

JEAN-FRANÇOIS COURTINE

*La cause
de la phénoménologie*



ÉPIMÉTHÉE

puf

Jean-François Courtine

LA CAUSE
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 978-2-13-055487-5

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2007, juin

© Presses Universitaires de France, 2007
6, avenue Reille, 75014 Paris

Avant-propos

Le présent intitulé : *La cause de la phénoménologie*, qui rassemble diverses études consacrées à Brentano – Brentano dans la tradition de la philosophie austro-allemande, mais aussi Brentano lecteur d'Aristote –, à quelques-uns de ses élèves : K. Twardowski, A. Meinong, et bien entendu Husserl ; au néokantisme de l'École de Heidelberg, et en particulier à Emil Lask, puis au jeune Heidegger, dans ses rapports complexes à la scolastique, à E. Lask, à la « percée » des *Recherches logiques*, et enfin au projet d'une ontologie phénoménologique et herméneutique – le moment de *Sein und Zeit* et des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* –, cet intitulé n'a rien de militant. Il ne faut certainement pas l'entendre au sens de la *défense*, visant à plaider la cause d'une tradition plus que centenaire, d'une exigence ou d'une méthode, comme si celles-ci se trouvaient aujourd'hui récusées ou dénigrées. Si la phénoménologie ou mieux son « idée », voire son idée *critique*, doit se défendre, c'est sans doute bien plutôt contre elle-même, j'entends contre son élargissement tous azimuts et les effets qu'il induit de labélisation et d'identification contrastive : phénoménologie *versus* philosophie analytique. Si ladite philosophie analytique a bien dû, au cours de son histoire, se constituer largement *contre* le mouvement phénoménologique, il est trop clair qu'à présent, alors que cette philosophie

n'est plus assurée – c'est le moins qu'on puisse dire – de son unité, de son programme, de ses objectifs ultimes, la logique de l'affrontement bloc contre bloc a pour première conséquence désastreuse d'opposer de vagues nébuleuses où la phénoménologie se voit associée à ou confondue avec ladite philosophie continentale, voire existentialiste, sur le modèle de la *SPEP* (*critical theory, existentialism, feminism, German Idealism, hermeneutics, post-structuralism and... phenomenology*) ou de l'*IAPL*. On peut ensuite, on doit assurément fédérer et organiser les organisations, ce que fait bravement et sans rire l'*OPO* (*Organization of Phenomenological Organizations*). Après quoi, chacun dans son camp, n'aura plus qu'à décréter – on l'a vu ! – qui sont les « professionnels » répondant aux « accepted standards of clarity and rigour » et quelle est la philosophie « sérieuse ».

Par « cause », on entendra pas davantage ici, emphatiquement, la *Sache* ou l'Affaire qui enjoint ou appelle tel berger de l'être. Philosophier plutôt que penser (*Dichten-Denken*), au sens où Dominique Janicaud a pu naguère intituler l'un de ses recueils *À nouveau la philosophie !* et alors que la nouveauté ainsi saluée se dessinait non pas contre le scientisme ou le positivisme, mais bien à l'encontre de la dimension oraculaire du *Seinsdenken* et de la « piété » de la pensée historialisante. Si l'on osait, on évoquerait plutôt les « choses » de la phénoménologie, non pas tant les choses *mêmes*, jamais données, ni *comme telles*, mais les questions ou les problèmes à travers lesquels le mouvement phénoménologique a trouvé à se constituer historiquement et à définir sa tradition, en dialogue vivant avec d'autres courants ou d'autres écoles. Ce retour aux « choses », au sens des *res disputatae*, ne correspond évidemment pas à je ne sais quelle volonté d'historicisation, comme si la seule phénoménologie qui vaille était celle des Pères fondateurs, aux prises avec les débats de *leur* temps : psychologisme, néo-kantisme, pragmatisme, etc., mais bien plutôt à la conviction que si l'idée de la phénoménologie peut encore aujourd'hui – et elle le fait ici et là admirablement – imposer son exigence et orienter les démarches dans le traitement de telle ou telle question vive (intentionnalité, catégorisation, perception, attention, imagination, signification prélinguistique, actes de langage, conscience et conscience de soi, etc.), c'est aussi et d'abord en prenant la mesure de sa possibilité et/ou de son « impossibilité », en interrogeant inlassablement

ses *limites*, et en n'hésitant pas à remettre en question ce que Claude Imbert avait très finement caractérisé comme son « pacte apophantique » fondateur.

Les études qui suivent ne forment pas, à proprement parler, un « recueil » d'articles rassemblés après coup : elles se seront d'emblée orientées, dès leur première élaboration, selon plusieurs axes qui ici se croissent : l'intentionnalité, la signification, la possibilité d'une ontologie phénoménologique et la théorie de l'objet, la problématique catégoriale, l'idée de la logique et de son objet ; elles reprennent en partie les matériaux de publications rappelées ci-dessous, mais toujours revus, complétés et le plus souvent profondément remaniés ou « fusionnés » selon une nouvelle économie d'ensemble. Elles se présentent simplement et modestement comme des contributions à cette interrogation réflexive de la phénoménologie, tournée vers elle-même, c'est-à-dire d'abord vers les problèmes à travers lesquelles elle a pu progressivement constituer son idée, de Husserl à Heidegger.

Qu'il me soit enfin permis de remercier tous ceux qui, éditeurs, responsables de collectifs, directeurs de revue, ont fait bon accueil aux premières moutures des études ici remaniées.

« Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* », in *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et science cognitive*, Paris, coll. édité par Dominique Janicaud, Paris, Vrin (« Problèmes et controverses »), 1995.

« L'aristotélisme de Franz Brentano », in *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Husserl, lecteur de Brentano et de Frege (1998, n° 27-28).

« Intentionnalité, sensation, signification excédentaire », in *Husserl, la représentation vide*, suivi de *Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, coll. édité par J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris, PUF, 2003.

« Présentation », in A. Meinong, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, trad. J.-F. Courtine et Marc de Launay, Paris, Vrin, 1999.

« Heidegger avant Heidegger ? Catégories et signification », in *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, textes réunis par J.-L. Nancy et É. Rigal, Paris, Belin (« L'extrême contemporain »), 2001.

« Vom Logos zur Sprache », in *Die erscheinende Welt, Festschrift für Klaus Held*, éd. par H. Hüni et P. Trawny, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

« La question de l'être : sens de la question et question du sens », in *Heidegger, l'énigme de l'être*, éd. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 2004.

« Phénoménologie et/ou herméneutique », in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, éd. par J. Greisch, Paris, Beauchesne, coll. « Philosophie », 1993.

PREMIÈRE PARTIE

Intentionnalité et objectivité

CHAPITRE I

HISTOIRE ET DESTIN PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'INTENTIO

À Dominique Janicaud,
in memoriam

En 1928, dans sa contribution au volume d'hommages à Husserl pour son 70^e anniversaire, Heidegger aborde expressément, avec son essai *Vom Wesen des Grundes*, la question de l'intentionnalité, question qui était assez étrangement passée sous silence dans *Sein und Zeit*. Comme on sait, cette première thématisation peut se lire comme une généralisation critique de la structure intentionnelle de la conscience, puisque l'intentionnalité est d'abord caractérisée comme le trait constitutif de tout « comportement » (*Verhalten zu Seiendem*)¹, avant d'être reconduite, comme à son fondement essentiel, à la transcendance du *Dasein*. Il faut souligner aussi que dans cette contribution, où Heidegger introduit pour la première fois le motif de la différence ontologique, celle-ci est d'emblée rapportée à la reprise critique et à la généralisation d'une intentionnalité qui ne concerne plus seulement les vécus, mais l'être-là comme tel : la « transcendance du *Dasein* » est « fondement (*Grund*) de la différence ontolo-

1. « Si l'on caractérise tout *comportement* (*Verhalten*) par rapport à l'étant d'intentionnel, alors l'*intentionnalité* n'est possible que *sur la base de la transcendance*. » Heidegger renvoie ici à *Sein und Zeit* (*ZuZ.*), § 69 c, p. 364 sq. et 363 note (*Wegmarken, Gesamtausgabe* (*Ga.*), t. 9, p. 134).

gique »¹. Soulignons bien le point : la transcendance du *Dasein* est le fondement de l'intentionnalité, comprise comme comportement (*Verhalten*) à l'égard de l'étant, dans la mesure où elle est aussi le « fondement de la différence », laquelle s'annonce d'abord dans la différenciation entre *Offenbarkeit des Seienden* (apérité, manifesteté de l'étant) et *Enthülltheit des Seins* (être-à-découvert de l'être, au sens de la vérité ontologique).

Les cours de Marbourg permettent aujourd'hui de documenter de manière plus précise et complète cette critique heideggérienne de l'intentionnalité. Dans les leçons du semestre d'été 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*)², à la faveur desquelles Heidegger expose longuement ce qu'il nomme « les découvertes fondamentales de la phénoménologie », l'intentionnalité occupe la première place, avec l'intuition catégoriale et la mise en lumière du sens originaire de l'*a priori*.

Sans nous arrêter ici à l'examen détaillé du traitement heideggérien de la structure intentionnelle dans ce cours de 1925, il est cependant nécessaire d'en souligner quelques aspects importants pour la suite de notre propos : Heidegger s'attache à défendre la notion phénoménologique (c'est-à-dire d'abord husserlienne) de l'intentionnalité contre les mésinterprétations, essentiellement celles de Rickert et du néo-kantisme, qui reposent sur des présupposés métaphysiques indûment projetés sur la notion d'intentionnalité, au premier rang desquels l'idée cartésienne selon laquelle ce qui est proprement connu, ce ne sont jamais que des « contenus de conscience ». Quand Rickert par exemple, dans sa critique de l'intentionnalité, accuse celle-ci d'abriter en elle des « dogmes métaphysiques », c'est qu'en réalité il partage les principes fondamentaux de la noétique cartésienne (c'est-à-dire son interprétation représentative de l'*idea*)³

1. Comme on sait, c'est dans le cours de Marbourg du semestre 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. franç. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, présenté aussi comme une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* » que Heidegger aborde thématiquement la question de la différence.

2. *Ga.*, 20, éd. P. Jaeger, Klostermann, 1979 ; *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. franç. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

3. Heidegger renvoie ici à *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904², p. 104-106. Cf. aussi Locke, *An Essay concerning human Understanding*, éd. A. C. Fraser, t. II, p. 461 : « ... since the things, the mind contemplates are none of them, besides itself, present to the understanding it is necessary that something else, as a sign or representation of the things it considers, should be present to it : and these are ideas. »

et la thèse de la séparation tranchée du psychique et du physique, interdisant tout passage d'un domaine à l'autre¹.

Heidegger qui rappelle que l'intentionnalité n'est pas une propriété qui viendrait après coup ou accidentellement déterminer la perception – puisque celle-ci est *von Hause aus* – de part en part et d'emblée intentionnelle –, Heidegger qui, de manière plus générale, souligne que les vécus sont comme tels et d'eux-mêmes intentionnels, qui met en lumière la structure de tout comportement (de toute *Verhaltung*) comme directionnalité, orientation-direction sur (*sich Richten-auf*), reconnaît à Husserl un mérite décisif, contre Brentano notamment : en reprenant le motif brentanien de l'intentionnalité, Husserl n'a pas porté son regard dans la direction « des dogmes et des présupposés métaphysiques » que la notion peut comporter, mais il a considéré le *phénomène lui-même*, à savoir, dans le cas privilégié de la perception, qu'elle est d'emblée *ein sich-Richten-auf*. Ainsi la voie ouverte par Husserl est-elle la bonne, même s'il faut souligner plus encore qu'il ne l'a fait que cette structure (le *sich-Richten-auf*) est également directrice dans les autres « comportements ». Mais si l'on est attentif à cette structure du *Verhalten* comme *Verhalten zu, Sich-richten-auf*, il importe aussi de souligner, avec cette corrélation stricte ou cette coappartenance de l'*intentio* et de l'*intentum*, que la démarche phénoménologique, s'agissant encore une fois par exemple de la perception, ne porte pas tant, dans son examen du perçu ou du *perceptum*, sur l'*étant* en lui-même qui est perçu (*das wahrgenommene Seiende an ihm selbst*) – et Heidegger souligne « das Seiende » – que bien plutôt sur l'*étant perçu* (*das wahrgenommene Seiende*), c'est-à-dire l'*étant* pour autant qu'il est perçu, selon la guise, la manière, la modalité dont il se montre dans une perception concrète. En d'autres termes – et nous touchons là un point essentiel – ce que l'intentionnalité met en évidence, toujours dans le cas de la perception,

1. Sur les critiques de H. Rickert à l'encontre de Brentano et de Husserl, voir aujourd'hui *Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendante et logique transcendante* (1909), introduit, traduit et annoté par A. Dewalque, Vrin (« Textes & Commentaires »), Paris, 2006 ; voir aussi le travail imposant de Christian Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn, Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, en particulier, p. 178 sq. ; voir aussi Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Briefe, 1912-1933*, éd. Alfred Denker, Klostermann, Francfort, 2002, en particulier la lettre de Heidegger à Rickert du 27 janvier 1920.

c'est le perçu comme tel, c'est-à-dire « cet étant selon la guise et la manière (*Art und Weise*) de son être-perçu »¹. Ce que l'intentionnalité conduit par conséquent à distinguer, c'est l'étant lui-même ou l'étant même et l'étant « in der Weise seines Intendiertseins », l'étant selon la guise de son être intenté, disons sa *Wahrgenommenheit*, sa perceptité. L'*intantum* que prend en vue la phénoménologie de la perception, ce n'est donc pas « le perçu comme étant », mais « l'étant selon la guise de son être-perçu », l'*intantum* selon la guise ou la modalité de son être-intenté (*Intendiertsein*), lequel importe toujours cet élément que Heidegger n'hésite pas à caractériser de manière oxymorique : une « intuition herméneutique »².

Assurément, comme Heidegger le souligne également dès 1925, cette essentielle et réciproque coappartenance de l'*intentionio* et de l'*intantum* n'est pas encore le dernier mot de l'intentionnalité, c'en est même, si l'on veut, l'énigme première et ultime. Mais c'est en tout cas le point que Husserl a su mettre en évidence, contre Brentano, en faisant ressortir la modalité, le *comment* de l'être-intenté, alors que Brentano en était resté, quant à lui, à l'*intentionio*, sans réussir à apercevoir l'*intantum* ou le *noëma* qu'elle abrite en elle ou mieux qui la constitue comme telle ; c'est pourquoi chez lui l'« objet intentionnel » demeure indéterminé et obscur³. L'intentionnalité, précise encore Heidegger dans ce cours de l'été 1925, n'est pas l'explication ultime du psychique (comme le croyait Brentano dans sa *Psychologie*), mais elle est tout au contraire ce qui donne le coup d'envoi pour un dépassement du point de départ non critique en fonction des données traditionnelles : le psychique, la conscience, la raison, le vécu, la connexion des vécus. Ainsi, loin d'être un mot d'ordre (*Schlagwort*), l'intentionnalité est-elle un titre problématique, l'énoncé du problème dont l'ouverture et l'élaboration engagent la phénoménologie,

1. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, *Ga.*, 20, p. 53 ; trad. franç. citée, p. 71.

2. Cf. la lettre à Rickert citée plus haut, p. 47-48 : l'intuition phénoménologique, le « rapport qui s'instaure, à la mesure du vécu, entre le sens d'effectuation (d'opération) [*Vollzug (Leistungs-) sinn*] et le sens de teneur [*Gehaltssinn*] implique une forme authentique et adéquate d'intuition, celle que j'ai introduite au titre de l'intuition compréhensive, herméneutique [*verstehende, hermeneutische Intuition*] ». – Voir *infra*, chap. VIII.

3. Ce que K. Twardowski avait aperçu et thématiqué dès 1894, dans son opuscule pionnier : *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*.

comme le note ici Heidegger, à se trouver elle-même dans ses possibilités¹ !

Dans son grand cours du semestre d'été 1927, immédiatement après la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger traite à nouveau longuement de l'intentionnalité à la faveur de la première discussion de la thèse kantienne sur l'être. Il nous faut citer un tout au long le paragraphe qui introduit l'examen de cette doctrine phénoménologique essentielle. On y trouve en effet, sous des formulations paradoxales et qui peuvent paraître historiquement discutables, une indication capitale quant à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité entre Brentano et Husserl :

Les comportements ont la structure du se-diriger-sur, de l'être-centré et orienté-sur. La phénoménologie, en s'appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme *intentionnalité*. La scolastique parle de l'*intentio* de la volonté (*voluntas*), autrement dit, elle ne parle d'intentionnalité qu'en référence à la volonté. Elle est très loin d'accorder l'*intentio* aux autres comportements du sujet ou même de concevoir dans son principe le sens de cette structure. C'est donc une erreur tant historique que doctrinale que de dire, comme cela est courant aujourd'hui, que la théorie de l'intentionnalité est une théorie scolastique. Mais à supposer même que cela fût exact, ce ne serait pas une raison pour la rejeter, mais seulement pour se demander si cette théorie est en soi défendable. C'est en réalité Franz Brentano qui, dans sa *Psychologique d'un point de vue empirique* (1874), fortement influencé par la scolastique, et principalement par saint Thomas et Suárez, a mis en relief l'intentionnalité et déclaré que l'ensemble des vécus psychiques pouvaient et devaient être classés en fonction de cette structure, c'est-à-dire de la modalité du se-diriger-sur. [...] Brentano a joué un rôle déterminant pour Husserl, qui a élucidé pour la première fois dans ses *Logische Untersuchungen* l'essence de l'intentionnalité et poursuivi cette élucidation dans les *Ideen*. Nous devons cependant dire qu'il s'en faut de beaucoup que ce phénomène énigmatique soit aujourd'hui conçu de manière satisfaisante...².

Examinons à présent, pour les mettre à l'épreuve, les différentes affirmations contenues dans ce long paragraphe.

- 1 / Le refus de l'origine scolastique de la doctrine de l'intentionnalité.
- 2 / L'affirmation, non contradictoire avec la première thèse négative, d'une influence déterminante du thomisme et surtout de Suárez sur la

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Grundprobleme der Phänomenologie, Ga.*, 24, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann, 1975, p. 81 ; trad. franç. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 82.

caractérisation brentanienne des vécus psychiques par l'intentionnalité ou mieux l'inexistence mentale ou immanente, c'est-à-dire *l'esse objective in intellectu*.

3 / L'affirmation de la spécificité de l'élaboration husserlienne à partir de, c'est-à-dire surtout contre Brentano ou mieux contre Twardowski, Husserl défaisant dans sa critique de Twardowski ce que l'on peut nommer le problème de Brentano, immédiatement impliqué par sa caractérisation des phénomènes psychiques.

1 / L'intentionnalité peut-elle être envisagée comme une doctrine propre à la noétique médiévale, une doctrine liée à la thématization scolastique du connaître dans ses formes sensibles et intellectuelles ?

La thèse heideggérienne est ici, au moins dans sa formulation abrupte, assez imprudente, et, si l'on veut, littéralement inexacte. Elle nous semble pourtant toucher un point fondamental quant à la tradition de la distinction brentanienne des phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques.

Sans doute l'usage médiéval du terme *intentio* est d'abord lié à l'analyse de la volonté, mais cependant le terme est très tôt porteur d'une équivoque significative¹. C'est ce que montre par exemple, telle précision de Thomas d'Aquin (*De Veritate*, qu. 21, a. 3) : « ... cum dicitur quod finis, prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est *intendere* [chercher à atteindre un but]. » – Mais il note aussi : « Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro *ratione* quam significat definitio ; unde aequivoce accipitur utrobique. » Il est clair que dans ce dernier passage *intentio* se prend au sens de *ratio rei*, λογὸς τοῦ πραγμάτος.

On attribue souvent à Augustin une influence déterminante dans l'acception traditionnelle de l'*intentio* dans le registre de la volonté. Ce qui est juste dans l'ensemble, mais il faut souligner aussi de nombreux usages

1. Depuis les travaux anciens d'A. Hayen, *L'intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas*, Paris, Desclée, 1942 et de Klaus Hedwig, « Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano », in *Grazer Philosophische Studien*, 5 (1978), p. 67-82, le dossier de l'intentionnalité médiévale a été profondément renouvelé par les études de K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988, et tout récemment par celles de D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (éd.), Leiden, Brill, 2001 ; *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Francfort, Klostermann, 2004².

augustiniens discordants, par exemple ce magnifique passage du *De Trinitate*, XI, II, 2 :

Lorsque nous voyons un corps quelconque, nous devons considérer et distinguer – et cela très facilement – trois éléments. D'abord la réalité que nous percevons (*res quam videmus*), pierre, flamme ou tout autre objet visible ; réalité qui évidemment pouvait déjà exister avant même que nous la percevions ; ensuite la *vision*, qui n'existait pas avant que la présence de l'objet ne provoquât la sensation (*visio quae non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus*) ; en troisième lieu ce qui tient le regard attaché sur l'objet perçu, aussi longtemps que nous le percevons, autrement dit l'*intentio animi* : l'attention (*quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*)¹.

Une enquête complète sur les usages latins du terme et ses acceptions multiples devrait intégrer également dans l'histoire du terme les surdéterminations liées à des décisions de traduction du grec à l'arabe et de l'arabe au latin. Tel n'est pas notre propos ici².

Bornons-nous à rappeler que Thomas d'Aquin par exemple, comme beaucoup d'auteurs du XIII^e, et après les traductions latines d'Avicenne, reprend le terme dans la perspective du connaître comme *assimilatio* au moyen de l'espèce intentionnelle, interprétée elle-même comme *similitudo* dans un horizon général qui est d'ailleurs la doctrine augustinienne du *verbum* :

J'appelle intention intelligée ce que l'intellect conçoit en soi-même de la chose intelligée, conçue³ et qui est signifié par les mots énoncés, prononcés ; cette intention est également appelée « verbe intérieur » qui est signifié au dehors par le verbe proféré⁴.

1. Œuvres de saint Augustin, *De Trinitate*, XI, II, 2, trad. franç. P. Agaësse, Bibliothèque augustinienne, t. 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

2. Pour une première orientation, nous pouvons renvoyer à Christian Knudsen, « Intentions and impositions », in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, p. 479-495. – Voir aussi R. Sorabji, « From Aristotle to Brentano : The development of the concept of intentionality », in *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol. 1991.

3. Une autre dénomination, plus traditionnelle depuis Augustin, est celle de *verbum* entendu comme *verbum mentis*. Cf. l'ouvrage classique de B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1966.

4. « Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur ; neque est ipsa substantia intellectus ; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum » (*Summa contra Gentiles*, IV, 11, n° 3466, Marietti).

Soulignons simplement le point qui nous paraît décisif, à savoir que la problématique « scolastique » de l'espèce intentionnelle est prise d'emblée dans le cadre d'une noétique de la *similitudo* à partir de laquelle, comme l'indique Heidegger dans le passage qui nous sert ici de fil conducteur, il est impossible de déployer quelque chose comme une problématique phénoménologique de l'intentionnalité au sens du « sich-richten-auf » (à une seule et notable exception près)¹.

2 / Il n'est pas faux cependant de soutenir que Brentano a été fortement influencé par Thomas et Suárez. À vrai dire, il faudrait préciser davantage, et souligner le caractère tardif de la tradition thomiste à laquelle se réfère Brentano : elle est principalement constituée par des auteurs majeurs, dans le meilleur des cas, de la seconde scolastique (Suárez ou Jean de Saint-Thomas, si cher à Maritain) ou encore par des représentants modernes de la néo-scholastique et du néo-thomisme (comme A. Goudin²), appuyée également sur les travaux des historiens comme B. Hauréau en France et A. Stöckl en Allemagne. On peut d'ailleurs noter également, à titre d'indice supplémentaire, que dans ses cours sur la philosophie médiévale, qui ont été publiés par Klaus Hedwig en 1980³, Brentano ne traite jamais d'intentionnalité, et n'introduit le terme d'*intentio* que dans l'horizon du problème de la volonté et de ses fins. Signalons enfin que la tradition thomiste scolaire, dont se réclame Brentano, a été fortement « contaminée », dès avant Suárez, par la problématique scotiste de l'*esse objective (objectivum)* beaucoup plus importante pour Brentano et son école (dans laquelle nous ne rangeons pas Husserl, nous le verrons) que la doctrine thomasienne de la *similitudo* et de la *species*⁴.

1. La seule exception notable que nous connaissons est sans doute Pierre d'Auriol, sur lequel Sofia Vanni-Rovogghi avait naguère attiré l'attention, « Una fonte remota della teoria husserliana dell'intentionalità », in *Omaggio a Husserl*, éd. Enzo Paci, Milan, 1960, p. 49-65. Voir aujourd'hui D. Perler, *op. cit.*, IV, § 23 : « Das Modell der intentionalen Präsenz : Petrus Aureoli und Hervaeus Natalis » ; et, du même auteur, « Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with Introductory Remarks », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* (61), 1994, p. 227-262 ; « What Am I Thinking About ? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects », *Vivarium* (32), 1994, p. 72-89.

2. Voir les indications de Klaus Hedwig, art. cité ; voir aussi J. Schmutz, *Scholasticon* : <http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/Nomenclator>, s.v.

3. *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in christlichen Abendland*, Hambourg, Meiner, 1980.

4. Cf. André de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1991, en particulier p. 29 sq. et 90 sq.

Brentano indique d'ailleurs lui-même assez précisément ses « sources » ou plus généralement la « tradition » dans laquelle il entend s'inscrire en réaction contre la psychologie « scientifique », la psychophysiologie qui lui est contemporaine. Le paradoxe c'est que la filiation dont se réclame principalement Brentano est aristotélicienne, même si sa lecture d'Aristote emprunte largement les chemins du néo-thomisme et de la néo-scholastique¹.

Brentano se réclame en effet d'abord d'Aristote pour critiquer le projet d'une psychologie positive, scientifique, faisant l'économie d'une enquête sur la *psychè* pour ne s'intéresser qu'aux phénomènes mentaux susceptibles d'un traitement analogue à celui des sciences naturelles, et dont le modèle serait, si l'on veut, la Psychophysiologie à la Fechner, ou à la Wundt. C'est là, souligne Brentano qui renvoie à la formule d'A. Lange dans sa *Geschichte des Materialismus*, une psychologie sans âme² ; formule paradoxale, mais acceptable dès lorsqu'elle marque bien la distance avec la tradition de la psychologie rationnelle et la problématique « métaphysique » de l'immortalité de l'âme. – Mais on aperçoit aussi d'emblée ici les limites de la reprise brentanienne du projet aristotélicien : l'objet de la psychologie, comprise comme science de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, c'est d'abord pour Brentano ce qui est accessible à la seule perception interne, par opposition au domaine qui relève de l'expérience ou de la perception externe³. La délimitation brentanienne des phénomènes psychiques présuppose ainsi comme allant de soi la distinction cartésienne de la *res extensa* et de la *res cogitans* et l'idée que l'âme est plus aisée à connaître que le corps. La dimension du psychique, accessible à la perception interne (qu'on ne confondra pas avec l'introspection, I, II, § 2), n'est plus celle de la *psychè* comme οὐσία, ou mieux ἐντελέχεια, principe du mouvement pour le vivant, mais seulement celle d'une « collection » de phénomènes singuliers et « régionaux », la région en question fût-elle privilégiée, comme le souligne aussi Brentano dans son esquisse d'un nouveau système des sciences, fondé sur la psychologie.

1. Sur la lecture brentanienne d'Aristote, cf. *infra*, chap. II. Cf. aussi le volume 3 des *Brentano-Studien* (1990-1991), « Intentionalität ».

2. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, éd. O. Kraus, Meiner, 1973², p. 16.

3. *Psychologie*, I, 8 ; trad. franç. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 27.

D'où la question qui ouvre le livre II de la *Psychologie* : Comment distinguer des phénomènes physiques cette nouvelle région, qu'est-ce qui en constitue l'unité véritable et propre ? Une première réponse possible est que les phénomènes psychiques ont un mode de donation spécifique – la présence à la conscience – qui les rend immédiats et non trompeurs. Et c'est ici précisément que Brentano introduit une caractérisation destinée à faire époque : l'intentionnalité. Tout acte, tout vécu se rapporte à un objet immanent, à une objectivité immanente.

Le passage de la *Psychologie*, qui introduit cette notion, est en principe bien connu, mais il n'est peut-être pas inutile d'y revenir encore une fois, compte tenu de la multitude impressionnante des contresens qu'il a pu susciter, faute d'être pris à la lettre, c'est-à-dire dans l'horizon, qui se veut strictement aristotélécien, de la psychologie de Brentano. – Michael Dummett, dans son ouvrage *Les origines de la philosophie analytique*¹, croit pouvoir exposer en ces termes le problème que Brentano « a totalement échoué à résoudre » :

Dans sa thèse positive la plus célèbre, [Brentano] soutient que les actes de conscience sont caractérisés par leur intentionnalité, ce qui signifie qu'ils sont orientés vers des objets extérieurs. [...] Pour Brentano, l'objet d'un acte mental est quelque chose d'externe – et pas seulement par opposition au corrélat « interne » d'un objet accusatif étymologiquement proche [...] –, mais il est quelque chose d'externe au sens fort, en ce qu'il n'appartient pas à la conscience du sujet mais au monde objectif qui en est indépendant.

— Une telle doctrine peut paraître fautive ou discutable, mais elle ne saurait être attribuée de manière pertinente à un auteur qui aura soutenu le contraire. Dummett cite, à l'appui de ce résumé drastique, qui fait l'économie complète du concept classique (venu de la scolastique tardive) d'*objectum* et d'*esse objective*, le passage suivant : « Lorsque j'ai l'intention ou promets d'épouser une femme, c'est cette femme que j'ai l'intention ou promets d'épouser et celle-ci est [...] de ce fait l'objet de mon acte mental ; l'objet de cet acte n'est pas ma *représentation mentale* de cette femme, mais bien cette femme elle-même. » Brentano ajoute à ce propos : « Il est au plus haut point paradoxal de dire que quelqu'un promet d'épouser un *ens*

1. *Les origines de la philosophie analytique*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1991, p. 46-47.

rationis et qu'il tient sa parole en épousant un être réel. » Malheureusement ce passage est tiré d'une lettre de Brentano datant de septembre 1909 à O. Kraus, lettre dirigée expressément contre Marty et Meinong, et dans laquelle Brentano s'explique sur la doctrine, désormais erronée à ses yeux, qu'il avait exposée dans sa *Psychologie* de 1874¹. Le paradoxe qui est donc dénoncé, est celui-là même qui faisait le centre de la thèse célèbre. L'origine de l'erreur tient aussi, comme le souligne Brentano dans cette même lettre, à ce qu'il « provient de l'école d'Aristote ».

Nous reviendrons plus en détail, au chapitre suivant, sur ce célèbre passage tiré de la *Psychologie* de 1874 et nous en tiendrons ici à la formulation reçue : ce qui caractérise les phénomènes psychiques, c'est l'inexistence intentionnelle, le rapport à un contenu, la direction vers un objet ou mieux une objectivité immanente.

On peut certes s'interroger sur le bien-fondé de l'importation d'une terminologie scolastique, d'ailleurs tardive, dans l'interprétation d'un problème aristotélicien. Quoi qu'il en soit, c'est cette caractérisation des phénomènes psychiques par l'« inexistence intentionnelle » des objets dans les actes de représenter, de juger et dans les mouvements de l'esprit en général, qui va alimenter les réaménagements et les discussions ultérieures dans le cadre de la phénoménologie, de la « Gegenstandstheorie », et même de la philosophie analytique – discussions destinées d'abord à clarifier les formulations ambiguës « d'inexistence mentale » ou « intentionnelle », de *Beziehung auf einen Inhalt*, de *Richtung auf ein Objekt* ou d'*immanente Gegenständlichkeit*.

Concluons sur ce point : La doctrine brentanienne de l'inexistence intentionnelle (ou mentale ou mieux objective) est conçue en référence

1. À ce témoignage on peut opposer d'ailleurs la lettre de Brentano à Marty, 17 mars 1905 : « Quand j'ai parlé d' "objet immanent", j'ai ajouté l'adjectif "immanent", pour éviter tout malentendu, car beaucoup de gens nomment objet ce qui est extérieur à l'esprit. Quant à moi, j'ai parlé d'un objet de la représentation, objet qui lui revient également, alors même que rien ne lui correspond en dehors de l'esprit. – Mais cela n'a jamais été mon opinion que l'objet immanent = "objet représenté". La représentation n'a pas pour objet (immanent, le seul qu'il faille proprement nommer objet) une "chose représentée", ainsi par exemple la représentation d'un cheval, n'a pas pour objet "cheval représenté", mais bien "cheval" » (in *Wahrheit und Evidenz*, éd. O. Kraus, Meiner, 1958², p. 87-88). – Cf. aussi K. Hedwig, « Über das intentionale Korrelatenpaar », in *Brentano Studien*, 3 (1990-1991), p. 47-61.

(in)-directe à Aristote et à des interprétations tardives, non thomistes, de la noétique aristotélicienne qui présupposent la distinction entre « esse objective » – « esse subjective », laquelle dépend de la doctrine scotiste de l'idée comme *ens diminutum*¹.

3 / Il nous faut maintenant envisager très rapidement le destin phénoménologique de l'intentionnalité, c'est-à-dire indiquer son lieu propre et les principaux attendus de son invention véritable et indiscutable. Le texte canonique pour la doctrine husserlienne de l'intentionnalité est constitué, comme on sait, par la V^e des *Recherches logiques*, et l'élucidation, assez laborieuse, des malentendus ou des mésinterprétations suscités par la caractérisation brentanienne des vécus par l'inexistence intentionnelle de leur objet immanent.

Mais en réalité, pour bien comprendre la mise en garde de Husserl dans le § 11 de la V^e *Recherche*, et la portée de la critique adressée à la conception brentanienne de l'inexistence intentionnelle, c'est-à-dire de l'*esse objective*, dans le fameux appendice aux § 11 et 20, de cette même *Recherche*, il faut revenir un peu en arrière, à l'année 1894². En 1893, Husserl rédige des *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (Hua., XXII, p. 92 sq.) qui portent encore clairement témoignage d'un usage non brentanien de l'intentionnalité. Husserl distingue à l'intérieur de la *Vorstellung* (terme le plus général et grevé d'équivoques) l'intuition, *Anschauung* et la représentation : *Repräsentation*³. On peut en effet distinguer au sein des « Vorstellungen » celles qui sont « intuitions » et celles qui ne le sont pas. « Certains vécus psychiques ont pour caractéristique de ne pas inclure en

1. Sur cette notion difficile, cf. É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 279-296. Cf. aussi l'étude classique d'A. Maurer, « *Ens diminutum*. A note on its origin and meaning », in *Mediaeval Studies*, XII, 1980. Signalons enfin l'ouvrage très riche de Theo Kobusch, *Sprache und Sein. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leyde, Brill, 1987.

2. Nous nous appuyons ici principalement sur l'introduction de Bernhard Rang, éditeur du volume XXII des *Husserliana* (*Aufsätze und Rezensionen, 1890-1910*), sur son article « Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls », in *Phänomenologische Forschungen...*, ainsi que sur une étude précieuse de Karl Schuhmann, « Intentionalität und intentionaler Gegenstand », in *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991, p. 46-75.

3. *Op. cit.*, p. 107-108 ; trad. franç. par J. English, in Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 123-163.

eux-mêmes (*in sich schließen*) leurs objets à titre de contenus immanents (c'est-à-dire présents dans la conscience), mais simplement de les viser [ou de les tenter : *bloß intendieren*] », d'une manière qui reste encore à préciser. Ce qui est clair en tout cas, c'est que, contre l'usage brentanien du terme « intention », *bloß intendieren* signifie ici pour Husserl « viser » au sens de « tendre vers un but », chercher à atteindre médiatement une fin, en utilisant et en interprétant en vue de cette fin des « re-présentants », des « images » ou « signes » susceptibles d'en tenir-lieu¹.

La visée intentionnelle est donc ici caractérisée par sa médiation grâce à un re-présentant, selon une structure qui est celle du *supponere pro*, de la *Vertretung*. « De telles *Vorstellungen*, poursuit Husserl, nous les nommerons “Repräsentationen”. » À quoi il faut opposer ces autres vécus psychiques qui ne visent pas simplement (*intendieren*) leurs objets (*Gegenstände*), mais qui les « contiennent en eux-mêmes effectivement à titre de contenus immanents » (... *als immanente Inhalte wirklich in sich fassen*). Ces « représentations » (*Vorstellungen*), convient Husserl, nous les nommerons « Anschauungen ». – « Dans l'intuition, nous sommes orientés sur (tournés vers) le contenu, tandis qu'en revanche la re-présentation renvoie, au-delà de son contenu, comme à son but ultime, à un objet qui l'intéresse et où son “intention” trouvera sa satisfaction, sera délivrée de sa tension (*Spannung*). »² La « représentation » a bien elle aussi un contenu, mais celui-ci n'a qu'une fonction représentative (XXII, p. 290, 406). – L'intention, note encore Husserl dans un appendice contemporain, est « gespanntes Interesse », intérêt et tension, suscités par un contenu présent-donné, mais non dirigés sur ce contenu. « Cet intérêt a une direction (*Richtung*) idéelle sur un contenu non donné. »

Ainsi, dans ces textes de 1893, Husserl emploie encore le terme « intention » au sens de « meinen von etwas nicht Präsentem », « Hindeuten oder Hinweisen auf etwas als ein Ziel » (viser quelque chose qui n'est

1. *Loc. cit.* : « Mittels irgendwelcher im Bewußtsein gegebener Inhalte auf andere nicht gegebene abzielen, sie meinen, auf sie mit Verständnis hindeuten, jene als Repräsentanten dieser mit Verständnis verwenden. » [« Tendre, au moyen de n'importe quels contenus donnés à la conscience, vers d'autres contenus qui ne sont pas donnés, renvoyer à eux d'une manière compréhensive, utiliser d'une manière compréhensive ceux-là comme représentants de ceux-ci »] (trad. franç., *Articles sur la logique*, p. 143).

2. *Hua.*, XXII, 107-108 ; trad. citée, p. 143-144.

pas présent, renvoyer à lui de manière compréhensive ou interprétative, avoir pour but ou pour terme, s'attacher à quelque chose, l'avoir en vue¹. Dans un tel usage du viser ou de l'« intentionner », on ne trouve donc pas de référence directe à la détermination Brentanienne des phénomènes psychiques comme « intentionnels ». Les « Repräsentationen » sont, encore une fois, des « intentions » au sens strict et limitatif du « gespanntes Interesse ».

Pourtant, comme Brentano cette fois, Husserl identifie, mais seulement dans le cas de l'intuition, le « contenu présent » avec l'objet de l'intuition. Être immanent, in-exister intentionnellement, cela signifie pour un contenu représenté ou pour une représentation, mais au sens cette fois de la représentation « objective » distinguée de l'acte, être présent devant le regard intuitif.

La fin de l'année 1894 marque un tournant décisif dans la conception husserlienne de l'intentionnalité, tournant accompli dans sa discussion avec Twardowski, qui vient de publier son ouvrage *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, ouvrage qui fait ressortir la difficulté et les présupposés de la caractérisation Brentanienne des vécus psychiques².

Twardowski appliquait notamment à toute *Vorstellung*, qu'elle soit intuitive, c'est-à-dire comprenant en elle son contenu immanent ou non intuitive (à titre de re-présentation, caractérisée dans la terminologie de Husserl, par le *bloß intendieren*), une distinction encore implicite chez Brentano entre *Inhalt* et *Gegenstand*³. Or c'est en réponse directe à Twardowski, que Husserl esquisse une étude intitulée *Vorstellung und Gegenstand*⁴, dans laquelle il

1. L'*Intendieren* est ici synonyme de *Abziehen, Absehen auf etwas*. Cf. B. Rang, art. cité, p. 111-112 ; K. Schuhmann, art. cité, *Brentano Studien*, III, p. 126-127.

2. L'opuscule remarquable de Twardowski, qui fait fond sur la tradition logico-sémantique austro-allemande (Bolzano, Zimmermann, Kerry, Höfler) a été réédité en 1982, Philosophia Verlag, Vienne-Munich. Jacques English en a procuré une version française dans un recueil rassemblant toutes les pièces du « dossier » : Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels, 1893-1901*, Paris, Vrin, 1993. – Sur Twardowski, voir Jens Cavallin, *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, *Phaenomenologica*, 142, Dordrecht, Kluwer, 1997, et J. Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, chap. III, « Une première solution intentionnaliste : Twardowski (en passant par Brentano) », Paris, PUF, 2001.

3. *Op. cit.*, § 2 et 3.

4. La première partie est perdue ; la seconde, sous-titrée « Intentionale Gegenstände » a été publiée par Bernhard Rang, in *Hua*. XXII, p. 303-348 ; trad. franç. J. English, p. 279 sq. ; K. Schuhmann a donné une édition séparée et présentée d'une première version, in *Brentano Studien*, 3 (1990/1991), p. 137-176.

détermine la *Vorstellung*, non plus par son contenu, mais par sa référence à un objet (*Gegenstandsbezogenheit*), référence ou relation qu'il nomme maintenant (avec et contre Brentano) : Intentionnalité.

Une seconde distinction établie par Twardowski, qui renvoie d'ailleurs sur ce point à la *Wissenschaftslehre* de Bolzano¹ entre « *Vorstellung* » subjective (*Acte*) et « *Vorstellung* » objective (*Inhalt*), est en un sens reprise par Husserl, à cette nuance près, qui est tout à fait essentielle, que le contenu de la représentation (*Vorstellungsinhalt*) est désormais déterminé par lui de manière plus précise comme *Bedeutung* ou mieux « teneur-en-signification »².

De l'essai critique de Husserl, nous ne connaissons aujourd'hui que la seconde partie : *Intentionale Gegenstände*. Husserl s'y interroge sur le problème, formulé dans les termes de Twardowski, de la relation entre l'objet intentionnel et l'objet réel de la *Vorstellung*. Le paradoxe à expliquer, c'est que si toute représentation représente un objet, son objet, à toute représentation ne répond pas, ne correspond pas un objet³.

Or c'est cette première discussion de 1894 qui est la source directe de la critique husserlienne, dans la V^e des *Logische Untersuchungen*, de la doctrine de l'objet « mental » ou « immanent » des représentations (§ 11 et appendice aux § 11 et 20), et également la première élaboration décisive de la critique de la théorie de l'image qui sous-tend cette distinction.

L'essai de Twardowski introduisait, nous l'avons vu, la distinction entre contenu et objet pour résoudre le problème des représentations

1. *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, p. 17, note ** : « Bolzano utilise au lieu de l'expression "contenu d'une représentation" la caractérisaiton : "représentation objective", "représentation en soi", et il distingue de celle-ci d'un côté l'objet, de l'autre la représentation "subjective", celle que l'on "a", par où il entend l'acte psychique de représenter. »

2. « ... à chaque représentation appartient une teneur-de-signification. » – C'est ainsi que commence pratiquement la partie conservée du texte intitulé « Objets intentionnels », *Hua.*, XXII, p. 303. Sur l'importance capitale de cette « modalité signitive », voir aussi J. English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, PUF, 2006, p. 174 sq., 180 sq.

3. *Op. cit.*, § 5 : « Die sogenannten "gegenstandslosen" Vorstellungen. » Cf. aussi p. 36 : « À travers chaque représentation quelque chose est représenté, que cela existe ou non, que cela se présente comme indépendant de nous et s'impose à notre perception ou non, ou que cela soit forgé par nous-mêmes dans l'imagination ; quoi qu'il en soit, dès lors que nous le représentons ce quelque chose se tient en face de nous et de notre activité représentative à titre d'objet [...] Avec l'existence d'un objet, la réalité de cet objet n'a rien à faire. Sans avoir à considérer si un objet existe ou non, on dit de lui qu'il est ou non quelque chose de réel... »

sans objet, problème déjà abordé par Bolzano¹, et qui resurgit immédiatement de la détermination brentanienne des représentations qui se rapportent à un objet immanent, caractérisé par l'être objectif ou l'in-existence mentale ou intentionnelle. On peut dire de toute représentation, en ce sens purement intentionnel, qu'elle a un objet, mais la question se pose alors immédiatement de savoir ce qu'il en est, quand à la représentation ne correspond aucun objet transcendant, au sens de la *res extra me existens* ?²

C'est ce même problème que Husserl entend reprendre, et qu'il reformule en ces termes, déjà porteurs de la solution proprement phénoménologique à venir : « Il semble donc que nous devions attribuer à chaque représentation une *signification*, mais pas à toutes une relation (*Beziehung*) à un objet. »³

Ce qui vaut des représentations, vaut aussi des propositions, mais nous laisserons de côté ici cette complication tout à fait sérieuse, car elle n'affecte en rien le principe de la critique husserlienne.

Ce que Husserl dénonce dès 1894, c'est donc la fausse solution twarowskienne fondée sur une théorie de la représentation qui n'a pas éliminé complètement le paradigme de l'image, du tableau ou de la copie (*Bild, Abbild*) mentale par l'intermédiaire de laquelle on chercherait à appréhender un *original*⁴. Se représenter un objet, ce ne serait alors rien d'autre qu'en avoir une image-copie correspondante (« ein ihm entsprechendes Abbild haben »), « et tout de même qu'en général une image peut exister, tandis que l'original, le modèle n'existe pas, de même ici en ce qui concerne la représentation », elle peut avoir un contenu sans

1. *Wissenschaftslehre*, éd. Jan Berg (Bolzano-Gesamtausgabe, Stuttgart, Frommann, I, 11/2), I, § 67. Dans l'anthologie de Fr. Kambartel, *Grundlegung der Logik*, Meiner, 1978², p. 118 ; cf. aussi *Correspondance Bolzano-Exner*, trad. franç., par C. Maigné et J. Sebestik, Paris, Vrin, 2007.

2. Twardowski, *op. cit.*, p. 20.

3. *Hua.*, XXII, p. 303, 22-25.

4. C'est même précisément en fonction de l'analogie entre la représentation et l'image (*Bild*) que Twardowski cherche à élucider les acceptions multiples de la *Vorstellung*, en prenant pour fil conducteur la distinction brentanienne entre les adjectifs déterminants et les adjectifs modifiants, et en l'appliquant au tableau : « Au verbe représenter tout comme au verbe peindre correspond d'emblée un double objet : un objet qui est représenté et un contenu qui est représenté. Le contenu est le tableau, l'objet le paysage » (*op. cit.*, p. 14).

qu'aucun objet pris comme modèle-original ne lui corresponde¹. Tel serait donc, selon Husserl, le principe de la réponse fournie par Twardowski au problème de Bolzano/Brentano des représentations sans objet : la teneur – le contenu (*Gehalt*) de la représentation n'est pas affecté par l'être ou le non-être de l'objet ; en elle se trouve l'image (le *Phantasiebild* par exemple), et au dehors l'objet, qui peut donc exister ou non². Quoi qu'il en soit de la pertinence de l'interprétation donnée par Husserl de l'analogie construite par Twardowski, c'est sa réponse qui nous importe : « Que chaque représentation se réfère à un objet par l'intermédiaire d'une image-copie dans l'esprit, nous tenons cette idée pour une fiction théorique »³ et qui plus est une théorie qui ne sert à rien et qui n'explique rien !

Car même dans cette hypothèse, il ne s'agit pas de l'existence de l'image dans la conscience, mais de la représentation de l'objet. « On méconnaît en effet que ce contenu imaginaire [fantaisiste] doit lui-même devenir une image représentative de quelque chose ; on méconnaît qu'un tel renvoi, constitutif de l'image, et qui la distingue d'un simple contenu, que nous prendrions simplement intuitivement tel qu'il est, est un supplément (*ein Plus*) qu'il faut considérer comme tout à fait essentiel. » Qu'est-ce que ce plus, ce supplément ? Précisément, la signification, hors de laquelle il n'est pas d'intentionnalité, prise alors comme la transcendance même de l'*Über-sich-Hinausweisen*⁴.

Husserl en conclut qu'il est tout à fait impropre de parler d'objets immanents⁵. On ne trouve dans les actes eux-mêmes, rien qui y ait séjour (« *einwohnt* » – *inesse, in-existence*), rien qui soit présent en eux de telle sorte qu'on puisse dire que ce serait là primairement l'objet que l'acte

1. *Hua.*, XXII, 304 : « ... und wie überhaupt ein Bild existieren kann, während das Abgebildete nicht existiert, so auch hier. » – Ce que Husserl entend remettre en question, c'est la précompréhension : *Vorstellen = Sich ein Bild von etwas machen* (*Hua.*, XXII, 306, 14-15).

2. *Hua.*, XXII, 304, 24-30 : « ... in ihr ist das Phantasiebild und draußen ist der Gegenstand oder ist auch nicht ; jedenfalls der Vorstellung wird nichts angetan, ob er ist, wird, gewesen ist oder nicht. »

3. *Hua.*, XXII, 305, 1-3. – Cf. *Logische Untersuchungen.*, appendice aux § 11 et 20 de la V^e Recherche, *Hua.*, XIX, 1, p. 436-438.

4. *Hua.*, XXII, p. 306, 25-30.

5. Cf. l'intitulé du § 4 : *Uneigentlichkeit der Rede von immanenten Gegenständen.*

représente, reconnaît, rejette, etc. La distinction entre le « véritable » et l'« intentionnel », quand il s'agit d'objet, se réduit donc à une différence liée à la « fonction logique des représentations », c'est-à-dire encore « aux formes des enchaînements possibles ou connexions valides » de ces mêmes représentations.

Le point décisif dans la critique husserlienne, c'est donc la mise entre parenthèses – l'ἐπιτομή avant la lettre – de la question, élaborée sur le sol de la théorie cartésienne des idées, de l'existence du monde extérieur, d'un monde de choses qui seraient présentes dans la conscience par l'intermédiaire d'idées représentatives, selon la structure dominante de *Vertretung*, au sens de la lieu-tenance. La phénoménologie husserlienne à l'inverse, dès sa première orientation sur la perception, en faisant abstraction de la question de la réalité « transcendante »¹ à la conscience, s'attache à l'élucidation du sens immanent des différentes formes de conscience objective ou objectale. En d'autres termes, la réflexion husserlienne, dès 1894, porte essentiellement sur l'objectité, la *Gegenständlichkeit*, son sens et ses modes de donnée, antérieurement à la problématique moderne (cartésienne) de la représentativité des idées ou des représentations en général. Ce que l'on retrouve dans les *Logische Untersuchungen*, quand Husserl rejette expressément toute théorie qui envisagerait le contenu (*Inhalt*) de la conscience perceptive comme « re-présentant », signe ou image (*Repräsentant, Zeichen, Bild*) de ce qui n'est pas conscient². Husserl insiste sur le caractère non pertinent, non relevant de toute question portant sur l'existence du visé ou de l'intenté (*das Intendierte*) quand il s'agit d'élucider l'essence du vécu intentionnel, et il peut donc dénoncer le faux paradoxe, le faux problème des représentations sans objet sur lequel butait Twardowski.

Les formulations contradictoires du type « cercle carré », les représentations mythologiques comme *Jupiter, Cerbère*, les composés fantaisistes tels que « montagne d'or » semblent d'abord contredire l'essence

1. Cf. *Hua.*, XXII, 308, 24-25 : « Peu importe que nous nous représentions simplement Berlin ou que nous jugions qu'il s'agit d'une ville qui existe : il s'agit dans tous les cas de Berlin même. »

2. II^e *Recherche*, § 22, *Hua.*, XIX, 1, p. 164-165.

de la représentation, à savoir que toute représentation est dirigée sur un objet¹.

En réponse à quoi, la démarche husserlienne a consisté dès le début à la fois à déréaliser l'*immanent*, le *mental* dans son in-existence intentionnelle prétendue², et du même coup à laisser de côté comme non pertinente, la question de l'existence objective extra-mentale, pour s'attacher exclusivement au donné phénoménologique, c'est-à-dire à l'apparaissant :

Quand je me représente le Dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » dans mon acte, il a en lui une « existence mentale ». [...] On ne trouvera jamais dans le vécu intentionnel quelque chose comme le dieu *Jupiter* ; l'objet « immanent », « mental » n'appartient pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement), le vécu ; il n'est donc [...] en aucune façon immanent, ni mental. Il n'est assurément pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas. [...] Mais si par ailleurs l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. [...] Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et peut-être même absurde. Je ne me représente pas *Jupiter* autrement que *Bismarck*, la *tour de Babel* autrement que la *cathédrale de Cologne*...³.

Dans le même sens, Husserl notait aussi dans l'appendice aux § 11 et 20, qui reprend les acquis de l'essai de 1894 : « *L'objet intentionnel de la représentation est LE MÊME que son objet véritable éventuellement extérieur, et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux.* [...] L'objet de la représentation, de l' "intention" est et signifie : l'objet représenté, l'objet intentionnel. Que je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique ou un carré rond, etc., ce qui, par là, est nommé le transcendant, est justement ce qui est visé, donc [...] est objet intentionnel ; peu importe en l'occurrence que cet objet existe, qu'il soit fictif ou absurde [...] Ce qui existe, c'est l'intention, la "visée" d'un tel objet de telle sorte, mais *non* l'objet. »⁴

1. Cf. Twardowski, *op. cit.*, § 5, p. 20 : « Dans chaque représentation, il ne faut pas seulement distinguer contenu et acte, mais encore, en plus de ceux-ci, à titre de tiers, son objet. »

2. Cf. *LU.*, II, 1, p. 425 et II, 1, p. 373 ; *Hua.*, XIX, 1, p. 439 et 386-387.

3. *Les Recherches logiques*, trad. franç. H. Élie, L. Kelkel, R. Schéerer, II, 2, Paris, PUF, 1961, p. 175. Cf. aussi p. 218-219.

4. *Hua.*, XIX, 1, p. 439 ; trad. franç. citée, p. 231. – Philippe de Rouilhan, dans une étude intitulée « Discours sans objet (Frege, Russell, Husserl) », interprète les mêmes passages des

À la représentation, au sens de la représentation subjective, à l'acte doit par conséquent correspondre une représentation objective, qui se laisse interpréter à son tour non comme contenu, mais comme *Gehalt*, ou mieux teneur-de-sens (*Bedeutungsgehalt*) :

Quand nous pensons, nous sommes toujours tournés vers une teneur objectale, directement et proprement orientés sur une signification, et c'est par son intermédiaire que s'accomplit la connaissance qui est orientée sur des connexions objectives.

Ce qui naturellement ne signifie pas que les « objets et les connexions objectives mènent une existence mentale spécifique dans la représentation et le jugement »¹.

Dès l'automne 1894, Husserl peut donc énoncer sa thèse fondamentale pour toute doctrine phénoménologique de l'intentionnalité : « La signification et elle seule est la détermination interne et essentielle de la représentation, tandis que la référence à un objet, la relation objectale renvoie à des connexions de vérité en lesquelles se dispose et s'articule la signification. »² « La signification est l'*essentia*, l'essence de la représentation comme telle, elle est ce qui dans le penser objectif distingue une représentation d'une autre représentation. »³

Dans la V^e *Recherche*, le § 11 est intitulé : « Mise en garde contre les mésinterprétations suggérées par la terminologie. » Il comporte en réalité beau-

Recherches logiques dans un sens que nous croyons convergent, même si son point de départ est différent. Nous faisons nôtres en tout cas les remarques finales sur la « sémantique généralisée » de Husserl, adossée à l'analyse de la vie intentionnelle, ainsi que la formulation stricte : « C'est dans les *Recherches logiques* de Husserl que l'on trouve, pour la première fois, une telle théorie de l'intentionnalité en général, ou du moins son idée » (in *Essai sur le langage et l'intentionnalité*, éd. D. Laurier, F. Lepage, Bellarmin-Vrin, 1992, p. 57-71, et en particulier 69 sq.). Cette « idée » s'élabore en réalité dès 1894 en réaction à la lecture de Twardowski.

1. *Intentionale Gegenstände*, éd. K. Schuhmann, *Brentano Studien*, III, p. 163-164.

2. *Hua*, XXII, 336 : « Die Bedeutung ist allein die innere und wesentliche Bestimmung der Vorstellung, während die gegenständliche Beziehung auf gewisse Wahrheitszusammenhänge hinweist, in die sich die Bedeutung eingliedert. »

3. *Intentionale Gegenstände*, éd. K. Schuhmann, *Brentano Studien*, III, p. 166 : « Die Bedeutung ist die "essentia", das Wesen der Vorstellung als solcher, sie ist dasjenige, was im objektiven Denken Vorstellung und Vorstellung unterscheidet... » Il est permis de penser que le jeune Heidegger, qui ne connaissait évidemment pas ce texte, prolonge et radicale la conception husserlienne quand il souligne avec force, dès le premier cours qu'il donne à Fribourg en 1919 : « Das Bedeutsame ist das Primäre » (*Ga.*, 56/56, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 73).

coup plus qu'une mise au point terminologique, et il contribue à travers une critique radicale de Brentano (déjà développée contre Twardowski) à l'élaboration d'un nouveau concept (phénoménologique) de l'*intentio*.

Brentano, au moins par sa terminologie, fait comme si la relation intentionnelle était une relation réelle entre la conscience et la chose dont on a conscience ; comme s'il s'agissait d'un rapport entre deux choses ; comme si l'acte et l'objet intentionnel était réellement dans la conscience, comme s'il s'agissait d'une sorte d'emboîtement.

À quoi Husserl oppose une analyse nouvelle et décisive qui modifie du tout au tout l'horizon brentanien de l'*esse objective* :

Il n'y a pas deux choses [...] qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses [...], mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. [...] L'objet est visé, mais cela signifie que l'acte de viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien. [...] – L'objet « immanent », « mental » n'appartient pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu ; il n'est donc à vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. Il n'est pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas. [...] Si par ailleurs l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. [...] Si ce qu'on appelle les contenus immanents est bien plutôt de simples contenus *intentionnels* (intentionnés), alors, par contre, les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont que les objets qui sont représentés dans l'acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs, mais des objets colorés [...] je n'entends pas des sensations auditives, mais la chanson de la cantatrice, etc.¹

Autrement dit, l'intention, si elle doit bien ouvrir un rapport à l'objet, est toujours intention interprétative. L'appréhension est comme telle déjà interprétation, ou mieux elle est toujours aperception interprétative (*Deutung, verstehende Auffassung, Eindeutung*)².

1. *Hua.*, XIX, 1, p. 386-387 ; trad. citée, p. 175-176.

2. C'est le point que soulignera Heidegger, dès son premier cours de Fribourg en 1919, en forgeant l'expression paradoxale d'« hermeneutische Intuition » (*Ga.*, 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, *op. cit.*, p. 116-117. Cf. aussi *ibid.*, l'analyse de l'appréhension dans l'horizon de la signifiante (*Bedeutungshafes*) et de la mondanéisation, p. 70-73, 88-89. – *Vid. infra*, chap. VIII.

Il importe donc de distinguer – et c'est de cette distinction que dépend le concept proprement phénoménologique d'intentionnalité – entre le contenu intentionnel : l'objet tel qu'il est visé (*in der Weise, wie*), et l'objet qui est visé. Le concept phénoménologique de l'intentionnalité est précisément celui qui s'attache à saisir ce qui est visé « in der Weise, wie [...] », selon la modalité ou la guise de son être visé ; ce que Husserl nomme aussi la *matière* de l'acte¹ : le sens de l'appréhension objective, le sens d'appréhension.

Il faut donc, comme l'indique encore le § 25 de cette même *Recherche*, introduire une distinction fondamentale, la distinction proprement *phénoménologique* entre le « contenu en tant qu'objet et le contenu en tant que matière » (sens d'appréhension ou signification).

L'intentionnalité d'un acte est déterminée par un caractère intrinsèque propre à l'acte, indépendamment de l'objet, de sa réalité effective ou de son inexistence. Il est donc nécessaire de maintenir une distinction rigoureuse entre l'objet visé, intenté et le contenu de signification de l'acte, c'est-à-dire ce qui donne à l'acte sa direction, ce qui fait qu'il est orienté sur tel ou tel objet, selon telle ou telle modalité. Le contenu ou la teneur d'un acte doit être strictement distingué de l'objet de cet acte, puisque c'est lui qui assure et confère à l'acte, à travers le moment signitif, son intentionnalité (au sens de *intendieren*). Ce moment intentionnel décisif, Husserl l'appelle sens ou *Bedeutung*, ou encore *Auffassungssinn* et à partir de 1908 noème ou sens noématique².

Seule cette interprétation husserlienne de la distinction : *Inhalt-Gegenstand* en termes de signification (sens d'appréhension) fonde véritablement, à partir de 1894, la théorie phénoménologique ou mieux phénoménologico-sémantique de l'intentionnalité.

Le point décisif dans cette théorie de l'intentionnalité, c'est que la visée advient toujours à travers un « sens » ou une « signification » : le noème, qui lui-même n'est rien ou en tout cas rien d'étant, mais ce par

1. La matière est ce qui, dans l'acte, confère à celui-ci la relation déterminée à l'objet (*LU*, V, § 22, trad. franç., p. 233).

2. Cf. les analyses difficiles des *Leçons sur la Bedeutungslehre* de 1908, *Hua.*, XXVI, et en particulier § 8 et *Beilage*, III, p. 143 sq. ; trad. franç. J. English, *Sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995, p. 53 sq. et 176 sq.

quoi l'objet est donné selon la modalité de son être-donné (sa *Gegebenheitsweise*), ou encore dans la « Weise, wie [...] », pour employer la tournure que retiendront les *Ideen*, I, § 94 sq.¹.

Nous pouvons maintenant revenir pour conclure au texte des *Grundprobleme der Phänomenologie* où Heidegger dénonçait lui aussi, comme le Husserl de la V^e *Recherche* (§ 11), deux mésinterprétations courantes de l'intentionnalité². La première, c'est assez clair, reprend la mise en garde husserlienne contre l'ambiguïté des termes Brentaniens (in-existence mentale, immanente).

La seconde mésinterprétation, fondée sur une autonomisation de la sphère subjective, qui rend ensuite problématique le passage à la sphère des objets transcendants, touche-t-elle Husserl ?

Dans la détermination heideggérienne de l'intentionnalité comme « délivrance » (*Freigabe*) de l'étant qui vient à l'encontre³, n'est-il pas permis de voir plutôt comme une reprise et un approfondissement du motif husserlien de l'*Auffassungssinn* ? N'est-il pas permis, pour aller encore plus loin, de considérer que l'insistance heideggérienne sur la *Bewandtnis* ou la *Bewandtnisganzheit*, comme le « cadre » à l'intérieur duquel seulement l'étant vient à l'encontre, reprend à sa façon et transpose certes, dans l'horizon praxique du *Dasein* comme être-au-monde, la méditation husserlienne, phénoménologique, sur le *Wie*, le *so wie*, la *Weise* indissociable de l'être-donné.

1. Cf. aussi *LU*, V, § 17 où la distinction est établie, à propos du « contenu intentionnel » pris comme objet de l'acte, entre le *Gegenstand, so wie er intendiert ist* et le *Gegenstand, welcher intendiert ist*, et *Bedeutungslehre*, § 6 et 8.

2. *Ga.*, 24, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 81 sq. ; trad. franç., p. 82 sq. Cf. l'excellente étude de Dermot Moran, « Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality », in *Inquiry*, 43, 2000, p. 39-66, en particulier p. 53-58, pour la reprise du motif de l'intentionnalité en termes de transcendance, *Überschritt*. Cf. *Ga.*, 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, éd. Klaus Held, Klostermann, 1978, § 11, p. 211 : « Das Subjekt transzendiert qua Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren. [...] Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. » Tout le paragraphe serait à citer, qu'on aurait bien tort de lire comme une critique de Husserl. Si critique il y a, elle porte sur la dimension résolument « praxique » de l'ouverture intentionnelle. Voir sur ce point Hubert Dreyfus, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, The MIT Press, 1991.

3. *Op. cit.*, p. 99 ; trad. franç., p. 96.

C'est en tout cas ce à quoi semble faire écho Heidegger quand il note par exemple (*ibid.*, 97) : « À l'intentionnalité de la perception n'appartiennent pas seulement l'*intentio* et l'*intentum*, mais en outre la compréhension du mode d'être de ce qui est visé dans l'*intentum*. »¹ Cette compréhension ouvrante, cette ouverture (*Erschlossenheit*) est la condition de possibilité de la découverte de l'étant-subsistant, ou tout simplement de la rencontre de quelque chose (*etwas*) susceptible de constituer un vécu². Ce caractère d'apérité essentielle à toute intentionnalité, sur lequel fera fond Heidegger, pourrait bien être déjà la découverte fondamentale de Husserl, non pas dans la ligne de Brentano, et de son singulier aristotélisme, mais en rupture tranchée avec lui.

1. *Ibid.*, p. 100-101 ; trad. franç., p. 97.

2. *Ga.*, 56/57, p. 63-69. – « Charakterisierung des Erlebnisses als Ereignis, Bedeutungshaftes, nicht sach-artig. »

CHAPITRE II

AUX ORIGINES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : L'ARISTOTÉLISME DE FRANZ BRENTANO

À Jacques English

En 1919, évoquant dans ses souvenirs celui, dont il avait été l'élève à Würzburg, Carl Stumpf (1848-1936) caractérisait ainsi le rapport de Brentano à Aristote :

Ce ne sont pas les scolastiques, ou même Thomas d'Aquin qui constituèrent son point de départ, mais Aristote que dans son habilitation il considère, avec Dante, comme le Maître de ceux qui savent. Si haute que fût son estime de Thomas d'Aquin et si profonde sa connaissance des autres auteurs scolastiques, ceux-ci n'étaient cependant pour lui que des compagnons d'étude, dont l'opinion n'avait à ses yeux aucun poids d'autorité particulier. Vis-à-vis d'Aristote, c'était autre chose. Brentano savait bien et pouvait le vérifier par lui-même, qu'en philosophie l'autorité comme telle ne doit jouer aucun rôle. Mais il avait découvert dans les doctrines aristotéliennes tant de vérité et de profondeur qu'il leur accordait d'emblée une certaine vraisemblance préalable, un certain privilège à être d'abord entendues, ce qui naturellement n'excluait ni la mise à l'épreuve ni le rejet éventuel¹.

Ce témoignage bien connu vaut d'être rappelé, parce qu'il définit clairement, à mon sens, la spécificité du rapport de Brentano à Aristote et à

1. Carl Stumpf, *Erinnerungen an Brentano*, in Oskar Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Munich, O. Beck, 1919, p. 98.

la tradition aristotélicienne. Stumpf y distingue en effet nettement les doctrines aristotéliciennes auxquelles, pour ainsi dire, un préjugé favorable était immédiatement accordé et la tradition scolastique, et notamment thomiste, dont l'importance n'est que secondaire ou auxiliaire, destinée seulement à éclairer l'enseignement aristotélicien. Par là, Brentano s'inscrit dans le mouvement de profond renouvellement des études aristotéliciennes en Allemagne, marqué par les grands travaux philologiques du début du XIX^e siècle, l'édition Bekker d'Aristote, puis celle des Commentateurs grecs, renouvellement marqué aussi par Bonitz, Trendelenburg, Zeller (pour s'en tenir à quelques noms)¹, bien plutôt qu'il ne s'inscrit dans le climat catholique de renaissance du thomisme². Brentano avait suivi à Berlin en 1858-1859 les cours de Trendelenburg qui représentait alors la tradition anti-kantienne et anti-idéaliste, avant d'aller étudier ensuite à Münster les interprétations médiévales de l'aristotélisme.

Insister sur cette trajectoire, c'est aussi marquer quelques réserves à l'égard de l'idée récemment défendue de la spécificité d'une philosophie autrichienne dont Brentano serait un représentant éminent³. Bien des nuances seraient ici à apporter, mais on se bornera à rappeler la lettre de Brentano à Hugo Bergmann de juin 1909, résolument critique à l'égard de Bolzano :

En ce qui concerne Bolzano, lorsque je suis venu en Autriche <en 1874>, j'ai attiré l'attention sur lui en en parlant avec éloges, alors qu'on ne le mentionnait presque plus. Il fallait non seulement inciter la jeunesse autrichienne, mais encore l'encourager à étudier la philosophie. Ce qui a été fait jusqu'alors dans ce

1. Voir sur ce point l'ouvrage collectif, *Aristote au XIX^e siècle* (éd. D. Thouard, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004).

2. Cf. *Christliche Philosophie im katholischen Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts*, éd. E. Coreth, W. M. Neidl et G. Pfligersdorffer, Graz, Styria, 1987-1988.

3. La thèse a d'abord été illustrée par Rudolf Haller, *Studien zur Österreichischen Philosophie, Variationen über ein Thema*, Amsterdam, Rodopi, 1979 ; thèse reprise et développée ensuite, différemment, par Barry Smith, Kevin Mulligan et Peter Simons (*Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Nijhoff-Kluwer, Selected Essays, 1992 ; *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, éd. J.-P. Cometti, K. Mulligan, Paris, Vrin, 2001). – Voir aussi *Revue de métaphysique et de morale*, 1997 (2), *Philosophies autrichiennes* (sous la dir. de Ch. Chauviré), et la mise au point de Wilhelm Baumgartner, « Brentano und die Österreichische Philosophie », p. 131-158, in *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, éd. A. Chrudzimski et W. Huemer, Francfort, Ontos Verlag, 2004.

pays n'était pas grand-chose. L'herbartisme qui y régnait péchait par le manque de pensée indépendante. [...] Seul Bolzano apparaissait comme un personnage de premier plan. À une époque de décadence extrême, il a vu clairement les caractéristiques de son temps ; il ne s'est pas laissé impressionner par le nom de Kant. Son coup d'œil lui a fait préférer Leibniz. [...] Lorsque, dans ces conditions, j'ai attiré l'attention sur Bolzano, ce n'était pas, comme vous pourriez le croire d'après ce que je viens de dire, pour recommander aux jeunes gens Bolzano comme maître et comme guide. Mais vous comprendrez aussi pourquoi je n'ai trouvé aucune raison pour entreprendre une critique détaillée des faiblesses de Bolzano. Et c'est ainsi qu'il est arrivé que Meinong aussi bien que Twardowski, Husserl et Kerry se sont tous plongés dans l'étude de Bolzano. Ils ne savaient pas reconnaître suffisamment ce qu'il y avait de faux là-dedans [...], moi-même, je n'ai jamais rien emprunté à Bolzano, même pas une seule proposition¹.

Des souvenirs de Stumpf, on retiendra aussi la notation concernant la liberté critique vis-à-vis de l'enseignement aristotélicien, liberté à laquelle Brentano ne renoncera jamais, entretenant ainsi un rapport assez remarquable à l'histoire de la philosophie, histoire qui n'est jamais considérée par lui comme un objet en soi, mais toujours comme une étude permettant d'accéder, de manière plus forte et mieux armée, aux « choses mêmes » ou aux « problèmes »². La conception brentanienne de l'histoire de la philosophie (soigneusement distinguée de la pure philologie et rigoureusement opposée par ailleurs à tout historicisme posthégélien) ressort en particulier de son introduction aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie grecque*³. C'est dans ce contexte qu'Aristote demeure, aux yeux de Brentano, la figure emblématique d'un philosophe libre de préjugés, libre de présupposés, tout entier tourné, fût-ce aporétiqnement, vers les phénomènes eux-mêmes. Retrouver la démarche aristotélicienne, c'est pour Brentano la condition nécessaire pour conquérir un nouvel accès

1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48 (1966), p. 306-308. Lettre citée par Jan Sebestik, *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 37-38.

2. Voir notamment Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Fribourg-Munich, Alber Verlag, 2001. L'auteur étudie en détail dans la première partie de son travail la « formation aristotélicienne » de Brentano, et le passage « Von Aristoteles zu mir selbst » (p. 135 sq.).

3. Ces leçons ont été publiées en 1963 par Franziska Mayer-Hillebrand, Berne-Munich, Francke.

scientifique aux problèmes. Dans la *Geschichte der griechischen Philosophie*, il notait en ce sens :

L'étude de l'histoire de la philosophie ne trouve sa légitimité que quand elle se met au service de la recherche réelle portant sur les choses mêmes¹.

Sans pouvoir marquer ici plus précisément la spécificité de l'aristotélisme brentanien, non seulement à travers son opposition à É. Zeller, mais aussi par rapport à Bonitz et Trendelenburg, signalons simplement que dans une lettre adressée à Oskar Kraus, le 2 mars 1916, Brentano lui-même rappelait qu'aux débuts de ses études, il éprouva le besoin de se rattacher à un maître et que, « né dans une époque tout à fait misérable de déclin de la philosophie, il ne put en trouver un meilleur qu'Aristote »². C'est certainement aussi en raison de ce point de départ et de cette fidélité maintenue à Aristote, par-delà les critiques de plus en plus radicales, que Stumpf pouvait dire aussi de son Maître que « la *Métaphysique* fut l'Alpha et l'Oméga de sa pensée ». Ce à quoi Dilthey, lui aussi élève de Trendelenburg à Berlin, en même temps que Brentano, fera écho, dans une lettre datée de l'automne 1882, adressée au comte Yorck von Wartenburg, indiquant que Brentano était toujours resté « un métaphysicien du Moyen Âge » (*ein mittelalterlicher Metaphysiker*).

Après ce rappel, un peu anecdotique, nous voudrions d'abord tirer le fil aristotélien dans l'œuvre de Brentano, depuis la dissertation de 1862 (*Sur les acceptions multiples de l'être selon Aristote*)³, et la thèse d'habilitation de 1867 jusqu'aux dernières notes publiées à titre posthume par Rolf George, en 1986 : *Über Aristoteles*.

En effet les travaux consacrés par Brentano à Aristote courent sur toute la durée de l'œuvre et ils encerclent ainsi la *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1874, œuvre sans doute la mieux connue, mais qui elle-

1. « Das Studium der Geschichte der Philosophie hat nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt. »

2. *Die Abkehr vom Nichtrealen*, éd. F. Mayer Hillebrand, Berne, 1966, p. 291 (rééd. Meiner, Hambourg, 1977).

3. Trad. franç. par Pascal David, Vrin, 1992.

même ne prend tout son sens que dans ce contexte aristotéliennement saturé :

— La thèse d'habilitation de 1867 était elle aussi consacrée à Aristote, et en particulier à l'interprétation, débattue depuis Alexandre d'Aphrodise, de la doctrine de l'intellect agent¹.

Dans les années 1880, la polémique assez vive qui l'oppose à Édouard Zeller le reconduit directement à Aristote. É. Zeller avait en effet répondu, dans la troisième édition de sa *Philosophie der Griechen* (II, 2), en 1879, aux critiques formulées par Brentano dans sa *Psychologie des Aristoteles* contre l'interprétation éternitariste du νοῦς. Pour Brentano, la position aristotélienne authentique est celle de la création du νοῦς individuel, propre à chaque homme. (On retrouve dans cette polémique des années 1880 l'écho des anciennes controverses médiévales : Thomas-Averroès, sur l'unité de l'intellect agent².)

— Brentano répond donc à Zeller en 1882, avec l'opuscule *Über den Creatianismus des Aristoteles* (suivi d'une lettre ouverte à Zeller, en 1883), l'ensemble sera repris en 1911, avec d'autres textes relatifs à ce débat, dans le volume *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*³.

Autour de 1905, Brentano forme le projet d'exposer l'ensemble de la philosophie d'Aristote et rédige de nombreux travaux préparatoires pour ce qui deviendra l'*Aristoteles und seine Weltanschauung* (l'ouvrage paraît en 1911)⁴. Le *Nachlaß* compte plus de 150 manuscrits et textes dictés, regroupés sous la rubrique : *Aristotelica*. Dans l'introduction à la réédition de l'ouvrage de 1911, R. Chisholm notait justement : « Cette œuvre peut aussi être considérée comme une introduction à la philosophie de Franz Brentano, et en particulier à sa conception de la

1. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom « nous poietikos »*, reprint Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

2. Cf. le dossier remarquablement établi par Alain de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès, l'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Paris, GF, 1994 ; à compléter par l'ouvrage du même auteur : *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (Études & Commentaires), 2004.

3. Rééd. Hambourg, Meiner, 1980.

4. Rééd. Hambourg, Meiner, 1977. Sur cet ensemble, voir Rolf George et Glen Koehn, « Brentano's Relation to Aristotle », in *The Cambridge Companion to Brentano*, éd. Dale Jacquette, Cambridge University Press, 2004, p. 20-44.

connaissance, comme à celle des différentes acceptions de l'être, et des principes qui conduisent à en privilégier une, et enfin à sa théologie philosophique. »¹

LA DISSERTATION

Après ce rapide survol, arrêtons-nous d'abord à la *Dissertation* de 1862, car elle constitue le véritable point de départ ou mieux le coup d'envoi de l'œuvre entier : c'est la *Dissertation* qui formule en effet pour la première fois, de façon canonique, la question brentanienne directrice, celle du *sens* de l'être ou mieux du sens unitaire de l'être comme fondement de la dispersion catégoriale et, au-delà, de toutes les autres acceptions de l'être.

Cette dissertation de 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*² s'inscrit elle-même dans une tradition importante déjà rapidement évoquée, celle des recherches d'Hermann Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles* ; d'Adolf Trendelenburg, *Die Kategorienlehre des Aristoteles* ; et de Paul Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*³.

Le point de départ en est fourni – comme on le sait – par le leit-motiv : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς que l'on retrouve notamment en *Métophysique* Γ 2, E 2, Z 1. Si l'être est un terme trans spécifique et aussi trans-générique, qui s'articule selon une pluralité de genres, la question qui se pose est d'abord d'identifier et de déterminer ces genres multiples et ensuite de définir leur articulation, en excluant ceux qui ne relèvent pas

1. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hambourg, Meiner, 1977, p. VII.

2. Reprint G. Olms, Hildesheim, 1960. Signalons aussi, outre la traduction française, déjà citée, due à Pascal David, l'excellente traduction italienne de Stefano Tognoli, Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Milan, Vita e Pensiero, 1995.

3. Bienheureux lecteurs italiens qui disposent de traductions introduites et annotées : Hermann Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, Milan, Vita e Pensiero, 1995 ; Paul Natorp, *Tema e disposizione della « Metafisica » di Aristotele*, a cura di G. Reale, Milan, Vita e Pensiero, 1995 ; Adolf Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale, Milan, Vita e Pensiero, 1994.

de l'être ou de la nature de l'être. C'est donc là une question absolument préjudicielle pour toute métaphysique définie comme ontologie, comme Trendelenburg le souligne d'ailleurs avec force : « L'élucidation de la signification multiple de l'être forme le seuil de toute métaphysique. »¹

Notons aussi d'emblée que Brentano, qui a dédié son premier travail à Trendelenburg, demeure, par-delà de nombreuses critiques de détail, tout à fait fidèle à son inspiration fondamentale : la perspective Brentano est en effet elle aussi résolument logico-langagière². L'ontologie (dans la tradition aristotélicienne) prend certes en vue l'étant comme tel, mais l'étant en général ne se laisse envisager précisément qu'au plan des structures linguistiques concrètes, dans ses différents modes d'énonciation. Si l'être n'est pas un genre, s'il ne se donne à aucune saisie intuitive directe, il ne peut jamais être appréhendé qu'*in obliquo*, c'est-à-dire à travers le langage et le tour de langue où il s'énonce. La question directrice devient alors de savoir ce que signifie *étant* dans les différentes tournures langagières dans lesquelles le terme apparaît ou du moins qu'il sous-tend. Le langage devient ainsi le domaine privilégié où apparaissent de manière indissociable les relations ontologiques et leurs expressions. Mais si l'étant s'annonce à travers la langue, la langue à son tour ne trouve sa légitimité qu'à renvoyer à l'étant, à ce qui est. On est ici dans un entre-lacs proprement onto-logique, qui était celui-là même de la philosophie ancienne, qu'il s'agisse du *Sophiste* de Platon, ou de la *Métaphysique*, voire de la *Physique* d'Aristote³. Il faut souligner dès à présent l'importance de cette articulation entre *Sprachanalyse* et ontologie sur laquelle nous revien-

1. *Geschichte der Kategorienlehre*, reprint G. Olms, Hildesheim - New York, 1979, p. 5.

2. Trendelenburg notait, *op. cit.*, p. 13 : « Les catégories sont les éléments qui résultent de l'analyse de la proposition. [...] Ainsi les catégories conservent-elles la marque de leur origine et leurs racines nous ramènent à la proposition simple. » – Trendelenburg maintenait pourtant la dimension ou la visée ontologique des Catégories. Cf. *ibid.*, 17 : « Mais dans la mesure où elles sont les éléments du jugement et qu'elles servent, dans le jugement, à caractériser le réel effectif et ses relations, elles impliquent un rapport au réel et comportent une signification objective. » – Nous renvoyons ici à notre étude : « La question des catégories : le débat entre Trendelenburg et Bonitz », in *Aristote au XIX^e siècle*, éd. Denis Thouard, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 63-79.

3. Cf. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 2, en particulier p. 141 sq. ; cf. aussi P. Aubenque, compte rendu, in *Archives de philosophie*, 1968, XXXI (2), p. 125-132.

drons en étudiant, pour finir, la perspective directrice de la *Kategorienlehre* (posthume) de Brentano. Disons seulement que la première section de la *Kategorienlehre* traite en effet de l'étant en général et de ce qui est présenté fictivement comme étant (*ens rationis, ens linguae*) (*vom Seienden im allgemeinen und von dem als Seiend Fingierten*), et que sa question directrice est encore celle de l'élucidation de la polysémie de l'être ou mieux de la copule « est » (*Vieldeutigkeit des « ist »*) et de l'unité problématique du concept d'étant.

Le chemin qui conduit à l'analyse de l'être passe donc nécessairement par l'étude du λόγος, du discours et des différentes formes de la prédication qui manifestent l'être. On distinguera ici l'attention brentanienne portée aux *modi loquendi* et aux *modi significandi* de l'étude des manières ou des guises de l'être (*Seinsweisen*) auxquelles s'attache Heidegger quand il transcrit la formule : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς en termes phénoménologiques : « L'étant se manifeste – à savoir conformément à son être – de multiples manières. »¹ Ce que Brentano cherche à établir de son côté, à l'école d'Aristote, c'est ce que l'on peut nommer une grammaire logique de l'être qui, partant des *modi significandi*, doit mettre en évidence les aspects de l'être (étant) auxquels se conforment les catégories de la prédication.

Puisqu'il n'est pas une « espèce » et pas davantage un « genre », l'être n'est pas un terme synonyme, mais bien « homonyme », et il devient dès lors capital de fixer ses différentes acceptions. Ainsi Brentano examine-t-il les quatre acceptions principales (ou plutôt les groupes de significations) dénombrées par Aristote :

- 1 / l'être par accident ;
- 2 / l'être comme vrai et comme faux ;
- 3 / l'être au sens des catégories ;
- 4 / l'être comme puissance et acte.

C'est à ces quatre acceptions que sont expressément consacrées les quatre chapitres de la *Dissertation*.

Le premier s'emploie à exclure l'être par accident du véritable objet de la *Métaphysique*. En effet, selon Aristote (E 2, 1026 b 13), l'accident est

1. Cf. Lettre à Richardson, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 180.

seulement un nom : ὡπερ γὰρ ὄνομα τι μόνον τὸ συμβεβηκός. Et un peu plus loin (1026 b 21), il précise : φαίνεται γὰρ τὸ κατὰ συμβεβηκός ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. Il semble bien en effet que l'accident soit quelque chose proche du non-être – ce qui revient à donner raison à Platon dans sa critique des sophistes, qui affectent de traiter essentiellement de l'accident, de ce qui n'est pas.

L'accident est ce dont il ne peut y avoir de science, car il n'a qu'une existence « nominale ». [...] L'accident est quelque chose de voisin du non-être. [...] Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et ce sont des êtres nécessaires, les autres au contraire ne sont ni nécessairement ni toujours, mais le plus souvent. C'est là le principe, c'est la cause de l'être par accident, car tout ce qui n'est pas ni toujours ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident. Par exemple, si dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel... (trad. J. Tricot, Vrin, 1964³).

Le second chapitre s'attache à justifier, en suivant l'analyse d'E 4, ici opposée à Θ 10, l'exclusion, hors de la *Métaphysique*, de l'être entendu comme vrai et du non-être entendu comme faux. Brentano laisse ici entièrement de côté la vérité au sens ontologique, telle qu'elle est au moins évoquée dans le livre α de la *Métaphysique* (993 b 23-31). La philosophie y est en effet définie comme « science de la vérité », selon un argument qui fournira la pierre angulaire de toute théorie des transcendants :

La chose qui parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur ; par conséquent, ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. [...] Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité.

Le troisième chapitre procède de même à l'exclusion de l'être pris comme puissance et acte, ou plutôt les deux termes sont reconduits, d'une part, au traitement de la substance matérielle sensible et composé (le σύνολον), d'autre part au traitement de la substance comme forme immatérielle et acte pure.

Le chapitre quatre envisage enfin l'être selon les différentes figures de la prédication (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), pour en dégager

l'unité analogique de l'être, à savoir d'abord la substance entendue comme le foyer unitaire des acceptions multiples. La substance ici prise en vue est la *πρώτη οὐσία* du traité des *Catégories* où elle désigne l'individu, le *τόδε τι*. C'est cette acception qui fournit la clef de la « déduction » brentanienne des catégories :

L'être au sens premier et éminent n'est autre [...] que l'οὐσία et l'οὐσία la première et la plus propre est la *πρώτη οὐσία* qu'est la substance individuelle ; tout ce qui est, tout ce qui peut bien être n'est que pour se trouver en elle d'une façon ou d'une autre. Nous tenons donc le terme auquel tout est référé, à quelque catégorie qu'il appartienne, et selon la façon de se rapporter à ce terme, c'est-à-dire selon la diversité des rapports à la substance première, il nous faudra distinguer un être d'un autre et déterminer en conséquences les différences des concepts suprêmes de l'être que sont les catégories¹.

Et Brentano de préciser :

Si par conséquent, c'est sur la substance première que reposent tous les accidents comme en leur sujet, il est clair que parmi les genres supérieurs des accidents chacun doit attester une autre forme d'inhérence, un rapport particulier à la substance première et que précisément ce n'est pas seulement entre la substance et l'accident, mais entre les catégories accidentelles que se fera le départ, selon la diversité des relations à la substance première².

On a ainsi trouvé le nécessaire fil conducteur pour la déduction des catégories, celui qui permet de rendre compte tout à la fois de la construction de la table des catégories et de sa complétude. Tel était déjà le propos exprès de Trendelenburg contre Kant dans sa *Geschichte der Kategorienlehre*³, Berlin, 1846. Contre Kant, il faut mettre en évidence ce fil conducteur qu'on a pas su reconnaître faute de concevoir que sa nature était grammaticale.

Dans sa déduction, Brentano réintroduit l'accidentalité, mais le concept d'accident ici opératoire est différent de celui qui avait été précé-

1. *Op. cit.*, p. 109-110.

2. *Ibid.*, p. 112.

3. Cf. aussi H. Bonitz, « Über die Kategorienlehre des Aristoteles », *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Classe, Bd. X, Hf. 5, Wien, 1853. – Sur l'interprétation de Trendelenburg, *vid.* G. Reale, « Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 49 (1957), p. 423-458.

demment exclu. Nous avons affaire à présent à une détermination large de l'accident, comme celle que l'on trouve par exemple dans les *Analytica Posteriora*, I, 22, 83 b 19 :

συμβεδηκότα γὰρ ἔστι πάντα ὅσα μὴ τί ἔστι – sont accidents tout ce qui n'est pas essence.

Les catégories peuvent donc être considérées comme des « accidents » en un sens très différent de l'être par accident envisagé comme un simple nom et proche du non-être. Le passage capital sur lequel se fonde Brentano est ici *Métaphysique* Δ 7 qui range les σχήματα τῆς κατηγορίας au nombre de ce qui est dit par soi.

La solution de Brentano – en un sens dans le droit fil de Trendelenburg – est qu'il faut distinguer au sein de la table des catégories trois groupes : la substance, les prédicats absolus, les prédicats relatifs. À leur tour les accidents absolus, c'est-à-dire les affections de la substance se divisent en trois groupes : ceux qui s'attribuent à la substance et lui sont inhérents ; ceux qui s'attribuent à la substance sans lui être inhérents ; ceux qui sont en partie inhérents à la substance, en partie hors de celle-ci. D'où ce nouveau triptyque décisif : inhérence, circonstances, opérations ou mouvements¹.

Nous pouvons conclure ce premier moment : le « point de départ » de Brentano, sa question initiale – mais c'est aussi en un sens la question directrice de l'œuvre entier – porte sur les acceptions de l'être et leur possible unification systématique. Telle est la question à laquelle Brentano revient inlassablement jusque dans les derniers textes connus², en accentuant de manière toujours plus forte sa thèse univociste, avec cette singulière particularité qu'elle va se trouver ultimement fondée sur l'analyse de la représentation (*Vorstellung*), ou mieux sur les implications de l'acte de représenter (*Vorstellen*) ou ensuite de penser (*Denken*)³.

1. *Op. cit.*, p. 175-177.

2. Cf. notamment *Über Aristoteles*, *op. cit.*, p. 190 sq.

3. Il est important de bien comprendre, dans son sens brentanien, ce terme de représentation. C'est lui en particulier qui a pu entraîner l'accusation (assez mal fondée) de « psychologisme ». Voir sur ce point la correspondance avec Husserl (en particulier les trois lettres de 1905, éd. K. Schuhmann, Bd. 1, p. 24-40), et aussi l'appendice XI *Vom Psychologismus* à l'édition de 1911 du livre II de la *Psychologie du point de vue empirique* (p. 179 sq.).

LA PSYCHOLOGIE

C'est apparemment le point le plus délicat pour notre présent propos : Dans quelle mesure l'entreprise de la *Psychologie du point de vue empirique* peut-elle encore se réclamer d'Aristote ?¹ La question cruciale est la suivante : Quel rapport y a-t-il entre le Brentano de la *Psychologie* de 1874 et le Brentano qui, à partir d'Aristote, s'attachait à l'ontologie, à la théorie des catégories ? Dans quelle mesure le recours à Aristote est-il encore pertinent ou éclairant pour le projet de fondation d'une psychologie empirique dans le contexte de la psychologie scientifique de la seconde moitié du XIX^e siècle, largement caractérisé par le succès de la psychophysologie telle qu'elle est représentée notamment par Theodor Gustav Fechner, avec ses *Elemente der Psychophysik* (1860) ou par Wilhelm Wundt et ses *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873) ? À cette psychophysologie, dont les thèses sont examinées et discutées en détail (livre I, chap. I à III de la *Psychologie* de 1874), Brentano opposera la détermination de la psychologie comme phénoménologie descriptive, science des « phénomènes de la conscience »². Les phénomènes psychiques sont des représentations ou reposent sur des représentations, mais – et c'est là le point tout à fait essentiel : « Au sens que nous donnons au terme, *représenter, être représenté* est synonyme d'apparaître. »³

1. Rappelons ici l'excellente étude de Franco Volpi, « War Brentano ein Aristoteliker ? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Philosophie als Wissenschaft », in *Brentano Studien II*, p. 13-29. Cf. aussi Mauro Antonelli, « Auf der Suche nach der Substanz », in *Brentano Studien III*, 1990-1991, p. 19-46. Voir enfin Dieter Münch, *Intention und Zeichen*, Suhrkamp, 1993, chap. 2.

2. *Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie* – tel était l'intitulé du cours donné par Brentano en 1888-1889 (cf. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, éd. R. Chishom - W. Baumgartner, Hambourg, Meiner, 1982, p. IX). Il faut rappeler aussi que l'usage brentanien du terme de phénomène (*Erscheinung, Phänomen*) est étranger au contexte kantien, et en particulier à l'opposition du « phénomène » et de la « chose en soi », comme le remarquait justement O. Kraus, dans l'introduction à son édition de la *Psychologie*, I, p. LXXVII-LXXVIII (rééd. Meiner, Hambourg, 1973). Renvoyant à A. Comte plutôt qu'à Kant, le terme *Phänomen* devrait s'entendre ainsi aussi d'un état, d'un processus, d'un événement (*Zustand, Vorgang, Ereignis*).

3. *Psychologie*, livre II, chap. I, § 3, p. 114 : « Wie wir das Wort "vorstellen" gebrauchen, ist "vorgestellt werden", so viel wie "erscheinen". »

Pourtant situer par rapport à l'aristotélisme de Brentano le projet d'une psychologie (scientifique) du point de vue empirique n'est sans doute pas sans conséquences pour sa réception, et les contresens qui lui sont liés : c'est en effet d'abord de la psychologie que la postérité brentanienne se réclame (avec Twardowski, dont l'opuscule de 1894 est justement sous-titré : « une étude psychologique », le Husserl de la *Philosophie de l'arithmétique* et encore en partie des *Recherches logiques*). Meinong prend lui aussi son point de départ dans la théorie de la *Vorstellung*, quand il tente de généraliser le projet aristotélien de science de l'être en tant qu'être à la mesure d'une théorie de l'objet :

La métaphysique est cette science qui a pour tâche naturelle l'élaboration <conceptuelle> de l'objet comme tel et corrélativement des objets dans leur ensemble. [...] La métaphysique a sans aucun doute affaire à l'ensemble de ce qui existe. Mais l'ensemble de ce qui existe, en y incluant ce qui a existé et ce qui existera, est infiniment petit comparé à l'ensemble total des objets de connaissance¹.

Contre la remarque bien connue, en forme de boutade, de Heidegger, dans le *Séminaire* de Zähringen, en 1973, nous défendrons l'idée de l'unité fondamentale de l'inspiration brentanienne :

Heidegger souligne que le point de départ de Husserl a été Franz Brentano, l'auteur de la *Psychologie du point de vue empirique*. Or, remarque-t-il, mon propre point de départ a été le même Franz Brentano – mais non pas avec cette œuvre de 1874 ; c'est en effet dans la *Signification multiple de l'étant chez Aristote* [...] que Heidegger a appris à lire la philosophie. Étrange et significative coïncidence, chez Husserl et chez Heidegger, que cet identique premier pas avec le même philosophe, mais non avec le même livre. Mon Brentano, dit en souriant Heidegger, est le Brentano d'Aristote².

Il faut soutenir, contre Heidegger, qu'il n'y a qu'un Brentano : c'est le Brentano d'Aristote ! Ce qui ne signifie naturellement pas que ses positions soient demeurées les mêmes d'un bout à l'autre de son œuvre, ou

1. A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie, Selbstdarstellung*, éd. Josef M. Werle, Hambourg, Meiner, 1988, p. 4 ; *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, trad. franç. J.-F. Courtine et Marc B. de Launay, Paris, Vrin, 1998. Cf. *infra*, chap. IV.

2. *Ga.*, 15, *Seminare*, éd. Curd Ochwadt, Francfort, Klostermann, 1986, p. 385-386 ; trad. franç. in *Questions IV*, Paris, Gallimard, p. 323.

que son rapport à Aristote soit dépourvu de critiques. Pour autant on ne prétendra pas que les thèses fondamentales de Brentano, jusque dans la *Psychologie*, renvoient toutes à Aristote, et c'est certainement à propos du livre I (*Die Psychologie als Wissenschaft*) qu'une telle proximité par rapport à Aristote serait la plus difficile à établir. Ce l'est beaucoup moins s'agissant de la découverte de l'intentionnalité dans le contexte de l'aristotélisme brentanien. Pour bien comprendre l'introduction de ce motif, il importe en effet de tenir le plus grand compte des références de Brentano à ses deux premiers livres (1862, 1867), mais aussi et peut-être surtout des références au *De Anima* (II, chap. 12) qui scandent l'élaboration de la doctrine de l'intentionnalité.

Qu'est-ce que l'intentionnalité brentanienne ? En réalité, on ne le sait toujours pas précisément. Et pour commencer, il importe de souligner que Brentano lui-même ne parle jamais ni d'intention ni d'intentionnalité ! Il parle dans la *Psychologie* d'« inexistence intentionnelle » (*intentionale Inexistenz*), avant de signaler, dans une note de la seconde édition de la *Psychologie* en 1911, qu'il regrette d'ailleurs cette expression (II, 8). La formule a été si mal comprise, que l'« on a cru qu'il s'agissait par là de la visée et de la poursuite d'un but ». – « C'est pourquoi – conclut Brentano – j'aurais mieux fait de l'éviter. »¹

Nous reviendrons sur ce point, mais prenons ici simplement cette remarque comme l'indice qu'il n'est sans doute pas superflu de chercher à comprendre l'emploi brentanien de l'expression ou les raisons de son introduction, alors même que le terme d'intention ou d'intentionnalité est devenu ensuite si répandu aussi bien en phénoménologie que dans la philosophie analytique.

Rappelons le contexte de son introduction en fonction du programme fondatif de la *Psychologie* : celle-ci se définit méthodologiquement comme une psychologie empirique qui laisse de côté la question de l'âme, au centre de la *psychologie rationnelle*, pour s'intéresser aux « phénomènes psychiques ». C'est en fonction de ce programme qu'il devient décisif, dès

1. « ... daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte besser getan, ihn zu vermeiden. » La réflexion désabusée vise peut-être la V^e *Recherche logique* de Husserl (§ 11).

le deuxième livre, de distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques, et de mettre en évidence une classe de phénomènes psychiques ayant un rôle fondamental pour tous les autres : les représentations. On connaît la thèse centrale, jamais remise en question par Brentano : tous les phénomènes psychiques sont des représentations ou ils ont des représentations pour fondement¹. La seconde opposition directrice complémentaire, pour la distinction des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques, est celle de la perception interne (*innere Wahrnehmung*) contre-distinguée de la perception externe (*äußere Wahrnehmung*), distinction qui présuppose de son côté le caractère « interne » des phénomènes psychiques et corrélativement le partage entre deux objets ou types d'objet : un objet externe et un objet interne.

Dans la mesure où Brentano indique d'ailleurs lui-même assez précisément ses sources ou plus généralement la tradition dans laquelle il entend s'inscrire, en réaction contre la psychophysiologie qui lui est contemporaine, il est curieux de constater que cette filiation aristotélicienne a rarement été prise au sérieux, même si la lecture brentanienne d'Aristote emprunte largement les chemins du néo-thomisme et de la néo-scholastique².

Mais on aperçoit aussi d'emblée les limites de la reprise brentanienne du projet aristotélicien : l'objet de la psychologie, comprise comme science de la ψυχή, c'est d'abord pour Brentano ce qui est accessible à la seule perception interne, par opposition au domaine qui relève de l'expérience ou de la perception externe³. Mais dès lors que la délimitation brentanienne des phénomènes psychiques présuppose ainsi comme allant de soi la distinction cartésienne de la *res extensa* et de la *res cogitans*, la dimension du psychique, accessible à la perception interne ou à l'introspection, n'est plus celle de la ψυχή comme οὐσία ou mieux ἐντελέχεια, principe du mouvement pour le vivant, mais seulement

1. Livre II, chap. I, § 3.

2. Sur la lecture brentanienne d'Aristote, cf. Barry Smith, « The Soul and Its Parts. A Study in Aristotle and Brentano », in *Brentano Studien*, I, 1988, p. 75-88, et Franco Volpi, « War Franz Brentano ein Aristoteliker ? Zu Brentanos und Aristoteles' Auffassung der Psychologie als Wissenschaft », art. cité, in *Brentano Studien*, II, p. 13-29 ; et l'ouvrage déjà signalé de Mauro Antonelli (2001).

3. *Psychologie*, I, 8 ; trad. franç. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 27.

celle d'une collection de phénomènes singuliers et régionaux dont il s'agit d'abord d'assurer l'unité, tâche à laquelle est tout entier consacré le chapitre IV du livre II.

Comment distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques, qu'est-ce qui fait leur unité véritable et propre ?, demande Brentano au seuil du livre II. La première réponse est que les phénomènes psychiques ont un mode de donation spécifique – la présence à la conscience – qui les rend immédiats et non trompeurs. Et c'est ici précisément que Brentano introduit une caractérisation destinée à faire époque : l'intentionnalité. Tout acte, tout vécu se rapporte à un objet immanent, à une objectivité immanente. Le passage de la *Psychologie*, qui introduit cette notion, est en principe « bien connu », mais il n'est peut-être pas inutile d'y revenir encore une fois, compte tenu de la multitude impressionnante des contresens qu'il a pu susciter, faute d'être pris à la lettre, c'est-à-dire dans l'horizon, qui se veut strictement aristotélicien, de la psychologie de Brentano ; c'est en tout cas, selon l'autocompréhension brentanienne, non exempte de rectification¹, le cas de l'interprétation de Twardowski, de Meinong et du Husserl de la V^e *Recherche logique*.

Je rappelle encore une fois le passage archicélèbre tiré de la *Psychologie* de 1874² :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'in-existence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-même – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – rapport à un contenu <rectification ultérieure, contre l'élucidation de Twardowski en 1894, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*>, direction vers un *objet* (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou *objectivité immanente*. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'*objet*, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose

1. Cf. la note un peu amère de Husserl, dans ses *Erinnerungen an Franz Brentano* (1919), repris dans les *Husserliana*, XXV - *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, p. 308 : « Quelle que soit la manière décidée dont il a pris fait et cause pour ses propres doctrines, il n'est pas demeuré (contrairement à ce que j'ai cru longtemps) fermement attaché à celles-ci. Il a par la suite rejeté tant et tant des thèses favorites de ses jeunes années... »

2. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, p. 124-125.

qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite. <Là encore, Brentano rectifiera, par exemple dans sa lettre à Marty, du 17 mars 1905¹.>

Cette in-existence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun autre phénomène ne présente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux.

[*Note de Brentano*] : Les scolastiques emploient également l'expression « exister à titre objectif » (*objective*) dans quelque chose. Si nous voulions user aujourd'hui d'une telle expression, ce serait à l'inverse pour désigner une existence effective extérieure à l'esprit. Comme nous l'atteste aussi l'expression « immanent gegenständlich sein » [il s'agit en réalité d'une tautologie] que l'on emploie parfois dans le même sens, et dans laquelle l'adjectif « immanent » est censé éviter le malentendu redouté.

[*Seconde note de Brentano*] : Aristote parle déjà de cette inhabitation psychique (*Einwohnung*). Dans son traité de l'âme, il dit que l'objet senti est, comme tel, dans le sujet sentant, que l'esprit contient immatériellement l'objet senti, que l'objet pensé est dans l'intellect pensant.

Et n'oublions pas l'autoréférence ajoutée par Brentano : (cf. *Die Psychologie des Aristoteles*, p. 135-139).

Commençons par la fin. Il importe en effet de prendre au sérieux cette autoréférence qui renvoie à Aristote, et il est possible et légitime de soutenir que la notion d'inexistence intentionnelle apparaît déjà dans la *Psychologie d'Aristote* de 1867, même si elle n'y est pas encore utilisée comme critère susceptible de distinguer les phénomènes psychiques de tous les autres. Mais s'il importe de souligner cette référence à Aristote, là même où Brentano introduit pour la première fois de façon thématique le concept d'intentionnalité, il faut marquer aussi les limites de cette filiation aristotélicienne, fût-elle constamment revendiquée. Brentano reçoit comme allant de soi, nous l'avons rappelé, le dualisme cartésien âme-corps, *res extensa - res cogitans*, mais surtout il reprend également à son compte la thèse cartésienne selon laquelle l'âme est plus aisée à connaître que le corps ou encore que les *cogitationes* sont immédiatement évidentes, tandis que les choses extérieures doivent être atteintes indirectement et comme retrouvées par l'intermédiaire d'une connaissance qui risque tou-

1. *Abkehr vom Nichtrealen, Briefe und Abhandlungen aus de Nachlaß*, éd. par Franziska Mayer-Hillebrand, Hamburg, Meiner, 1977, p. 119-120 (cité *supra*, p. 23).

jours de faire écran. Enfin, il est tout à fait impossible d'assigner à la psychologie aristotélicienne, comme c'est le cas pour Brentano, à titre d'objet privilégié, sinon exclusif, l'*inneres Bewußtsein*, la conscience interne. Dans une note tardive, Brentano revient pour le justifier sur son usage du terme *intentionnel*, en commentant une autre distinction classique empruntée à Aristote (celle du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et de l' $\acute{\omicron}\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) :

Cette expression <d'intentionnalité, d'inexistence intentionnelle> a été mal comprise, parce qu'on a cru qu'elle impliquait une « intention » (*Absicht*) au sens de tendance vers un but (*Verfolgung eines Zieles*). Par conséquent, j'aurais peut-être mieux fait de l'éviter. À la place du mot « intentionnel », les Scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le mot « objectif » (*objektiv*). Il importe en effet que, pour l'agent psychiquement actif, quelque chose soit objet et, comme tel, en quelque façon *présent à la conscience*, qu'il s'agisse de pensée pure ou également de désir ou d'aversion ou d'autres sentiments. Si j'ai cependant préféré le terme « intentionnel », c'est qu'à mon avis le danger de malentendu eût été bien plus grand encore, si j'avais appelé *objectif* ce qui est simplement pensé, alors que les Modernes emploient ce terme pour désigner ce qui existe effectivement, par opposition aux phénomènes purement subjectifs, auxquels ne correspond aucune réalité effective¹.

L'important est donc de comprendre, *de manière non moderne*, ce que Brentano entend par objet. La conscience se dirige sur un objet immanent qui n'est pas réel (*real*) :

Les réalités <ici au sens de l'acte, de l'*énergeia*> qui tombent dans notre perception sont des réalités psychiques, c'est-à-dire qu'elles montrent une relation intentionnelle ; une relation à un objet immanent. Ces réalités ne sont pas possibles sans un corrélat, mais ce corrélat n'est pas réel (*real*)².

Ce que Brentano explicite encore, en ces termes, dans la *Deskriptive Psychologie* :

Éclaircissements de l'expression *objet* (Objekt) : quelque chose d'objectif (*Gegenständliches*) interne est visé. Il n'est pas nécessaire qu'au dehors lui corresponde quoi que ce soit. Pour éviter les malentendus, il faut le nommer objet « interne », « immanent ». Il est quelque chose *a)* d'universel, et *b)* d'exclusivement propre à la conscience³.

1. *Psychologie*, II, p. 8-9 (n. **, 1911).

2. *Deskriptive Psychologie*, éd. Chisholm-Baumgartner, Hambourg, Meiner, 1982, p. 131.

3. *Op. cit.*, p. 22.

Ainsi la relation intentionnelle se trouve-t-elle essentiellement définie d'emblée comme une relation asymétrique. Ce que Brentano précisera d'ailleurs par la suite à travers la distinction du « Relatives » et du *Relativliches* dans la *Psychologie*, II, Appendice « sur la classification des phénomènes psychiques » (1911), p. 133 sq.¹.

L'objet auquel se rapporte intentionnellement une représentation n'est pas, dira finalement Brentano. Celui qui (se) représente a quelque chose pour objet (telle est sans doute la tournure grammaticale décisive qui sous-tend toute la doctrine : *etwas zum Objekt haben = Bewußtsein von etwas haben*), sans que pour autant celui-ci soit. Ce que précisera la lettre déjà citée à Marty le 17 mars 1905 :

Quand j'ai parlé d'« objet immanent », j'ai ajouté l'adjectif « immanent » pour éviter un malentendu, et parce que beaucoup de gens nomment objet ce qui est extérieur à l'esprit. Moi, en revanche, j'ai parlé d'un objet de la représentation qui lui revient [qui lui appartient] tout aussi bien quand rien ne lui correspond en dehors de l'esprit. Mais ce n'a jamais été mon opinion que l'objet immanent = « objet représenté ». La représentation n'a pas pour objet la « chose représentée », mais « la chose », ainsi par exemple la représentation d'un cheval n'a pas pour objet (*i.e.* pour objet immanent, le seul qu'il faut nommer proprement « objet ») « cheval représenté », mais « cheval »².

Mais cet objet n'est pas. Celui qui représente a quelque chose pour objet, sans que cet objet soit pour autant. [...] Quand Aristote dit que *ἡ αἰσθητικὴ ἐνέργεια* <le sensible en acte> est dans le sentant, il parle lui aussi de ce que vous nommez simplement « objet », mais de ce que j'ai pris la liberté de nommer

1. *Psychologie II*, 1911, p. 133 sq. : « Je crois avoir montré que ce qui caractérise toute activité psychique, c'est sa relation avec une réalité posée comme objet. Il en résulte que toute activité psychique apparaît comme un rapport. Dans l'énumération des différentes classes principales de ce qu'il appelle le *πρός τι*, Aristote a effectivement inclus la relation psychique. Mais il a soin de noter ce qui distingue cette classe d'autres classes : alors que, dans d'autres relations, les deux termes sont également réels, ici ce ne serait le cas que du premier. [...] Il en va tout autrement dans le cas du rapport psychique. Pour qu'il y ait pensée, il faut qu'il y ait un sujet pensant : mais il n'est pas nécessaire le moins du monde que l'objet pensé existe réellement ; on peut même considérer un cas, celui de la négation, où la pensée exclut nécessairement l'existence de son objet, dès lors qu'elle est en droit de le nier. Le sujet pensant est donc la seule condition nécessaire du rapport psychique. Il n'est aucunement nécessaire que le second terme de ce qu'on appelle ici la relation existe effectivement. On pourrait ainsi se demander s'il s'agit vraiment d'une relation ou si nous n'avons pas plutôt affaire à une sorte de rapport analogue à la relation et qu'on pourrait donc qualifier de quasi-relatif » (trad. franç. citée, M. de Gandillac).

2. *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 119-120.

« objet immanent » (précisément à cause de cette expression « dans l'esprit » que l'on a coutume d'utiliser), pour dire non pas qu'il est, mais qu'il est objet, même sans que quelque chose d'extérieur ne lui corresponde. Qu'il est objet, tel est le corrélat linguistique de ceci que le sentant l'a pour objet, ou en d'autres termes qu'il le représente en sentant.

La question demeure de savoir si les premiers élèves de Brentano ont bien compris son usage scolastique technique du terme *objet* ? Est-ce que les divergences entre eux et par rapport au maître ne résultent pas des mésinterprétations auxquelles s'exposaient presque nécessairement les formulations brentaniennes ? *Mißdeutungen*, tel était précisément le terme employé par Husserl au § 11 de la V^e *Recherche logique* qui revenait sur l'exposé de la distinction brentanienne des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques, donné au § 10. Brentano, quant à lui, aura toujours utilisé dans son acception scolastique les terme *objectum*, *esse objective*, en contredistinguant soigneusement l'*objectum* de la *res extramentale in natura rerum*. Ainsi l'objet n'est jamais une entité extramentale, mais bien plutôt ce qui indique la structure intelligible de la chose telle qu'elle est constituée dans la conscience par la conscience elle-même. Dans la scolastique tardive, l'*objectum* était également synonyme de la *species expressa*, du *verbum mentis* ou de l'*intentio intellecta*¹.

Il n'est pas très difficile de retrouver les sources médiévales de cet usage de l'*esse objective* dans l'interprétation brentanienne de la noétique aristotélicienne. Il s'agit en fait, comme l'avait bien montré notamment K. Hedwig², de sources indirectes, véhiculées le plus souvent par des manuels ou encore par des histoires de la pensée médiévale. On peut certes s'interroger sur le bien-fondé de l'importation d'une terminologie scolastique, d'ailleurs tardive, dans l'interprétation d'un problème aristotélicien, mais quoi qu'il en soit, c'est sa lecture du *De Anima* qui fournit à Brentano la première présupposition de sa formulation de l'intentionnalité. Pour Brentano en effet, la terminologie scolastique de l'*esse*

1. Cf. A. Goudin, *Philosophia Divi Thomae. Tractatus de anima*, Paris, 1851.

2. K. Hedwig, « Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano », in *Die Philosophie Franz Brentanos, Beiträge zur Brentano-Konferenz*, éd. R. M. Chisholm et R. Haller, in *Grazer Philosophische Studien*, vol. 5, 1978.

objective est à même de préciser des formulations aristotéliennes, demeurées trop équivoques.

C'est encore cette caractérisation des phénomènes psychiques par l'in-existence intentionnelle des objets dans les actes de représenter, de juger et dans les mouvements de l'esprit en général, qui va alimenter les réaménagements et les discussions ultérieures, dans le cadre de la phénoménologie, de la *Gegenstandstheorie*, et même de la philosophie analytique – discussions destinées d'abord à clarifier les formulations ambiguës d'« inexistence mentale » ou « intentionnelle », de *Beziehung auf einen Inhalt*, de *Richtung auf ein Objekt* ou d'*immanente Gegenständlichkeit*.

Revenons à présent sur l'autoréférence à *Die Psychologie des Aristoteles* (p. 135-139) qui complète les deux notes sur l'usage et l'acception de l'immanence objective ou intentionnelle. En réalité, Brentano aurait pu renvoyer à d'autres passages également topiques de sa *Psychologie d'Aristote*. En particulier à la page 80 où il s'explique déjà sur son emploi de l'adverbe *objektiv-objective*¹. Il s'agit de l'analyse aristotélienne classique du sentir (ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει)² : « La sensation consiste à être mû et à pâtir. » Mais si le sentir (*empfinden*) est un pâtir (*leiden*), il faut distinguer différentes espèces de passion. Un type de pâtir (πάσχειν) se rattache en effet à l'altération, la corruption ou la destruction de ce qui est effectif ou en acte sous l'effet d'un contraire (φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου) (417 b 3 sq.) :

Le terme « pâtir » n'est pas non plus un terme simple : en un sens c'est une certaine destruction sous l'action du contraire, en un autre sens, c'est plutôt la conservation de l'être en puissance par l'être en entéléchie [...] τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχεῖα ὄντος [...].

Brentano, suivant Aristote, illustre par des exemples le premier type de *passion* : le devenir jaune d'un corps de couleur rouge ou le devenir

1. Brentano y revient un peu plus loin, dans le même ouvrage, p. 120, n. 23 : « Nous avons déjà indiqué en quel sens nous employons ce terme. Nous l'utilisons en vue de la brièveté de l'expression, à la façon ordinaire des scolastiques, quand quelqu'un prend en lui quelque chose à titre d'objet, c'est-à-dire en tant que connu. Celui qui ressent de la chaleur, l'a *objective*, tandis que celui qui est chaud, l'a en lui matériellement ou physiquement. »

2. *De Anima*, II, 5. C'est peut-être le lieu de rappeler l'indication d'Oscar Kraus (*Psychologie*, I, introd., LXIX) selon laquelle pour Brentano « äußere Wahrnehmung = Empfindung ».

froid d'un corps chaud. Et il ajoute aussi (on passe au deuxième type) : *Ein solches Leiden also ist das Empfinden nicht* – un tel pâtir n'est donc pas un sentir. Certes, le sentir peut être lié à une altération, comme quand la main chaude touche quelque chose de froid, mais ce n'est pas en tant que nous devenons froids que nous sentons le froid, « c'est en tant que le froid existe objectivement en nous, c'est-à-dire à titre de connu, c'est donc dans la mesure où nous recevons le froid (la froidure) sans être nous-mêmes le sujet physique de celle-ci »¹. – Ou encore, selon le *De Anima*, II, 12, 424 b 2-3 : les plantes n'ont pas la sensibilité (οὐκ αἰσθάνεται), elles ne peuvent en effet recevoir les idées, les formes des choses sensibles, mais seulement pâtir <par ces formes unies> avec la matière : (τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης). Le propre de la sensation en revanche, c'est de recevoir les formes sensibles sans la matière (424 a 17 sq.) : αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν ἄνευ τῆς ὕλης.

D'une manière générale, pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté apte à recevoir les formes sensibles sans la matière, de même que la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or [...].

καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.

Au passage cité ci-dessus, Brentano ajoutait en note :

Nous employons ici et dans ce qui suit le terme « objectivement » [*objective*] non pas au sens habituel à notre époque, mais au sens que les aristotéliens du Moyen Âge avaient coutume d'y associer (dans l'expression scolastique *objective*) et qui permet de désigner de manière très condensée et précise la doctrine aristotélienne. Matériellement, à titre de détermination physique, la froidure est dans ce qui est froid ; à titre d'*objet*, c'est-à-dire à titre de senti, elle est dans celui qui éprouve la sensation de froidure. Cf. *De Anima*, III, 2, 425 b 5 où Aristote dit que τὸ αἰσθητὸν κατ' ἐνέργειαν est dans le sens².

Brentano indique encore en note quelques autres passages pertinents du *De Anima* :

1. *Op. cit.*, p. 80 : « ... mais dans la mesure où le froid existe *objective*, c'est-à-dire à titre de connu, en nous, et donc dans la mesure où nous recevons la froidure, mais sans en être nous-mêmes le sujet physique. »

2. *Ibid.*, p. 80.

— III, 2, 425 b 22 : τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον – car chaque organe sensoriel reçoit la qualité sensible sans la matière.

— 431 b 28. Après avoir noté que l'âme est en un sens tous les êtres et que les êtres en effet sont ou sensibles ou intelligibles, Aristote y indique que la science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir [τὰ ἐπιστητά], comme la sensation aux sensibles. [...] Il s'agit nécessairement ou de ces choses en elles-mêmes ou de leurs formes. Que ce soit les choses mêmes, c'est impossible : ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme. [...] l'intellect est forme des formes, tandis que le sens est forme des qualités sensibles [...] (ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά [...] ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι, αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε [...] ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν).

Ce que Brentano commente en ces termes : « Le corps sentant reçoit, sans altération, la forme sensible. » Elle est en lui *objective*. Quand il ressent la chaleur, le corps sentant *sente* quelque chose de chaud, autrement dit a en lui la chaleur *objective*, ce qui ne signifie pas que le corps *est* chaud, au sens où il aurait en lui physiquement ou matériellement une certaine chaleur. L'*inesse objective* se distingue ainsi radicalement de l'*esse* au sens de l'inhérence matérielle¹. La formule ici employée : le corps a « x » *objective* en soi, est sans doute déterminante pour bien comprendre les usages brentaniens, qui susciteront tant de malentendus, comme il le déplorera lui-même plus tard : « Le représentant quelque chose (*etwas*) a ce quelque chose comme objet (*zum Objekt haben*). »

Ce que confirme la lettre, déjà citée, à Anton Marty du 17 mars 1905, où Brentano répond à une critique formulée par A. Höfler, lors d'un congrès de psychologie tenu à Rome en 1905².

1. *Ibid.*, p. 81 : « ... il sent quelque chose de chaud, c'est-à-dire qu'il a en lui *objective* de la chaleur » vs. « il est chaud, c'est-à-dire qu'il a en lui matériellement, physiquement, de la chaleur ».

2. *Wahrheit und Evidenz, Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus*, Hambourg, Meiner, 1974, p. 87-89.

La représentation n'a pas pour objet une « chose représentée », mais « la chose » (« *das Ding* »), ainsi par exemple la représentation d'un cheval n'a pas pour objet (immanent, à savoir le seul véritable objet) « cheval représenté », mais « cheval ». Mais un tel objet n'est pas. Celui qui représente a quelque chose pour objet, sans que ce quelque chose soit.

Précision et mise en garde qui se laissent sans doute rapprocher de ce que dit Husserl, dans la V^e *Recherche* du Dieu Jupiter : « Ce concept du vécu peut être pris dans un sens purement phénoménologique, c'est-à-dire de telle sorte que toute relation avec l'existence empirique réelle (*reale*) (avec des hommes ou des animaux de la nature) soit exclue (*ausgeschaltet*) : le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologique empirique), devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure » ; plus frappante encore est la confrontation avec le § 11 : « Mise en garde contre les mésinterprétations suggérées par la terminologie. » La mésinterprétation ici envisagée est celle qui voit dans la relation intentionnelle un rapport entre deux choses : « [...] il n'y a pas deux choses – corrige Husserl – qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui [...], c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. [...] Si ce vécu est présent, alors *eo ipso*, conformément [...] à l'essence propre du vécu, la "relation intentionnelle à un objet" est réalisée, et *eo ipso* un objet est "présent intentionnellement" ; car l'un et l'autre veulent dire exactement la même chose. En même temps, un tel vécu peut se trouver dans la conscience avec cette intention qui est la sienne, sans que l'objet existe en quoi que ce soit, ou même peut-être puisse jamais exister ; l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien. »¹ Il en va ainsi de la représentation du dieu Jupiter :

Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter.

1. *Logische Untersuchungen*, A 352, B 372 (*Husserliana*, XIX, 1, p. 386), trad. franç. H. Élie, L. Kelkel, R. Schérer (II, 2), Paris, PUF, 1962, p. 175.

Dans ce vécu intentionnel

on ne pourra naturellement pas trouver quelque chose comme le dieu Jupiter : l'objet « immanent », « mental », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement), le vécu ; il n'est donc, à vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. Il n'est assurément pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas¹.

Après ce rappel, poursuivons notre lecture de la lettre à Marty :

Mais cet objet n'est pas. Celui qui représente a quelque chose pour objet, sans que ce quelque chose soit pour autant. Mais il est depuis longtemps usuel de dire : les universaux en tant qu'universaux sont dans l'esprit, non pas dans la réalité-effective, et d'autres choses du même genre ; mais cela ne veut pas dire que ce qui est ainsi nommé « immanent » soit un « cheval pensé » ou un « universel pensé ». Car le cheval pensé en général serait alors un cheval pensé par moi *hic et nunc*, le corrélat vis-à-vis de moi en tant que celui qui *individuellement* pense, en tant que celui qui individuellement a ce pensé comme pensé. On ne pourrait plus dire dans ce cas que l'universel en tant qu'universel est dans l'esprit, si l'on croit qu'à *objet étant dans l'esprit* appartient la détermination « pensé par moi ».

Aristote dit aussi que τοἰσθησις reçoit l'εἶδος sans la ὕλη, en faisant abstraction de la matière. N'a-t-il pas pensé essentiellement comme nous ?

À suivre l'annotation d'O. Kraus, Brentano récuserait ici des distinctions du type de celles qui avaient été introduites par Twardowski dès 1894, entre l'acte (la relation intentionnelle), le contenu (l'objet immanent), l'objet purement et simplement (extérieur), car ce ne sont plus là des distinctions proprement phénoménologiques ou descriptives qui puissent être tirées de l'acte de représenter lui-même. Elles sont implicitement commandées par une autre question, celle de savoir si ce que, en représentant, j'ai pour objet (*das, was ich vorstellend zum Objekte habe*) existe ou non. Or c'est là une question qui implique le passage à la réflexion sur les actes de jugement et qui n'a aucune pertinence au plan du « représenter ».

Franco Volpi, s'interrogeant sur le caractère aristotélien ou non de la Psychologie brentanienne, a suggéré de rapprocher la thèse centrale qui assigne à la représentation (*Vorstellung*) un rôle fondamental ou fondatif (*Fundierung*) pour toute autre activité psychique, de la thèse aristotéli-

1. *Ibid.*, A 353, B 373.

cienne formulée au *De Anima*, III, 7 (431 a 16-17) : οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

Le rapprochement, d'abord séduisant, soulève pourtant quelques difficultés, car il faut aussi rappeler que les φαντάσματα jouent pour la pensée discursive (le νοεῖν ou le διανοεῖν propres à la διανοητικὴ ψυχῆ) le rôle que jouent les αἰσθήματα pour la perception (αἴσθησις). Or l'analyse brentanienne de la *Vorstellung* est, semble-t-il, antérieure à la division de la connaissance sensible et de la connaissance intelligible ou dianoétique. Enfin, il faut noter que quand Brentano insiste sur le caractère fondatif du *Vorstellen*, il précise toujours qu'il entend par là l'acte de représenter et non pas ce qui est représenté (*das Vorgestellte*). Ainsi pour que le rapprochement soit vraiment concluant, il faudrait pouvoir assigner au « phantasme » aristotélicien un rôle « phénoménal » général (au sens du *Phänomen* ou de l'*Erscheinung*), valable aussi bien pour la sensation que pour la pensée. On pourrait alors songer tout autant aux passages où Aristote insiste sur le rôle fondamental de l'αἴσθησις (*De Anima*, III, 3, 427 b 12 ; III, 7, 431 a 16 ; III, 10, 433 b 27 sq.).

Pour terminer l'examen de ce deuxième point, soulignons encore un dernier trait relatif à la *Psychologie* brentanienne dans sa situation aristotélicienne : la « conscience interne », la « perception interne » et le dédoublement de l'objet de la conscience en objet primaire et objet secondaire.

La question est abordée thématiquement dans la *Psychologie*, I, livre II, chap. 2 ; I, 175 sq., et là encore en référence insistante à Aristote. Reprenons rapidement l'élaboration de cette problématique : les phénomènes psychiques ont été définis, par opposition aux phénomènes physiques, par la « conscience d'un objet ». La question se pose donc de savoir si cette détermination est suffisante, et s'il peut y avoir des phénomènes psychiques qui ne seraient pas objet d'une conscience. Autrement demandé, peut-il y avoir des phénomènes psychiques inconscients ? Faut-il aller jusqu'à envisager une conscience inconsciente (au sens où il n'est pas absurde parler d'une « vision non vue » (*ein ungesehenes Sehen*) ? Pour répondre à cette question, Brentano entreprend l'analyse de l'audition d'un son :

Nous avons conscience d'un phénomène psychique au moment où il existe en nous. Par exemple, quand nous nous représentons un son, nous avons cons-

cience de nous le représenter. Avons-nous dans ce cas-là des représentations différentes ou non ? [...] La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposée en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. Dans le même phénomène psychique où le son est représenté, nous percevons *en même temps* le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu. – Nous pouvons dire que le son est l'*objet premier* de l'audition, et que l'audition en est l'*objet second* [...]. L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et de ce fait même, semble se percevoir en passant et à titre supplémentaire (*nebenbei und als Zugabe*) <telle est la traduction proposée par Brentano de la formule technique d'Aristote : ἐν παρέργῳ> [...]. La représentation qui accompagne un acte psychique et qui s'y rapporte fait partie de l'objet auquel elle se rapporte¹.

Par-delà cette distinction analytique, Brentano parlera encore de fusion (*Verschmelzung*) entre la représentation concomitante et l'objet (§ 10). Mais il entend alors se réclamer d'Aristote qui avait établi dans le *De Anima* que le phénomène psychique conscient doit contenir en lui-même la conscience de soi (*De Anima*, III, 2). En effet, si le sens censé percevoir la vue était un autre sens, on irait à l'infini ; il faut donc plutôt supposer que l'un quelconque de ces sens sera sens de lui-même : Ἔτι δ' εἰ ἐτέρα εἶη τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν ἢ αὐτή τις ἔσται αὐτῆς (425 b 15-16).

Brentano cherche à éclairer ce passage du *De Anima* en renvoyant à une autre indication capitale de la *Métaphysique*, Λ 9 : φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς ἐν παρέργῳ (1075 b 35-36), indication qu'on retrouve aussi en substance en Λ 7, 1072 b 20 : « La science, la sensation, l'opinion et la raison discursive semblent toujours se rapporter à autre chose ; ce n'est qu'accessoirement qu'elles se rapportent à elles-mêmes. » – Et Brentano d'ajouter joliment : « Nous sommes ici parfaitement d'accord avec lui. »

1. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. I, livre II, chap. 2, § 8 (éd. Meiner, p. 176 sq.).

Pour éclairer cette opposition entre objet primaire et objet secondaire, on devra se reporter aussi à la *Geschichte der griechischen Philosophie*¹, et plus précisément à la partie consacrée à Aristote fondée sur les cours donnés à Vienne à différentes reprises. Brentano y expose ce qu'il nomme les axiomes aristotéliens, à avoir le principe de non-contradiction, le principe du tiers-exclu, auxquels il y ajoute assez curieusement la perception interne. En effet, pour lutter contre les arguments de Zénon ou contre des arguments sophistiques, Aristote a dû défendre la perception sensible :

Cela pourrait conduire à penser qu'Aristote attribue à la perception sensible une certitude immédiate. Mais ce serait là un contresens. Associée (*ἐν παρέργῳ*) à chaque perception sensible se trouve selon lui une perception interne non trompeuse (infaillible). Les perceptions internes nous sont données dès lors que nous sentons ou que nous pensons en acte, dès lors que, dans l'activité psychique, peu importe ce sur quoi elle se dirige d'abord en première ligne, nous avons toujours à côté (*nebenher*) une perception infaillible <non trompeuse> de nous-mêmes en tant qu'agents, en tant que psychiquement agissants (en acte). Par exemple, lorsque nous voyons une couleur, nous percevons (*nehmen... wahr*) en même temps, dans l'acte même de voir, que nous la voyons. Eu égard à l'objet primaire en revanche, nous n'avons, en ce qui concerne sa consistance (*Bestand*) effective, aucune évidence immédiate. Nous pouvons avoir une impression visuelle, aussi forte soit-elle, nous ne sommes pas pour autant immédiatement certains que l'objet coloré qui nous apparaît, existe en réalité <effectivement>.

LE TOURNANT RÉISTE

Beaucoup plus difficile encore est la question de savoir dans quelle mesure ce que l'on a nommé le tournant réiste² de Brentano peut encore se réclamer d'Aristote, et dans quelle mesure il oblige à réviser sur des points fondamentaux la doctrine de l'intentionnalité et de l'inexistence intentionnelle ou objective, telle qu'elle pouvait se référer au Stagirite. Sur ce point, un témoignage très important est fourni par la longue lettre

1. Leçons de Wurzburg éditées par Franziska Mayer-Hillebrand en 1963.

2. L'expression est due, semble-t-il, à Kotarbinski, élève de Twardowski. Voir sur ce point Jan Wolenski, « Reism in the Brentanist Tradition », in L. Albertazzi, M. Libardi et R. Poli (éd.), *The School of Brentano*, Kluwer, Nijhoff International Philosophy Series, 1996, p. 357-375.

adressée par Brentano à O. Kraus le 14 septembre 1909¹. Selon l'argumentation reconstituée par Kraus, le déplacement de la question de la conscience intentionnelle dans l'horizon de la thèse réiste résulte d'abord du fait que ce qui se trouve désormais thématiqué, c'est moins l'unité de la conscience², que l'unité conceptuelle du « quelque chose » dont la conscience est conscience. La conscience, le *cogitare* demeure certes conscience-de-quelque chose (*Bewußtsein von Etwas*) ou mieux avoir-objectivement-quelque chose (*Etwas-gegenständlich-haben*), mais le quelque chose doit à son tour se laisser saisir unitairement dans un concept univoque. Ce « quelque chose » (*Etwas*) que Brentano nomme aussi *Ding*, *Wesen* ou mieux *Reales*³. Par-delà le rapprochement, assez surprenant, de ces trois termes, ils ont en commun de s'opposer à ce qui est effectif (*das Wirkliche*). Quoi que l'on représente, on le représente comme réel (*Reales*), peu importe alors qu'on (se) représente un *Reales* qui existe, c'est-à-dire qui est effectivement (*wirklich*) ou qui n'existe pas, c'est-à-dire qui n'est pas effectivement réel (effectif). Ainsi, quand je (me) représente Pégase, je (me) représente un *Wesen*, un être ou un *Reales* qui n'est pas effectivement réel. Là encore, il est permis de se demander où passe au juste la ligne de partage qui permettrait de distinguer, sous cet aspect du moins, la position brentanienne de celle du Husserl de la V^e *Recherche logique* : je ne me représente pas autrement la tour de Babel, la cathédrale de Cologne, Bismarck, le dieu Jupiter ? Mais surtout qu'en est-il alors du rapport à la noétique aristotélicienne ? L'infidélité à Aristote ici tiendrait essentiellement au fait de poser un concept générique unique ou unitaire (formel et vide ?)⁴, celui-là même qui est sous-jacent à tout ce que nous représentons, jugeons, sous-jacent aussi à toutes nos évaluations. Telle serait la nouvelle et dernière version de la décision univociste brentanienne !

O. Kraus note encore, toujours dans la même introduction (XLII), et à vrai dire selon une formulation assez peu satisfaisante : « La doctrine des acceptions multiples de l'étant, c'est-à-dire du "réel", est rejetée dans

1. Cité par O. Kraus, dans son introduction à l'édition de la *Psychologie* qu'il procure en 1924 (p. XLIV sq.).

2. Cf. *Psychologie*, I, livre II, chap. 4.

3. Cf. *Kategorienlehre*, éd. A. Kastil, rééd. Meiner, Hambourg, 1985, p. 12 sq.

4. Cf. *Kategorienlehre*, p. 25 : le *Reales* est caractérisé comme *summm genus*.

la dernière philosophie de Brentano. Le concept d'étant (Öv), c'est-à-dire de ce qui a une teneur d'être ou d'essence (*das Wesenhafte*), de réel (*Reales*) est bien plutôt pour lui le plus général (*der allgemeinste*). » – Quand j'ai objectivement (*objective*) quelque chose (*etwas*) [quand je vise intentionnellement quelque chose], j'ai objectivement quelque chose subordonné à un concept suprême, celui du *Reales*. On songe ici irrésistiblement à la thèse avicenno-thomiste : *id quod primum cadit in intellectu est ens*¹. Ce qui implique aussi qu'on ne puisse jamais (se) représenter quelque chose d'irréel (*Irreales*). Tout se passe un peu comme si à la *Vorstellung*, comme présupposé de tout autre rapport de la conscience à un objet, venait maintenant se substituer le *Reales* : représenter, c'est représenter toujours ultimement le réel². Ce qui impose une nouvelle tâche : celle de rendre compte non plus des acceptions multiples de l'être, mais des *Beziehungswesen*³ et de leur complexité, à partir de ce qui demeure comme la basse-continue : le *Vorstellen/Denken*.

Soit encore à dire, en d'autres termes, que pour que la *Vorstellung* puisse jouer son rôle fondamental pour les autres formes d'acte de conscience, il faut qu'elle ouvre sur quelque chose, c'est-à-dire toujours sur quelque chose de réel. C'est un point sur lequel revient notamment l'essai de novembre 1914 :

Représenter est un terme dont la signification est homogène (*einheitliche*). Mais représenter signifie toujours représenter quelque chose. C'est pourquoi,

1. *De Veritate*, qu. 1, a. 1, respondeo : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae [lib. I, c. IX]. »

2. Cf. la lettre à O. Kraus, 25 novembre 1914, in *Die Abkehr vom Nichtrealem, Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß*, éd. citée, p. 261 : « Je le répète encore une fois, il serait également impossible que le représenter soit un concept homogène (*einheitlich*) si tout représenter n'avait pas affaire à quelque chose qui, pour autant qu'il est représenté, tombe sous un concept homogène ; et c'est ce concept qui correspond à ce quelque chose quand nous disons que celui qui représente, représente quelque chose. Il en va exactement de même quand nous disons que celui qui voit, voit du coloré, et celui qui sent, sent quelque chose de sensible. Il s'agit ici, par rapport à la plus grande universalité du concept de représenter, de quelque chose d'encore plus universel, mais pourtant toujours d'un concept homogène, et sans cette unité sienne, on ne pourrait plus parler de l'unité du concept de représenter. »

3. Cf. l'essai de mars 1908 (*Von den Objekten*) : « ... zwar eine eigentümliche Komplikation des Denkens vorliegt, aber nicht durch Vermehrung der realen Objekte durch nichtreale, sondern durch Vielfältigung und mannigfache eigentümliche Modifikation der Beziehungsweise des Denkens zu den realen Gegenständen » (*Abkehr vom Nichtrealen*, p. 342).

puisque la signification de l'acte de représenter est homogène, il faut aussi que la signification de ce « quelque chose » soit elle aussi unique. *En effet il n'y a aucun concept générique qui s'attribue en commun à une chose et à une non-chose (Ding-Unding)*. Ainsi le quelque chose (*Etwas*), dès lors qu'il signifie une première fois une chose, ne peut pas une autre fois signifier une non-chose, comme le serait par exemple une impossibilité¹.

C'est là un motif récurrent chez le dernier Brentano, qu'on retrouve par exemple dans la lettre à Marty du 2 septembre 1906² et dans l'esquisse, déjà citée, *Von den Objekten*, du 30 mars 1908 :

Si multiple soit la manière selon laquelle nous pensons quelque chose, « penser » demeure pourtant en vérité un concept homogène général. L'expression n'est pas équivoque quand elle s'applique à un vouloir ou à une négation. On pourrait dire que ce concept est identique à celui d'« avoir-quelque-chose-pour-objet » (*Etwas-zum-Gegenstand-haben*). Il faudrait pourtant qu'il soit équivoque si le quelque chose dont il est question dans la détermination générale, était changeant dans son concept. Ainsi il faut donc que tout ce qui peut être objet (*Gegenstand*) d'une pensée repose sur un même concept suprême et général, et ce dernier ne peut être que celui du réel en général³.

Dans la réponse adressée à Kraus qui avait tenté de retracer une transformation ou une évolution de sa pensée, Brentano l'approuve au moins sur un point capital :

Il est exact que j'ai traité, autrefois, comme Marty le fait à présent, des contenus de jugements, comme s'il s'agissait de choses, d'objets de représentations, de jugements et de mouvements émotionnels. À l'époque, pour moi aussi, un homme passé, un homme à venir étaient un objet de reconnaissance, et je laissais, comme Marty le fait encore, subsister les possibilités et les impossibilités dans une multiplicité infinie d'éternités. Telle était bien en effet ma conviction, telle était effectivement ma doctrine. Elle ressort très clairement dans la *Psycho-*

1. « Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der *adaequatio rei et intellectus* », in *Wahrheit und Evidenz*, éd. O. Kraus, rééd. Meiner, Hambourg, 1974, p. 122 ; trad. franç. (modifiée) Marc de Launay et Jean-Claude Gens, *L'origine de la connaissance morale*, suivi de *La doctrine du jugement correct*, Paris, Gallimard, 2003, p. 152-153.

2. *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 173.

3. *Ibid.*, p. 391. On peut voir là une pointe contre Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand...*, § 7, p. 37 : « Dans la mesure où tout, y compris le sujet représentant, peut être objet, ob-jet (*Gegenstand, Object*) d'une représentation, la thèse de ceux qui voient dans l'objet le *summm genus* s'avère justifiée. Tout ce qui est, est objet d'une possible représentation : tout ce qui est, est quelque chose (*alles was ist, ist etwas*). »

logie d'un point de vue empirique [...]. Si l'on me demande comment j'en suis arrivé à une telle doctrine, il faudrait indiquer sans doute que je viens, pour l'essentiel, de l'école d'Aristote.

En quoi consiste ici la filiation aristotélicienne? Brentano s'en explique en ces termes :

Aristote s'exprime assez souvent ainsi : à celui qui demande s'il est vrai que nul triangle n'a la somme de ses angles supérieure à 2 droits, il donne son accord par un ἔστι, qui a le même sens que quand on dit d'une chose qu'elle est¹.

Dans la lettre à O. Kraus déjà citée, du 14 septembre 1909, où il reconnaît que les positions soutenues encore aujourd'hui par Marty et par Meinong sont dans le droit fil de sa *Psychologie* de 1784, Brentano retraçait lui-même l'origine de l'erreur (qui avait été aussi bien la sienne), en revoyant également à Aristote :

Vous n'avez qu'à vous reportez au début des *Seconds Analytiques*. Aristote a ici effectivement exercé sur moi une influence, tandis que je n'ai jamais rien, pas même la plus petite chose, emprunté à Bolzano. Je n'ai reçu de lui – qui demeure cependant à mes yeux un chercheur tout à fait estimable – que l'incitation à traiter certaines questions, auxquelles j'ai d'ailleurs donné des réponses d'une tout autre façon, et en rejetant sa solution...².

Et Brentano revient encore sur ce point, manifestement décisif à ses yeux, dans la lettre qu'il adresse à Kraus le 21 mars 1916 :

Vous m'objectez sans cesse qu'autrefois j'enseignais une autre doctrine, mais je conçois difficilement comment vous pouvez croire que je vais m'incliner devant ma propre autorité. Vous devriez au contraire vous dire que je dois avoir de très fortes raisons pour rejeter de telles doctrines. [...] Je vous ai déjà dit que je voyais clairement sur quel chemin je m'étais engagé, chemin qui m'a conduit à enseigner de pareilles erreurs. J'ai dû d'abord m'attacher comme un disciple à un Maître. [...] Et il advint alors qu'entre autres choses je me suis laissé égarer, jusqu'à tenir pour équivalentes (comme si elles fonctionnaient uniformément) des propositions telles que « un arbre *est* », « c'est le cas, il est vrai que c'est un arbre ». Le début des *Seconds Analytiques* semble aller en ce sens, et Thomas d'Aquin

1. Le point est philologiquement assez discutable. Cf. Charles Kahn, *The Verb « be » in ancient Greek*, Reidel, 1973. Brentano évoque ici ce que Ch. Kahn nomme « the veridical use » : « to be = to be true, to be the case », en renvoyant à Aristote : ἔστιν ἀληθές = ἔστιν ἀληθῶς. Cf. *Métaphysique* Δ 7, 1017 a 31 : ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει τὸ ἔστι ὅτι ἀληθές, ce que Heidegger traduit de son côté : *Ferner bedeutet das Sein auch das « ist » im Sinne des « es ist wahr ».*

2. *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 202.

explique que dans la proposition *Deus est* le *est* est à entendre au sens de « est vrai » <S. Th., Ia, qu. 3, a. 4>. [...] Sans doute ai-je le droit d'en appeler ici à une certaine indulgence, car je serais gravement à blâmer si j'avais pour toujours négligé de soumettre à un examen plus approfondi ce point de doctrine, d'autant plus qu'une saine psychologie est entièrement et absolument incompatible avec lui. D'ailleurs Aristote lui-même déclare qu'une possibilité, une impossibilité, un non-être, etc., ne peuvent en aucune façon être objet d'une représentation. Mais le contraire serait requis pour l'opinion qui est ici en discussion...¹.

C'est là sans doute un passage qui illustre exemplairement la complexité de la lecture Brentanienne d'Aristote et la centralité, depuis la thèse de 1862, de la question de la vérité ou mieux de l'ὄν ὡς ἀληθές. La référence Brentanienne au début des *Seconds Analytiques* est à vrai dire peu claire s'il s'agit d'illustrer le sens véridatif du « est », le sens de l'être entendu comme vrai (ὄν ὡς ἀληθές). Il est possible cependant de renvoyer ici à la thèse aristotélicienne selon laquelle tout enseignement (reçu ou dispensé) requiert une connaissance préexistante, qui prend elle-même la forme d'un double prérequis : ὅτι ἔστι, τί ἐστι.

διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γὰρ, ὅτι ἔστι, προηπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ, τί τὸ λεγόμενον ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ ἄμφω, οἷον ὅτι μὲν ἅπαν ἢ φῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἀληθές, ὅτι ἔστι, τὸ δὲ τρίγωνον, ὅτι τοδὶ σημαίνει, τὴν δὲ μονάδα ἄμφω, καὶ τί σημαίνει καὶ ὅτι ἔστιν (71 a 11-16).

La préconnaissance requise est de deux sortes. Tantôt, ce que l'on doit pré-supposer, c'est que la chose est ; tantôt, c'est ce que signifie le terme employé qu'il faut connaître ; tantôt enfin ce sont les deux choses à la fois. Ainsi dire que pour toute chose *la vérité est dans l'affirmation ou la négation, c'est poser que la chose est* ; et d'autre part, nous posons que *triangle* signifie telle chose ; enfin s'il s'agit de l'unité, nous posons à la fois 2 choses, à savoir, le sens du nom et l'existence de la chose (trad. J. Tricot).

Dans son ouvrage de 1911, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Brentano sera un peu plus explicite ; en élucidant l'objet de la « sagesse humaine », à savoir l'étant en général ou le « concept de l'étant en général », il ajoute en effet :

Une difficulté surgit pourtant ici, car le terme « étant » ne semble pas pris dans une acception unique. On nomme « étant » tout ce qui est, mais précisé-

1. *Ibid.*, p. 291-292.

ment cela ne signifie pas la même chose dans tous les cas. Quand nous disons qu'un homme est, qu'une plante est, le petit mot « est » est employé, selon Aristote, dans son sens propre. Mais dès que nous disons que quelque chose est « de deux pieds de long », « doué de vertu », nous devrions, toujours d'après lui, nous exprimer de manière plus adéquate, en disant une chose (*Ding*) a deux pieds de long, une chose (*Ding*) est vertueuse. Et cela est manifeste quand nous disons qu'un non-homme est, alors que nous ne voulons rien dire d'autre que quelque chose (*Ding*), une chose quelconque n'est pas un homme. Il arrive aussi que nous répondions, à celui qui demande si un cercle carré est impossible : *So ist es*. « C'est ainsi », « il en est bien ainsi ». Rien n'est plus manifeste qu'ici aucune chose (*Ding*) n'est reconnu. L'impossibilité d'un carré rond n'est pas une chose qui subsisterait en dehors de notre esprit, mais celui qui refuse comme impossible un carré rond, juge convenablement, et c'est ce que je voulais exprimer avec mon *so ist es*¹.

Un sens unitaire de l'être, incluant l'être-vrai, résulte apparemment d'expressions de ce genre, qui peuvent se réclamer de l'usage aristotélicien. Mais dans la mesure où ce n'est pas seulement d'une chose au sens strict (*Ding*), mais de beaucoup d'autres entités ou réalités que l'on a coutume de dire : *c'est* ou *que c'est*, au sens de « c'est vrai », le domaine de l'étant (ou de l'être) semble s'étendre bien au-delà de ce qui est réel (*real*) ; Brentano s'est donc vu contraint de reconnaître un domaine spécifique, celui du *Nichtreal*. C'est le « Réel » et le « Non-Réel » qui, pris ensemble, formeraient la plus large extension de l'étant, c'est-à-dire de ce qu'il est possible de reconnaître légitimement. Tel est l'argument susceptible de rendre compte de la thèse (à présent récusée) de l'acception unitaire ou univoque du *est* s'étendant jusqu'au non-réel. C'est encore cette thèse, selon laquelle le *est* se trouve, partout et dans tous les cas, employé selon une seule et même acception, et selon laquelle il faut donc reconnaître à côté des choses également les « non-choses » (*Unding*), qui était directrice dans la *Psychologie* de 1874. Thèse qui aurait conduit à l'idée expressément formulée que chaque jugement, sans que cela affecte en rien son sens, peut être toujours exprimé selon une tournure existentielle, celle du jugement d'existence. Brentano aurait ainsi été conduit à la doctrine, récusée par la suite, du « non-réel » (*Nichtrealen*), en raison de son souci de mainte-

1. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, éd. citée, p. 25.

nir, même au prix de quelques améliorations, la doctrine classique (et tenue ici pour aristotélicienne) de la vérité entendue comme *adaequatio intellectus et rei*.

La « nouvelle doctrine », celle qui conduit à se détourner du non-réel, à l'*Abkehr vom Nicht-Realen*, trouve une formulation particulière claire – selon sa tournure univociste – dans le texte du 30 mars 1908 :

Ce nom « objet » est aujourd'hui employé dans des sens très divers. Pour beaucoup le terme « objet » signifie la même chose que « chose » et « objective-ment » la même chose que « en réalité », « effectivement ». D'autres opposent l'« objectif » et le « subjectif » comme le psychique et le physique. Ils entendent par là que celui qui veut fonder la psychologie sur l'expérience interne, doit utiliser une méthode subjective. Mais celui qui fait des expériences physiques en laboratoire, mène des enquêtes statistiques, utilise des données historiques et recourt aux différences ethnologiques, celui-là procède objectivement. Il semble pourtant que dans toutes ces façons de parler, l'usage ait dégénéré : objectivité, objet sont des expressions qui marquent une connexion avec notre activité psychique, avec la pensée au sens le plus général du terme. Tout penser est en un certain sens dirigé sur quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), et peut-être en même temps sur plusieurs objets, de façons différentes. Ainsi, quand quelqu'un croit en Dieu, reconnaît à Mahomet la dignité de prophète, quand il se réjouit de quelque chose, souhaite quelque chose ou veut quelque chose. Dans ce qui suit, c'est uniquement en ce sens que je me servirai du mot « objet » (*Objekt*). Quand quelqu'un pense, il est alors le *subjet* pensant et il a par conséquent quelque chose, voire plusieurs choses, pour objet.

Si diverse que soit la façon dont nous pensons quelque chose, le penser demeure pourtant véritablement un concept général unitaire. L'expression n'est pas équivoque quand elle est appliquée à une volonté ou à une négation. On pourrait dire qu'elle est identique avec le fait d'« avoir-quelque-chose-pour-objet ». Mais l'expression devient nécessairement équivoque quand le « quelque chose », dont il est question dans une détermination générale, se trouve modifié dans son concept. Ainsi tout ce qui peut être objet du penser doit nécessairement servir de base à un même concept suprême et universel, et celui-ci ne devrait donc pas être différent de celui du réel en général.

Pourtant des objections s'élèvent là contre. Nous disons aussi qu'il y a des impossibilités, qu'il y a des possibilités, qu'il y a des manques, qu'un non-blanc est, etc. Impossibilité, possibilité, manque, non-blanc paraissent être ici également des objets, comme dans cette proposition : « il y a un homme », où l'homme apparaît à titre d'objet. Pourtant on ne saurait manifestement pas admettre qu'une impossibilité, une possibilité, un manque, un non-blanc comme tel soient un réel (*ein Reales*). – Voyons comment réfuter ce type d'objections.

Quand nous examinons de plus près les objets apparents que nous venons d'évoquer, nous constatons facilement qu'aucun d'entre eux, à supposer qu'il puisse effectivement être considéré comme objet, ne se présente seul à titre d'objet du penser en question, et que c'est bien plutôt toujours notre esprit qui apparaît en même temps occupé avec un ou plusieurs objets réels. Quand on pense une impossibilité, par exemple un cercle carré, on a affaire manifestement au cercle et au carré qui tous deux sont des *realia*. Si l'on pense à une impossibilité, à savoir qu'un seul et même homme soit et ne soit pas en même temps, cela ne peut avoir lieu sans que l'on ait d'une certaine façon l'homme pour objet ; et ainsi même pour celui qui nie ou qui affirme en reconnaissant, les concepts flottent devant son esprit. Ces *realia* psychiques lui sont donc d'une certaine façon présents à titre d'objets. Ainsi ces objets non réels ne feraient ensuite que venir s'ajouter aux autres. Ce qui suggère l'hypothèse qu'ici un concept erroné dénature le véritable état de choses, et que si l'on analyse correctement ce qui se passe, il en résulte qu'on est en présence d'une complication spécifique du penser, non pas d'une augmentation des objets réels par les non-réels, mais par multiplication et modification spécifique du mode de relation de la pensée aux objets réels¹.

Ainsi l'univocité constituerait la pièce fondamentale de la dernière ontologie de Brentano : l'ontologie comme théorie des choses. Dans la *Kategorienlehre*, Brentano défend la thèse d'une acception unique de la copule – la diversité viendrait uniquement du prédicat –, si bien que c'est la même chose de dire : « Ein Baum ist », et « Ein Baum existiert », mais également de dire : « Ein Baum ist grün », « ein grüner Baum ist », ou « ein Baum existiert grün » :

C'est ainsi que l'on reconnaîtra ce qui seul est juste, à savoir que la diversité des catégories ne peut se faire valoir dans la plurivocité de la copule, mais seulement dans la diversité des prédicats. [...] Et on peut encore aller plus loin et nier qu'entre le « est » de la copule et le « est » se tenant pour soi, il y ait quelque différence de signification. Et cela déjà pour cette simple raison que lorsque l'on dit « un arbre est vert » et « un arbre vert est » ou encore « il y a un arbre vert », ces énoncés reviennent tout à fait au même. Et à partir de là, j'ose encore affirmer que cela revient tout à fait au même de dire : « un arbre est vert » et « arbre existe vert »².

1. *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 341. Cf. aussi *Vom ens rationis*, in *Psychologie II*, p. 238 sq., et la lettre à Kraus du 25 novembre 1914, in *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 261.

2. *Kategorienlehre*, VI, « Einheitliche Funktion der Kopula bei echten Prädikationen », p. 224-226.

Êtres, c'est dès lors, univoquement, exister : les seules entités réelles, ce sont les substances physiques et leurs accidents, les substances psychiques et les processus psychiques qui leur sont accidentels. Dès lors toutes les entités réelles sont soit des substances, soit des accidents des substances, et Brentano de rejeter hors d'être tout ce qu'il considère comme de simples *entia rationis*¹. Chaque existant est une chose (*Ding*) et il ne saurait y avoir place pour des non-choses (*Undinge, Nichtdinge*). Dans la *Geschichte der griechischen Philosophie*, Brentano pourra donc redéfinir en ces termes l'objet de la métaphysique : τὸ ὄν ἢ ὄν : *das Reale, das Ding*².

Im allgemeinsten Sinne handelt es sich vom Realen als solchen.

Nous évoquerons, pour conclure, la *Sprachkritik* étroitement liée à la position réiste, puisqu'elle repose principalement sur la distinction entre les termes « autosémantiques » et les termes « cosémantiques » (*synsemantisch*), c'est-à-dire ceux qui n'ont pas de signification propre et autonome, mais n'ont de sens que quand ils sont associés à d'autres et contribuent alors à déterminer un ensemble signifiant³. Peut-être convient-il aussi de rappeler à propos du tournant réiste, que dès sa *Dissertation* de 1862, Brentano déclarait que l'ontologie ne doit traiter que des choses concrètes (*Dingliches, wie es wirklich ist*), de telle sorte que les expressions qui prétendent parler d'autre chose que des choses (*Dinge*) ne le font pas proprement (*eigentlich*), mais *fungierend*, de manière fictive, sur le mode de la fiction. De même dans l'essai de 1869, *Auguste Comte und die positive Philosophie*⁴, Brentano mettait en garde contre ce qu'il nommait « la manière d'expliquer à l'aide d'entités forgées de toutes pièces ». Quand les particularités langagières laissent apparaître un non-réel comme objet de la représentation, alors il faut « mener l'analyse », il faut *traduire* dans une

1. Cf. *Sprechen und Denken*, 1905 ; *Von den wahren und fiktiven Objekten*, 1917 ; *Universell Denkendes und individuell Seiendes*, 1917 ; *Vom ens rationis*, 1917.

2. « Au sens le plus général, il s'agit du réel comme tel. » On opposera à cette traduction assez violente la traduction proposée par Paul Natorp dans son célèbre article « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », in *Philosophische Monatshefte*, 1888 (2), p. 37-65 : « Mais ce concept suprême, parce que le plus universel et le plus abstrait, est, comme nous l'avons appris de Γ 1, le concept fondamental de l'objet en général (*Gegenstand überhaupt*) ; c'est ainsi que nous pourrions presque rendre, par une expression kantienne, la formule d'Aristote concernant l'ὄν ἢ ὄν. »

3. Sur la *Sprachkritik*, cf. R. Haller (*op. cit.*), p. 23-36.

4. In *Die vier Phasen der Philosophie*, Hambourg, Meiner, 1968², p. 99-133.

langue plus concrète, quitte à régler l'usage de la langue et de ses tournures langagières trompeuses :

Dans notre langue chaque mot ne signifie pas quelque chose pour soi, mais beaucoup ne désignent quelque chose qu'en liaison avec d'autres. Les prépositions, les conjonctions en sont la preuve. Mais au-delà il faut tenir compte du fait que la langue, pour des raisons d'économie, se sert de nombreuses fictions, et c'est ainsi qu'en mathématiques on parle de grandeurs négatives inférieures à un, des parties de l'unité, de nombres irrationnels et imaginaires [...]. Ainsi la langue pose des noms abstraits à côté des concrets et opère de multiples façons avec eux comme s'ils signifiaient des choses qui seraient des parties des *concreta* en question. Elle dit de l'*abstractum* qu'il est, et qu'il est dans le *concretum*. Si l'on ne veut pas se laisser égarer ici par les spéculations les plus embrouillées, il faut établir clairement que tout cela est dit dans un sens tout à fait impropre. Ce dont ici on dit que c'est, cela n'est pas au sens propre, et tout doit plutôt être finalement traduit dans la langue concrète, comme Leibniz l'a remarqué, sans aucune altération de sens, afin de bien voir ce qui est proprement, ce qui est reconnu et ce qui est rejeté (nié)¹.

C'est une telle position, largement documentée dans la *Kategorienlehre* et dans le recueil *Abkehr von Nichtrealen*, qui soutient notamment la critique de la substantialisation du « nicht » (*nichts*) telle qu'on la retrouve chez Carnap, dans sa critique de Heidegger². Est-il donc légitime d'évoquer, dans la continuité contrastée de l'œuvre, un aristotélisme de Brentano ? Il faudrait certes apporter plus que des nuances et revenir en particulier sur la critique progressivement élaborée de la théorie de la vérité comme *adaequatio*. Cependant, on peut, me semble-t-il, conclure avec R. Chisholm que le réisme de Brentano n'est pas simplement une reprise et une réforme de l'aristotélisme (comme le montrerait aussi l'analyse de l'espace, du temps, du continu, que nous avons ici laissé entièrement de côté), mais pas davantage un refus ou un abandon de la métaphysique de provenance aristotélicienne. Ce qui demeure en effet tout à fait remarquable, c'est que Brentano attribue sa conversion au réisme à un approfondissement de sa lecture endurante d'Aristote, celui-là même qui, pour un autre lecteur de Brentano, contribuera à réouvrir la phénoménologie comme possibilité et pensée du possible.

1. *Psychologie II*, p. 215, « Von den Gegenständen des Denkens », texte dicté en 1915.

2. Cf. *Wahrheit und Evidenz*, p. 157, 169, 184, 186 ; *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 201-208, 225-228, 255-259.

CHAPITRE III

INTENTION ET SIGNIFICATION EXCÉDENTAIRE

À Jocelyn Benoist

Dans la V^e *Recherche logique*, qui traite des vécus intentionnels et de leurs « contenus », le § 11 est intitulé : « Mise en garde contre les mésinterprétations suggérées par la terminologie. » La terminologie en question est d'abord celle de Brentano dans sa *Psychologie empirique*, et en particulier celle de la définition différentielle des « phénomènes psychiques » qui sont caractérisés, comme nous l'avons rappelé dans les chapitres qui précèdent, par « l'inexistence intentionnelle », la « relation à un contenu », « l'orientation vers un objet », « l'objectivité immanente ».

Chaque phénomène psychique contient en lui-même quelque chose à titre d'objet (*etwas als Objekt*), bien que chacun le contienne d'une façon différente¹.

Quand il rend compte de la classification brentanienne des phénomènes et de la caractérisation descriptive des phénomènes psychiques, Husserl le fait très précisément, en citant les formules clefs, dont Brentano notait lui-même qu'il s'agit là d'expressions, d'ailleurs empruntées à la scolastique – en vérité la scolastique aristotélico-thomiste² –, « qui ne sont pas

1. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, éd. O. Kraus, Meiner, 1973, p. 124-125.

2. Cf. Kl. Hedwig, « Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano », in *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*, éd. R. M. Chisholm et R. Haller, in *Grazer Philosophische Studien*, 1978 (5).

entièrement dépourvues d'équivoque » (*nicht ganz unzweideutig*). C'est précisément cette ambiguïté ou cette équivocité que Husserl entend lever par sa mise en garde, eu égard aux « mésinterprétations » auxquelles peuvent donner lieu en particulier les expressions d'« objet mental » ou d'« objet immanent ». Mais il s'agit en réalité, dans ce paragraphe et dans ceux qui suivent de beaucoup plus que d'une mise au point terminologique. Prenant pour point de départ une rectification terminologique, ce § 11 – qui doit être complété sur ce point notamment par l'Appendice aux § 11 et 20 de cette même V^e Recherche (« Contribution à la critique de la “théorie des images” et de la théorie des objets “immanents” des actes ») – amorce donc à travers une critique radicale de Brentano l'élaboration d'un nouveau concept (phénoménologique) de l'*intentio*.

Tel est le point sur lequel je voudrais m'arrêter à nouveau pour tenter de dégager plus clairement les raisons ou les motifs de la critique, les enjeux de cette critique, le déplacement décisif opéré par Husserl dans la caractérisation des actes ou des vécus intentionnels, et surtout la mise en œuvre d'un concept central quand il s'agit de déterminer l'orientation vers un objet propre à la représentation, à savoir le concept de « signification ».

Dans le souci évident de ménager son maître, Husserl ouvre en ces termes la « mise en garde » du § 11 :

Quoique nous adoptons la définition essentielle de Brentano, les points sur lesquels nous nous écartons de ses convictions, nous obligent à repousser sa terminologie.

Il ne s'agit pas seulement ici de « terminologie », mais il y va bien plutôt d'une refonte complète de la « définition essentielle » de Brentano, ou mieux d'une refonte nécessaire, induite par le rejet net et assez violent de l'élucidation et du prolongement de la caractérisation brentanienne des phénomènes psychiques qu'avait proposés quelques années auparavant un autre disciple de Brentano : Kasimir Twardowski¹.

1. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Vienne, 1894 ; reprint Philosophia Verlag, Vienne-Munich, avec une introduction de R. Haller, 1982 ; trad. franç. par Jacques English, in *Husserl-Twardowski. Sur les objets intentionnels, 1893-1901*. Sur K. Twardowski (1866-1938), voir la présentation générale de Roberto Poli, in L. Albertazzi, M. Libardi et R. Poli (éds), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Nijhoff

Pourtant, dans ces deux paragraphes ou plutôt dans le § 11 et dans l'appendice, de manière assez curieuse, Kasimir Twardowski n'est jamais cité ; c'est pourtant lui, comme on sait, qui est d'abord et principalement visé, le Twardowski de l'opuscule de 1894 consacré à la « théorie du contenu et de l'objet des représentations ». C'est déjà dans la critique qu'il avait quelques années auparavant développée à l'encontre des tentatives de clarification et de distinction de Twardowski – lui qui avait également de son côté cherché à dissiper les ambiguïtés et à prévenir du risque de malentendu auquel s'exposait la thèse brentanienne (« chaque phénomène psychique se relie à un objet immanent ») –, c'est dans et à la faveur de cette critique que Husserl propose pour la première fois une caractérisation de l'intentionnalité, non plus dans le cadre d'une « étude psychologique » (c'était le sous-titre de l'opuscule de Twardowski), mais dans celui d'une sémantique qui gravite précisément autour du concept de « signification ». La première critique husserlienne est largement documentée dans un long fragment de l'automne 1894 : « Sur les objets intentionnels », dans l'esquisse d'une recension de l'ouvrage de Twardowski rédigée à la fin de l'année 1896, et enfin dans l'esquisse d'une longue lettre à Marty, en juillet 1901¹. Signalons que Husserl y revient encore dans son cours de 1908, sur la « théorie de la signification ». Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur l'aspect matériel et philologique du dossier, qui est bien connu notamment grâce aux travaux de Karl Schuhmann², et en France, grâce à l'édition et aux traductions de J. English. Disons seulement – et c'est que nous essayerons de montrer – que bien des formules de la V^e *Recherche* ne s'éclairent que si on les réfère à ce riche arrière-plan.

Mais revenons, dans un premier temps, au § 11 et à sa critique de Brentano : Brentano, au moins par sa terminologie (avec des expressions, citées par Husserl, comme « les objets perçus... entrent dans la conscience », « ils

International Philosophy Studies, Kluwer, 1996, p. 207-231 ; voir aussi l'excellente monographie de Jens Cavallin, *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, « Phaenomenologica », Dordrecht, Kluwer, 1997.

1. L'ensemble du « dossier » est rassemblé dans le tome XXII des *Husserliana, Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, éd. B. Rang, La Haye, Nijhoff, 1979.

2. Karl Schuhmann, *Husserls Abhandlung « Intentionale Gegenstände »*. Edition der ursprünglichen Druckfassung, in *Brentano Studien*, 1990-1991, p. 137-176 ; et, du même auteur, « Husserls doppelter Vorstellungsbegriff : Die Texte von 1893 », *ibid.*, p. 119-136.

sont reçus dans la conscience », laquelle à son tour « entre en relation avec eux » ; les « vécus contiennent en eux quelque chose comme objet », etc.), Brentano donc fait ou semble faire comme si la relation intentionnelle était un processus réel, une relation réelle entre la conscience et la chose dont on a conscience ; ou encore, et c'est le deuxième risque d'interprétation erronée, comme s'il s'agissait là d'un rapport entre deux choses ; comme si l'acte et l'objet intentionnel étaient *réellement* dans la conscience, comme s'il s'agissait d'une sorte d'« emboîtement ». On sait que dans la seconde édition de la *Psychologie du point de vue empirique* en 1911 et dans les lettres à Marty et à O. Kraus, Brentano s'attachera à corriger ces formulations de l'immanence ou les mésinterprétations qu'elles pouvaient induire¹.

Mais quoi qu'il en soit de ces corrections brentaniennes ultérieures, c'est aux thèses de la *Psychologie* de 1874 que Husserl oppose une analyse nouvelle et décisive qui modifie du tout au tout l'horizon brentanien de l'*inesse*, ou de l'*esse objective* : le sens premier et obvie de l'intention qui caractérise les vécus, c'est uniquement que les vécus « ont pour caractéristique » de se rapporter à des objets représentés ; ou encore, du côté de l'objet, si l'on peut dire, qu'un objet est « visé » en eux, qu'il est ainsi « pris pour but » (*auf ihn <den Gegenstand> ist abgezielt*). Mais par là, grâce à cette caractérisation élémentaire, on n'a rien fait d'autre que de souligner la présence de certains vécus ainsi déterminés par une « intention représentative, judicative, etc. ». Ce qui est tout différent de la thèse selon laquelle il y aurait « deux choses » (*Sachen*) présentes dans le vécu. Et Husserl de souligner :

Il n'y a pas deux choses [...], nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses (*Sachen*) présentes au sens d'une partie et d'un tout compréhensif, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet (*die bezügliche Intention*)...².

Dès lors qu'il y a un vécu de ce genre, un « vécu intentionnel », dès lors qu'il est présent dans sa « plénitude », du même coup se trouve accomplie la « relation intentionnelle à un objet » ou encore – et les deux

1. Cf. *supra*, chap. II, p. 55.

2. *Hua.*, XIX, 1, 386 ; trad. franç., II, 2, p. 174.

expressions décrivent le même phénomène – un objet est « intentionnellement présent », à la mesure du vécu (*erlebnismäßig präsent*). Mais n'est-ce pas là, demandera-t-on, répéter un geste commun à toute la tradition brentanienne (Twardowski, Meinong¹...), celui qui consiste à nouer strictement « représentation », « vécu intentionnel » et « objet » ; ce geste de liaison en vertu duquel on ne saurait admettre qu'il y ait des « représentations sans objet »² ? Sans doute ! Pourtant les positions ici se séparent de nouveau franchement, dès que l'on tente de préciser ce qu'il en est au juste de ce « Gegenstand » corrélatif à la visée et quel est son statut ? Sur ce point la thèse husserlienne est tranchée, et elle peut même sembler d'abord plus simple, moins élaborée ou subtile que celle de Twardowski. La thèse s'établit pour ainsi dire analytiquement à partir de la caractérisation élémentaire du vécu intentionnel qui vient d'être rappelée : si le vécu intentionnel est présent <et sans qu'il soit nécessaire de présupposer quoique ce soit à *côté de lui*, par exemple un « objet qui est vécu »>, alors et du même coup se trouve accomplie la « relation intentionnelle à un objet » (*die intentionale Beziehung auf ein Gegenstand*), soit à dire encore, en d'autres termes, qu'un « objet est "intentionnellement présent" ». Quand on affirme ici qu'un objet est visé (*der Gegenstand ist gemeint*), cela ne signifie rien d'autre et rien de plus que : « L'acte de le viser (*das ihn Meinen*) est un vécu. » On n'a par là strictement rien affirmé quant à l'objet :

L'objet est alors seulement présumé (*vermeint*) et, en vérité, *il n'est rien...*

1. Cf. notamment *Über Inhalt und Gegenstand* (fragment de 1908), in A. Meinong, *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1978, p. 147-159. Cf. aussi l'excellente vue d'ensemble procurée par Dale Jacquette, « The Origins of Gegenstandstheorie. Immanent and Transcendent Intentional Objects in Brentano, Twardowski and Meinong », in *Brentano Studien*, 3 (1990-1991), p. 177-202.

2. Sur la problématique bolzanienne des représentations sans objet, voir l'étude remarquable de Jacques Bouveresse, « Sur les représentations sans objet », in *Études philosophiques*, 2000, numéro Bolzano, p. 519-534. Cf. aussi et surtout, Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001. Voir aussi Paul Rusnock, « Qu'est-ce que la représentation ? Bolzano et la philosophie autrichienne », in *Philosophiques*, vol. 30, n° 1, 2003, p. 67-81.

Ce que Husserl illustre à travers l'analyse, bien connue, de la représentation : le dieu Jupiter. Le texte est canonique, mais mérite à nouveau d'être cité (cf. *supra*, p. 31) :

Quand je me représente le dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » <j'attire l'attention sur les guillemets, ici, et dans tous ces textes critiques à l'endroit de Brentano et de Twardowski> dans mon acte, il a en lui une « inexistence mentale » ; quelles que soient par ailleurs les expressions qu'on pourra employer, une interprétation stricte les révélera erronées. Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, qu'en moi (dans ma conscience) s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter. Ce vécu intentionnel on peut le décomposer comme on le voudra par une analyse descriptive, on ne pourra naturellement pas y trouver quelque chose comme le dieu Jupiter ; l'objet « immanent », « mental », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu ; il n'est donc à vrai dire en aucune façon immanent ni mental...

Il n'est pas non plus <et par définition> *extra mentem*, il n'existe absolument pas...¹.

À la différence de Twardowski, Husserl refuse ici d'utiliser les ressources fournies par la distinction brentanienne entre adjectif déterminant et modifiant : il n'y a pas plusieurs acceptions du « représenté », pas plus qu'il n'y a diverses acceptions de l'être ou de l'exister².

La pointe de l'analyse husserlienne est donc ici de partir de la représentation d'un objet non existant (le dieu Jupiter) pour généraliser l'enseignement qu'on peut en tirer et l'appliquer à l'essence de toute représentation :

1. *Hua.*, XIX, 1, 386, 23 - 387, 3 ; trad. franç. citée. Ce qui veut dire aussi que cet « objet » n'est pas donné, ou que, d'un tel objet, il n'y a pas « apparition », *Erscheinung*. Le cours de 1908, *Hua.*, XXVIII, *Sur la théorie de la signification*, trad. franç. J. English, Paris, Vrin, 1995, propose en Appendice une remarquable récapitulation de cette analyse : « Tout acte vise quelque chose, est conscience de quelque chose et a, en tant que tel, une "signification". Tout acte de représentation ou de jugement a donc une signification qui lui correspond. Mais, pour le reste, il peut être non intuitif (vide) ou intuitif. S'il est intuitif, il peut alors être donateur ou quasi- donateur. Eu égard à l'intentionnalité, il n'a pas seulement un contenu au sens de la signification, mais il a aussi un contenu au sens de la donation, et la donation inclut la signification <je souligne>... La donation, c'est l' "objet de tel et tel côté". La pleine donation, c'est l'objet lui-même en tant qu'unité des multiples présentations et en tant que donné dans l'acte. Nous pouvons dire aussi : la donation, c'est l'apparition de l'objet... », p. 184-185.

2. Cf. Twardowski, *op. cit.*, § 4.

Si par ailleurs l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. Pour la conscience le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas *Jupiter* autrement que *Bismarck*, la *tour de Babel* autrement que la *cathédrale de Cologne*, un *chillogone régulier* autrement qu'un *millièdre régulier*.

Si ce qu'on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus *intentionnels* (intentionnés – <c'est Husserl qui corrige et qui précise>), alors, par contre, les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, ne sont *pas* eux-mêmes *intentionnels* : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte¹.

Dans l'acte, à parler strictement en termes d'immanence, il n'y a pas de « contenu intentionnel », il n'y a pas « d'objet représenté ». Et Husserl de préciser :

Je ne vois pas des sensations de couleurs, mais des objets colorés [...] je n'entends pas des sensations auditives, mais la chanson de la cantatrice, etc.².

Qu'est-ce à dire ? Cela revient à affirmer que les distinctions établies par Twardowski au fil conducteur de la polarité, tenue pour allant de soi, entre la sphère de la conscience, du vécu, de l'immanence d'un côté, et celle de la réalité effective, de la transcendance de l'autre, que ces distinctions n'éclaircissent en aucune façon ce qu'elles étaient destinées à préciser et à expliciter : la direction vers un objet, l'intentionnalité de la visée, l'être-hors-de-soi ou le transcender propre à la conscience intentionnelle, s'il est permis de varier le vocabulaire. En effet, le contenu intentionnel à la Twardowski qui prétend tenir lieu de l'objet, en constituer comme une « image » (*Bild/Abbild*) ne fait rien d'autre que le redoubler inutilement, et surtout il se laisse ramener à ce qu'il est en réalité, un élément qui compose réellement le vécu, et qui comme tel relève d'une approche uniquement *psychologique* ; un élément sur lequel s'édifie (*aufbauen*) l'acte, un simple « point d'appui » qui ne saurait être mis en avant quand il s'agit

1. *Hua.*, XIX, 1, 387, 16-22. Cf. aussi *Abhandlung über Wahrnehmung von 1898*, § 4, in *Hua.*, XXXVIII, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, éd. Th. Vongerer et R. Giulani, Springer 2004, p. 133-135.

2. *Hua.*, XIX, 1, p. 387, 22-24 ; trad. citée, p. 175-176.

d'expliquer ou d'expliciter ce qui doit être explicité, c'est-à-dire l'acte de représenter *dans son caractère de visée intentionnelle*. De même que les sensations de couleur ne fournissent qu'un matériau brut, une donnée simplement hylétique, sous-jacente à la perception d'un objet coloré, de même que les sensations auditives ne sont que le matériau nécessaire mais non suffisant à l'écoute ou à la reconnaissance d'une mélodie, de même le contenu intentionnel posé comme médiation indispensable entre l'acte et l'objet représenté (entendez l'objet réel, existant ou présumé tel, le seul qui puisse être représenté, au sens propre du terme), ce contenu ne médiatise rien et se réduit à un composant réel du vécu immanent. Pour qu'il puisse exercer la fonction de médiation qu'on attend de lui, il faut lui ajouter un supplément, un « plus » (*ein Plus*, écrivait Husserl dans son essai de 1894)¹, mais ce *supplément* le transforme du tout au tout, à telle enseigne qu'il n'est plus pertinent de parler de « contenu » et moins encore de « contenu immanent » : ce plus – nous pouvons l'annoncer anticipativement –, c'est la « signification », ou le moment signitif, la « teneur-de-signification » (*Bedeutungsgehalt*) qui prend la place de l'« intentionnel Inhalt »².

Mais avant de revenir sur ce point, qui est comme l'unique point de notre présent propos, il nous faut d'abord compléter et prolonger les attendus de la critique husserlienne, en nous référant cette fois à l'Appendice aux § 11 et 22 qui touche directement un autre aspect capital de l'anti-Twardowski présenté par Husserl, le refus du dédoublement, tenu pour inutile, de la visée tournée vers un objet « primaire » et un « objet secondaire », et le rejet de tout modèle « dépicatif », de toute théorie de l'image pour aborder en général la problématique de la connaissance et en particulier celle de l'intentionnalité.

1. *Hua.*, XXII, p. 306, 29.

2. Cf. aussi la « Discussion de Twardowski » (fin 1896), trad. J. English, p. 349-350, n. 1, où Husserl introduit, contre toute interprétation du contenu en tant que *datum* psychique, l'idée de fonction logique : « Le contenu loge dans la signification d'une manière réelle, la signification d'une manière seulement fonctionnelle ; il serait absurde de la saisir comme un morceau réel ou comme une partie de la représentation. [...] Nous avons dans chaque représentation à distinguer : I) la *teneur réelle, psychologique*, et en cela *a*) l'acte re-présentant, *b*) le contenu représentant ; II) la *teneur idéale, logique*, et en cela *a*) la signification, *b*) l'objet. [...] Signification, concept au sens le plus large, et représentation au sens proprement logique, sont synonymes. »

Dans cet Appendice, Husserl notait en effet non moins fermement :

C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence entre les objets « simplement immanents » ou « intentionnels » d'une part, et d'autre part les objets « véritables » <effectifs> et « transcendants » qui leur correspondent éventuellement ; peu importe que l'on interprète cette différence comme une différence existant entre un signe ou une image réellement présents dans la conscience et la chose désignée ou reproduite par l'image ; ou bien que l'on substitue de quelque autre manière à l'objet « immanent » n'importe quelle donnée *réelle* de la conscience, voire le contenu au sens de moment signifiant <pour qu'il n'y ait pas de malentendu ici, je souligne que Husserl parle ici du contenu au sens de moment signifiant interprété comme une donnée réelle de la conscience, ce qui n'a rien à voir, nous y reviendrons avec l'introduction proposée dès 1894 de la signification dans son idéalité>... <s'agissant de telles erreurs>, il suffit de dire, pour qu'on se rende à l'évidence : *l'objet intentionnel de la représentation est le même que son objet véritable* <effectif> *éventuellement extérieur et il est absurde d'établir une distinction entre les deux*. L'objet transcendant ne serait, en aucune façon, *l'objet de cette représentation* s'il n'était pas *son objet intentionnel*. [...] L'objet de la représentation, de l'« intention » *est et signifie* <besagt> : l'objet représenté, l'objet visé (*der gemeinte Gegenstand*)¹.

Voilà qui d'un coup met en pièces toutes les distinctions laborieusement élaborées par Twardowski.

Autrement dit, l'intention, si elle doit bien ouvrir un « rapport à l'objet », être une intention objective, *i.e. objectivante*, est toujours aussi et en même temps une intention interprétative. L'appréhension des données sensibles (« hylétiques ») est comme telle déjà interprétation, ou mieux elle est toujours aperception interprétative (*Deutung, verstehende Auffassung, Eindeutung*)².

Dans le § 14 de la V^e *Recherche*, Husserl en discutant une distinction utilisée par Natorp dans son *Einleitung in die Psychologie* de 1888 : la distinction, en principe possible, entre « le son entendu », objet de la perception, et l'« audition du son », l'acte perceptif, revient sur ces différences à ses

1. *Hua.*, XIX, 1, p. 438, 23 - 439, 19 ; trad. franç., p. 231 (modifié).

2. C'est le point que soulignera Heidegger, dès son premier cours de Fribourg en 1919, en forgeant l'expression paradoxale, déjà signalée, d'« hermeneutische Intuition » (*Ga.*, 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 116-117. Cf. aussi *ibid.*, l'analyse de l'appréhension dans l'horizon de la signification (*Bedeutungshafte*) et de la mondanéisation, p. 70-73, 88-89. Cf. *infra*, chap. VIII.

yeux fondamentales : la différence entre le « contenu », au sens de la « sensation consciente », et le contenu « au sens d'objet de perception ».

J'entends, cela peut vouloir dire : *j'éprouve une sensation [...]*, <mais ordinairement>, cela veut dire : je perçois ; j'entends *l'adagio du violoniste, le gazouillement des oiseaux...*

Au-delà donc des « contenus de sensation » (*Empfindungsinhalte*), ce qu'il importe de distinguer, c'est l'appréhension ou le mode d'appréhension, ce que Husserl nommait dans la première édition des *Recherches* (A 360-361) la *Deutung*, l'interprétation ou la saisie, l'appréhension interprétative :

Des personnes différentes peuvent sentir la même chose <avoir les mêmes sensations> et pourtant percevoir quelque chose de tout à fait différent. Nous-mêmes nous « interprétons » les mêmes contenus de sensation tantôt ainsi et tantôt autrement¹.

Et dans la seconde édition :

Nous saisissons, nous appréhendons les mêmes contenus-de-sensation tantôt ainsi et tantôt autrement².

Deuten, Auffassen – voilà les termes clefs, tout à fait étrangers à Brentano et à son disciple Twardowski : les mêmes contenus de sensation peuvent être présents, et cependant « appréhendés » différemment de sorte que soient « perçus » des objets différents. L'horizon de l'analyse est bien ici celui de la perception, dans son rapport à la sensation ou à l'aperception, mais ce qui nous intéresse, et ce qui recoupe la question de l'intention, c'est précisément que l'appréhension (*Auffassung* ou *Deutung*, dans la première édition), qui est un caractère d'acte, est irréductible au « flux des sensations » : elle présuppose justement le « vécu intentionnel », l'intention pour autant qu'elle vise et se rapporte à un objet par-delà ce qui est immédiatement donné : une telle perception de l'objet correspondant il n'y a que par le « vivre », l'*Erleben* qui interprète et ressaisit, selon un « mode de conscience », une « Weise des Bewußtseins », les sensations, de telle sorte que « l'être du contenu ressenti » est « tout autre chose que

1. *Hua.*, XIX, 1, p. 395, 11-14.

2. *Hua.*, XIX, 1, p. 395, 14-16.

l'être de l'objet perçu», présenté par le « contenu », qui comme tel n'appartient pas à la conscience.

L'aperception – note Husserl un peu plus loin – est l'excédent, le surplus (*Überschuß*) qui, dans le vécu, s'oppose à l'« existence brute de la sensation »¹. L'aperception est un « caractère d'acte », celui par lequel « nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur... »². L'appréhension, dans son caractère d'acte, « anime pour ainsi dire » la sensation, et fait que nous percevons tel ou tel *objet*. L'appréhension « qui anime », c'est aussi celle dont Husserl dira dans les *Ideen I*, qu'elle donne sens (*sinngebende Apprehension, Sinngebung*). Ce qui donc, par rapport à l'objet se nomme « Vorstellung », représentation, s'appellera, par rapport cette fois aux « sensations qui appartiennent réellement à l'acte » : *Auffassung, Deutung, Apperzeption*.

Reprenons pour illustrer cette thèse l'exemple tout à fait canonique de Husserl dans la V^e *Recherche* :

Je vois une chose, par exemple cette boîte, je ne vois pas mes sensations. Je ne cesse de voir cette *seule et même* boîte, de quelque manière que je la tourne et que je l'oriente. J'ai là constamment *le même* contenu-de-conscience (*Bewußtseinsinhalt*) <concession husserlienne à une expression inadéquate ou ambiguë> – s'il me plaît de qualifier l'*objet* perçu de « contenu de conscience »³.

Mais c'est là une manière de s'exprimer qui est fondamentalement trompeuse : le « wahrgenommener *Gegenstand* » n'est précisément pas un « contenu de conscience », rien d'immanent à la conscience. On retrouve, appliqué à cet « objet », les mises en garde du § 11 :

À chaque nouvelle orientation de la boîte, j'ai un *nouveau* contenu de conscience, si je désigne ainsi, dans un sens beaucoup plus approprié, les *contenus vécus*. Ainsi des contenus très différents sont vécus, et pourtant *c'est le même objet qui est perçu*⁴.

Est ici à l'œuvre la même *fonction logique de l'intentionnalité*, déjà nettement mise en évidence par Husserl dès 1894, en termes de « significa-

1. *Hua*, XIX, 1, p. 399, 3-5 : trad. citée, p. 189. Cf. aussi XIX, 1, p. 398, 16.

2. *Ibid.*

3. *Hua*, XIX, 1, p. 396, 17-21.

4. *Ibid.*, p. 396, 23-26.

tion», celle que nous connaissons depuis l'essai fragmentaire sur les « objets intentionnels », à savoir *l'identification, le jugement d'identité*. Et par là aussi, on peut, alors même qu'il s'agit de « perception », échapper au paradoxe des représentations-sans-objet (le principe de l'analyse est en 1894 le même que celui du § 11 et déjà de l'essai *Intentionale Gegenstände*) :

Il faut remarquer que l'être véritable ou le non-être (*das wirkliches Sein oder Nichtsein des Gegenstandes*) de l'objet est sans importance pour l'essence propre du vécu perceptif, et par suite aussi que le vécu est perception *de* cet objet apparaissant *de telle ou telle manière*, en tant qu'objet visé présomptivement tel et tel <je souligne : le *so und so*, Husserl souligne le *von* : *Wahrnehmung von diesem so und so erscheinenden, als das und das vermeinten Gegenstande*>.

Ce qui nous intéresse ici, c'est précisément que l'objet *apparaissant* – il y va de l'essence de l'apparaître – est toujours déterminé « ainsi et ainsi », il est visé ou visé présomptivement « comme » tel et tel (« l'objet de tel et tel côté », comme le nommait le Cours *Sur la théorie de la signification*). Le « *so und so* » et le « *als* » appartiennent à l'essence du « vécu perceptif » et par là plus généralement du « vécu intentionnel » qui ne s'oriente sur l'objet pris purement et simplement, le « *Gegenstand schlechthin* », que s'il le vise d'abord *comme* tel et tel, *i.e.* aussi bien, comme *un et même* dans la diversité de ses manières ou de ses modes d'apparition, « *in der Weise, wie...* ».

C'est à cette analyse que Husserl demeure fidèle, semble-t-il, dans ses Leçons de 1908 sur la signification (la *Bedeutungslehre*) :

Les objets sont-ils – demande Husserl – quelque chose en plus (*neben*) des significations, de telle sorte que, de la même manière que pour les objets de notre champ visuel qui sont donnés ensemble, nous pourrions faire attention à quelques-uns, et alors ignorer les autres ? N'est-il pas évident que nous ne pouvons pas être dirigés sur les objets [...] sans être tournés vers eux dans telle ou telle signification ? [...] Nous distinguerons l'objectivité identique que non seulement cette expression <ici « vainqueur de Iéna », à côté de « vaincu de Waterloo » ou « Napoléon »> mais éventuellement d'innombrables autres expressions de signification différente représentent (l'objet pur et simple, l'objet prédiqué), de l'objectivité signifiée en tant que telle. L'objet identique pur et simple est tantôt signifié de cette manière-ci, tantôt de cette manière-là, mais toujours d'une manière quelconque...¹.

1. *Hua.*, XXVI, p. 41, 26 sq. - 44, 34 sq. : trad. franç. J. English, E. Husserl, *Sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995, p. 65, 69.

L'objet visé, l'objet représenté, ajoute Husserl, « nous ne pouvons pas nous en saisir sans une quelconque représentation qui est *telle*, i.e. sans une manière déterminée quelconque de signification »¹. Ce qui revient à affirmer aussi que la véritable opposition polaire, c'est celle du *Gegenstand schlechthin* et de la *bedeutete Gegenständlichkeit*, l'objectivité signifiée ou l'objectivité catégoriale, comme Husserl le dit également en 1908. Il est clair que Husserl ne réintroduit ainsi aucun relativisme ou perspectivisme, mais il élabore très consciemment un « nouveau concept de signification » :

Si, par opposition à l'objet pur et simple, nous parlons de l'objet pris de la manière dont il est signifié ou pensé (*in der Weise, wie er bedeutet oder gedacht ist*), ce n'est pas alors seulement la manière du penser (*die Weise des Denkens*) qui fait la différence, mais c'est dans la manière différente du penser que nous « intuitions », que nous avons pour thème une manière différente du pensé en tant que tel. Et c'est précisément par là que surgit, en réalité, un nouveau concept de signification, dont nous rendons compte au moyen de l'expression parallèle d'*objectualité catégoriale* de l'énoncé concerné (corollairement de la partie de l'énoncé), par différence avec l'objectualité signifiée purement et simplement (*schlechthin*)².

Mais revenons aux *Recherches logiques*, qui formulaient d'ailleurs, au § 17 de la V^e Recherche, cette opposition de la manière la plus économique qui soit, en distinguant de « l'objet qui est visé », « l'objet tel qu'il est visé »³ : que la visée, dans sa dimension d'abord essentiellement significative⁴, puisse toujours se révéler n'être que *vermeinen*, visée présomptive, présomption, ne change rien à l'affaire essentielle : la visée présomptive prétend justement « saisir une identité » ; à la perception d'un seul et même objet appartient que « nous vivions la "conscience d'identité" ».

La « conscience de l'identité », c'est ici encore la conscience de ce que les vécus, avec leurs caractères respectifs de vécu, *visent la même chose* (« eben dasselbe meinen »).

1. Cf. aussi XXVI, p. 48, 26-28 : « Es gibt kein Bedeuten ohne eine bestimmte Weise der Bedeutung, und so steht der Gegenstand eben in dieser Weise da. »

2. *Hua.*, XXVI, p. 38, trad. citée, J. English (modifiée), p. 61.

3. *Hua.*, XIX, 1, p. 414, 16-19.

4. Cf. *Hua.*, XXII, p. 336, 28-34.

Des « contenus sensoriels différents », on dira aussi bien qu'ils sont « interprétés (appréhendés, aperçus) en un seul et même sens »¹ « gedeutet (*aufgefaßt, apperzipiert*) in "demselben Sinne" » ou encore que la saisie interprétative (« Deutung », 1^{re} édition ; 2^e édition : « Auffassung ») selon ce « sens » est un « caractère du vécu », lequel, seul, constitue « l'existence (*Dasein*) de l'objet pour moi ». Son « existence pour moi » : la formule est empruntée à Natorp (*Einleitung in die Psychologie*), citée un peu plus haut². La différence fondamentale qu'il importe de souligner, c'est donc – contrairement à ce que prétendait Twardowski, croyant expliciter la thèse Brentanienne, non pas la différence entre contenu de conscience, objet immanent ou intentionnel d'un côté, et objet réel, existant ou effectif de l'autre –, mais bien celle entre des « contenus », les « präsentierende Empfindungen » (dans la seconde édition, Husserl corrigera : « darstellende Empfindungen ») et des actes, ici les actes de perception, au sens de l'« intention interprétative »³. C'est seulement dans et par cette « intention interprétative ou appréhensive » que se constituent les « intentions objectives » (*gegenständliche Intentionen*). Mais l'intention interprétative ou la « fonction logique de la signification », comme le disait Husserl en 1894 (« Intentionale Gegenstände ») ne constitue justement pas un moyen terme, un intermédiaire ou une médiation. C'est une « fonction »⁴ !

Qu'il nous soit permis d'emprunter, pour conclure sur ce point, à Ronald McIntyre et David Woodroff Smith⁵ un exemple élémentaire destiné à illustrer ce point tout à fait capital : quand Œdipe frappe à mort un passant rencontré sur la route de Delphes, il ne le vise ni ne l'appréhende *comme* son père, et de même quand il épouse Jocaste après avoir résolu l'énigme de la Sphinx, ce n'est certainement pas *en tant qu'elle* est sa mère. Œdipe aura certes voulu éliminer un inconnu rencontré sur une route thébaine, mais pas tuer son Père ; il aura désiré épouser Jocaste, mais pas

1. *Recherches logiques*, 1^{re} éd., A 361 : « gedeutet (*aufgefaßt, apperzipiert*) in "demselben Sinne". »

2. *Hua.*, XIX, 1, p. 394, 28 ; trad. franç., II, 2, 183.

3. « Auffassende Intention ». – Nous reprenons ici la traduction française, explicite, d'Elie-Kelkel-Schére.

4. Cf. aussi Recension de K. Twardowski, *Hua.*, XXII, p. 348-350, n. 1 et 2.

5. « Theory of Intentionality », in *Husserl's Phenomenology, A Textbook*, éd. J. N. Mohanty et W. R. M. McKenna, University Press of America, Washington (DC), 1989.

en tant que telle (*i.e.* Jocaste *comme* « sa mère »). Toute la tragédie d'*Œdipe* réside précisément dans ce jugement d'identité qui doit finalement être prononcé : Jocaste (ou x) appréhendée selon différentes modalités (*Weisen*) est une et même.

C'est par là aussi que l'intentionnalité du vécu de conscience – c'est-à-dire la propriété qu'ont les actes de représenter, d'être relatif-à..., dirigé-sur..., à propos-de... quelque objet – diffère de la caractéristique générale de la relation, de l'être relatif-à... ou référé-à..., en ceci précisément que l'intentionnalité d'un acte ne dépend pas seulement de la question de savoir quel est au juste l'objet que l'acte représente (« *der Gegenstand, welcher intendiert ist* »), mais encore et surtout dépend de la conception ou mieux de l'appréhension, de la manière de voir ou d'envisager (« signification catégoriale », « intuition herméneutique », « en tant que herméneutique ») l'objet représenté ou visé : de ce que l'on peut donc caractériser en général comme la *dimension sémantique* de l'intentionnalité.

Sans doute, pour accéder à la conception proprement « phénoménologique » de l'intentionnalité, il importait d'abord de distinguer avec Twardowski l'acte, le contenu intentionnel, l'objet visé, mais aussi et surtout – et tel est, nous semble-t-il, l'apport essentiel de Husserl, dans sa critique de Twardowski, développée dans l'essai sur les « Objets intentionnels », et dans sa reprise radicalisée des *Recherches logiques* –, de distinguer *l'objet intentionnel de l'objet selon la modalité spécifique de sa visée interprétative*.

Quand il aura lui-même « fixé » sa terminologie, Husserl reprendra à son tour le terme de « contenu », mais le contenu, alors opposé au contenu « réel » de Brentano-Twardowski, sera qualifié d'« intentionnel ». La distinction « contenu réel » d'un acte et contenu « intentionnel » est évidemment capitale. C'est aussi d'ailleurs l'élucidation de cette distinction essentielle qui conduit Husserl, dans une note remarquable de la seconde édition des *Recherches*, à modifier du tout au tout le sens même de l'adjectif « phénoménologique »¹, puisque, dans la première édition, c'est le contenu « réel » qui était aussi déterminé comme « phénoménologie », c'est-à-dire relevant d'une analyse descriptive attachée aux composantes réelles de l'acte. Désormais le « phénoménologique » ouvre une tout autre

1. *Hua.*, XIX, 1, p. 411.

direction, celle que Husserl nomme « la description de l'objectité intentionnelle », et c'est le « contenu intentionnel » qui doit beaucoup plus proprement être qualifié de « phénoménologique ».

Pour le Twardowski de l'opuscule de 1894 – rappelons-le brièvement – un acte ne peut se référer à un objet transcendant que si d'abord il se réfère à un objet intentionnel (le « contenu réel » dans la réécriture husserlienne), qui d'une certaine manière re-présente l'objet réel qui est visé, selon le modèle dépicatif du tableau exposé au § 4. Mais dans cette hypothèse, l'intentionnalité destinée à expliciter l'être-dirigée-sur..., en ayant recourt à un objet intentionnel, un contenu, doit à son tour être expliquée en faisant appel à un second « objet ou contenu intentionnel » censé expliquer le premier jusque dans son trait fondamental : l'*Über sich hinausweisen*¹, et ainsi *ad infinitum* (comme le redira Husserl, dans les *Ideen*, I, § 90).

Telle était l'hypothèse d'emblée rejetée par Husserl (dès l'automne 1894) : l'objet d'un acte, s'il y en a, est toujours quelque chose de distinct du contenu de l'acte ; or c'est le contenu de l'acte, et par conséquent ce n'est pas son objet, qui fait que l'acte est précisément intentionnel. D'après Husserl, le contenu d'un acte – l'élément constitutif phénoménologique interne qui donne à l'acte son caractère représentatif ou représentationnel en vertu duquel quelque chose apparaît –, n'est pas quelque chose qui est lui-même visé, intenté ou représenté dans l'acte ; l'acte n'est pas, du moins en principe, relatif-à... ou référé-à... son contenu. Le contenu est ce qui fait que notre acte est une représentation signitive d'un objet et cet objet est ce dont on a conscience, ce à quoi on s'intéresse, ce qui retient notre attention.

En distinguant ainsi contenu « intentionnel » et objet, Husserl peut expliciter à nouveaux frais l'indépendance par rapport à l'existence (l'*abstractio existentiae* de la tradition scotiste²) de l'intentionnalité. L'intentionnalité de l'acte, le fait que l'acte soit intentionnel, ne dépend de rien d'autre que de son contenu « intentionnel », et le contenu « intentionnel », non psychologique, d'un acte est indépendant de l'existence de n'importe

1. *Hua.*, XXII, p. 306, 27 et 30.

2. Cf. André de Muralt, *L'enjeu de la Philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leyde, 1991, en particulier la troisième étude : « La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 90-167.

quoi d'extérieur à l'acte. Cette première distinction fournit du même coup à Husserl une nouvelle explication de ce que l'on peut nommer la dépendance par rapport à la conception, « le sens d'appréhension », la « teneur-de-signification » de l'intentionnalité : des contenus *différents* peuvent donner aux actes le même caractère consistant à être orienté-vers... ou dirigé-sur... le *même* objet, alors même que ces contenus différents représentent l'objet de manière différente.

Résumons brièvement les éléments caractéristiques de la doctrine husserlienne de l'intentionnalité tels qu'ils ont été dégagés : le contenu « intentionnel » d'un acte doit être soigneusement distingué de l'objet de l'acte. C'est le contenu « intentionnel » de l'acte et lui seul qui confère à un acte l'intentionnalité. Si l'intention à l'œuvre dans l'acte parvient à atteindre un objet réellement existant, c'est le contenu qui détermine de quel objet il s'agit et quelle est la modalité de son être donné (la *Gegebenheitsweise*). Pourtant l'acte atteint toujours « directement » son objet dans la mesure où il s'agit de l'objet que prescrit ou que désigne précisément le contenu « intentionnel », c'est-à-dire un objet toujours déterminé « *in der Weise, wie...* », selon la modalité spécifique de son être-donné (sa *Gegebenheitsweise*). Mais si à l'inverse l'intention n'aboutit pas, ne touche ou ne rencontre (*trifft*) aucun objet, la « prescription » fournie par le contenu « intentionnel » ne s'en trouve pas pour autant radicalement affectée. Le caractère intentionnel de l'acte, du fait même qu'il a un contenu, demeure indépendant de l'existence ou de la non-existence de son objet. Et Husserl peut donc caractériser d'emblée et indifféremment les contenus « intentionnels » comme signification ou sens (*Sinn*) et les identifier avec les significations qui sont exprimées dans le langage. Ainsi les contenus « intentionnels » des actes seraient-ils étroitement apparentés avec ce que l'on serait tenté de nommer les conceptions ou les différentes manières de concevoir, d'appréhender, de voir un objet. Mais il faut aussitôt corriger ces formulations qui risquent de faire perdre de vue l'idéalité de ces contenus ! D'où il résulte que différents contenus, s'ils sont corrélés avec différentes conceptions du *même* objet doivent être capables de « prescrire », d'assigner ou de « pointer » le même objet. Des actes ayant des contenus différents seront ainsi dirigés vers le même objet mais se distingueront selon la manière dont ils visent l'objet *comme* tel ou tel.

Concluons : à l'encontre de Twardowski et de l'opposition qu'il instituait en vue d'élucider la thèse brentanienne du caractère intentionnel des phénomènes psychiques, entre contenu immanent, objet intentionnel et objet visé (existant ou non), il importe donc de distinguer – et c'est de cette distinction que dépend le concept proprement phénoménologique d'intentionnalité – entre le contenu intentionnel : l'objet tel qu'il est visé (*in der Weise, wie*), et l'objet qui est visé. Le concept phénoménologique de l'intentionnalité est précisément celui qui s'attache à saisir ce qui est visé « *in der Weise, wie...* », selon la modalité ou la guise de son être visé ; ce que Husserl nomme aussi, dans la V^e *Recherche*, la matière de l'acte¹ : le sens de l'appréhension objective, le sens d'appréhension. Il faut donc, comme l'indique encore le § 25 de cette même *Recherche*, introduire une distinction fondamentale, la distinction proprement *phénoménologique* entre le « contenu en tant qu'objet et le contenu en tant que matière » (*i.e.* sens d'appréhension ou signification). Ainsi l'intentionnalité d'un acte est déterminée par un caractère intrinsèque propre à l'acte, indépendamment de l'objet, de sa réalité effective ou de son inexistence. Il est donc nécessaire de maintenir une distinction rigoureuse entre l'objet *visé, intenté* et le contenu de signification (*Bedeutungsgehalt*) de l'acte, c'est-à-dire ce qui donne à l'acte sa direction, ce qui fait qu'il est orienté sur tel ou tel objet, selon telle ou telle *modalité*. Le contenu ou mieux la *teneur* d'un acte doit donc être strictement distingué de l'objet de cet acte, puisque c'est lui qui assure et confère à l'acte, à travers le moment signitif, rien de moins que son intentionnalité (au sens de l'*intendieren*). Ce moment « intentionnel » décisif, Husserl l'appelle « sens » ou « *Bedeutung* », ou encore « *Auffassungssinn* » et à partir de 1908 « noème » ou sens noématique².

Nous pensons que seule cette interprétation husserlienne de la distinction - « *Inhalt* » « *Gegenstand* » en termes de « signification » (sens d'appréhension) fonde véritablement, à partir de 1894, la théorie phénoméno-*logique* ou mieux phénoménologico-sémantique de l'intentionnalité.

1. La matière est ce qui, dans l'acte, confère à celui-ci la relation déterminée à l'objet (*LU.*, § 22, trad. franç., p. 233).

2. Cf. les analyses difficiles des Leçons sur la *Bedeutungslehre* de 1908. *Hua.*, XXVI, et en particulier le § 8 et la *Beilage*, III, p. 143 sq.

Le point décisif dans cette théorie de l'intentionnalité réside en cela que la visée advient toujours à travers un sens ou une signification : le noème, qui lui-même n'est rien ou en tout cas rien d'étant, mais ce par quoi l'objet est donné, mais toujours selon la modalité de son être-donné (sa *Gegebenheitsweise*), ou encore dans la « *Weise, wie...* », pour employer la tournure que retiendront les *Ideen*, I, § 94 sq.¹. La question se pose alors de savoir si le « noème » ne réintroduit pas, en un sens, la médiation du contenu intentionnel ou de l'objet intentionnel que Husserl avait si vivement critiqué chez Twardowski dans les années 1890. Mais c'est là une autre et difficile question que nous laisserons ici de côté.

1. Cf. aussi *LU*, V, § 17 où la distinction est établie, à propos du « contenu intentionnel » pris comme objet de l'acte, entre le *Gegenstand, so wie er intendiert ist* et le *Gegenstand, welcher intendiert ist*, et *Bedeutungslehre*, § 6 et 8.

CHAPITRE IV

DE L'ONTOLOGIE À LA THÉORIE DE L'OBJET (BRENTANO, TWARDOWSKI, MEINONG)

À Alain de Libera

« Die neuzeitliche Gestalt der Ontologie ist die Transzendentalphilosophie, die zur Erkenntnistheorie wird. Inwiefern entspringt dergleichen in der neuzeitlichen Metaphysik? Insofern die Seiendheit des Seienden als Anwesenheit für das sicherstellende Vorstellen gedacht ist. Seiendheit ist jetzt Gegenständigkeit. Die Frage nach der Gegenständigkeit, nach der Möglichkeit des Entgegenstehens [...] ist die Frage nach der Erkennbarkeit [...]. Die "Erkenntnistheorie" ist Betrachtung, θεωρία, insofern das ὄν als Gegenstand gedacht, hinsichtlich der Gegenständigkeit und dessen Ermöglichung (ἢ ὄν) befragt ist'. »

L'histoire de la problématique de l'objectité est longue et complexe puisqu'elle s'ouvre en un sens par une piste platonicienne, fermée aussitôt après qu'elle a été frayée : le *Sophiste* peut à bon droit être considéré comme le premier grand traité d'ontologie, après le *Poème* de Parménide. Le dialogue est surintitulé (même si l'on sait que ces titres sont scolaires et tardifs) : περὶ τοῦ ὄντος – περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

1. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Ga., 40, p. 195 sq.

Dans ce dialogue figure pourtant un passage généralement peu remarqué, sur lequel P. Aubenque attira naguère l'attention dans son séminaire du Centre Léon-Robin, et sur lequel il est revenu dans une étude publiée récemment dans un ouvrage collectif consacré à ce dialogue.

L'Étranger demande (237 a) si, quand il s'agit du $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ou plus prudemment de ce nom, de ce groupe de mots $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, on peut le dire, l'énoncer, le proférer ($\varphi\theta\epsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$) ? Autrement demandé : à quoi s'applique, sur quoi porte ($\acute{\epsilon}\pi\iota\varphi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$) ce nom ? Sûrement pas à ce qui est, à de l'étant ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$). Mais alors à quoi ? $\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\omicron\iota\omicron\nu$? « À quoi, à quel objet ? », traduisait avec une sûreté sommanbulique Mgr Diès. À quoi et comment qualifier l'attribuons-nous, ce nom : $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$.

Notons la réponse, plus savante que naïve, de l'interlocuteur Théétète : peut-être au « ti » ($\tau\iota$). Si ce n'est pas $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$, puisqu'il s'agit justement du non-être, c'est peut-être : $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\acute{o}\ \tau\iota$ qu'advient l' $\acute{\epsilon}\pi\iota\varphi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, l'attribution référentielle ?

Mais l'Étranger ferme aussitôt la voie, qui s'entrouvait, d'une théorie de l'objet ou de l'*etwas überhaupt* :

Il est clair encore pour nous [...] que ce vocable « quelque » ($\tau\iota$), c'est à de l'être que nos expressions l'appliquent ($\acute{\epsilon}\pi\prime\ \delta\upsilon\nu\tau\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\tau\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$). Le formuler tout seul, en effet, comme nu, dépouillé de tout ce qui a l'être, c'est impossible, n'est-il pas vrai ? ($\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \gamma\upsilon\mu\nu\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\eta\rho\epsilon\mu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\nu$, $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$).

Le raisonnement platonicien est donc ici le suivant : dire quelque ($\tau\iota$), c'est toujours en vérité dire quelque « un » ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota$). Le $\tau\iota$ est donc lui-même nécessairement $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$. Et dire l'un, c'est aussi dire l'être (cf. 238 B) : d'après nous, le nombre dans son ensemble, c'est de l'être : $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\nu\ \delta\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\sigma}\upsilon\mu\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\nu\ \tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\epsilon\nu$.

Or c'est cet interdit platonicien de la « tino-logie »¹ qui sera précisément et qui devait être levé bien plus tard dans l'École de Brentano, pour

1. Cf. Pierre Aubenque, « Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre "étant" et le "quelque chose" », in *Études sur le Sophiste de Platon*, publiées sous la direction de P. Aubenque et de M. Narcy, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 365-385.

autant précisément que l'enseignement de Brentano renouvelait la question de l'objet ou de l'objectivité ou simplement l'ouvrait à neuf.

Il peut sembler d'abord paradoxal de voir se dégager dans l'École de Brentano une discipline nouvelle appelée à prendre le relais de l'ontologie, si l'on songe à l'aristotélisme constamment affirmé et affiché de Brentano : depuis sa dissertation de 1863 jusqu'aux notes posthumes *Über Aristoteles* publiées en 1986 par les soins de Rolf George.

Pourtant c'est bien d'abord Brentano lui-même, dès avant sa *Psychologie du point de vue empirique*, qui a contribué à ouvrir à nouveaux frais la question de l'objet et de l'objectivité. Dès ses premiers travaux consacrés à Aristote (la thèse d'habilitation de 1863, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, et l'ouvrage de 1867 sur la *Psychologie d'Aristote*), Brentano redécouvre en effet ce qu'on appelle la structure intentionnelle de toute conscience, ou plus précisément l'« inexistence intentionnelle » de l'objet, caractéristique de toute représentation, en tant que celle-ci constitue d'ailleurs l'assise fondamentale de tous les phénomènes psychiques. Par là même, Brentano léguait, comme nous l'avons vu, à son École ou à ses disciples un problème massif, celui du statut de cet objet ou de son objectivité spécifique.

Il n'est sans doute pas inintéressant de rappeler le passage d'Aristote sur lequel s'appuie ici Brentano : *Métaphysique*, Λ 9, 1074 b 35 : φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

Ce qui revient à dire aussi, positivement cette fois, s'agissant par exemple de l'intellect ou du νοῦς que l'intellect (ou l'entendement) n'est en réalité lui-même rien, rien d'autre que l'objet qu'il connaît. S'il est bien en puissance (δύναμει) toutes choses (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα ἐστὶ πῶς) (*De Anima*, III, 431 b 21), il n'est en réalité que ce qu'il pense et ne saurait donc se rapporter à soi-même ou se connaître, en l'absence de cet objet. Il en va de même de l'analyse aristotélicienne de la perception (αἴσθησις), du moins telle que Brentano la comprend (*De Anima*, 425 b 23 sq.) : la présence physique d'une qualité dans un organe sensoriel (la main touchante qui peut être froide ou chaude) doit être soigneusement distinguée de l'actualisation *objective* de telle ou telle qualité ou de sa forme sensible telle qu'elle réside *objective* dans le sens ou le sentir (ἄνευ ὕλης).

Je voudrais donc soutenir l'idée que la *Gegenstandstheorie*, approchée ou développée plus ou moins complètement par Kasimir Twardowski, Alexius Meinong, Ernst Mally et Husserl, est issue de la caractérisation brentanienne de l'intentionnalité et du problème légué par Bolzano et repris par Brentano des représentations sans objet¹, et qu'elle ne fait que prendre le relais de l'ontologie moderne (classique-moderne), telle qu'elle trouve sa première systématisation avec Suárez et se déploie jusqu'à Kant².

Mais tout d'abord : Que veut la *Gegenstandstheorie* ?³

Et pourquoi y a-t-il émergence d'une théorie générale de l'objet dans l'École de Brentano ?

C'est la thèse brentanienne fondamentale de l'intentionnalité de la conscience, la thèse de l'in-existence intentionnelle de l'objet, qui rend nécessaire l'élaboration de telles théories. En effet, si les phénomènes psychiques sont ceux qui contiennent intentionnellement en eux un objet, abstraction faite du point de savoir ce qu'il en est réellement de l'existence de l'objet, dans le monde, ou hors de la conscience, et s'il y a des représentations sans objet au sens réel et mondain de l'objectivité, la question se pose naturellement de savoir comment fixer essentiellement et entitativement cet « objet ».

Rappelons l'horizon brentanien déterminant chez Twardowski et Meinong. Tout acte mental est soit une *Vorstellung*, soit fondé sur une *Vorstellung*.

Dans sa *Psychologie*, livre II, chap. 6, Brentano expose en ces termes la division des activités psychiques :

On doit distinguer d'après leur mode de relation avec l'objet trois classes principales d'activités psychiques : [...] nous donnons à la première le nom de

1. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, I, § 66 : « Vorstellungen, die einen oder mehrere Gegenstände haben, nenne ich *gegenständliche* oder *Gegenstandsvorstellungen* ; solche dagegen, die keinen ihnen entsprechenden Gegenstand haben, *gegenstandlos*. » En réalité ce paragraphe est inintelligible sans les définitions des § 48-50, eux-mêmes si gros de difficultés qu'ils mériteraient une explication détaillée.

2. Nous avons eu l'occasion d'esquisser ce point dans la conclusion de notre *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

3. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894. – Alexius Meinong, 1899, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* ; 1904, *Über Gegenstandstheorie* (C. R. de Russell, in *Mind*, vol. XIV, 1905) ; 1907, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*.

Vorstellung (représentation), à la seconde le nom de jugement (*Urteil*), et à la troisième le nom de « mouvement affectif » (*Gemütsbewegung*), intérêt (*Interesse*), amour (*Liebe*) (trad. citée, p. 203).

C'est évidemment la première classe qui joue un rôle fondamental aux yeux de Brentano :

Nous parlons de représentation chaque fois qu'un objet nous apparaît (*wo immer uns etwas erscheint*). Quand nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur ; quand nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son ; quand nous imaginons quelque chose, nous nous représentons une image. Employant le mot avec cette signification générale, nous avons pu dire que l'activité psychique ne pouvait jamais se rapporter à quelque chose qui ne fût pas objet de représentation (*was nicht vorgestellt werde*).

Cette même thèse avait déjà été fermement affirmée au livre II (chap. I) (Meiner, p. 14) :

Selon notre usage du terme « représenter », être-représenté équivaut à apparaître. [...]

Par phénomène psychique nous entendons les représentations ainsi que tous les phénomènes qui reposent sur des représentations. [...] La représentation ne constitue pas seulement le fondement du jugement, mais aussi du désir et de tout autre acte psychique. Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint qui n'ait d'abord été représenté¹.

Dans son essai de 1894 (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*), Kasimir Twardowski – soucieux d'élucider la détermination brentanienne des phénomènes psychiques, caractérisés par l'intentionnalité (toute représentation a un objet immanent sur lequel elle se dirige) – introduit une distinction importante entre *Inhalt* et *Gegenstand*. Pour élucider la notion brentanienne d'intentionnalité, Twardowski envisage en effet une distinction tripartite : acte (représentation subjective), contenu (représentation objective), *Gegenstand*, objet de la représentation. Le contenu (*Inhalt*) correspond à ce que Brentano nommait « objet immanent ». Ce changement terminologique aboutira à libérer le terme de *Gegenstand*, susceptible désormais d'une nouvelle fonction.

1. Éd. citée, Meiner, p. 112 ; trad. franç., p. 94.

Se réclamant de Kant (appendice à l'analytique des principes, la table du rien – Remarque sur l'amphibologie), Twardowski envisage le *Gegenstand* comme ce concept suprême au-delà duquel il n'y a aucun sens à vouloir remonter, et à partir duquel deviennent possibles les premières distinctions et les divisions conceptuelles¹.

Par chaque représentation, quelque chose (*etwas*) est représenté, que cela existe ou non, que cela se présente comme indépendant de nous et s'impose à notre perception, ou bien que cela soit formé par nous-mêmes dans l'imagination (*Phantasie*) ; quoi qu'il en soit, c'est, dans la mesure où nous nous le représentons, par opposition (*im Gegensatz zu*) à nous et à notre activité de représentation, l'objet (*Gegenstand*) de celle-ci :

Or puisque tout, y compris le sujet qui se représente, peut être objet (*Gegenstand*), objet d'une représentation, la thèse de ceux qui voient dans l'objet le *summun genus* paraît donc justifiée. Tout ce qui est, est un objet de représentation possible ; tout ce qui est quelque chose. Et c'est donc en ce point que la discussion psychologique relative à la distinction de l'objet de la représentation et du contenu de la représentation débouche sur la métaphysique².

Mais faire ainsi de l'objet le genre suprême compréhensif pour tout ce qui est, cela implique aussi de dissocier l'objet et l'existant :

L'objet est quelque chose d'autre que l'existant : à de nombreux objets, en plus de leur objectivité, en plus de leur propriété intrinsèque à devenir représentés (ce qui est le sens propre du mot *essentia*) revient encore aussi l'existence, à d'autres non.

Pour appuyer cette distinction, Twardowski se réfère expressément à Bolzano (p. 17, n. 2) :

Bolzano emploie, à la place de l'expression « contenu d'une représentation » la désignation : représentation objective, « représentation en soi », et il en distingue d'une part l'objet, d'autre part la représentation que nous « avons », la représentation subjective, en comprenant par là l'acte psychique de représenter.

1. Kant : « Le concept le plus élevé par lequel on a coutume de commencer une philosophie transcendantale est ordinairement la division en possible et impossible. Mais comme toute division suppose un concept divisé, il faut qu'un concept plus élevé soit indiqué, et ce concept est celui d'un *Gegenstand überhaupt* (pris de manière problématique et sans décider s'il est quelque chose ou rien) (*KrV*, A 290 - B 346).

2. K. Twardowski, *Zur Lehre...*, p. 37.

Mais qu'en est-il de cet objet si général et indéterminé, et de sa réalité (*Realität*), de cet objet d'abord appréhendé comme *etwas*, τι, quelque chose, en dehors de toute considération visant l'existence ?

Un premier point doit en effet être établi comme l'indique Twardowski, ce point fondamental qui en un sens libère la possibilité d'une théorie de l'objet :

Avec l'existence d'un objet, la réalité de celui-ci n'a rien à faire.

On peut s'accorder par exemple à caractériser comme « quelque chose de réel » « un son strident », « un arbre », « une tristesse », et comme quelque chose de non-réel, le « manque », l'« absence », la « possibilité ». Mais peu importe à vrai dire la question de savoir où passe exactement la ligne de partage entre réel et non-réel, puisque ce qui intéresse prioritairement Twardowski, c'est la thèse selon laquelle il est également possible et légitime de parler d'un objet réel, et d'un « objet de concept », non-réel, tout de même que l'on parle d'un objet existant ou non existant. La généralité de l'objet est au-delà de ces distinctions secondes, de même qu'elle subsume les divisions qui peuvent être envisagées quand on traite par exemple d'une chose (*Ding*) physique ou d'une affaire (*Sache*). Ce sont en effet uniformément « toutes les catégories du représentable » qui renvoient à l'objet, et on peut donc soutenir la thèse qui voit dans l'objet le *summum genus*.

Ce n'est là d'ailleurs, aux yeux de Twardowski, rien d'autre que la thèse traditionnelle de la métaphysique de provenance aristotélicienne. Ce qu'atteste encore, à ses yeux, le fait que quatre des propositions cardinales de la scolastique, portant sur l'*ens*, sont également valables pour l'objet de la représentation.

1 / L'objet est quelque chose d'autre que l'existant. L'*ens*, terme qui a la même signification qu'*aliquid*, désigne aussi bien ce qui a une existence actuelle que l'*ens possibile*, il englobe même l'*ens rationis*, ou devrait logiquement l'englober, même si certains auteurs, comme Suárez notamment, refusent – mais « ce n'est là qu'une inconséquence » – de considérer comme *ens* l'*essentia ficta* ou la « chimère ».

2 / L'*ens* est bien *summum genus*, mais ce n'est pas pour autant un *Gattungsbegriff*, un concept de famille – comme traduit joliment Jacques

English – ou « générique », mais un concept transcendantal en ce qu'il est trans-générique (*quia omnia genera transcendit*).

3 / L'objet de la représentation peut devenir objet du jugement ou d'une activité affective. *L'ens* est aussi et identiquement *verum et bonum*.

4 / Un objet est appelé *vrai* eu égard à sa capacité à devenir le thème exprès d'un jugement ; il est appelé *bon*, eu égard à sa capacité à être le thème d'une activité affective.

Il ne reste plus dès lors qu'à tirer les conséquences de cette convergence et à nommer de son vrai nom « théorie de l'objet » ce qui jusque-là avait été assez maladroitement baptisé « métaphysique » par la tradition.

Si l'objet des représentations, des jugements et des sentiments n'est rien d'autre que l'*ens* aristotélico-scholastique, la métaphysique doit pouvoir être alors rigoureusement définie comme la science des objets en général. Et le geste aristotélicien de généralisation ou d'universalisation qui, en *Métaph.*, Γ 1, avait permis de distinguer d'un côté la science qui prend en vue *καθολου* (universellement) *l'ὄν ἢ ὅν*, et de l'autre toutes les autres sciences régionales ou spéciales qui n'envisagent les étants que *ἐν μέρει*, selon une optique déterminée et en prélevant une partie, ce geste peut ici être expressément répété, radicalisé et amplifié par Twardowski :

Ce dont s'occupent les sciences particulières, ce n'est certes rien d'autre que des objets de nos représentations [...], mais il ne s'agit que d'un groupe d'objets, limité d'une façon plus étroite ou plus large, formé par le contexte naturel ou le renvoi à une fin déterminée. – [En revanche], une science qui attire dans le cercle de ses considérations tous les objets, aussi bien ceux qui sont physiques, organiques et inorganiques, que ceux qui sont psychiques, ceux qui sont réels aussi bien que ceux qui sont non réels, ceux qui existent aussi bien que ceux qui n'existent pas, et qui recherche les lois auxquelles les objets en général – et pas seulement un groupe déterminé d'entre eux – obéissent, voilà ce qu'est la métaphysique. [...] C'est le sens de la vénérable définition selon laquelle la métaphysique est science de l'étant en tant qu'étant...¹.

Avant de revenir à la question, centrale pour notre propos, du rapport entre métaphysique et théorie de l'objet, je voudrais d'abord évoquer

1. *Op. cit.*, p. 39.

un second trait déterminant de l'héritage brentanien pour l'élaboration de la *Gegenstandstheorie*. Il s'agit de la théorie du jugement.

En effet la seconde présupposition commune à Twardowski et à Meinong, c'est la doctrine brentanienne de la représentation et solidairement du jugement. La doctrine brentanienne du jugement pose que tous les jugements catégoriques sont susceptibles d'être reconduits à des jugements d'existence. Dans l'analyse du jugement, le contenu descriptif du verbe peut toujours être ramené à l'adjectif, selon le modèle : τὰ ζῶα τρέχει = les animaux courent : les animaux sont courants ; l'architecte construit = l'architecte est construisant, ou mieux : architecte-construisant : c'est le cas – *so ist es* !¹

Une telle analyse a pour fonction principale de faire ressortir l'existence dans sa formalité extrinsèque pure, de sorte qu'il est permis de soutenir que le verbe par excellence, le verbe originel, verbe des verbes, c'est le verbe « être », pris dans son acception existentielle, comme « position » dans l'être ou l'exister.

La théorie brentanienne du jugement a ainsi pour première conséquence de séparer décidément l'objet comme *objet de la représentation* de toute question d'existence, de la question transcendante *de re existente extra me* ou encore de la question toujours seconde : *an sit* ?

D'après Brentano, comme je viens de le rappeler, il faut distinguer trois classes d'activités psychiques d'après leur mode de relation respective à un contenu : la *verschiedene Weise ihrer Beziehung zum Inhalt* : la *Vorstellung*, l'*Urteil*, la *Gemütsbewegung* :

Le représenter constitue l'assise fondamentale du juger, et pas seulement du juger, mais également du désirer et de tous les autres actes psychiques. Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré ou espéré ou craint, qui ne soit représenté².

Or le point décisif pour Twardowski dans cette interprétation brentanienne du jugement, c'est justement qu'elle commence par isoler l'objet

1. Cf. R. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies*, Rodolpi, 1982, « Brentano's Theory of Judgement », p. 17-36. – Cf. aussi J.-Cl. Gens, « La doctrine du jugement correct dans la philosophie de F. Brentano », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1996, n° 3, p. 361-383 ; cf. aussi J. Benoist, « Le jugement », chap. III, in *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, p. 131-149.

2. Livre II, chap. I, § 3, Meiner, p. 112-113.

de la représentation de toute question concernant l'existence. C'est pourquoi Twardowski peut considérer à son tour que toute problématique de l'existence est simplement non pertinente pour une enquête descriptive portant sur la représentation et sur les différents objets possibles de la représentation. La question de l'existence doit même être résolument laissée de côté dans une description portant sur le phénomène de la représentation, non seulement eu égard à son *contenu*, mais encore eu égard à son *objet*, dès lors qu'on peut soutenir l'externalité complète de l'existence par rapport à l'essence.

Je note en passant que la position de Twardowski ici ne saurait se réclamer de Leibniz qui mettait en lumière un *existurire* jusqu'au cœur de l'essence possible, ni déjà de Suárez qui faisait de l'*aptitudo ad existendum* une caractéristique intrinsèque de l'*essentia realis*, toujours caractérisée par un *ordo ad esse* au sens d'*existere extra causas*.

Rappelons la définition la plus générale de la *Gegenständlichkeit* retenue par Twardowski : l'objectivité, c'est d'abord *die Beschaffenheit vorgestellt zu werden*, « la propriété intrinsèque à être représentée » :

Est aussi bien un objet (*ens habens actualem existentiam*) ce qui existe que ce qui, encore, pourrait seulement exister (*ens possibile*) ; mieux, même ce qui ne peut jamais exister, mais seulement devenir représenté (*ens rationis*), est un objet ; en bref, tout ce qui est non pas rien, mais en un sens quelconque, quelque chose, est un objet. De fait, la plupart des scolastiques définissent « *aliquid* » comme ayant la même signification que « *ens* »¹.

Selon cette thèse, l'essence (c'est-à-dire toujours l'objet de la *Vorstellung*) n'inclut jamais l'existence qui lui est toujours extrinsèque et surajoutée au terme d'une *additio existentiae*, addition qui constitue le contenu d'un phénomène psychique spécifique : le jugement. La conséquence c'est qu'il est désormais tout à fait possible de penser un objet (c'est-à-dire d'en avoir une représentation), même si aucune entité de ce genre n'existe ou ne peut exister. La représentation comme telle n'a jamais besoin d'être représentation d'un objet en tant qu'existant.

C'est pourquoi Twardowski peut s'opposer à la thèse de Bolzano, concernant lesdites *gegenstandslose Vorstellungen*, les « représentations sans

1. *Zur Lehre...*, p. 37.

objet » ; il faut en effet distinguer deux questions différentes : celle de savoir si une représentation a un objet (même quand il s'agit, pour reprendre les exemples de Bolzano (*Wissenschaftslehre*, § 67) de représentations comme celles du « rien » (*Nichts*), d'un cercle carré, d'une montagne d'or ou d'une vertu verte), et celle de savoir si l'objet de cette représentation existe ou non.

Pour Twardowski, il appartient essentiellement à la représentation d'avoir, en plus de son contenu, un objet, tout de même qu'il appartient au nom d'avoir une signification (*Bedeutung*) et en même temps de désigner ou de nommer référentiellement quelque chose : un objet, abstraction faite de la question de son existence, réelle ou possible :

Le nom ne signifie pas seulement quelque chose, mais il nomme aussi quelque chose, à savoir ici quelque chose qui réunit en soi des propriétés contradictoires les unes avec les autres, et dont on nie aussitôt l'existence si l'on se voit conduit à prononcer un jugement sur ce qui est nommé. Mais par le nom devient nommé, sans aucun doute, quelque chose, même si cela n'existe pas. Et ce nommé est distinct du contenu de représentation...¹.

La théorie de l'objet serait ainsi la relève de la métaphysique ou plus précisément de l'ontologie – mais il importe d'ajouter ce trait supplémentaire (qui fait tout le sel de l'histoire), c'est que l'ontologie quand elle se définit historiquement et terminologiquement (tardivement) est déjà science de l'objet en général, science du νοητὸν ἢ νοητόν, du *cogitabile*², comme on le voit chez Clauberg ou Timpler³.

Certes, la relève ici évoquée par Twardowski est assurément encore bien fruste et embryonnaire par rapport au déploiement complexe et subtil de la *Gegenstandstheorie* (1904) chez un autre disciple de Brentano, A. Meinong, qui s'attachera beaucoup plus judicieusement à distinguer *théorie de l'objet* et *ontologie*, et à situer l'ontologie elle-même, de tradition aristotélicienne, comme un secteur délimité d'une considération beaucoup plus compréhensive du *Gegenstand* et de ses modes.

1. *Zur Lehre...*, p. 23.

2. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, éd. Louis Couturat, Paris, 1903, p. 511-512 : « Scientia generalis nihil aliud est quam scientia de cogitabili in universum quatenus tale est. »

3. Je prends ici la liberté de renvoyer une nouvelle fois à mon *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, IV^e partie.

En effet plus résolument encore que Twardowski dans son opuscule de 1894, Alexius Meinong reprend à son compte le projet d'une « theorethische Behandlung des Gegenstandes als solchen », selon un geste de généralisation et d'extension au-delà de la sphère (jugée trop étroite, parce que trop liée par préjugé à l'effectivité) de l'ontologie. La *Gegenstandstheorie* à la Meinong sera en effet beaucoup plus nettement que chez Twardowski contredistinguée de la métaphysique, de l'ontologie et de la logique pure. Chez Meinong, l'extension et la généralisation en question correspondent à la précompréhension de l'objet comme objet de la connaissance ; le *Gegenstand* doit en effet d'abord s'entendre comme « Gegenstand des Erkennens ». Toute connaissance est toujours connaissance d'un objet, et s'il est besoin d'une théorie générale de l'objet, c'est selon cette même logique de la reduplication qui caractérisait la métaphysique aristotélicienne comme science prenant en vue l'être *en tant qu'être* : τὸ ὄν ἧ ὄν :

Une science de l'objet du connaître, cela implique-t-il autre chose que l'exigence de faire en sorte que ce qui est déjà connu à titre d'objet de connaissance devienne à nouveau l'objet du connaître ?

À l'encontre de ce que suggérait Twardowski, mais en partant lui aussi de la caractérisation brentanienne des phénomènes psychiques par le « Gerichtetsein auf etwas », il importe pour Meinong, si l'on doit s'engager dans une « science de l'objet », de la contredistinguer de la métaphysique qui n'est pas assez universelle pour englober le traitement général du « reiner Gegenstand »¹.

Traditionnellement, la métaphysique a sans aucun doute affaire avec l'ensemble de ce qui existe. Mais l'ensemble de ce qui existe, même en y incluant ce qui a existé et ce qui existera, est infiniment petit en comparaison avec l'ensemble des *Erkenntnisgegenstände*. La théorie de l'objet doit par exemple intégrer les objets idéaux qui ont une certaine consistance (*bestehen*), mais qui n'existent pas, qui ne sont rien d'effectif, comme le nombre, l'égalité, la différence, etc. Meinong évite aussi l'erreur ou la

1. *Über Gegenstandstheorie*, *Ga.*, II, 486 ; cf. surtout le texte de 1907 : *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (*Ga.*, V, p. 197-365, en particulier § 5-11 « die eigenartige Weise der Gegenstandstheorie »). Voir aussi Hans Pichler, *Über die Erkenntbarkeit der Gegenstände*, Vienne, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1909.

maladresse de Twardowski qui cherchait à déterminer le *Gegenstand* comme *summun genus*. Vouloir définir formellement l'objet n'a pas de sens, remarque-t-il, car il y manque le *genus* et la *differentia*, s'il est vrai que « tout est objet » : *alles ist Gegenstand*.

Ce que redira son disciple Ernst Mally :

Le concept d'objet comprend chaque et toute chose, sans considérer si elle existe ou si, absolument parlant, elle est¹.

Il importe donc de procéder à un élargissement de la sphère de l'objet « au-delà même de l'être et du non-être ».

Je n'entends pas entrer ici dans le détail assez labyrinthique des analyses de Meinong. Disons seulement qu'elles se déploient au fil conducteur de la formule provocante :

*es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*².

Pour démêler le paradoxe de cette formule, il importe de distinguer des modalités différentes du *es gibt* qui manifestent sans doute la plus extrême exténuation imaginable du donner ou de la donation :

- l'*existieren* pour les objets dits réels, actuels ou effectifs ;
- le *bestehen* pour les objectifs, « Objektive » (*Sachverhalt*) ;
- le *Sosein* pour les entités non réelles, mais possibles, du type « montagne d'or », à propos desquels il est toujours permis de déterminer l'être-tel, indépendamment de l'être (*Sein*) ;
- l'*Außersein* pour les entités contradictoires du type « cercle carré » qui ne sont pas purement et simplement rien, mais qui conservent en elles un « ultime reste de position ».

1. *Über den Begriff des Gegenstandes in Meinongs Gegenstandstheorie*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth Verlag, 1913, p. 5 ; cf. aussi *ibid.*, p. 7-8 : « On voit aussi par là en quoi il n'est absolument pas essentiel pour un objet, tout d'abord considéré comme objet du penser, d'exister, ni même d'être en quelque sens que ce soit. Aux objets abstraits de la mathématique, comme les nombres ou les figures géométriques et leurs relations, nous ne devons attribuer aucun être au sens de l'existence. Mais en un certain sens ils sont pourtant, nous pouvons dire qu'ils subsistent (*bestehen*) et nous les distinguons par là essentiellement des objets impossibles, dont on a parlé plus haut ; car à de tels objets ne revient absolument aucun être. Pourtant, ils sont, comme il faut le souligner encore une fois, un objet du penser. »

2. « Il y a des objets dont il est vrai de dire que de tels objets, il n'y en a pas », *Théorie de l'objet*, trad. citée, p. 73. Cf. Peter Simons, « Alexius Meinong : Gegenstände, die es nicht gibt », in J. Speck (éd.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 91-127.

À partir de là Meinong tente une exploration systématique de types d'objets jusque-là négligés : *Objekte*, *Objektive*¹, *Dignitative*, *Desiderative*. Les relations elles-mêmes seront prises en vue à titre d'« objet d'ordre supérieur » et les objectités mathématiques (le nombre, la figure géométrique, etc.) appartiendront aussi à la théorie générale de l'objet. Il faudra enfin envisager aussi les objets dont le rapport à l'objectivité est apparemment plus problématique, comme la montagne d'or, le bois qui en fer, le cercle carré.

La métaphysique s'est bornée à ce qui existe effectivement, sans jamais prendre en vue les objets idéaux qui consistent sans exister, notamment les relations d'identité, de similarité, de différence, les nombres ; les « objectifs » : « que ceci est cela », « que le chat est sur le paillasson », « que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » [...] L'objectif peut à son tour assumer la fonction d'un objet au sens strict, comme quand je dis : « Il est vrai que les antipodes existent. »

Seule la théorie de l'objet peut mettre en pleine lumière l'indépendance du *Sosein* par rapport au *Sein* et l'*Außersein* de l'objet pur (l'objet en tant que tel), dans son indifférence par rapport à l'être, au-delà de l'être et du non-être². Le principe de l'indépendance de l'être-tel s'entend

1. L'objectif (*das Objektive*) est l'analogue pour l'assomption ou le jugement de ce qu'est l'objet (*Gegenstand*) pour la représentation.

2. L'*Außersein* est destiné à résoudre le « paradoxe », comme on le voit clairement de tel passage de la seconde édition de *Über Annahmen*, *Ga.*, IV, p. 79-80 : « Si l'on distingue deux stades, comme cela se révèle être utile à bien des égards, quand il s'agit de la connaissance ou de la volonté de connaître et de la façon dont l'objet en question est appréhendé, entre la saisie (*Ergreifen*) de l'objet et le jugement porté à son sujet (*Beurteilen*), il apparaît alors aussitôt qu'on peut dire : on saisit les objets pour ainsi dire à même leur être-tel (*Sosein*) ; tandis que ce sur quoi porte le jugement, ce qui est connu, le cas échéant, c'est l'être ou un être-tel ultérieur de ce qui est saisi en son être-tel. Chaque être-tel et, à travers lui, l'étant-tel (*das Soseiende*) peut être saisi sans limitations ontologiques, comme le prouve l'éventualité de connaissances négatives ; mais notre saisie trouve dans les objets quelque chose de prédonné (*etwas vorgegeben*), sans qu'il faille prendre en compte la question de savoir comment est décidée la question de leur être ou de leur non-être. En ce sens "il y a" (*gibt es*) aussi des objets qui ne sont pas, ce que j'ai essayé de désigner à l'aide de l'expression, passablement barbare assurément, mais sans que je puisse trouver mieux, de "hors-être (*Außersein*) de l'objet pur". – Ce terme résulte de l'effort pour interpréter cet étrange "il y a" qui ne semble pas pouvoir être retiré même aux objets les plus étrangers à l'être (*seinsfremdeste Gegenstände*), et pour ne pas recourir à un nouveau type d'être en plus de l'existence et de la subsistance (*Existenz und Bestand*). Mais depuis lors j'ai eu plus d'une fois le sentiment très net que cet effort ne pouvait pas réduire la positivité spécifique

d'abord au sens où le fait qu'un objet comporte des propriétés n'implique pas que cet objet soit lui-même, c'est-à-dire qu'il existe effectivement *extra mentem* ou *extra causas*. Mais une telle version du principe d'indépendance ne suffit pas à caractériser la position ici défendue par Meinong puisque aussi bien elle nous reconduirait simplement à la conception scolastique, prékantienne de la *realitas*. L'indépendance que pointe ici Meinong est encore celle qui est propre à l'objet par rapport à l'esprit et à sa visée. L'objet, envisagé dans ce qu'il ne faut plus nommer son être, sinon en un sens large et impropre, est appréhendé, mais non pas constitué. Il importe ici d'entendre littéralement les termes dont se sert Meinong (*erfassen, Erfassung*) et qui sont justement destinés à souligner cette dimension de réceptivité ou de passivité de l'acte théorique de la saisie de l'objet. L'objet – et c'est là certainement un point fondamental de l'opposition à Husserl ou à Natorp – n'est pas constitué, il n'a pas non plus le statut classique de l'être objectif, toujours ultimement réglé sur la *res* extramentale et contredistinguée de l'*ens rationis*. S'il n'est pas possible de donner, dans les formes, une définition de l'objet¹, l'étymologie – comme le remarque Meinong dans un passage vraisemblablement dirigé contre Husserl – peut au moins nous aider : en effet le *Gegenstehen* (se-tenir-en-face) renvoie au vécu qui appréhende l'objet, vécu qui ne

(*eigentümliche Positivität*) qui réside, semble-t-il, dans le caractère prédonné (*Vorgegebenheit*) de tout objet connaissable et saisissable en principe. Considérant ce point, je dois mentionner expressément l'éventualité qu'il puisse encore y avoir, en dehors de l'exister et du subsister, un tiers (*ein Drittes*), que plus personne ne nomme être, et qui, finalement, devrait seulement être caractérisé comme quelque chose d'apparenté à l'être (*etwas Seinsartiges*), au sens le plus large du terme. Ce qui reste alors à décider, c'est la question de savoir si l'*Außersein* (“hors-être”) lui-même est encore une détermination ontologique ou bien s'il indique uniquement le défaut d'une telle détermination. »

1. Meinong se souvient ici certainement de Twardowski, *Zur Lehre...*, p. 40 ; trad. citée, p. 125 : « L'objet pourrait se décrire à peu près de la manière suivante : tout ce qui devient représenté par une représentation, reconnu ou rejeté par un jugement, désiré ou détesté par une activité affective, nous le nommons objet (*Gegenstand*). Les objets sont réels ou non réels ; ils sont possibles ou impossibles ; ils existent ou n'existent pas. À tous est commun le fait qu'ils peuvent être ou sont objet (*Objekt*) (non pas <objet> intentionnel) d'actes psychiques que nous désignons par des noms..., et que, considérés comme genre, ils forment le *summum genus* qui trouve dans le langage son expression avec le “quelque chose” (*etwas*). Tout ce qui est “quelque chose” au sens le plus large, s'appelle d'abord “objet” par relation avec le sujet qui le représente, mais aussi ensuite indépendamment de cette relation. »

saurait être envisagé comme *constitutif* de quelque manière que ce soit¹. Le plus remarquable est naturellement ici le fait que Meinong insiste sur cette antériorité de l'objet comme tel indépendamment de la question de savoir si l'on a affaire à un objet qu'on dirait trivialement réel, à une idéalité, ou à un être de raison, dans son statut de *fictum* ou de *figentum*.

Face à l'appréhension (*dem Erfassen gegenüber*), son *objet* est à chaque fois ce qui est *logiquement antérieur*, même lorsque cet objet suit chronologiquement l'appréhension. C'est pourquoi l'appréhension ne peut jamais créer son objet ou ne serait-ce que le modifier, mais simplement le sélectionner en quelque sorte, en l'extrayant de la multiplicité de ce qui est préalablement donné (du moins comme étranger à l'être².

On peut certes rester perplexe devant cette thèse d'une appréhension qui prélève dans la multiplicité et la variété indéfinies d'un pré-donné (*Vorgegebenes*), lui-même hors-être (*außerseiend*), ses objets : le bouc-cerf, l'autre dieu ou le chat d'Alice, reste que, comme l'a bien souligné Kenneth J. Perszyk³, c'est elle qui rend « intéressante » la théorie de l'objet. Le principe de l'indépendance de l'être-tel ne trouve en effet sa véritable portée que s'il s'applique non seulement aux objets possibles, mais encore aux *impossibilia*, dès lors en effet que l'être-tel d'un objet n'est pas affecté par son non-être (*Nichtsein*) ou mieux que le non-étant (*Nichtseiendes*) procure au jugement qui l'appréhende son non-être.

Si je dis « le bleu n'existe pas », je ne pense qu'au bleu et non pas à un exemplaire de bleu ou aux qualités et possibilités qu'il pourrait présenter. C'est comme si le bleu devait avoir l'être *en premier lieu*, avant que l'on puisse soulever la question de son être ou de son non-être. [...] Le bleu ou n'importe quel autre objet est en quelque sorte donné *préalablement* à notre décision sur son être et il est donné d'une façon qui ne préjuge pas de son non-être [...] Pour être en mesure d'affirmer qu'un certain objet donné n'est pas, il semble qu'il faille comprendre l'objet, en quelque sorte *préalablement*, pour parler de son non-être ou, plus précisément, pour soutenir ou nier l'attribution du non-être à cet objet⁴.

En effet, si je dois par exemple à propos d'un objet (donné), juger qu'il n'est pas, il est nécessaire que je puisse d'abord appréhender une

1. *Selbstdarstellung*, p. [12] ; trad. citée, p. 131.

2. *Selbstdarstellung*, p. [43] ; trad. citée, p. 167 ; cf. aussi *Über Annahmen*, *Ga.*, IV, p. 272-273.

3. *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1993.

4. *Théorie de l'objet*, p. 74.

première fois l'objet pour pouvoir en prédiquer le non-être, ou plus exactement le lui imputer ou l'en démettre¹.

Il est donc nécessaire d'introduire encore un niveau ou une acception de l'« être », en plus de l'existence et de la consistance ; celle qui a été d'abord nommée par Meinong « quasi-être », puis ensuite « par-delà être et non-être » (ce qui convient à l'objet pur) ou encore extérieur à l'être, hors-d'être. L'être est extérieur à l'objet pur, à la différence de l'être-tel ; « ce qui n'est d'aucune manière extérieur à l'objet et en constitue au contraire la véritable essence, réside dans son être-tel qui adhère à l'objet, qu'il soit ou ne soit pas ».

D'où cette conclusion directement contraire à la tradition de la métaphysique aristotélicienne et thomiste : « L'être n'est justement pas la seule condition qui permettrait au processus de connaissance de trouver en quelque sorte un premier angle d'attaque, il est au contraire lui-même un tel angle d'attaque. Mais le non-être en est, lui aussi, un tout aussi bon. »

Il faut donc accorder à l'objet pur un « troisième ordre » d'être qui ne serait ni l'existence ni la subsistance : l'*Außersein*.

Même des objets tout à fait singuliers du type « cercle carré » ne sont pas « vollends nichts », absolument rien du tout ; il leur revient à tout le moins un *Außersein*, un être « hors-d'être » qui, à titre d'*äußerster Rest vom Positionscharakter* (de reste ultime de caractère positionnel) ne peut être refusé à aucun objet. L'objet pur (*der reine Gegenstand*) est, nous l'avons vu, « jenseits von Sein und Nichtsein »², il se tient au-delà de l'être et du non-être. Meinong préférera à cette formulation, cette autre, un peu différente : « Der Gegenstand ist von Natur *außerseiend*... » En effet, à l'objet comme tel l'être et le non-être sont *gleich äußerlich*, ils lui sont également extérieurs, extrinsèques, étrangers par indifférence³.

1. C'est la terminologie introduite par Brentano dans son analyse (anti-aristotélicienne) du jugement : *Anerkennen-Verwerfen* à laquelle se substitue ensuite le couple *Zuerkennen-Absprechen*. Cf. en particulier *Die Lehre vom richtigen Urteil*, éd. F. Mayer-Hillebrand, Bern, Francke Verlag, 1956, § 27 sq. Cf. aussi *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, p. 194-196.

2. Cf. sur ce point le volume collectif édité par R. Haller, *Jenseits von Sein und Nichtsein, Beiträge zur Meinong-Forschung*, Akademische Drunck, Graz, 1972.

3. On peut voir là comme un écho de la thèse scotiste et suarézienne de la neutralité ou de l'indifférence à l'existence du *conceptus entis*.

Aucun objet ne peut manquer de participer à ce troisième ordre de l'être qui ne s'oppose à rien ! Ou qui ne s'oppose qu'au rien : le troisième ordre de l'être = *non-nihil* ! La théorie de l'objet, prenant ainsi la relève de l'ontologie par élargissement de son universalité et de sa généralité, ne se confond-elle pas avec la logique pure ?

Question qu'envisage expressément Meinong pour lui donner, une réponse ambiguë.

Dans son étude sur la position de la théorie de l'objet dans le système des sciences, Meinong évoque en effet la discussion qui a eu lieu lors du deuxième Congrès de philosophie à Genève en 1904 au cours de laquelle le logicien berlinois G. Itelson déclarait¹ :

La logique ne s'occupe pas de la pensée mais de son objet. De quel objet ? Si on lui assigne un objet spécial quelconque, on en fera une science matérielle alors qu'elle est une science formelle. Disons donc que la logique est la science des objets en général. Ne va-t-on pas ainsi la confondre avec l'ontologie ? Non, car celle-ci est la science des êtres, des objets existants, tandis que la logique est la science de tous les objets réels ou non, possibles ou impossibles, abstraction faite de leur existence (*de rebus omnibus et de quibusdam aliis...*). [...] La logique ne s'occupe même pas du vrai et du faux, car le vrai et le faux sont des qualités de la pensée, et non des objets : la logique porte sur les relations formelles des objets, non sur la relation de la pensée à ses objets...

À quoi Meinong répond : une telle position coïncide en tous ses points essentiels avec les thèses de la *Gegenstandstheorie*. Notre seul point de désaccord est terminologique : G. Itelson dit *logique*, là où je parle de *Gegenstandstheorie*.

* * *

Dans quelle mesure l'ontologie formelle se laisse-t-elle ranger au nombre des théories de l'objet qui fleurissent dans l'École de Brentano ? Autrement demandé : Dans quelle mesure l'ontologie formelle, à la différence des théories de l'objet, présente-t-elle, selon la formule des *Médita-*

1. *Revue de métaphysique et de morale* (12), 1905, p. 1037 sq., cité in Meinong, *Ga.*, V, 334-335. Cf. aussi E. Mally, *op. cit.*, p. 4.

tions cartésiennes « une nouvelle ontologie, fondamentalement et essentiellement différente de celles du XVIII^e siècle, qui procédaient par concepts logiques éloignés de toute intuition » ? Ou bien est-ce que cette ontologie, prétendument nouvelle, l'ontologie formelle, n'est finalement que le dernier avatar de ces théories de l'objet qu'étaient déjà fondamentalement et souvent expressément les ontologies classiques-modernes ?

Autrement demandé, il s'agit de savoir si l'objet en général dont parle lui aussi Husserl, au titre de l'ontologie formelle, appartient de plein droit à ce mouvement de relève et de généralisation de l'ontologie ou bien si, au contraire, le projet d'une ontologie formelle doit être soigneusement distinguée de toute *Gegenstandstheorie* à la Meinong. Si donc, l'objet de l'ontologie formelle (objet en général, *etwas*, tout et n'importe quoi), bien loin de se situer au point ultime d'une ligne qui partirait d'Aristote et du programme de *Métaph.*, Γ 1, ne représente pas plutôt une rupture critique forte, susceptible d'ouvrir à nouveaux frais des enquêtes sur le sens et les « modalités » différenciées de l'être¹.

S'agissant de la distinction de l'ontologie formelle et de la *Gegenstandstheorie*, Husserl a eu lui-même l'occasion de procéder à cette démarcation, dans l'esquisse de Préface (qui date de 1913) aux *Recherches logiques* (§ 7 – discussion avec Meinong).

Dans les *Recherches logiques* – note Husserl – reprenait vie l'idée d'ontologie, au sens d'une science purement rationnelle des objets, science se constituant dans l'intuition eidétique, donc pure de toute position d'être individuel.

Mais – et à mes yeux, le point est capital – Husserl ajoute aussitôt que :

cette recherche, qui n'était pas encore nommée « ontologie », a été caractérisée comme science *a priori* des objets en général, et <je souligne> corrélativement des *significations en général*, les deux moments étant inséparables comme les deux versants ou les deux faces d'un même phénomène ou d'une même médaille. Ce que confirment d'ailleurs les premières illustrations ou réalisations de cette théorie dans les *Recherches* : la théorie du tout et des parties exposée dans la III^e, la grammaire pure logique présentée comme morphologie *a priori* des significations

1. *Ideen* I, § 22 : « Le concept universel d'objet, je ne l'ai pas inventé, je l'ai seulement restitué tel que l'exigent toutes les propositions de logique pure, et en même temps j'ai indiqué que c'est un concept indispensable pour des raisons de principe... »

dans la IV^e. Ainsi articulée strictement à une enquête portant sur la signification, les formes catégoriales qui président au jugement, ou de manière encore plus générales, portant sur les formes syntaxiques ou syntactiques, l'ontologie pouvait se déployer en théorie systématique des catégories, ou théorie des régions possibles d'être, ce qui n'a plus rien à voir avec une « théorie de l'objet », pris comme titre pour l'ensemble complètement vague de tous les objets « sans domicile »¹.

Il faut naturellement se demander à quoi songe au juste Husserl quand il évoque, dans cette esquisse de Préface, pour les récuser, les « ontologies anciennes » ? Dans quelle mesure cette récusation éclaire-t-elle la démarcation réaffirmée entre l'ontologie formelle et la théorie des objets au sens de Meinong ?

C'est sans doute la suite du texte qui apporte un premier élément décisif de réponse :

Si l'on prend ce qui se trouve publié ici dans cette œuvre, et si l'on entend par ontologie, d'une manière générale, comme c'est légitime, toute science purement rationnelle des objets, toute science se construisant à partir de connaissances eidétiques pures, se constituant dans l'intuition eidétique en étant pure de toute position d'être individuel, alors la *mathesis universalis* apparaît comme une ontologie. [...] Elle est expressément caractérisée comme la science a priori des objets en général, et corrélativement des significations en général, c'est-à-dire des significations qui se rapportent à des objets en général.

Mais pourquoi Husserl décide-t-il, dans les *Ideen*, I, § 10 de nommer « ontologie formelle » ce qu'il avait lui-même présenté au titre de « théorie de l'objet » ? Pourquoi ce changement terminologique sur lequel Husserl revient encore dans *Logique formelle et logique transcendantale*², pour insister sur l'ancienneté et l'originalité du projet d'ontologie formelle ?

1. Trad. franç. J. English, in *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 387. Cf. aussi *ibid.*, p. 383-384 : « Une certaine confusion dans l'interprétation de la logique pure a conduit à la prétendue découverte d'une "théorie de l'objet". – L'idée d'une ontologie a priori ou rationnelle est effectivement quelque chose de très ancien. Tout le monde sait qu'au cours des temps on a essayé d'établir diverses sciences ontologiques avec les matières formées par des connaissances au moins prétendument a priori. Avec la tendance bien compréhensible à identifier ce qui est et ce qui est réellement, ontologie a voulu dire science a priori de ce qui est réellement. [...] Or dans mes *Recherches*, l'idée d'ontologie reprenait vie d'une manière propre, sans reposer sur aucun appui historique, et en étant aussi par là exempte des obscurités et des erreurs radicales qui affectaient les ontologies anciennes et qui ont justifié la résistance qu'on leur opposait. »

2. *Hua.*, XVII, § 27, p. 90 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. franç. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1965, p. 118.

L'idée d'une ontologie formelle se présente pour la première fois à ma connaissance dans la littérature philosophique au tome I des mes *Recherches logiques*, cependant pas encore sous le nom d'ontologie formelle que j'ai introduit seulement plus tard.

Sans doute pour s'opposer à Meinong, mais aussi parce que l'on peut désormais sans trop d'inconvénient, parallèlement aux théories de l'objet, relever le vieux nom d'« ontologie » et le sortir du discrédit dans lequel il était tombé depuis Kant. Comme on sait, le § 10 des *Ideen I*, « Régions et Catégories » est expressément consacré à l'articulation entre ontologies régionales, matérielles, et ontologie formelle, laquelle, si elle ne se définit pas à proprement parler par une région, ouvre, à la mesure de l'essence formelle de l'objet en général, la « forme vide » de région en général. À l'appui de cette élucidation, Husserl rappelle la distinction introduite dans les *Prolégomènes* (§ 67), et reprise au seuil de la III^e *Recherche*, entre « catégories de signification » et « catégories objectives formelles », avant d'ajouter :

À cette époque, je n'osais pas encore adopter l'expression, devenue choquante pour diverses raisons historiques : je désignais leur étude (*op. cit.*, p. 222 de la première édition) comme un fragment d'une « théorie a priori de l'objet en tant que tel », ce que A. von Meinong a rassemblé sous le titre de *Gegenstandstheorie* (théorie de l'objet). Au contraire, j'estime maintenant pour plus correct, en tenant compte du changement de situation de notre époque, de remettre en vigueur l'ancienne expression d'ontologie¹.

Le passage a été très souvent commenté, et notamment pour prendre la mesure du débat Husserl – Meinong² et caractériser ce que Husserl, dans l'*Esquisse de Préface* nommait « science purement rationnelle des objets »³, par opposition à la tradition qui avait identifié « ontologie et science a priori de ce qui est effectivement réel (*wirklich*) ». On s'est moins interrogé, en revanche, sur le « changement de situation » qui permettait

1. *Idées directrices pour une phénoménologie...*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 42.

2. Cf. récemment J. Benoist, « Husserl, Meinong et la question de l'ontologie », in *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, p. 169-196.

3. Trad. citée, J. English, p. 384.

de redonner vie à l'idée d'ontologie¹. Le fait que l'expression d'ontologie ait pu devenir « choquante pour diverses raisons historiques » s'explique sans doute suffisamment en référence à la décision kantienne, réitérée par les néo-kantismes, d'abandonner « le fier nom d'une Ontologie » pour lui substituer celui plus « modeste d'une simple analytique de l'endettement pur » (A 246 / B 303) ; quant au changement permettant de remettre en honneur « l'ancienne expression », il nous semble directement lié à l'histoire de la *Gegenstandstheorie* meinongienne, et en particulier à l'ouvrage d'un élève de Meinong, Hans Pichler, autour en 1910 d'un remarquable opuscule *Über Christian Wolffs Ontologie*. Or Pichler, bien loin de considérer Wolff comme un illustre représentant de cette ontologie dogmatique définitivement condamnée par Kant, voyait dans son *Ontologia* la préfiguration de la « science des objets en général », en rupture tranchée avec la métaphysique aristotélicienne :

L'ontologie n'est pas, comme la Métaphysique aristotélicienne, la science de l'étant en général (*Wissenschaft vom Seienden überhaupt*), elle est plus universelle (*allgemeiner*). L'identification de *ens* et *öu*, la traduction de *ens* par être (*Sein*) (« l'étant » - *das Seiende*) est non pertinente. *Ens* signifie bien plutôt chez Wolff – et déjà chez les scolastiques – purement et simplement chose ou objet (*Ding oder Gegenstand*). Ainsi l'ontologie est, d'après la définition wolffienne : *die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, ohne Rücksicht auf Sein oder Nichtsein* – la science des objets en général, indépendamment de toute considération relative à l'être et au non-être. Cette traduction d'*ens* par *Ding* ou *Gegenstand* est d'abord attestée par la *Deutsche Metaphysik* de Wolff, où *ens* est rendu tout bonnement par « *Ding* ». C'est seulement avec la *Critique de la raison pure* que l'expression *Gegenstand* prend le pas sur celle de *Ding*².

Le même Pichler soulignait également très justement l'importance d'une autre occurrence de l'ontologie – ou mieux de l'*ontologia* – dans la première *Critique* (B 873), celle qui considère « le système de tous les concepts et principes qui se rapportent à des objets en général », avant de commenter ce passage en termes meinongiengiens :

1. *Ibid.*, « Or dans mes *Recherches*, l'idée d'ontologie reprenant vie d'une manière propre, sans reposer sur aucun appui historique, et en étant aussi par là exempte des obscurités et des erreurs radicales qui affectaient les ontologies anciennes et qui ont justifié la résistance qu'on leur opposait. »

2. H. Pichler, *op. cit.*, Leipzig, 1910, p. 3.

Une telle considération des objets, à la mesure d'une théorie de l'objet libérée de l'existence (*die* « *daseinsfreie* » *gegenstandstheoretische Betrachtung der Gegenstände*) résulte, pour l'ontologie, de ses tâches propres : la science de tous les objets en général ne peut pas être la science de l'être-là (*Dasein*), car tous les objets n'existent pas, et l'être-là n'est pas une propriété essentielle de tous les objets en général¹.

Ainsi indexée sur l'objet en général, l'ontologie peut réintégrer la phénoménologie, et ouvrir la voie à une redistribution autrement fine et complexe que le simple catalogage meinongien. L'ontologie formelle ou la théorie de l'objet serait comme la vérité de l'ontologie des Anciens, en réalité toujours déjà constituée historiquement comme telle par un élargissement de l'enquête au-delà de l'ὄν ἢ ὄν.

Dans quelle mesure cette ontologie formelle, à travers notamment l'analyse des formes catégoriales et de l'intuition catégoriale, a-t-elle pu ou dû ouvrir la voie à une question ontologique sur l'être et son sens, ses modes et acceptions multiples, ce qui sera la tâche de Heidegger ? Telles sont les deux questions que nous examinerons pour finir.

De même que la critique formulée par Husserl dans le texte de 1894 *intentionale Gegenstände*, en réponse à Twardowski, et reprise dans la V^e *Recherche logique* (appendice aux § 11 et 20), à l'encontre de la tripartition de Twardowski, de même donc que cette critique est radicale et décisive pour l'élaboration de son propre concept de l'intentionnalité et de la visée intentionnelle comme visée signitive, en attente d'un possible remplissement (en comprenant ce qui chez Twardowski est *Inhalt* et garde un statut de copie par rapport à l'objet représenté, en termes de *Bedeutung*, de signification) –, de même le déplacement husserlien de la problématique, commune à l'École de Brentano, de la théorie de l'objet réside-t-il principalement dans la mise en corrélation stricte des catégories formelles de l'objet et des catégories ou des concepts logiques purs de la signification². Par là l'ontologie formelle, loin de se présenter comme la généralité abstraite qui subsume l'ontologie aristotélicienne ou de tradition aristotéli-

1. Pichler, *op. cit.*, p. 4.

2. Sur tout cela, voir J. Benoist, « Husserl critique de Brentano », chap. VI, *Représentations sans objet*, Paris, PUF, 2001, p. 173-216.

cienne, se déploie d'emblée dans le cadre renouvelé d'une doctrine de la signification et du jugement¹.

Pourtant à la thématization de l'être comme tel ou de l'objet en général, on accède *a priori* (à l'aide de l'analogie de l'intuition sensible qu'est l'intuition catégoriale) et non point par abstraction progressive ou généralisation inductive. Il importe donc de souligner l'importance du *formel* dans l'ontologie formelle, ce qui ressort nettement de son opposition à ce que Husserl nomme « ontologies matérielles » régionales. Mais par là aussi, le projet d'une ontologie formelle est d'emblée critique à l'égard de toute ontologie de tradition aristotélicienne qui demeure toujours, pour parler la langue de Heidegger, ontologie de la *Vorhandenheit*, au prix d'une restriction implicite du sens de l'être à la référence des termes singuliers, des *res* individuelles. Que la *res* dans l'horizon aristotélicien demeure fondamentalement substance, ou qu'elle devienne, dans l'horizon moderne, post-suárézien, objet ou réalité objective pour une conscience, dans tous les cas elle est appréhendée dans le cadre d'une enquête ontologique centrée sur la *res*, sur la *réalité* et ses propriétés, elles-mêmes réelles ou constituées en êtres de raison.

Or il s'agit là d'une restriction indue, par rapport à laquelle il importe d'essayer de regagner de manière pleinement compréhensive l'interprétation de l'être (ou de l'objet), en refusant de la limiter à une orientation exclusive sur les choses, en refusant l'interprétation de l'ontologie traditionnelle élaborée à partir de la relation privilégiée de la substance et de l'accident.

1. Cf. *Formale und transzendente Logik*, § 24-25, trad. franç. citée, p. 105-109 : L'apophantique formelle traite du jugement, de ses parties, des combinaisons appropriées, tandis que l'ontologie formelle envisage les objets dans leurs relations formelles ; elle est « rapportée aux modes purs du quelque chose en général ». Ses catégories sont *Gegenstandskategorien* : objets, ensembles, nombres, états de chose, faits, relations, propriété, liaison, tout, parties. Mais au-delà de cette opposition, les deux disciplines sont inséparables dans la mesure où « toutes les formes d'objets [...] interviennent dans l'apophantique formelle elle-même ». « ... l'ontologie formelle et l'apophantique formelle, malgré la différence expresse de leurs thématiques, doivent être très étroitement solidaires et sont peut-être inséparables. Finalement, *toutes les formes d'objets*, toutes les variantes du quelque chose en général interviennent dans l'apophantique formelle elle-même ; [...] les qualités (propriétés et déterminations relatives), les états de choses, les liaisons, les relations, les tous et les parties, les ensembles, les nombres et tout autre mode d'objectivité [...] n'existent pour nous qu'en tant qu'ils interviennent dans des jugements. En conséquence, dans toutes les distinctions formelles de jugements sont impliquées aussi des distinctions de formes d'objets. »

Soit à dire, positivement cette fois, qu'il importe de saisir l'être (objet) comme ce qui s'ouvre dans la totalité de la proposition ou du jugement, dans l'ensemble de la sphère de l'expression et des significations. Ce qui implique au premier chef de reprendre à nouveaux frais – et Husserl y aura consacré beaucoup d'efforts – l'élucidation de la structure prédicative, de la structure de l'ἀπόφανσις ; la VI^e Recherche développe l'étude des formes catégoriales, de leurs corrélats objectifs non « réels », et du possible remplissement de ces formes, au premier chef celle du jugement ; par exemple dans le jugement, élémentaire par sa forme : *l'or est jaune*. « L'être n'est pas une composante réelle du jugement, pas plus qu'il n'est une composante réelle d'un objet extérieur quelconque ou une composante réelle d'un objet interne quelconque. Dans le jugement le “est” n'intervient que comme moment de signification. » « Le “est” lui-même – note Husserl – n'est que signifié, c'est-à-dire visé signitivement dans le petit mot *est*. »

C'est assurément l'introduction de la notion de *Sachverhalt*, comme corrélat ontologique de l'unité du jugement, qui marque un tournant dans l'histoire de la problématique ontologique, puisque avec l'unité complexe de l'état de choses on n'a plus affaire à la simple liaison (συνθέσις-διαίρεσις) de concepts moléculaires. Le premier mérite en revient à C. Stumpf, comme le reconnaît Husserl dans l'introduction de la III^e Recherche¹, à Stumpf qui en élaborant la notion de *Sachverhalt* a voulu faire place, parmi les entités admissibles, à ce qui constitue le contenu des actes de jugement, contenu susceptible à son tour d'être exprimé sous forme nominalisé comme « daß p » – que p – le « ce sur quoi porte l'acte de jugement », dans l'exemple husserlien des *Recherches logiques* « que le couteau est sur la table » (V^e Recherche, § 17)².

1. « ... La distinction entre contenus “abstraites” et contenus “concrets”, [...] contenus dépendants et contenus indépendants [...] s'étend au-delà de la sphère des contenus de conscience et devient une différence de la plus haute importance théorique dans le domaine des objets en général... » – Cf. Robin D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 89 sq. et 311 sq. L'auteur donne une traduction anglaise du « Syllabus for Logic » de C. Stumpf (1888).

2. Cf. les analyses de P.-J. Renaudie, « L'être et le sens des états de choses dans les *Recherches logiques* de Husserl », in *Propositions et états de choses*, éd. J. Benoist, Paris, Vrin, 2006, p. 119-145. L'auteur souligne très justement l'originalité de la conception husserlienne de « la vérité au sens du jugement ».

Dans la proposition, le couteau se trouve sur la table, c'est encore le couteau sans doute qui est l'objet « sur lequel » (*worüber*) on porte un jugement, ou « duquel » on énonce quelque chose, mais néanmoins il n'est pas l'objet premier, c'est-à-dire l'objet complet du jugement. Au jugement global correspond, comme étant son objet complet, l'état de choses jugé qui peut être représenté comme identiquement le même dans une simple représentation, désiré dans un souhait, demandé dans une question.

En effet la notion d'état de choses inaugure un niveau d'analyse spécifique – étranger à l'ontologie « prédicative » et « moléculaire » de tradition aristotélicienne –, le niveau de l'ontologie formelle précisément. Par là même, l'ontologie des *Sachverhalte* implique une doctrine ontologico-formelle qui marque une rupture historique avec l'ontologie traditionnelle, essentiellement définie comme ontologie de la relation substance-accident.

L'ontologie formelle, qui est un versant de l'analyse des concepts purs de la signification, n'est pas prioritairement orientée sur la substance ou l'être comme objet singulier, corrélat d'une appréhension simple, mais elle se consacre à l'explicitation et à la compréhension des énoncés pour autant qu'ils ont une visée ou une prétention objective, qui est aussi prétention ou intérêt de connaissance et de vérité. Dès lors la relation substance-accident devient comme un cas particulier d'une relation beaucoup plus générale entre tout et parties, moments dépendants et moments non dépendants, comme un cas particulier de l'étude des différentes formes de connexions et d'unités en général, c'est-à-dire des relations qui sont constitutives de l'objet et des degrés ou niveaux d'objectités ou d'objectivités susceptible de former le contenu d'un jugement.

Il est permis de penser que quand Heidegger par exemple, dans *Sein und Zeit*, cherche à saisir dans son apriorité la structure fondamentale du *Dasein*, ses déterminations ou traits cooriginaires et la possibilité pour lui (le *Dasein*) de constituer une totalité unifiée (à travers le souci et le rapport à la mortalité), il met concrètement en œuvre les ressources formelles de la méréologie, pièce essentielle de l'ontologie formelle, développée par Husserl dans la III^e *Recherche* !

La structure fondamentale du *Dasein* n'est pas « une détermination rhapsodiquement composée d'éléments divers, mais une structure origi-

nairement totale », même si dans cette structure (*l'in-der-Welt-sein*) se laissent distinguer différents moments cooriginaires (la *Befindlichkeit*, la *Geworfenheit*, le *Verstehen*, la *Rede*), eux-mêmes susceptibles de modalités ou guises (*Weise*) diverses (authentiques-inauthentiques), et si cette structure requiert pour son élucidation ultime la mise en évidence d'un phénomène originel qui fonde (au sens husserlien de la « *Fundierung* » ou du « *Fundierungs-zusammenhang* ») l'unité et la totalité de l'articulation structurale (*die gegliederte Strukturmannigfaltigkeit*, § 40, p. 196).

Cette unité, c'est le souci, jusque dans sa tension avec la possibilité pour le *Dasein* de former un tout. C'est pourquoi Heidegger caractérise aussi la « *Grundverfassung des Daseins* » comme « *ständige Unabgeschlossenheit* » (constant inachèvement) (§ 46), dont le sens d'être est la temporalité. – Je ne m'engage pas ici plus avant dans l'examen de la démarche « méthodique » ou méthodologie de *Sein und Zeit*, au fil conducteur des acquis de la méréologie husserlienne. Le principe d'un tel examen est à mes yeux légitime et ses résultats assurés.

J'ajoute simplement un dernier mot, comme pierre d'attente du travail qui reste à faire. Au § 28 (p. 131), Heidegger lui-même notait expressément : « L'ontologie a fréquemment méconnu ce phénomène de contemporanéité originelle ou cooriginarité (*Gleichursprünglichkeit*) de moments constitutifs, en raison d'une tendance méthodologique non réprimée à dériver toute diversité de caractères d'une seule et unique "cause première". »

Cette phrase – et la mise en œuvre de l'injonction qu'elle implique – pourrait suffire, s'il en était besoin, à justifier à elle seule la dédicace du volume « à Edmund Husserl en témoignage de vénération et d'amitié » !

CHAPITRE V

LA NATURE ET LE LIEU DU LOGIQUE CHEZ EMIL LASK

« Autant de *quelque chose*, autant de vérité
à son sujet. »

LP., annotation marginale, p. 130.

L'œuvre de Lask est inachevée, difficile, relativement peu étudiée¹, même si elle connaît, depuis une dizaine d'années un certain regain d'intérêt. Cela est dû sans doute au fait que quelques auteurs, comme Thomas Sheehan ou surtout Theodore Kisiel ont attiré récemment l'attention sur le nombre et l'importance des références, muettes ou explicites, à Emil Lask dans les premiers cours de Heidegger, durant la période de Fribourg, cours maintenant édités dans le cadre de la *Gesamtausgabe*². Sans dissimuler que je suis de ceux qui ont été sensibles aux indi-

1. On peut se reporter à l'ouvrage de Stephan Nachtsheim, *Emil Lasks Grundlebre*, qui comporte en outre une bonne bibliographie, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992 ; voir aussi Roger Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lask* (« Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 10 »), Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 1997, et surtout l'ouvrage d'Uwe B. Glatz, *Emil Lask, Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 2001. On sait qu'Emil Lask, né en 1875, est mort prématurément en mai 1915, tombé sur le front des Carpathes, peu après avoir été nommé professeur à Heidelberg (1913). L'œuvre sera recueillie en 1923, en trois volumes, édités par Eugen Herrigel. Signe des temps, ils viennent d'être réédités chez Mohr, à Tübingen.

2. Cf. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993 ; et du même auteur : « Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask », dans le collectif *Emil Lask and the Search for Concreteness*, éd. Deborah Chaffin, Northwestern University Press, 1992 ; repris dans le volume, plus facilement accessible : Th. Kisiel, *Heidegger's Way of*

cations de Th. Kisiel, ce n'est pourtant pas dans cette perspective heideggerienne que je m'intéressais ici à la détermination du logique chez Lask ; dans une perspective heideggerienne, il conviendrait en effet, mais c'est un autre travail et un autre programme, de reprendre en particulier en détail l'*Habilitationschrift* sur la doctrine de la signification et des catégories selon Duns Scot, pour y étudier notamment l'articulation entre logique et onto-logique.

Chez Emil Lask, la *logique de la philosophie*¹ n'est pas une « philosophie de la logique », mais bien plutôt une réflexion métaphilosophique sur la philosophie, une philosophie de la philosophie, ou une « logique de la logique » : une réflexion d'ordre supérieure qui s'applique à une discipline elle-même réflexive et dépourvue d'objet propre (sauf à dire que son objet, c'est... l'objet).

Comme l'a suggéré Steven Galt Crowell², ce qui a pu conduire Heidegger sur le chemin métaphilosophique qui restera le sien, c'est sans doute moins la lecture de la dissertation de Brentano sur les acceptions multiples de l'être qu'une réflexion sur la logique et sur sa situation problématique dans la géographie des sciences. La publication des tout premiers cours, tout comme celle des *Neuere Forschungen über Logik* de 1912³, fait apparaître clairement que le chemin qui mène à la question de l'être ou mieux à la mise en évidence de la différence ontologique, passe par la réflexion sur la logique, par une réflexion qui porte sur ce qu'est la logique et la question de savoir comme est possible la connaissance de l'objet de la logique.

Thought, Londres - New York, Continuum, 2002, p. 101-136. Cf. aussi les travaux de Steven Galt Crowell, à présent réunis dans un excellent volume, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

1. Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, 3^e éd., avec une postface de Friedrich Kaulbach, Mohr, Tübingen, 1993. Nous citerons, en abrégé, *LPK*, en indiquant la pagination de l'édition allemande qui figure en marge de la traduction française : *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, traduit par J.-F. Courtine, Marc de Launay, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Vrin, 2002. Nous citerons *Die Lehre vom Urteil (LwU)* et *Zum System der Philosophie*, respectivement dans le volume II et III des *Gesammelte Schriften*, éd. E. Herrigel, Mohr, 1923 et 1924.

2. « Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 23, n° 3, 1992, p. 222-239, repris in *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, *op. cit.*, p. 76-92.

3. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 1, *Frühe Schriften*, Klostermann, 1978, p. 17-43.

Au-delà donc de Heidegger, ce qui me retiendra, c'est la situation tout à fait remarquable d'Emil Lask dans l'histoire de la *Kategorienlehre*, à travers sa critique du platonisme, sa critique d'Aristote, sa critique de Kant, et le profond renouvellement qu'il apporte à l'ontologie dans le cadre d'une pensée transcendante de l'objet ou mieux du *quelque chose* en général.

J'en viens à mon propos : tenter de fixer le lieu du logique chez Lask, en examinant la position qu'il assigne à la logique dans le système des sciences, et cela principalement à partir de deux ouvrages recueillis dans le tome II des *Gesammelte Schriften : Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) et *Die Lehre vom Urteil* (de 1912)¹.

Le point de départ de Lask dans ces ouvrages, ce n'est pas la logique en tant que discipline formelle qui fait abstraction de tout contenu pour étudier les règles purement syntaxiques que toute pensée doit suivre pour ne pas entrer en contradiction avec elle-même, mais la « logique de la vérité », telle qu'elle a été thématisée par Kant comme analytique transcendante. Celle-ci, note Kant (*KrV.*, B 87), « expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels aucun *objet* ne peut être pensé ». Une telle logique s'attachera donc à établir quelque chose comme une sémantique *a priori* en vertu de laquelle les lois formelles de la pensée reçoivent un contenu. Si une telle logique transcendante a affaire aux « lois de l'entendement et de la raison », c'est « uniquement en tant qu'elle se rapporte à des objets *a priori* » (A 57 - B 82). Pour que des catégories et des principes puissent se rapporter à des objets, et le faire à titre d'« actes de la pensée pure », il faut que ceux-ci (les catégories et les principes) soient constitutifs, étrangers à toute origine empirique. Les concepts, à titre de « formes d'un objet en général », ne sont pas empiriques et ils rendent d'abord possible un objet pour le sujet connaissant. À titre de formes subjectives pour la synthèse d'un divers spatiotemporel, les catégories sont les règles qui déterminent ce que cela signifie que d'être un objet en général, *le sens de l'être objet*.

1. La *Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* a été rééditée séparément chez Mohr (Tübingen), en 1993.

Une des difficultés principales de l'idée de logique transcendante, élaborée par Kant, est certainement liée à l'usage du concept kantien de représentation (*Vorstellung*) qui englobe à la fois les intuitions et les concepts et qui désigne aussi le rapport à l'objet comme tel. C'est dans ce contexte problématique général que Lask, après Husserl, introduit la notion de « sens » (*Sinn*), dans le cadre d'une théorie non représentationnelle de la signification. Lask souligne ainsi résolument le versant logico-objectif du projet kantien, en identifiant le *Sinn* avec la structure transcendante de l'objet, antérieurement à tout « contact avec la subjectivité ». L'activité subjective de connaître, en élaborant des jugements, doit ultimement se fonder sur cette structure transcendante, sur la *signification* comme unité objective de la forme catégoriale et de sa matière (son matériau).

Si dans l'analytique transcendante, Kant part du jugement, c'est – remarque Lask – parce que celui-ci est « premier pour nous » (*protéeron pros hémâs*) (*LvU.*, p. 287), mais ce qui est premier *en soi*, ce qui constitue le niveau fondamental pour toute théorie de la connaissance et pour toute logique transcendante, c'est en droit ou absolument, la « région paradigmatique (*die urbildlich Region*) de l'objet transcendantal lui-même » (*LvU.*, p. 414) : le domaine du sens (*Sinn*) envisagé dans son autonomie et son absoluté. Telle est la région du « logico-objectuel » (*Gegenständlich-Logisches*) : le domaine de « ce qui est originaire, premier et ainsi objectal au sens le plus élevé du terme, de ce qui est non touché par la subjectivité, intacte de toute subjectivité » (*das Ursprüngliche, das Primäre, das von der Subjektivität gänzlich Unangetastete und also im höchsten Sinne Objektive*). Ainsi, la doctrine du jugement, bien loin d'épuiser l'enquête logico-transcendantale, doit faire apparaître, au moins après coup, celui-ci comme un phénomène *dérivé* qui présuppose une doctrine des catégories, doctrine en quoi consiste la véritable logique-objective. Si le jugement se trouve ainsi subordonné dans le champ élargi de la logique ou mieux du logique, c'est encore parce qu'il n'est, pour Lask, qu'un instrument, un phénomène secondaire, un outil par lequel un sujet s'efforce de « prendre possession de l'objet » – (Lask parlera de *sekundäres logische Bemächtigungspänomen*). La subjectivité peut alors être caractérisée comme la « scène » ou le « théâtre » (*Schauplatz, Stätte*) où s'expose la région paradigmatique du sens

(*LvU.*, p. 414-415)¹. L'objet ou le sens, quand ils pénètrent ainsi dans la subjectivité qui leur fournit comme une scène, s'engagent dans un processus d'immanentsation (*die Immanentgewordenheit*) par rapport auquel objet et sens peuvent être caractérisés comme « transcendance »².

Secondarisation et instrumentalisation du jugement rendent corrélativement nécessaire d'envisager préalablement le statut proprement logique de l'objet lui-même, antérieurement à sa saisie par la subjectivité connaissante et qui juge ; elles conduisent à considérer l'objet transcendantal comme *gegenständliches Urbild*, paradigme objectal ou objet paradigmatique, lequel va constituer le thème premier et principal de la logique transcendantale. On voit aussi par là comment cette logique transcendantale *a priori*, dans son souci de se garder pure de toute compromission avec le psychologisme et en général avec la subjectivité, devient ou tend à devenir une onto-logique. À vrai dire, Lask réserve lui-même le terme d'ontologie pour le domaine des étants sensibles, le domaine de l'ontique, et il lui arrive de caractériser cette logique de l'objet, en tant que logique de la vérité, comme « aléthéiologique »³, ainsi clairement distinguée de toute « gnoéologie ».

Dans son exposé critique de ce qu'il nomme la conception des deux mondes séparés, Lask écrit :

La ligne de partage entre ce qui est non valant et ce qui est valant traverse le domaine ontico-ontologique. Et précisément les épithètes ou les prédicats spéci-

1. *LvU.*, p. 415 : « Si l'on assigne à la subjectivité, dans sa manière d'être (*Verhalten*) de procurer un site au sens, alors la transcendance consiste purement et simplement dans le pur et simple fait de n'être pas vécu (*Nichterlebtbeit*), dans le simple fait de se tenir en dehors de la subjectivité. »

2. *LvU.*, p. 414 : « Le devenir-immanent de ce vers quoi le comportement subjectif se dirige, apparaît simplement comme un destin extérieur, comme une situation fortuite dans laquelle s'engage ce qui est transcendant et indépendant, et donc l'objet ou le sens paradigmatique. »

3. *LvU.*, p. 422-423 : « Compte tenu de l'impossibilité de trouver le sens dans la factualité du vécu, deux grands domaines de recherches se dessinent en dernier ressort pour la philosophie théorique : elle peut soit principalement chercher à approfondir la structure de sens et la teneur catégoriale formelle ; soit se tourner vers l'instance de réalisation du sens thérorétique, vers le comportement subjectif à son endroit. Et même avec ce second cercle de tâches, elle se distingue encore, de la manière la plus claire, de la psychologie qui s'en tient exclusivement au cercle de ce qui est étranger au sens et à la valeur. *C'est ainsi que le domaine de la logique se dissocie en problèmes de l'objet et problèmes du sujet, problèmes de la vérité et problèmes de la connaissance, problèmes aléthéologiques et problèmes gnoéologiques* (nous soulignons). »

fiques, qui nomment l'ensemble du domaine ontique – l'être, la choséité, etc. –, ne ressortissent plus, en tant que moments logiques, à la sphère de ce qui n'est pas valant. Ce sont justement ces constituants de la sphère ontico-ontologique qu'il faut établir sur le versant du non-étant. [...]

Poursuivons en formulant la chose plus précisément : ce n'est pas *le domaine ontico-ontologique*, mais seulement *l'étant* – c'est-à-dire ce qui se situe dans la catégorie « être » mais en faisant abstraction de la forme de cette catégorie même –, ce n'est pas la réalité effective, mais seulement l'effectivement réel, c'est-à-dire *ce dont* – affecté par une forme catégoriale – résulte d'abord une réalité effective, qui forment le premier hémisphère, celui de ce qui n'est pas valant. Dans ce domaine ontique, tout est étant ; en revanche, la teneur catégoriale ontologique est elle-même quelque chose de valant. L'être de l'étant fait déjà partie de ce qui est valant, donc de ce qui n'est pas étant ; la réalité effective du réel effectif appartient d'emblée à ce qui n'est pas effectivement réel. L'être est valant, non valant uniquement le matériau à propos duquel se prononce la forme catégoriale « être » de la validité-pour... Ce matériau des catégories est. Mais l'« être » qui est le sien vaut¹.

Ainsi, la philosophie, ou la métaphilosophie comme théorie de la connaissance et logique élargie, a essentiellement affaire à « du non-étant, à du valant, à la validité de la connaissance, à une validité théorique »².

À vrai dire logique et théorie de la connaissance doivent être dissociées puisque, comme le note Lask, « la théorie de la connaissance traite exclusivement de la connaissance du domaine ontique ». Et il ajoute :

Si l'on entre maintenant dans l'investigation logique, ce qui auparavant avait été dégagé comme l'objet philosophique en général de la sphère de la validité, est donc également *son objet propre*. [...]

Seule son installation explicite dans la sphère de la validité arrache le domaine logique à son isolement. Désormais, tous les dérivés du concept de validité, concept recteur de l'ensemble de cette sphère, tels les concepts de signification, de sens, et surtout de valeur, ont droit de cité dans le domaine de la logique.

Sans cette inscription sans équivoque du logique dans une des sphères de ce qui est pensable <l'étant sensible, le non-sensible, comme suprasensible, le non-sensible comme valant>, toute la reconnaissance de la philosophie transcendan-

1. LPK, p. 46 ; trad. franç. citée, p. 71.

2. Cf. aussi dans les notes publiées à titre posthume : *Zum System der Logik*, III, 59 : l'ensemble de ce qui est pensable reconduit à cette ultime stratification et archi-opposition : *eine letzte Scheidung, Schichtung, der Urgegensatz zwischen Seiendem und Geltendem, zwischen Wirklichkeit und Wert, zwischen dem, was da ist oder geschieht, und dem, was gilt, ohne sein zu müssen*.

tale théorique du kantisme au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, le fait qu'elle se détache de la psychologie comme science de l'être, d'une part, et de la métaphysique du suprasensible de l'autre, ne paraît pas encore témoigner d'un état de pleine lucidité¹.

Mais comment, dans ces conditions, une logique transcendantale ainsi résolument redéfinie au plan de l'objet, peut-elle encore se réclamer – comme ne manque pourtant jamais de le faire E. Lask – de la *Kopernikanische Tat*, du renversement copernicien tel qu'il a été sinon accompli, en tout cas amorcé par Kant ?

La référence à Kant est d'abord pour E. Lask un élément essentiel dans sa critique de la *Kategorienlehre* aristotélicienne : pour Aristote, les catégories sont d'emblée catégories ou genres de l'être (γενῆ τοῦ ὄντος), y compris les principes transcatégoriaux ou les transcendants convertibles : ὄν-ἔν (*LPK*, p. 228-229). C'est à l'encontre d'une telle conception naïvement réaliste qu'il importe d'accomplir jusqu'au bout la *Kopernikanische Tat* de Kant : le transfert, la translation (*Überführung*) du concept d'être en un concept relevant de la logique transcendantale, ce qui revient aussi à réintégrer le concept d'être dans la sphère de la logique : il n'y a pas de transcendance de l'être par rapport au logique. Ce que Lask expose en ces termes où il explicite le sens du renversement copernicien :

Ce qui caractérise l'ensemble du dogmatisme prékantien, quand il s'agit de penser le rapport entre la sphère théorétique et l'objet de connaissance, c'est précisément de poser une relation, d'opérer une scission, d'instituer une dualité entre l'objet et la vérité, l'« être » et le « connaître », l'être et le contenu (la teneur) transcendantal de la connaissance, de poser l'objectualité (*Gegenständlichkeit*) au-delà de l'entendement, au-delà de ce qui est théorétiquement intelligible, à l'extérieur de la teneur-de-validité qui appartient à la logique. Le véritable dépassement du dogmatisme, tel qu'il a été opéré par Kant consiste à écarter cette métalocité, cette « transcendance » par rapport à ce qui relève du logique, à supprimer cette indépendance de l'être vis-à-vis de la sphère logique, à détruire

1. *LPK*, p. 26. Cf. aussi *Zum System der Logik*, *GS*, III, p. 60. Après avoir posé la question : « Was ist logisch ? », Lask souligne la nécessité de question à nouveaux frais le domaine du logique à partir des concepts les plus hauts : *Gelten, Wert, Sinn, Bedeutung*, avant d'ajouter : « C'est seulement par là que l'on accède à une authentique compréhension de la logique. »

l'antique clivage entre l'objet et sa teneur-de-vérité, à reconnaître la logicité transcendante de l'être ou qu'il relève de la même espèce que l'entendement (« *Verstandes »-Artigkeit* ») (LPK, p. 28-29).

Et Lask de poursuivre :

En dernière instance, l'opération copernicienne vise à ce que soit détruite cette dualité de l'objectualité (*Gegenständlichkeit*) et du valoir logique, à ce que la teneur logique, composant ou constituant cette objectualité, soit aussi comprise comme teneur logique constitutive et relevant de la logique transcendante, à ce que l'objectualité des objets soit envisagée comme à mettre au compte du valoir logique. [...] L'objectualité n'est ainsi rien d'autre que la validité, qu'un valoir inconditionné et un maintien dans la rectitude, l'objectivité (*Objektivität*) de l'être n'est rien d'autre que l'absoluité du valoir.

Si donc les catégories, les concepts *a priori* appartiennent au domaine de la logique et non pas de la métaphysique, l'objet paradigmatique (ou le *gegenständliches Urbild*), qui est la fin et la mesure de toute connaissance, ne sera pas une réalité transcendante, métalogue ou métaphysique. Mais la question demeure alors de savoir – nous y reviendrons – quel est le *lien* propre des formes logiques, de cette teneur-logique (*logischer Gehalt*) qui n'est ni une entité métaphysique ni quelque chose de réel dans l'objet, mais son objectualité.

Ayant ainsi fait porter contre les catégories aristotéliennes ou contre la métaphysique en général, la critique kantienne, Lask se retourne, pour ainsi dire, contre Kant, en redéfinissant, au plan de l'objet, la logique transcendante : la révolution copernicienne, accomplie jusqu'à son terme, ne signifie pas en effet pour Lask que l'objet est constitué par le sujet en tant que *représentation*, mais elle signifie plus radicalement – comme nous l'avons vu – que le « concept d'être » (*Seinsbegriff*) est transporté, traduit (*Überführung*) en un « concept relevant de la logique transcendante ». Ce qui revient aussi à réfuter toute idée d'une métalogicité de l'objet ou de la « chose en soi » : il n'y a pas de transcendance métalogue par rapport au logique. Tel demeure le mérite indépassable de Kant, à travers le renversement copernicien : avoir aperçu que l'être (et en général tout concept *a priori*, toute catégorie pure) n'est pas un élément

1. LPK, p. 28-29. Sur cette dernière tournure, voir Uwe B. Glatz, *op. cit.*, p. 177, n. 515.

métaphysique, mais un *logischer Gehalt* – une teneur, un contenu logique – qui constitue l’objectualité de l’objet, l’être de l’étant :

L’objectualité (*Gegenständlichkeit*) n’est rien d’autre que la validité (*Gültigkeit*), que la valeur inconditionnée et la consistance légitime (*unbedingtes Gelten und Zurechtbestehen*) ; l’objectivité de l’être (*Objektivität des Seins*) n’est rien d’autre que l’absoluité du valoir (*Absolutheit des Geltens*). Nécessité objectuelle, être, existence, voilà ce qui constitue la teneur logico-transcendantale de validité, précisément pour ce qui relève de l’intuitif-sensible (*Gegenständliche Notwendigkeit, Sein, Existenz ist der transzendentallogische Geltungsgehalt gerade für das Sinnlich-Anschauliche*). C’est ce que signifie le renversement copernicien, quand on le comprend comme l’acte (l’accomplissement) de la logique transcendantale : la teneur logique de validité ne tourne pas autour des objets (*Gegenstände*), elle n’est pas dans un rapport de dépendance fonctionnelle avec eux, elle ne leur est pas liée comme une ombre qui les accompagnerait ; ce n’est pas la vérité à propos des objets (relativement aux objets), de telle sorte que l’on puisse dire : autant d’objet, autant de vérité (ou mieux : autant de vérité-sur ou à-propos des objets). Non !, mais à l’inverse il faut comprendre le renversement copernicien en ce sens : ce sont les objets qui gravitent autour de la validité logique ; avec les objets, ce dont il retourne, c’est de la validité logique <on pourrait traduire aussi : quand il s’agit d’objets, tout tourne autour de la validité logique> ; leur objectualité *est* vérité, vérité valide. Ce qui nous fait face (*gegenübertreten*), ce qui s’objecte à nous dans l’objectivité, l’être, l’exister, le consister, c’est la validité logique dans son exigence contraignante <celle qui vient à notre rencontre>. L’objet <l’obstant> est : vérité qui vaut, qui impose sa validité à l’encontre de la subjectivité ; la vérité objectal <la vérité obstante>, qui se tient en face, en vis-à-vis de la subjectivité. Ce qui se trouve par là et du même coup impliqué, c’est qu’en elle la validité est déjà pensée comme un objet qui se présente au sujet, qui flotte devant lui et le regarde, le concerne (*LPK*, p. 30).

Une telle réinterprétation de l’objectualité, définie par la validité logique ou la vérité, présuppose naturellement les distinctions opérées par Lotze dans sa *Logik* (t. III, *Vom Erkennen*, § 316), entre le *Sein*, le *Geschehen* et le *Gelten*. La vérité d’une proposition « vaut » ou « est valide », comme le redira Lask après Lotze (*LPK*, p. 16), et il serait absurde de supposer qu’elle est ou qu’elle advient, qu’elle arrive comme quelque chose qui occupe en le remplissant de l’espace et du temps. Mais en même temps, et c’est un point capital, cette sphère proprement logique du *Gelten*, si elle doit être considérée comme la sphère du non-étant, du non-effectif, ne saurait se confondre avec un quelconque suprasensible

métaphysique : l'*Unseiendes* n'est pas ici *Überseiendes*, pas plus que le *Nicht-sinnliches* n'est *Übersinnliches*¹. La sphère logique de la validité n'est pas à proprement parler séparée.

Ainsi, celui qui en un sens est plus important que Kant et son « geste copernicien »² pour le projet laskien d'une « logique de la philosophie », c'est Lotze et sa distinction de la sphère de la validité (le « *gelten* » radical à la possibilité d'une *Geltungslogik*³).

Je cite ici la réexposition de Lask :

... général à une ultime dualité, c'est-à-dire au clivage qui sépare l'étant de ce qui relève du valoir, à la faille entre le domaine de l'être et le domaine de la validité, entre formations ontologiques et formations relevant de la validité, entre la sphère de la réalité effective et celle de la valeur, entre ce qui *est* là et qui *arrive*, et ce qui vaut sans nécessairement devoir être. On s'est ainsi de nouveau avancé, par-delà toutes les scissions secondaires et accessoires, jusqu'à une vraie scission au sein de la totalité du pensable. Cette ultime scission dans le domaine du *quelque chose*... La différenciation entre l'étant et le non-étant constitue donc un véritable tournant dans la saisie essentielle du *quelque chose* en général⁴.

En vérité, Lask déplace la distinction de Lotze qui présupposait un terme général, dans sa plus large extension, celui de *Wirklichkeit*, réalité ou mieux réalité effective.

Nous nommons, disait Lotze, effectivement réelle une chose qui *est*, par opposition à une autre qui n'est pas ; nous nommons effectivement réel un événement qui *arrive* ou qui est arrivé, par opposition à ce qui n'arrive pas ; nous

1. Dans les notes préparatoires, déjà citées, au *Système de la logique*, *GS*, III, p. 61, Lask notera encore, dans le même sens : « La tâche de la spéculation philosophique est de s'enfoncer dans ce qui tombe tout à fait en dehors de la surface de l'être, qui est autre que le réel-effectif, un non-effectif (*Unwirkliches*) et pourtant pas un rien (*und dennoch nicht ein Nichts*). »

2. Le renversement copernicien caractérisé en ces termes (*LPK*, p. 30-31/57) : « L'objectualité n'est rien d'autre que la validité, qu'un valoir inconditionné et un maintien dans la rectitude, l'objectivité de l'être n'est rien d'autre que l'absoluité du valoir. [...] les objets gravitent autour du valoir logique, leur objectualité *est* vérité valide. »

3. *LPK*, p. 26/53 : « Seule son installation explicite dans la sphère de la validité arrache le domaine logique à son isolement. Désormais tous les dérivés du concept de validité, concept recteur de l'ensemble de cette sphère, tels les concepts de signification, de sens et, surtout, de valeur, ont droit de cité dans le domaine de la logique. » Cf. aussi le rappel de la célèbre distinction de Lotze, in *GS*, III, p. 511 ; sur ce point, voir aussi Françoise Dastur, « La logique de la validité », in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin 2004.

4. *LPK*, p. 6.

nommons effectivement réel un rapport qui *subsiste*, par opposition à celui qui ne subsiste pas ; enfin, nous nommons effectivement vraie une proposition qui vaut par opposition à celle dont la validité est douteuse. Cette façon de parler est aisée à comprendre : elle manifeste que par réalité-effective nous pensons toujours une affirmation, dont le sens est pourtant différemment constitué en fonction de telle ou telle des différentes formes qu'elle reçoit...¹.

Lask évitera, quant à lui, de dire que la « réalité effective » d'une proposition consiste en cela qu'elle est valide. La « Wirklichkeit » est pour lui du côté du « Sein » (sensible, empirique, spatiotemporel)². Mais, et c'est le point fondamental, la *Geltung* ne concerne pas d'abord ni exclusivement les « propositions ».

Mettre ainsi l'accent sur la dimension absolument spécifique de la validité, par rapport à la sphère de ce qui est (l'étant), comme par rapport à celle, métaphysique, du suprasensible, cela ne signifie pas pour autant que cette dimension pourrait constituer une région séparée, autonome et autosubsistante, susceptible d'être hypostasiée. La dimension du valoir est en effet toujours « relative », c'est-à-dire rapporté à..., référée à un matériau a-logique :

Il n'y a pas de valoir qui ne soit un valoir *par rapport à*, un valoir *dans la perspective de*, un valoir *en fonction de* ; il n'existe pas un secteur de pure et simple teneur de validité qui se suffirait à lui-même, qui serait autonome, n'aurait aucun besoin d'appui, ne renverrait à rien d'autre qu'à lui, ne serait évalué et découpé qu'en fonction de lui-même. Cette absence d'autonomie, cette nécessité d'être pour quelque chose d'autre et en fonction de quelque chose d'autre, on peut l'appeler... le caractère formel du valoir. La teneur en validité est une simple forme vide qui attend son remplissement pour un « matériau » ou un « contenu ». Tout valant est un valant pour... (*Hingeltdendes*) en attente de remplissement, est ce

1. *Logik*, livre III, chap. 2 (*die Ideenwelt*), p. 511-512. Sur la reprise critique d'E. Lask, voir Uwe B. Glatz, *op. cit.*, p. 54 sq.

2. À vrai dire, ce qui compte ici, c'est moins la terminologie que la distribution des instances, comme Lask l'indique lui-même de manière nuancée (*LPK*, p. 135-136) : « On ne doit pourtant pas pour autant se dissimuler le fait qu'en dernière instance, le fait de limiter l' "être" à l'être-effectif, l'être-réel, l'existence du sensible, et d'éviter de l'employer au sens très large de l'objectualité en général, n'est qu'une question de terminologie. C'est de l'existence d'un moment constitutif surplombant que tirent leur légitimité tous les emplois dédoublés de catégorie comme être, chose, substance, les oppositions du type être-sensible – suprasensible, substance finie – infinie, chose phénoménale – chose en soi. »

qui est en rapport à autre chose et a besoin d'un matériau, lequel est ce avec quoi il est en rapport¹.

Ce qui importe dans tous les cas à une enquête de logique transcendantale, c'est de maintenir ferme la séparation tranchée entre ce qui est valant et ce qui est suprasensible, sans avoir à se prononcer sur quelque question métaphysique que ce soit². En effet la forme logique, le catégorial est, pour ainsi dire, « transversal » par rapport à l'opposition dichotomique du sensible et du suprasensible :

Une doctrine de la forme catégoriale qui vaille pour le non-sensible ne peut être une métaphysique, mais seulement une logique, de même que la doctrine de la teneur ontologique catégoriale n'était pas une esthétique, mais une logique. Les catégories valant *pour* le suprasensible sont tout aussi peu suprasensibles que sont sensibles les catégories valant *pour* le sensible³.

Dit autrement, ce qui compte, c'est d'assurer l'« étendue omni-englobante de l'espace de souveraineté du logique » :

L'extension du problème des catégories au-delà du sensible repose en dernière instance sur la pensée fondatrice qu'est l'absence de limite qui caractérise la vérité, l'étendue omni-englobante de l'espace de souveraineté logique – sur la conviction que toute chose, pour autant qu'elle est vraiment un *quelque chose* et non un néant, est catégorialement affectée, se trouve sous une forme logique⁴.

Mais affirmer que le logique pénètre les objets⁵, ce n'est pas, passant de Kant à Hegel, soutenir quelque panlogisme, d'abord parce que la logicités ici définie est toujours corrélatrice de ce que Lask nommera l'A-logique⁶ ou le « logiquement nu », ensuite parce que cette pénétration est elle-même relative : ce qui dans l'objet correspond à ce que Lask nomme

1. *LPK*, p. 32. Cf. aussi p. 173 : « Lorsqu'on a défini la forme comme valoir *pour...* (*Hingelten*) qui renvoie au-delà de soi-même, au fondement du concept de forme se trouvaient cette relation originare du "*pour...*" (*Hin*), ainsi que la forme catégoriale sous-jacente. Les concepts de "forme" et de "matériau" demeurent inintelligibles sans ce rapport originare (*Urverhältnis*) où ils entrent comme termes. »

2. *LPK*, p. 8.

3. *LPK*, p. 128.

4. *LPK*, p. 125.

5. « Das Logische reicht in die Gegenstände als deren Sein, Dingheit, kausale Notwendigkeit hinein. »

6. Il évoque (*LPK*, p. 201-202) le « Gesamtbereich des Alogischen ».

le matériau (*Material*) est en effet caractérisé par l'impénétrabilité. Aussi à cette image de la pénétration (*hineinreichen*) Lask substituera de manière plus précise celle de l'éclairement, de la clarté ou de la clarification. La forme logique – concept essentiellement relationnel – n'est rien d'autre que la clarté, le moment de vérité (aléthéique) ou d'intelligibilité (*Klarheitsmoment*) du matériau lui-même¹. La différence entre la forme et le matériau est une différence relative, réflexive : c'est toujours en tant que connexion, combinaison de forme et de matériau que les objets sont des « sens ». À son tour le matériau peut donc se définir par la possibilité qui est la sienne d'être « clarifié », « éclairé » ou objectivé par la forme catégoriale. Pour caractériser cet engagement de la forme dans le matériau, Lask emploie régulièrement le terme *Bewandtnis*, terme si difficile à traduire dans sa construction idiomatique (que l'on retrouve significativement dans *Sein und Zeit*) : la forme logique est une certaine « tournure » (*Bewandtnis*) du matériau lui-même, la façon qu'il a de se présenter, le tour qu'il prend en fonction du moment de signification qui l'affecte.

Qu'est-ce que – demande Lask – l'objectualité, l'être, la consistance objective, l'effectivité, la réalité, l'existence, si ce n'est cette tournure particulière objective, le tour que prend la masse a-logique et sensible du contenu ? Ce n'est rien d'autre qu'une enveloppe qui consolide et qui protège, dont l'a-logique, comme entouré, solidement cerné d'une stature logique, est comme pris par une croûte logique. Le matériau n'est pourtant pas formé ni établi par la connaissance, par exemple, mais il est en soi affecté par une forme logique pour autant qu'il est vrai qu'une teneur logique est en soi une teneur de validité pour... C'est le fait d'être cerné par l'être, l'existence, l'objectivité qui nous donne le modèle le plus élémentaire, le plus original de ce que c'est que d'être affecté par une forme théorique².

La tournure, c'est donc l'éclairement de la forme catégoriale, la catégorie même à même son matériau : la catégorie est ce d'où rayonne la clarté, s'il est vrai qu'être dans une catégorie, c'est comme être dans la

1. *LPK*, p. 75. On peut désigner le moment logique formel comme un moment de clarté, et cette mission de marquage, assignée par la teneur logique à l'égard du matériau, comme mission d'éclairage. Cf. aussi *LPK*, p. 210.

2. *LPK*, p. 69. – On comparera Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, *Ga.*, 1, p. 223 : « Alles, was dem Ich "gegenüber" steht in Erlebtheit, ist irgendwie *erfaßt*. Schon das "Gegenüber" selbst ist eine bestimmte *Hinsicht* (ein *Respectus*), eine *Bewandtnis*, die es mit dem Gegenstande hat. »

clarté. Le fait d'avoir reçu le sceau, l'empreinte catégoriale, d'être « étiqueté », de se tenir (le *stehen* du *Gegenstand*) est synonyme de : se tenir dans la clarté.

Car ce moment de clarté porte manifestement en lui ce même caractère de forme que la tournure objective. De même qu'il n'y a de tournure objective qu'*avec* – ce dont il retourne *avec* quelque chose –, de même il n'y a de clarté que « sur » quelque chose. [...] Que la clarté se répande sur quelque chose entraîne toujours qu'un *quelque chose* soit touché par le moment catégorial de la clarté, qu'il soit simplement cerné par elle : non pas éclairé de part en part, non pas illuminé, mais cerné par elle¹.

Si, comme l'écrit Heidegger, dans son *Duns Scot*, et cela dans le droit fil de la *Kategorienlehre* de Lask, il appartient à la forme, si c'est la fonction de la forme que de donner l'être à un objet (*einem Gegenstand sein Sein zu geben*)², la forme logique peut être considérée comme « etwas am Gegenstand » (quelque chose à même l'objet), « etwas, wodurch ein Gegenstand wird », quelque chose par quoi objet il y a : elle est un moment de l'objet en général, le moment non objectif dont dépend l'objectivité ou mieux l'objectualité elle-même. Lask notait, dans une formule frappante qui anticipe sur ce que Heidegger nommera bien plus tard, après *Sein und Zeit*, la différence ontologique :

Dans le domaine de l'être <le domaine ontologique ou mieux ontique : *Seinsgebiet*> tout est étant (*ist alles seiend*), en revanche la teneur-catégoriale d'être <ontologique> est elle-même une validité <quelque chose de valant> : <*ein Geltendes*>. L'être de l'étant (*Das Sein des Seienden*) relève déjà de ce qui est valant, et par conséquent de ce qui n'est pas étant (*gehört zum Nicht-Seienden*), la réalité effective de ce qui est effectivement réel (*die Wirklichkeit des Wirklichen*) relève d'emblée de ce qui n'est pas effectivement réel³.

La logique transcendantale, en tant que théorie qui étudie la façon dont la forme logique rend possible les objets, doit donc spécifier le type de relation entre cette validité non entitative et les objets eux-mêmes, ceux qui sont et qui sont des étants. Comme nous l'avons vu, c'est essentiellement le concept de sens (*Sinn*) qui vient opérer cette spécification. La

1. *LPK*, p. 76.

2. *Ga.*, 1, p. 325.

3. *LPK*, p. 46.

logique est théorie du « Sinn » : son domaine d'objets n'est pas ce qui est, mais ce qui vaut¹. Le terme a été choisi à la fois pour marquer une distance vis-à-vis de ce que Lask considère comme le « représentationalisme » dont reste entaché l'analytique kantienne et pour éviter toute hypostase métaphysique du non-sensible. Cette doctrine du sens est également destinée à mettre en lumière l'objet dans sa vérité avant tout jugement, l'objet dans sa vérité antéprédicative. C'est parce que la théorie transcendantale de l'objet est une théorie du sens, qu'elle se distingue radicalement et dès le principe de toutes les autres sciences :

Quand nous parlons en logicien du sens vrai, on ne peut pas nier que l'objectivité de notre connaissance est par là différente de l'objectivité du connaître, de cet objet que ce sens vrai configure <forme ou façon> originellement. Si tout connaître consistait à s'adonner à l'objet-ontique, au matériau tel qu'il est touché et concerné catégorialement, du même coup le caractère de validité de la forme et corrélativement le caractère de sens de l'objet tout entier demeurerait inconnu. Dans la connaissance <scientifique, non philosophique, non réflexive>, ce n'est jamais l'objet qui est connu, mais toujours seulement le matériau-objectuel, le matériau-objet. Si par contre, en tant que logiciens, nous caractérisons l'objet-ontique comme sens, nous savons déjà *ce qu'il en est* de l'objet, nous nous sommes déjà élevés à la sphère de la forme de la forme².

Ainsi le concept laskien de *Sinn* ne désigne rien d'autre que la relation entre la forme logique (et sa validité) et le matériau dont la forme logique est valide, relation elle-même gouvernée par le principe de la détermination matérielle de la forme :

Le moment différenciel de la forme ne se trouve pas du côté de la validité elle-même (de ce qui est valant), mais il doit être mis au compte de ce qui est tou-

1. Cf. aussi *Zum System der Logik, GS*, III, p. 65 : « Sens est simplement l'expression positive pour le non-réel effectif, tout comme effectivité n'est rien de plus que le nom compréhensif pour ce qui est dépourvu de teneur-de-sens (*Nichtsinnhaftes*). » – En dépit d'une note figurant dans *Die Logik der Philosophie* (p. 37), le concept laskien de « sens » doit peu de chose au Husserl des *Recherches Logiques* : « L'impulsion puissante de Husserl qui veut soumettre à révision les concepts fondamentaux de la logique a exercé une influence décisive sur mon projet de mettre au principe de la logique le domaine objectif de ce qui est concret, le *sens* qu'on peut affranchir des actes de connaissance et des signes symboliques porteurs de sens. » En effet Lask laisse entièrement de côté la visée intentionnelle et ce qu'il nomme « das Subjekt-Objekt Verhältnis ». Cf. aussi la lettre à Husserl du 24 décembre 1911, in Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. V, *Die Neukantianer*, éd. par Karl et Elisabeth Schuhmann, Kluwer, 1994, p. 33-34.

2. *LPK*, p. 122-123.

ché <concerné de manière pertinente> par la forme valide-pertinente, par la forme qui y renvoie ; ce moment différenciel doit donc être mis au compte de ce qui est extérieur, au compte du matériau¹.

C'est au logicien qu'il appartient de dégager le *Seinsgegenstand* comme *Sinn*. Sans la thématiser, nous vivons toujours déjà dans cette dimension du sens, nous ne pouvons nous adonner au matériau objectif (comme nous le faisons dans toute connaissance scientifique) que parce que celui-ci se tient déjà dans la clarté, qu'il est engagé, impliqué dans une forme logique qui fait sa tournure. Ce que Lask résume dans une formule frappante : nous « vivons dans la vérité » : « Le connaître ne “vit” que dans la vérité, c'est-à-dire dans le sens théorétique » (*Das Erkennen « lebt » nur in der Wahrheit, das heißt im theoretischen Sinn*)². À quoi Heidegger fait incontestablement écho, dans son *Duns Scot* :

Quelle que soit la chose connue, quel que soit l'objet sur lequel portent les jugements, il leur faut entrer dans le monde du *sens*, parce que c'est là seulement qu'ils peuvent être connus et jugés. *C'est dans la mesure seulement où je vis dans ce qui est valide, que je sais ce qu'il en est de l'existant*³.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre ce que Lask nomme – c'est une des têtes de chapitre de la *Logique de la philosophie* – l'élargissement de la vérité : *Erweiterung der Wahrheit* ; la vérité s'étend au sensible, à la chose même, elle est identique à cette dernière⁴. Ainsi la teneur catégoriale de l'objet n'est pas « quelque chose de seulement logique », elle constitue bien plutôt son être même. C'est pourquoi Lask peut soutenir que la logique, en tant précisément que doctrine de la forme constitutive de l'objet, n'a affaire qu'à l'objet lui-même⁵.

1. *LPK*, p. 58.

2. *LPK*, p. 86-87.

3. Heidegger, *Ga.*, 1, p. 280.

4. Cf. aussi *LPK*, p. 109 : « La chose même et la vérité à son sujet, c'est une seule et même chose. » Cf. aussi, *ibid.*, p. 125 : « L'extension du problème des catégories au-delà du sensible repose en dernière instance sur la pensée fondatrice qu'est l'absence de limite qui caractérise la vérité, l'étendue omni-englobante de l'espace de souveraineté logique – sur la conviction que toute chose, pour autant qu'elle est vraiment un *quelque chose* et non un néant, est catégorialement affectée, se trouve sous une forme logique. »

5. C'est le point que Heinrich Rickert critiquera clairement dans la Préface à la troisième édition de son *Gegenstand der Erkenntnis*, p. X : « Réalité effective et valeur, être et validité, acte

La vérité s'entend ici comme vérité qui vaut (*die geltende Wahrheit*), radicale à la vérité du jugement, toujours seconde par rapport à la dimension paradigmatique du logique¹.

La forme logique n'est donc ni un élément métaphysique ni une fonction subjective de la synthèse, en un sens kantien, pour la raison fondamentale qu'elle n'est pas : elle vaut, elle est valide. Dire dès lors que l'objet est « constitué » par la forme logique, c'est simplement prendre en considération l'objet en tant qu'unité primordiale d'une forme valide (qui assure la validité ou qui valide) et d'un matériau ainsi validé. C'est cette archi-unité, ce rapport primordial d'appartenance (*Urverhältnis*) entre formes catégoriales et matériaux que Lask désigne par le terme de *Sinn* : *l'objet en vérité, l'objet dans sa vérité*. Le concept d'objet doit alors être compris comme désignant ce que quelque chose est en vérité, une vérité qui n'est nullement celle du jugement, dont la vérité dérivée dépend de la vérité originaire qu'est identiquement la chose même. Le *Sinn* de son côté n'est jamais qu'un prédicat philosophico-transcendental destiné à mettre en lumière ce que l'objet manifeste de lui-même dans la perspective d'une réflexion transcendantale qui s'attache à dégager les catégories réflexives.

La détermination fonctionnelle, déjà évoquée, de la relation forme-matériau (le matériau n'est pas seulement l'étant (*das Seiende*), mais la forme valide elle-même (*geltende Form*) peut toujours à nouveau être placée en position de matériau), cette détermination fonctionnelle, selon la structure d'une construction étagée, permet de définir chez Lask l'équivalent de ce que Husserl nomme des ontologies régionales, en proposant une théorie des formes logico-matérielles qui délimitent à chaque fois le domaine d'objet des différentes sciences particulières, selon une

de jugement et sens du jugement, processus intellectuel concret et contenu logique ne coïncident nullement. Néanmoins, le registre logique ne peut être coupé du sujet puisque la démarche proprement "objective" qui ne prend en compte que le seul "objet" ne peut éviter de retomber dans la métaphysique ontologique. »

1. *LPK*, p. 30. Cf. aussi *LvU*, p. 287 : « La région du logico-objectal devra nécessairement présenter ce qu'il y a d'originel, de primordial, ce qui demeure entièrement non touché par la subjectivité, et donc ce qui est, en ce sens, objectif (*Objektive*), ce qui constitue, au plan théorique, le but véritablement ultime, tandis que la région du non-logico-objectal devra nécessairement présenter une instance ancillaire par rapport à la première, un moyen utilisé par la subjectivité pour se rendre maître de l'objet, bref une instance secondaire et supplémentaire. »

construction hiérarchisée où le degré ultime est celui de l'a-logique, de l'alogicité. Mais c'est là un cas limite, la limite inférieure qui ne permet pas de définir *métaphysiquement* la matérialité, puisque celle-ci, entendue comme moment, se retrouve à tous les niveaux par rapport à des catégories d'ordre supérieur. C'est par rapport à ce concept essentiellement fonctionnel ou « fondé » de l'objet que l'on peut mieux comprendre pourquoi Lask ne définit l'objet en tant que tel, comme *Sinn*, qu'au niveau supérieur, celui de la logique transcendantale. C'est en effet seulement au plan de la réflexion transcendantale que la catégorie elle-même, comme forme logique, devient le matériau spécifique de la recherche¹. Dit autrement, c'est toujours à travers l'explicitation du contenu logique (de la teneur logique), re-devenu matériau, et en dégagant son caractère de forme-valide que se révèle le caractère de *Sinn* de l'objet à chaque niveau inférieur².

Dans la mesure où, comme nous l'avons déjà noté, les catégories ne sont pas des entités métaphysiques, mais seulement la clarification, l'éclairage du matériau lui-même, une réflexion transcendantale qui s'attache à thématiser celles-ci ne postule aucune nouvelle entité métaphysique ; elle se borne à reconnaître et à expliciter la structure logique qui a toujours déjà constitué l'objectivité de l'objet, tel qu'il appartient spécifiquement au domaine des sciences particulières ou régionales. Dans celles-ci, comme déjà dans la vie préscientifique, une certaine familiarité préthématique et antéprédicative avec les catégories (le *Bewandtnis* : la tournure, ce dont il retourne avec tel ou tel matériau d'abord logiquement

1. *LPK*, p. 123 : « Dans l'objet de la connaissance logique, la forme théorique [...] vient elle-même, pour sa part, à être catégorialement affectée par la forme logique de la forme. » – « La forme remplie par le matériau sensible, la forme inférieure, constitue ici une unité de sens à deux niveaux : tout aussi bien en bas, avec son matériau sensible – elle joue alors le rôle de forme – qu'en haut, avec sa forme – elle constitue alors elle-même le matériau. L'objectivité d'une telle réflexion logique représente donc [...] un édifice à deux étages où le plafond du premier étage (la forme "être") constitue en même temps (en tant que matériau logique formel de la catégorie "valoir") le sol du second. »

2. *LPK*, p. 34 : « L'intrication, la jonction de la forme et du matériau, ce tout où apparaît la forme en soi vide et requérant un complément, en même temps que son remplissement par un contenu, sera désignée par le terme de "sens". [...] Le sens se distingue de la simple forme en ce qu'il contient également le remplissement en un contenu – le remplissement en contenu qui est déjà implicitement requis par la forme. »

nu) est sous-jacente à l'entreprise scientifique de thématization et de détermination de l'objet-matériel, du matériau objectif. La science positive a donc et nécessairement une expérience, un « vécu » de la clarté catégoriale sans pour autant la connaître et la reconnaître, comme forme et comme sens.

Il appartient dès lors à la philosophie et à sa logique d'envisager explicitement cette vérité primaire, de faire apparaître l'empire du *logos* :

Ce n'est pas le panlogisme, mais la panarchie du *logos* qui doit être à nouveau mise en honneur¹.

Panarchie d'ailleurs assez limitée, s'il est vrai que « ce qui est logique repose, comme un simple moment, sur une masse alogique ».

C'est cet élargissement de la logique, lié à l'extension du concept d'objet, qui conduit aux yeux de Lask à sa définitive et complète dépsychologisation, désobjectivation, et ouvre ainsi la question du « lieu » propre du logique. Ressortent ici, encore une fois, le mérite éminent de Kant et la nécessité de franchir un pas de plus :

Kant ne prend pas pleinement au sérieux la non-sensibilité et le caractère rationnel du logique. Il n'établit pas à proprement parler le monde du logique dans un troisième règne en dehors du sensible et du suprasensible, au contraire il le laisse totalement apatride dans sa métaphysique des deux mondes. On voit précisément ici que Kant, entièrement sous l'emprise de l'opposition du sensible et du suprasensible, tombe dans l'embarras lorsqu'il s'agit d'établir en son lieu le règne des formes non sensibles du valide².

[...] pour la première fois dans la philosophie du non-sensible, dans un système de la raison, l'insuffisance de toute répartition du pensable entre le sensible et le suprasensible s'impose avec évidence. Le monde logique des formes est opposé au sensible, sans pourtant devoir coïncider avec le suprasensible. L'enquête transcendantale se dresse comme un tiers en face de la connaissance psychologique aussi bien que métaphysique. L'autonomie de ce qui vaut n'est plus dissimulée. Mais elle ne peut être caractérisée provisoirement qu'à travers des négations, par la simple séparation de la forme apriorique tant par rapport au sensible qu'au suprasensible. Dans cette incapacité de trouver un séjour pour les formes transcendantales de l'apriorité, se révèle pour la première fois le besoin de séparer la sphère de la validité pour en faire un troisième règne ; c'est son

1. *LPK*, p. 133.

2. *LPK*, p. 260.

détachement ultérieur qui se prépare. Mais cette autonomie du logique et de la transcendantalité a encore un caractère complètement apatride, qu'elle a gardé dans l'ensemble du kantisme de la philosophie transcendantale au XIX^e siècle, jusqu'à ce que l'inscription du transcendantal au sein de la nouvelle théorie des deux mondes rencontre le succès¹.

Kant ne parvient pas, selon Lask à donner une caractérisation non psychologique du logique : en identifiant le logique avec l'aperception transcendantale il ne parvient à déterminer le logique que négativement, par différenciation d'avec le sensible et le suprasensible (*LPK*, p. 261). Kant n'a pas réussi non plus à rendre compte de la possibilité de la critique elle-même : sa doctrine des catégories, outre le fait qu'elle n'envisage que celles qui s'appliquent à la connaissance de la nature, en laissant de côté les concepts *a priori* qui rendent possible la connaissance de l'histoire et plus généralement des *Geisteswissenschaften* (reproche communément adressé à Kant par les néo-kantiens de l'École de Heidelberg), ne fait aucune place « aux formes catégoriales de sa propre spéculation » : le critique de la raison théorique, écrit Lask, « dénie les conditions logiques de sa propre critique de la raison »². C'est pourquoi une véritable

1. Cf. aussi, *Zum System der Philosophie, GS*, III, p. 60 : « Qu'est-ce qui est logique ? Cela se donne pour quelque chose d'ultime, d'incomparable, d'impossible à coordonner, et sur quoi il n'est pas permis de questionner davantage. Ce qui est logique est précisément logique, et non psychologique. Mais de quelle étoffe est-il fait ? N'y a-t-il nulle part rien de pareil ? Que sont donc principes et raisons (*Gründe*) ? Qu'est-ce qu'identité, syllogisme, chose et causalité ? Sont-ce des réalités (*Realitäten*) ou des formations idéales, a-temporelles ? Mais que signifie alors réalité et que veut dire idéal et a-temporel ? Tel fut le pas décisif qu'eût à franchir la philosophie contemporaine pour déterminer univoquement l'empirique du logique et pour lui assigner sa patrie réelle dans la théorie des deux mondes, dans la dualité de ce qui est et de ce qui est valide. Nous devons nécessairement nous arrêter à un quelconque ultime. Mais le *logique* pour soi n'est pas encore une telle instance ultime. Il se laisse encore subordonner à un supérieur, à savoir : validité, valeur (sens, signification). Il en est une branche déterminée, il est la validité théorique. C'est par là seulement qu'on accède à une véritable compréhension de la logique. Nous la voyons ainsi engagée dans une connexion éclairante avec les autres sciences de la valeur. »

2. *LPK*, p. 263 : « Dans la doctrine kantienne des catégories, aucune place n'est donc réservée aux formes catégoriales de la spéculation, et celui qui entend la critique de la faculté théorique récuse les conditions logiques requises par sa propre critique. Mais dans la mesure où Kant ne formule son jugement négatif qu'à l'encontre de la métaphysique du suprasensible, il laisse au contraire toute sa valeur de connaissance légitime à une critique philosophico-transcendantale du non-sensible ; et dans la mesure où Kant est avant tout celui qui fait autorité s'agissant de la solidarité entre le concept de connaissance et celui des catégories, toutes les prémisses de notre thèse qui revendique l'extension du problème des catégories au non-sensible, se trouvent justement dans la philosophie théorique. »

logique de la philosophie doit, au-delà de Kant, se présenter comme la découverte (*Entdecken*) des catégories qui rendent possible la connaissance philosophique elle-même¹.

Mettre en honneur la panarchie du *logos*, c'est aussi, contre Husserl cette fois, dégager le domaine du *Sinn* pour autant qu'il peut être séparé du jugement et de la subjectivité, et faire ressortir son authentique transcendance².

En ayant dégagé, au-delà de Kant, de Bolzano et de Husserl, ce qu'il considère comme l'authentique transcendance (*echte Transzendenz*) du sens, E. Lask croit être parvenu à fixer le véritable lieu du logique, à lui rendre sa patrie dans un troisième royaume, ni sensible ni suprasensible ; reste que sa complète déconnexion, son découplage d'avec la subjectivité, ne permet pas de situer clairement sur une carte philosophique ou transcendantale cette région paradigmatique de l'objet (*urbildliche Gegenstandsregion*) qui est le but ultime et suprême de toute connaissance (*LPK.*, p. 426). La

1. *LPK.*, p. 195 : « La connaissance philosophique, comme n'importe quelle autre connaissance en général, est incapable de se créer d'un coup de baguette magique son matériau. Elle ne peut que découvrir et trouver le sens vrai ou la vérité, elle découvre et trouve de la même manière le *quelque chose* non sensible, qui est "donné" et transmis à titre de matériau de la forme qui le circonscrit catégorialement, mais ce *quelque chose* ne saurait être "produit" ni "pénétré" par elle. Bref, la connaissance doit laisser "donner du dehors" à sa "forme de connaissance vide" un matériau susceptible d'être saisi par elle, exactement comme Kant l'a constaté pour la connaissance ontique et celle de la nature. » Ce à quoi Heidegger fait écho dans son *Duns Scot*, *Ga.*, 1, p. 287-288 : « Une doctrine des catégories qui s'en tient aux dix catégories aristotéliennes traditionnelles, ne s'avère pas seulement incomplète, mais encore flottante dans ses déterminations, et cela parce que lui échappe la conscience de la distinction des domaines et de ce qui fait leur diversité, à savoir la différenciation de la signification des formes catégoriales. – Duns Scot est bien conscient de ce que les dix catégories traditionnelles ne valent que pour la réalité effective (*die reale Wirklichkeit*). Sans aucun doute, le domaine des *intentiones* a besoin d'autres formes ordonatrices, il présente en effet pour lui-même un domaine d'objet ; les *intentiones* sont pour elles-mêmes reconnaissables et définissables. La logique elle-même a donc besoin à son tour de catégories propres. Il faut une logique de la logique. »

2. *LvU.*, p. 425 : « L' "en-soi" des vérités en soi chez Bolzano et les significations idéales chez Husserl demeurent entièrement dans les limites de la quasi-transcendance. Malgré tous les efforts pour se détourner de la subjectivité, cet en-soi demeure empêtré dans la subjectivité. Certes le sens (*Sinn*) a été découvert, tel qu'il peut être détaché de la subjectivité, mais précisément il ne se présente que sous la figure de ce qui peut être détaché de la subjectivité, c'est-à-dire encore comme ce qui trouve son lieu uniquement et exclusivement dans la subjectivité, et qui n'est sens qu'en ce sens. La transcendance authentique est l'état du sens antérieurement à tout contact avec la subjectivité. »

Selbstbesinnung d'E. Lask, dans son principe non métaphysique et même critique de toute métaphysique, risque aussi, quoi qu'il en ait, d'aboutir à une nouvelle forme de savoir absolu, sous la forme réflexive d'une « logique de la logique » ou « logologie » : *es muß eine Logik der Logik geben*, comme l'écrivait aussi Heidegger¹, en écho direct à Lask :

La logique <celle qui est conforme à l'idée d'une logique de la philosophie, au-delà de la logique> est l'automéditation et la conscience que la philosophie prend d'elle-même ; elle élève à la conscience et à la clarté ce dans quoi tout le reste de la connaissance philosophique « vit » de manière simplement scientifique. La logique de la forme catégoriale philosophique contient déjà le « suprême savoir »².

1. *Ga.*, 1, p. 288.

2. *LPK*, p. 208-209 : en tant que « logique de la logique », elle se sépare aussi de toute « logique noétique » pour autant que cette dernière se préoccupe d'une « sphère du sens d'ordre subjectif », qu'elle s'attache « au sens, non de la vérité, mais du processus cognitif, du jugement, etc. » (« Y a-t-il un primat de la raison pratique ? », trad. Marc de Launay, in coll. *Néokantisme et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 301-307).

DEUXIÈME PARTIE
Du λόγος au langage

CHAPITRE VI

LA PROBLÉMATIQUE CATÉGORIALE CHEZ HEIDEGGER ET DANS LA TRADITION BRENTANIENNE

À Gérard Granel,
in memoriam

On a déjà rappelé la référence insistante dans les textes auto-interprétatifs du dernier Heidegger à la Dissertation de Brentano et à son exergue : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. On sait aussi comment, selon cette interprétation, c'est la problématique aristotélicienne qui fournit son point de départ à la question du « sens » unitaire de l'être, à la question de savoir ce qui rassemble, ce qui tient ensemble les acceptions multiples correspondant à des domaines différenciés de l'être et à des modes d'être différents.

La dissertation de Brentano, *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*, était mon unique appui depuis 1907 dans la maladresse de mes premières tentatives pour accéder à la philosophie. Dans sa trop grande imprécision, voici la question qui me mit en chemin : *Si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être¹ ?*

1. *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 162.

S'il est vrai que Brentano, dans sa Dissertation de 1862, part du *πολλαχῶς*, de la multiplicité ou de la diversité des acceptions de l'être qui se distribuent d'abord tétralogiquement : *οὐσία-συμβηβικός*, selon la *δύναμις* et l'*ἐνεργεία*, selon le vrai ou le faux (*ὄν ὡς ἀληθές ἢ ψεῦδος*), et *κατὰ τὰ σχηματὰ τῆς κατηγορίας*, selon les schèmes ou les figures de la prédication, tout l'effort de Brentano tend à réduire cette homonymie, en dégageant la possibilité d'une déduction des catégories à partir d'une acception principale et unitaire, fût-elle seulement une par analogie ; ce dont s'enquiert principalement Brentano, c'est donc de l'unité de la multiplicité catégoriale. Après avoir analysé et en un sens exclu toutes les autres significations de l'être, Brentano entreprend d'analyser les acceptions de l'être selon les schèmes de la catégorie (*κατὰ τὰ σχηματὰ τῆς κατηγορίας*), car ce sont elles qui fournissent, à titre de « catégories de l'être », les déterminations sémantiques fondamentales. On peut donc dire qu'en un sens, pour le premier Brentano du moins, la question de l'être et de ses acceptions multiples se concentre et s'épuise dans l'analyse catégoriale. La figure d'Aristote ainsi transmise par Brentano est et demeure, en un sens, fondamentale pour Heidegger, tout de même que c'est dans l'horizon brentanien qu'il formule la question d'une « signification directrice et principielle » de l'être, eu égard aux divisions aristotéliennes, à la multiplication des distinctions, des acceptions de l'*ὄν*¹.

Certes, Heidegger ne partage pas le premier souci de Brentano qui s'efforçait, de son côté, de défendre Aristote des accusations portées par Kant ou Hegel, relativement au caractère rhapsodique des catégories aristotéliennes. Brentano cherchait à proposer une déduction à partir d'une origine univoquement fixée et selon un principe clair de différenciation, afin de reconstituer l'arbre généalogique des catégories et de présenter un tableau qui mette en évidence, « sa conception tant de l'unité supérieure de l'*ὄν* que des principes internes de la substance et de leur mode d'efficiencia vers le dehors », tableau d'où ressort « la validité et l'exhaustivité de la table des catégories »². Mais si pour Aristote, il n'y a

1. Cf. Franco Volpi, *Heidegger e Brentano*, Padoue, Cedam, 1976.

2. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, reprint G. Olms, Hildesheim, 1960, p. 144-177, § 12 et 13.

de déduction possible que dans l'unité d'un même genre et si précisément l'être n'est pas un genre, l'on ne saurait en aucune façon déduire les catégories de la substance. La déduction qu'entreprend Brentano revient donc à traiter l'être comme un quasi-genre, comme s'il était univoque.

Je n'entends pas m'engager ici dans l'étude de la critique heideggérienne de l'unité analogique de l'être en ses acceptions multiples, pour examiner notamment dans quelle mesure cette critique est tout à fait pertinente par rapport à l'enseignement d'Aristote, et dans quelle mesure elle se règle encore sur une interprétation de l'aristotélisme assez dépendante de Brentano¹. Je voudrais simplement, en considérant que la Dissertation de Brentano est explicitement et pour l'essentiel une doctrine des catégories, m'interroger sur le rapport/non-rapport à F. Brentano et à E. Lask dans l'*Habilitationsschrift* de Heidegger : la thèse sur Duns Scot, sa doctrine des catégories et de la signification². Il ne s'agit pas là en effet d'un simple travail académique, strictement défini dans le champ de l'histoire de la philosophie médiévale. Dans la conclusion de son *Habilitationsschrift*, Heidegger soulignait d'ailleurs fortement la nécessité d'envisager à nouveaux frais *das Kategorienproblem* ; et dans cette même conclusion d'un travail qui se présentait d'abord comme historique, il rappelait encore que son propos véritable était de jeter un coup d'œil préalable « en direction de la structure systématique du problème des catégories ». L'étude historique, telle qu'elle a été menée, convient Heidegger, est demeurée insatisfaisante, elle n'aura pas permis, en tout cas, d'apaiser la *geistige Unruhe* initiale ! En quoi consistait cette inquiétude ou insatisfaction spirituelle initiale (celle qui a donné le coup

1. Cf. en particulier l'introduction au cours du semestre d'été 1931, *Ga.*, 31, *Aristote, Métaphysique*, Θ 1-3, trad. franç. B. Stevens et Pol Vandavelde, Paris, Gallimard, 1991. Nous prenons la liberté de renvoyer ici à J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, p. 213-239 ; cf. aussi J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 20-43.

2. *Ga.*, 1, *Frühe Schriften*, Francfort, Klostermann, 1978, p. 189-412. La traduction française de la thèse d'habilitation, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, par Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, par son parti pris néo-scolastique et surtout son ignorance à peu près complète du contexte problématique réel, est, hélas, inutilisable. Heurs et malheurs des traductions de Heidegger en France...

d'envoi à l'étude historico-doctrinale centrée sur Duns Scot') ? Heidegger n'en dira pas plus.

Mais, comme en écho à cette remarque de la conclusion, dans la « Selbstanzeige » annexée à l'*Habilitationschrift*, Heidegger indiquait encore que la visée ultime de son enquête n'était point historique, mais systématique : à savoir repenser la question de la *Kategorienlehre* telle qu'elle se pose aujourd'hui à nouveaux frais, c'est-à-dire après l'ouvrage d'Emil Lask qui date de 1911² et l'étude publiée en 1915 par Oswald Külpe³. Aujourd'hui en effet, selon Heidegger, la philosophie a reconnu clairement qu'une de ses tâches fondamentales était justement de proposer, pour une doctrine des catégories, une « fondation principielle », afin d'en esquisser ensuite l'édification ou l'« élaboration organique ». Fonder, puis construire à nouveaux frais l'édifice ; pourquoi une telle refondation ? Quelle en est l'urgence ? Qu'y a-t-il de nouveau qui impose ainsi de reprendre une question *archiclassique* ? La réponse pourrait bien être : la

1. C'est-à-dire aussi le Pseudo-Scot de la *Grammatica speculativa* ou du *Tractatus de Modis significandi*, à savoir Thomas d'Erfurt. Voir aujourd'hui Thomas von Erfurt, *Grammatica speculativa, An edition with Translation and Commentary*, by G. L. Bursill-Hall, Londres, 1972 ; et Thomas d'Erfurt, *Abhandlungen über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache*, aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Stephan Grotz, B. R. Grüner, Amsterdam/Philadelphie, 1998. Sur quelques-unes des difficultés induites par cette fausse attribution à Duns Scot d'un ouvrage relevant du courant des « modistes », voir Olivier Boulnois, « Entre logique et sémantique. Heidegger lecteur de Duns Scot », in *Phénoménologie et logique*, éd. J.-F. Courtine, Paris, PENS, 1996, p. 261-281.

2. Emil Lask (1875-1915), *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, 1911 ; nous citerons la troisième édition, avec une postface de Friedrich Kaulbach, Tübingen, 1993, trad. franç. J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Vrin, 2002. Voir ci-dessus, chap. V.

Sur cet auteur, relativement peu travaillé, nous renvoyons à l'étude remarquable de Françoise Dastur, « La problématique catégoriale dans la tradition néo-kantienne (Lotze, Rickert, Lask) », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1998, p. 389-403. Voir aussi Michael Schweitz, « Emil Lasks Kategorienlehre vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende Kants », in *Kantsstudien*, 1984, 75^e année, p. 213-227, et les travaux de Steven Galt Crowell, notamment : « Husserl, Lask and the Idea of Transcendental Logic », in R. Sokolowski (éd.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1988 ; « Lask, Heidegger and the homelessness of logic », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 23, n° 3, octobre 1992, p. 222-239 (l'essentiel est repris dans le volume *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning, Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001).

3. « Zur Kategorienlehre », in *Sitzungsberichte der Königlichen Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften, Munich, 1915.

théorie du jugement, la théorie de la signification, des catégories de signification et de l'intuition catégoriale. Certes le travail consacré à Duns Scot n'est pas allé jusque-là ; sa conclusion devait se borner à donner un aperçu de tout ce que le problème des catégories réserve encore en fait de potentialités essentielles¹, s'il est vrai que le problème des catégories repris dans son contexte d'ensemble et dans sa plus forte cohérence (signification, jugement, sens, validité...) n'a jusqu'ici jamais été élaboré complètement : le problème n'a pas encore reçu une «*principielle Flüssigmachung*» – on n'a pas su lui donner toute sa fluidité ni dégager clairement son cours. Jusqu'ici les différentes tentatives pour élaborer des *Kategoriensysteme* laissaient une impression de vide, d'abstraction, de «*vacuité mortelle*». Il faut donc reprendre la question pour la rendre vivante et concrète. Mais pourquoi parler de système ? de cohérence ? est-ce un souvenir de Brentano et de sa tentative de déduction ? Sûrement pas ! Si l'ensemble des catégories forme une totalité, c'est parce que chacune renvoie à toutes les autres, en dehors de toute hiérarchisation déductive. Contre Brentano, significativement absent de la thèse d'Habilitation, Heidegger note avec force :

das scheinbar Unmittelbare [τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα] und Unvermittelte <ist> immer ein Vermitteltes².

Les catégories, prétendument immédiates (les éléments ou les concepts ultimes), ont donc une fonction de médiation sur laquelle tous devraient s'accorder :

Si l'on conçoit les catégories comme les éléments et les instruments herméutiques susceptibles d'interpréter ce qui peut être vécu en lui donnant un sens, susceptibles d'interpréter significativement l'objectif en général (*das Gegenständliche überhaupt*), alors il en résulte que la première exigence fondamentale pour une *Kategorienlehre*, c'est de *délimiter et de caractériser les différents domaines d'objets selon des secteurs catégorialement irréductibles les uns aux autres*³.

Mais si les catégories interprètent le vécu ou plus généralement encore ce qui se présente à la mesure du vécu (*das Erlebbare*), et lui don-

1. *Ga.*, 1, p. 399 : «*wesentliche Potenzen*».

2. *Ga.*, 1, p. 400 : «*Ce qui est immédiat en apparence, ce qui ne requiert aucune médiation, est en réalité toujours quelque chose de médié.*»

3. *Ibid.*

nent un sens, si elles permettent de l'objectiver, elles sont d'abord – et c'est le point capital – au principe de la distinction des régions ou des domaines de l'objectualité en général ; c'est grâce à elles que l'on peut circonscrire des « ontologies régionales ». C'est pourquoi elles auront aussi ultimement pour tâche de dégager la proto-catégorie (l'objet ou le « quelque chose » en général, dans le cadre d'une ontologie formelle) et de spécifier les régions dans leurs différences respectives. Inutile d'insister sur l'importance permanente dans l'œuvre de Heidegger de cette question de la distinction-délimitation des régions : ce qui sous-tend la problématique catégoriale, dans sa cohérence et son omni-médiateté, c'est donc finalement la question de la possibilité des différences ontologico-régionales et de leur possible unité. L'ultime arrière-plan, dans le contexte de *Sein und Zeit*, serait sans doute la question de l'articulation de cette problématique de la distinction des régions d'être avec la question fondamentale pour Heidegger : la question de l'être entendue comme question en direction du domaine-de-projet à l'intérieur duquel se tient la compréhension ou mieux l'« intelligibilité de être »¹.

Quoi qu'il en soit, dans cette perspective fondative, les catégories sont bien au cœur ou au principe de l'ontologie, et il n'y aurait aucun sens à vouloir dissocier ici ontologie et logique. C'est ce qu'indiquait à sa manière Heidegger, dans sa thèse d'Habilitation, pour justifier le choix du sujet, le choix de l'étude historique de Duns Scot : il est de un de ceux qui ont abordé de la manière la plus riche et la plus complète « le problème des catégories *et celui de la logique en général* »². Le problème des catégories, c'est aussi celui de la logique en général, c'est celui qui impose d'élaborer une *Logik der Logik* (parallèle à la *Logik der Philosophie* de Lask)³. Ce sont en

1. *Sein und Zeit*, p. 324 : « ... le sens est ce où se tient la compréhensibilité de quelque chose (*Sinn <ist> das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält*), sans que ce quelque chose vienne lui-même expressément et thématiquement au regard. Sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme il est en sa possibilité. » – Sur cette notion de « sens », voir les remarques critiques de J. Benoist, « Heidegger, les sens du sens et l'illusion herméneutique », in *Heidegger. Les Cahiers d'histoire de la philosophie*, sous la dir. de Maxence Caron, Paris, Le Cerf, 2006, p. 329-360.

2. *Ga.*, 1, p. 412.

3. *Ga.*, 1, p. 288 : « Die Logik selbst bedarf also eigener Kategorien. Es muß eine Logik der Logik geben. » – Cf. *supra*, p. 144.

effet les catégories qui permettent de caractériser (*kategoriale Charakteristik*) les différents domaines d'objet (Heidegger parle ici encore le langage de l'objectivité, qui est celui de Rickert, Natorp, Lask..., Husserl), de délimiter les sphères d'être, les genres d'étant, en soulignant les démarcations, en respectant les différences, en faisant en sorte que les domaines catégorialement irréductibles ne soient point confondus.

Dans le cours de son étude, comme le souligne encore la *Selbstanzeige*, Heidegger envisage d'abord, à titre de réquisit fondamental pour tout traitement du problème des catégories, la circonscription des différents domaines à l'intérieur de l'objectité (ou de l'objectualité) en général (*innerhalb des Gegenständlichen überhaupt*) : les catégories sont d'abord interprétées comme *die allgemeinsten Gegenstandsbestimmtheiten*, les déterminités objectives les plus générales auxquelles correspondent les domaines ontiques qu'elles régissent ou commandent : la réalité logique, la réalité mathématique, la réalité physique, la réalité métaphysique, psychologique... Mais ces différents domaines ou ces régions doivent d'abord être reconduits à un principe, ils doivent être explicités en fonction de ce qui est à chaque fois une « deutende Charakteristik » – une caractéristique interprétative, herméneutique, un foyer de signification et d'interprétation (*Deutung*). C'est pour cette raison que la seconde partie du travail d'habilitation est consacrée cette fois à la signification ou mieux aux actes (Heidegger superpose ici les idiomes ou les lexiques (scotistes, husserliens) : *modi significandi*, actes de signification), aux actes de connaissance et de signification, à l'appréhension selon ou conformément à un sens, à une visée signitive. C'est seulement grâce à ce geste de réduction/reconduction qu'il devient possible d'élaborer la connexion essentielle des actes et des *Grundformen von Bedeutung überhaupt* ou encore des *Bedeutungskategorien*. Les catégories sont donc ultimement catégories de signification¹. Et ainsi le lieu de la problématique catégoriale se trouve être, finalement et, semble-t-il, très classiquement, la théorie du jugement.

Mais d'un autre côté, s'il s'agit pour Heidegger, dans un souci de systématisme et de totalisation (le « système des catégories »), de mettre en lumière les éléments déterminants et caractéristiques pour les différents

1. *Ga.*, 1, p. 412.

domaines d'objets, c'est afin de réintégrer ensuite ces différents secteurs dans l'ultime sphère catégoriale, celle de l'objectuel comme tel : *die letzte kategoriale Sphäre des Gegenständlichen* – sphère qui correspond, dans la doctrine scolastique, à celle des transcendants, ou encore à ce que *Sein und Zeit* nommera l'être en général (*das Sein überhaupt*)¹. Les « transcendants » ce sont ici « les déterminités de l'objet en général ». Pourquoi les nommer « transcendants » ? Parce que ce sont des déterminations transgénériques, au-delà de la diversité catégoriale, qui définissent quelque chose comme une archisphère, celle de l'*Urkategorie* : l'ontologie de l'objet en général ou, en termes husserliens, de la « proto-objectivité » de la *région formelle*², recueillie ici, en contexte scotiste univociste, l'héritage de la doctrine médiévale des transcendants.

Et c'est là une opération de traduction, transposition particulièrement pertinente s'agissant de Duns Scot d'une part et de la théorie logico-ontologique de l'autre : Husserl, Rickert, Lask, Natorp.

C'est donc ce geste consistant à réintégrer, par reconduction (πρὸς ἔν) dans la sphère ultime catégoriale de l'objet ou des transcendants, les différentes régions catégorialement distinctes, qui procurent aussi à ces différents domaines ou secteurs diversifiés « le lieu principal de leur unité réunifiée »³. Pour ce faire, indique Heidegger, une *Kategorienlehre* ne devrait pas laisser de côté la dimension proprement métaphysique des problèmes envisagés et en particulier elle devrait replacer le problème catégorial dans celui du jugement *et du sujet*.

La catégorie est la déterminité la plus universelle de l'objet. Mais objet et objectivité n'ont de sens comme tels que *pour* un sujet. En lui l'objectivité s'édifie à travers le jugement. Si donc l'on veut concevoir décidément la

1. *Ga.*, 1, p. 400 ; *Sein und Zeit*, p. 37 : « ... das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. » De 1915 à 1927, le chemin parcouru n'en reste pas moins considérable, comme suffisent à l'attester ces quelques lignes, soulignées par l'auteur, du § 4 de *Sein und Zeit*, p. 11 (trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985) : « Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégorial dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. »

2. *Ideen*, I, § 10.

3. *Ga.*, 1, *ibid.* : « ... gab den prinzipiellen, vereinigenen Zusammenschluß. »

catégorie comme détermination objectuelle, elle doit être posée dans une relation d'essence à la formation (*Gebilde*) constitutive (*aufbauende*) de l'objectualité (*Gegenständlichkeit*)¹.

Mais cela ne signifie pas pour autant que les catégories puissent ni doivent être réduites à de simples *Denkfunktionen*, en tout cas pas pour une philosophie qui garde ouverte la possibilité de reconnaître la consistance problématique de ce qui relève proprement de la sphère du sens (*Sinnproblem*). La perspective heideggérienne est ici, comme il le précise immédiatement, tout à la fois réaliste et transcendantale : elle correspond à ce que l'on nomme à l'époque « réalisme critique », contre-distingué d'un « réalisme non critique »² et de l'idéalisme transcendantal dans ses figures néo-kantiennes. Heidegger esquisse en note une première discussion avec la *Kategorienlehre* de Külpe. Les catégories, dit-il, doivent toujours être prélevées sur « la forme structurée de la formation de jugement » : il faut tenir ensemble que « la multiplicité des domaines d'objets conditionne (*bedingen*) la forme structurée (*die strukturierte Form*) de l'élaboration du jugement (*Urteilsbildung*) qui leur correspond, mais aussi que cette forme est ce à partir de quoi il est possible de dégager les catégories dans leur teneur complète (*ibrem Vollgehalt nach*) »³. Mais, précise encore Heidegger, et cette fois en mode critique à peine voilé contre Rickert, si l'on s'accorde sur la nécessité de réintégrer (*Miteinbeziehung*) à la problématique catégoriale « le sujet qui juge logiquement », reste à statuer sur cet « *urteilendes Bewußtsein* », sur le contenu et la richesse éventuelle

1. *Ga.*, 1, p. 403. Indication capitale qu'on ne saurait prendre comme une critique voilée d'Emil Lask. Si en effet la *Logique de la philosophie et la doctrine des catégories* se présente effectivement d'abord comme une « aléthéologie » tournée vers le versant transsubjectif et transcendantal d'une « logique de l'objet », Lask propose, dans sa *Doctrine du jugement (Lehre vom Urteil)* le versant subjectif, prenant en vue le Moi concret et empirique. Cf. sur ce point la section « Subjekt-Leben-Erkenntnis » de l'étude très riche d'Uwe B. Glatz, *Emil Lask, Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

2. Celui de Duns Scot, en l'occurrence (*Ga.*, 1, p. 402).

3. *Ga.*, 1, p. 403-404 : « Le fait que Külpe n'ait pas prêté attention à la signification fondamentale du problème du jugement pour la *fondation de l'objectivité* est la raison pour laquelle il ne parvient pas et ne peut parvenir, pas plus dans sa *Realisierung* (1912) que dans l'opuscule déjà cité "Zur Kategorienlehre", à une réfutation de l'idéalisme transcendantal [...]. »

de cette « conscience pure » que Husserl vient de thématiser dans les *Ideen*, I¹. Dans *Sein und Zeit* (§ 2), Heidegger demandera, beaucoup plus résolument :

Sur quel étant faudra-t-il lire le sens de *être*, en quel étant l'ouverture de l'être prendra-t-elle son point de départ ? Le point de départ peut-il être arbitraire ou quelque étant jouit-il d'un privilège dans le développement de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et quel est le sens de sa primauté ?

On a cru parfois déceler là, dans *Sein und Zeit*, une figure rémanente de l'analogisation ; je laisse ce point de côté, en remarquant seulement que si l'on appliquait les questions formulées dans ce paragraphe de *Sein und Zeit* aux premiers travaux de Heidegger, la réponse serait double : le point de départ est le sujet (du jugement), entendez le sujet qui juge, et corrélativement l'objet en général ou l'*Urkatégorie* de l'objectualité (*Gegenständlichkeit*). On retrouve peut-être là une circularité semblable à celle que Heidegger soulignait en 1927 : « La position expresse et consciente de la question du sens de l'être réclame une explicitation préalable et adéquate d'un étant (l'être-là) relativement à son être. »

Dans son *Habilitation*, Heidegger s'enquiert, conformément à la thèse univociste de Duns Scot, l'auteur qu'il étudie au premier chef, d'une archicatégorie (*Urkatégorie*), entendue comme catégorie de l'être pris dans son sens commun ou le plus général, ou mieux, d'une archi-catégorie de l'objet, de l'objectualité, du « quelque chose », et ultimement du « il y a » (*es gibt*).

Contrairement à ce que l'on croit souvent, précise Heidegger, la scolastique (et en particulier la doctrine scotiste) ne s'oriente pas seulement, de manière limitative, sur le domaine des choses réelles (le domaine de la nature et des *res*), pour en dégager les traits fondamentaux caractéristi-

1. *Ga.*, 1, p. 404 : « On doit s'abstenir de toute prise de position définitive sur le problème de la "conscience judicative en général" <Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, chap. IV, *Die Begründung der Objektivität*, sect. X : "das urteilende Bewußtsein überhaupt"> et aussi bien sur le "Oui sans question" <"das fraglose Ia", *ibid.*, sect. XI>, jusqu'à ce qu'on dispose à cet effet, grâce à la doctrine des valeurs en cours d'élaboration, des nécessaires fondements généraux. La même remarque s'applique aux précieuses acquisitions d'E. Husserl, relatives à la "conscience pure" (*Ideen*, p. 141 sq.), qui fournissent déjà un aperçu décisif sur la richesse de la "conscience" et détruisent l'idée souvent exprimée du vide de la conscience en général » (trad. franç. modifiée F. Gaboriau, p. 226).

ques des différents secteurs ou des différentes régions de l'étant, mais elle envisage d'emblée, à travers la notion d'*ens commune*, quelque chose que nous modernes, nous pouvons nommer plus rigoureusement l'*Urkategorie des Gegenständlichen überhaupt*¹. Et Heidegger précisera encore un peu plus loin, dans la seconde partie de son travail, consacrée à la signification et à la « fonction de signification », que la formule *modus essendi* ne s'applique pas seulement à la réalité physique, extérieure (*die reale Naturwirklichkeit*), mais aussi à la sphère non empirique du logique (*das unsinnlich Logische*), à ce qui est connu comme tel, le *cognitum qua cognitum* (*das Erkannte als Erkanntes*) et, d'un mot, à tout ce qui est objet en général (*jedes Gegenständliche überhaupt*) :

Le *modus essendi* coïncide avec le domaine universel de l'*etwas überhaupt* (du quelque chose en général), tel qu'il est circonscrit par l'archicatégorie de l'*ens*².

Il est clair que cette *Urkategorie* (celle de l'*ens* ou du *Gegenständliches überhaupt*) définit ici la possibilité principielle d'une ontologie formelle, qui s'attache en effet à la proto-objectualité (*Urgegenständlichkeit*), et peut donc envisager « l'essence formelle de l'objet en général ». Pour ouvrir un accès à cet être *absolu, univoque, indifférent*, qu'est l'*ens* ou l'objet en général comme *Urkategorie*, Heidegger suit ici d'assez près la démarche scotiste :

Nous faisons souvent en nous-mêmes cette expérience que nous avons devant nous quelque chose d'objectif (*etwas Gegenständliches*), sans savoir s'il s'agit d'une substance ou d'un accident ; en d'autres termes, l'objectif ne possède encore aucune détermination catégoriale plus précise. Dans la mesure où nous tenons un objectif sous le regard de l'esprit, on peut douter et se demander dans quelle catégorie il se tient, s'il existe pour soi ou dans un autre ; son caractère d'effectivité n'est pas encore déterminé, et cependant un « quelque chose » (*Etwas*) est donné³.

Et Heidegger de poursuivre, retrouvant Scot :

Aliquid indifferens concipimus... Nous saisissons, nous appréhendons quelque chose qui est toujours préalable à toute formation catégoriale déterminée. L'*ens*

1. *Ga.*, 1, p. 219.

2. *Ga.*, 1, p. 314. Cf. Emil Lask, *La logique de la philosophie*, trad. citée, p. 143, 154, 166, 172.

3. *Ga.*, 1, p. 214.

signifie par conséquent le sens global (*Gesamtsinn*) de la sphère de l'objet en général, le moment qui demeure présent d'un bout à l'autre dans ce qui est objectif ; c'est la catégorie des catégories. L'*ens* est retenu, sauvé (*salvatur*) en chaque objet, quelle que soit la façon dont il se différencie dans la plénitude de son contenu¹.

Cette protocatégorie qui renvoie au moment toujours déjà présent, présupposé en tout objet est aussi « la catégorie des catégories », le « catégoriel comme tel ». C'est l'*Urkatégorie* du « Gegenstand überhaupt »², ce qui, dans le vocabulaire de *Sein und Zeit* correspondra à la détermination de l'*ens* comme *das Transcendens schlechthin*. « Un *Transcendens*, notait Heidegger dans son *Duns Scot*, est ce qui n'a plus aucun genre au-dessus de soi, en quoi il puisse être compris ; de lui, rien de plus ne peut s'énoncer. Ce caractère ultime (*Letztbegriffscharakter*) de l'*ens* comme objectualité (*Gegenständlichkeit*) en général, est le trait essentiel de ce qui est *transcendens*. »

Le propos d'ensemble du *Duns Scot* est de mettre en évidence l'articulation, la corrélation entre catégories et jugements (ou mieux entre catégories et significations visées dans ou élaborées par le jugement). Le fait de ne pas prendre en considération la signification fondamentale du problème du jugement pour la fondation de l'objectualité a pour conséquence, chez Brentano, l'attachement, la fixation au concept d'être. Pourtant la catégorie n'est pas une détermination ontologique, rappelle Heidegger, contre Külpe et contre Brentano, pour lequel les catégories sont toujours les catégories de l'être pris au sens de l'οὐσία, en référence à *Métaphysique* Z 1 (1028 a 14-20) ; la catégorie est bien plutôt une détermination universelle d'objet (*allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit*). Et Heidegger d'ajouter aussitôt : mais *Gegenstand* et *Gegenständlichkeit* n'ont de sens que pour un sujet. L'étant comme tel, ce qui nous est donné antérieurement à toute différenciation catégoriale a déjà le caractère d'un objet ou d'un

1. Duns Scot, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-IV*, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, F. Gál *et al.*, NY, Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1997, livre I, qu. 1, n. 46 : « Experimur in nobis ipsis quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens esse in se aut in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio ; sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens, vel accidentaliter existens in alio sicut forma. Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, quia utrumque illorum postea invenimus quod in isto salvatur primus conceptus : quod sit ens. »

2. *Ga.*, 1, p. 214, 218, 342, 354.

ob-stant (*Gegen-Stand*). C'est là un acquis qui ne sera plus remis en question, même si la corrélation sujet-objet devient ensuite coappartenance *Sein-Dasein*, être-là pris comme étant exemplaire sur lequel lire (*ablesen*) le « sens » de *être* (dans *Sein und Zeit*, la *Seinsfrage* sera déployée en question du sens de *être*, référé à la compréhension de l'être, le *Seinsverständnis*, elle-même conçue comme trait fondamental du *Dasein*)¹.

Heidegger poursuit, en déplaçant l'accent : « Jedes Gegenstandsgebiet ist ein Gegenstandsgebiet. » Même quand nous ne savons rien de plus précis sur les *domaines* réels qui sont en question, quelque chose s'objecte, se tient en face (*gegenüber*) à titre d'*objet*, quand nous les abordons, fût-ce de manière entièrement problématique. L'*Urkategorie* peut donc maintenant être déterminée de manière plus précise comme l'objectualité, elle-même entendue comme « objectualité de l'objet de la connaissance ». Et là encore, en référence à Duns Scot, Heidegger peut faire de l'*ens* un *maxime scibile* : ce qui est toujours déjà connu, archiconnu, non pas en un sens génético-temporel, mais en un sens logique, celui laskien du « es gibt », « es gibt ewas » :

Le *maxime* comporte ici une idée logico-théorique de valeur (*Wert*), et il caractérise l'élément originaire de l'objectuel (*das Gegenständliche*), autrement dit l'objectualité (*Gegenständlichkeit*). L'*ens*, saisi comme *maxime scibile*, ne signifie rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance de l'objet en général².

Heidegger peut souligner ensuite (dans la seconde partie du traité) la formalité de la signification (*modus significandi*) en l'opposant au *modus essendi*, afin de réinterpréter l'opposition classique (et reprise par Scot) dans le cadre de la terminologie d'Emil Lask³, qui met en lumière la complémentarité fonctionnelle du couple *forme-matériau* (*Material*). Le catégoriel ou le formel est toujours relatif à un réel, matériel, mondain. Ce que Lask envisage sous le titre générique : *das Alogische* – le non-logique, l'a-logique⁴. Le Logique doit être envisagé comme *moment* et non pas

1. Nous revenons sur ce point au chapitre VIII.

2. *Ga.*, 1, p. 215. Heidegger reviendra longuement sur la question du « es gibt », « es gibt etwas », « gibt es das es gibt » dans son premier cours de Fribourg (1919), *Zur Bestimmung der Philosophie*, *Ga.*, 56/57, éd. B. Heimbüchel, Francfort, Klostermann, 1987, p. 63 sq.

3. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, p. 31-33 ; trad. franç., p. 58 sq.

4. Cf. *supra*, p. 134.

comme règne, royaume autonome, celui de la « validité », coupé, si l'on peut dire, du réel effectif. Le logique renvoie toujours à une instance corrélatrice non logique :

Le Logique repose, comme un simple moment, sur une masse alogique. [...] Le domaine, le royaume des objets se scinde en deux : le moment de l'objectualité et celui de ce qui est objectuel, l'être et les contenus étant (qui sont), bref l'être et l'étant...

La sphère du logique, de la validité, de la forme ou de la teneur logique n'est donc pas indépendante, autonome :

La teneur de validité ne remplit pas en soi-même son sens, elle ne repose pas en soi, elle ne forme pas un « monde » pour soi, mais comme ce qui a besoin de s'appliquer à, de se serrer contre, elle renvoie au-delà de lui-même à un hors-de-soi étranger. Il n'y a aucune validité qui ne soit pas un valoir pour, un valoir eu égard à, un valoir transitif ; [...] cette non-autonomie, cette incomplétude, le fait d'être ainsi en un autre et pour un autre, c'est ce qu'on peut nommer le caractère-de-forme du « valoir », de la validité. [...] La teneur-de-validité (*Geltungsgehalt*) est une simple forme vide qui aspire à son remplissement par le « matériel » (*Material*), le contenu (*Inhalt*). [...] Ainsi être, choseité, causalité sont des formes, autrement dit des catégories. [...] ¹

La catégorie doit donc être considérée comme une forme théorique, mais qui, comme telle, est toujours déjà déterminée par une matière, référée à un élément matériel. Naturellement, Lask fait jouer à plusieurs niveaux le couple matière-forme, en distinguant une « matière sensible » et une « matière non sensible ». Dans tous les cas, la catégorie est définie comme « Formgehalt », « teneur-formelle » des objets, abstraction faite de leurs particularités individuelles ; c'est donc toujours la catégorie qui porte le sens, la validité (*Geltung*), la valeur (*Wert*), même si elle renvoie ultimement au jugement, ou mieux au sujet qui juge. Ainsi le catégorial est toujours quelque chose de formel et donc de *Wert- und Geltungsartiges*. C'est en référence directe à cette analyse de Lask que Heidegger, dans son *Duns Scot*, envisage « le principe de la détermination matérielle de chaque forme ».

1. *Op. cit.*, p. 31-32 ; trad. franç., p. 57-58.

La connexion étroite entre le problème des catégories et le problème du jugement fait également surgir à nouveau comme problème la question du rapport *forme-matière* (*Material*) et celle de la fonction de la matière (du matériel) comme différenciant la signification. Le couple forme-matière est aujourd'hui un moyen décisif de l'étude concernant le problème de la connaissance, en sorte qu'une enquête sur la valeur et les limites (les frontières) de cette dualité est devenue indispensable¹.

La thèse d'Habilitation ne présente hélas aucune enquête de ce genre, même s'il vaut la peine de signaler une remarque critique (assez allusive à dire vrai) de Heidegger à l'encontre d'Emil Lask, remarque fondée peut-être sur la « découverte » de l'intuition catégoriale :

Ce n'est pas en se tenant à l'intérieur de la sphère logique du sens et de la structure du sens que l'on parviendra à clarifier définitivement la question [de la fonction de la matière comme différenciant la signification]. On en arrive dans tous les cas à une distinction des puissances (à une *Potenzierung*) <la théorie de l'étagement des formes chez Lask>, qui sans doute [...] permet de jeter quelque lumière sur la multiplicité structurale du Logique lui-même, mais qui complique encore le problème de la fonction du matériel comme ce qui différencie la signification, et le transpose dans une sphère nouvelle, sans prendre suffisamment en compte la diversité fondamentale du matériel sensible et du matériel non sensible².

À travers ce matériel non sensible, on verra peut être une allusion à la doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale dans la VI^e *Recherche* ; et Heidegger de poursuivre, sur le même mode critique :

On ne peut pas placer la logique et ses problèmes dans une véritable lumière si le contexte à partir duquel on les interprète ne devient pas un contexte translogique (*translogischer Zusammenhang*). La philosophie ne peut pas longtemps se passer de ce qui est son optique propre, la métaphysique.

Quand il cherche à dégager la « région paradigmatique (*urbildlich*) de l'objet transcendantal lui-même », celle du logico-objectif (*Gegenständlich-Logisches*), Emil Lask se garde bien d'en venir au « contexte translogique », dont parle ici Heidegger : en effet le domaine de « ce qui est originaire, premier et ainsi objectif au sens le plus élevé du terme », demeure bien

1. *Ga.*, 1, p. 402, 405.

2. *Ga.*, 1, p. 405.

celui de ce qui est « non touché par la subjectivité, intacte de toute subjectivité »¹.

Si donc les catégories, les concepts *a priori* appartiennent au domaine de la logique et non pas de la métaphysique, l'objet paradigmatique (ou le *gegenständlicher Urbild*), qui est la fin et la mesure de toute connaissance, ne sera pas une réalité transcendante, métallogique ou métaphysique.

Et si Lask réinterprète, comme nous l'avons vu² l'objectivité en termes de validité logique en faisant fonds sur les distinctions opérées par Lotze dans sa *Logik*³, si la vérité d'une proposition *vaut* ou est *valide*, comme le redira Lask après Lotze⁴, il serait absurde de supposer qu'elle est ou qu'elle advient, qu'elle arrive comme quelque chose qui occupe en le remplissant de l'espace et du temps. La sphère proprement logique du *Gelten*, si elle doit être considérée comme la sphère du non-étant, du non-effectif, ne saurait se confondre avec un quelconque suprasensible métaphysique : l'*Unseiendes* n'est pas ici *Überseiendes*, pas plus que le *Nichtsinnliches* n'est *Übersinnliches*. La sphère logique de la validité n'est pas à proprement parler séparée.

Dans les *Neuere Forschungen über Logik* (de 1912), Heidegger avait lui aussi salué la portée des distinctions établies par Lotze :

Il doit y avoir une forme d'être-là (*Daseinsform*) à côté des différentes espèces d'existence (*Existenzarten*), celle du physique, du psychique et du métaphysique. C'est Lotze qui a trouvé, pour cette forme d'être-là, la désignation et la caractérisation décisive dans le trésor linguistique de l'allemand : à côté du « *das ist* », il y a le « *es gilt* »⁵.

Mais une telle distinction entre l'étant (*das ist*) et ses conditions non entitatives de validité, n'a pas encore été explicitée dans toutes ses consé-

1. *Ibid.* : « Das Ursprüngliche, das Primäre, das von der Subjektivität gänzlich Unangetastete und also im höchsten Sinne Objektive. » Cf. J. N. Mohanty, « Laks' Theory of Judgment », in *Logic, Truth and the Modalities, From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1999, p. 132 sq.

2. *Logique de la philosophie*, trad. franç. citée, p. 57. *Supra*, p. 131.

3. R. H. Lotze, *Logik*, III, *Vom Erkennen*, § 316 (éd. G. Gabriel) reprint Meiner, 1989, p. 510 sq. Cf. sur ces distinctions, Françoise Dastur, « Husserl, Lotze et la logique de la "validité" », in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004.

4. *Die Logik der Philosophie...*, p. 16 ; trad. franç., p. 43.

5. *Ga.*, 1, p. 22.

quences, par rapport notamment aux formes logiques qui ne sont pas, mais qui sont valables ou mieux valides.

Voilà ce qui, pour Lask, permettait de tirer l'enseignement ultime de la révolution copernicienne : *Die Gegenständlichkeit ist durchgeschaut als logische Form* ; l'objectivité est vue de part en part comme forme logique et du même coup « la réalité a fait son entrée dans le logique », elle est « impliquée dans le logique », tandis que réciproquement « le logique pénètre les objets, il s'étend jusqu'à eux à titre d'être, de choséité, de nécessité causale »¹.

Si, comme l'écrit Heidegger, dans son *Duns Scot*, et cela dans le droit fil de la *Kategorienlehre* de Lask, il appartient à la forme et à son éclaircissement², si c'est la fonction de la forme que de donner l'être à un objet (*einem Gegenstand sein Sein zu geben*), la forme logique peut être considérée comme « etwas am Gegenstand » (quelque chose à même l'objet), « etwas, wodurch ein Gegenstand wird », quelque chose par quoi objet il y a : elle est un moment de l'objet en général, le moment non objectif dont dépend l'objectivité elle-même. Ce que Lask a magnifiquement mis en évidence dans des formules qui anticipent sans aucun doute ce que Heidegger thématise plus tard au titre de la « différence ontologique » :

Dans le domaine de l'être <le domaine ontologique ou mieux ontique : *Seinsgebiet*> tout est étant (*ist alles seiend*), en revanche la teneur-catégoriale d'être est elle-même une validité <quelque chose qui est valide : *ein Geltendes*>. L'être de l'étant (*Das Sein des Seienden*) relève d'emblée de ce qui est valide, et par conséquent de ce qui n'est pas étant (*gehört zum Nicht-Seienden*), l'effectivité de ce qui est effectif (*die Wirklichkeit des Wirklichen*) appartient d'emblée au non-effectif³.

Mais revenons, pour finir, à la corrélation de la détermination objective, de l'objectivité et du jugement : « Objet et objectivité n'ont de sens comme tels que pour un sujet », sujet en lequel, grâce auquel l'objectivité

1. *Ibid.*, p. 44 : « Die Realität ist in das Logische hineingezogen, das Logische reicht in die Gegenstände als deren Sein, Dingheit, kausale Notwendigkeit hinein. »

2. Cf. *supra*, p. 135.

3. *Ibid.*, p. 46 ; trad. franç., p. 71.

s'édifie (*aufbauen*) à travers le jugement. Mais le jugement, sur sa face proprement logique, doit toujours être caractérisé, selon son sens de jugement, comme « ein Geltendes ». Dans sa dissertation de 1913 (*die Lehre vom Urteil im Psychologismus*), Heidegger notait déjà :

La forme d'effectivité du sens est la validité : la forme d'effectivité du processus judiciaire, sur lequel, dans lequel – ou comme on voudra dire – le sens (*Sinn*) peut être trouvé, est l'exister déterminable temporellement. Nous reconnaissons la validité (*das Gelten*) comme la forme d'effectivité du logique. Le sens est cela qui vaut. Il « incarne » donc le logique (*das Logische*) ; et en tant qu'il est immanent au processus judiciaire, le contenu (*Inhalt*) peut être nommé le versant logique du juger¹.

C'est donc seulement dans la mesure où le sujet est un sujet qui juge effectivement, dans la mesure où lui appartient la forme effective, l'effectuation du *valoir*, de la validité, qu'il peut saisir ou appréhender l'objectif comme tel. C'est seulement dans la mesure où le sujet peut effectuer, accomplir quelque chose comme le *Sinn*, qu'un objet peut effectivement lui faire face, devenir un ob-jet (ob-stant), au sens strict du terme, sans être simplement un *représenté* (*ein Vorgestelltes*). Le jugement est donc bien cette formation (*Gebilde*) grâce à laquelle se trouve appréhendée la « couche du catégorial ». Mais si par ailleurs, en vertu de la stricte corrélation du matériel et du formel, la multiplicité catégoriale doit se déployer en réponse à la différenciation des « Wirklichkeitsbereiche », force est de constater l'étroitesse de la base des distinctions aristotéliciennes (et brennantiennes), l'étroitesse aussi (dans une moindre mesure) de la base scottiste. Il convient alors pour esquisser un système des catégories de partir à nouveaux frais du *donné* et du monde-ambiant : *Das Gegebene, das Zunächstliegende, die Umwelt*². Ce monde-ambiant qu'un peu plus tard, dans son cours de 1919 nommera simplement *monde*, et qui sera caractérisé par sa signifiante :

Le signifiant – enseigne alors Heidegger – est ce qu'il y a de premier, il se donne à moi immédiatement, sans quelque détour que ce soit par la pensée pour saisir (*fassen*) les « choses » (*Sachen*). Vivant dans un monde ambiant, celui-ci est

1. *Ga.*, 1, p. 172.

2. *Ga.*, 1, p. 213.

partout et toujours là pour moi, en lui tout est « mondain » (*welthaft*) – pourvu d'une teneur de monde, « cela mondanise », ce qui ne coïncide pas avec « es wertet »¹.

Partir du donné (signifiant ou non), c'est en tout cas refuser toute démarche de déduction à la Brentano. La diversité régionale (et donc catégoriale), insistait Heidegger, dans le Duns Scot, c'est ce qui doit être montré (*Aufweisen, Aufzeigen*) :

Qu'il y ait un domaine de réalité-effective, et davantage encore, qu'il y en ait plusieurs présents-là-devant, ne se laisse pas déduire *a priori*, par quelque chemin déductif. Devant des états-de-fait (*Tatsächlichkeiten*), on ne peut que les exhiber (*aufweisen*). Quel est le sens de cette monstration (*Aufzeigen*) ? Ce qui est montré se tient devant nous en soi-même, et peut, pour parler de façon imagée, être saisi sans intermédiaire, n'exige aucun détour passant par un autre ; le montrable seul mobilise le regard [...]

Parce que seul le chemin de l'exhibition permet d'acquérir un savoir concernant les domaines de réalité-effective, rien ne peut donc être décidé d'avance concernant le nombre et le caractère complet de ce qui sera montré. [...] On cherchera à s'emparer d'abord de ce qui est donné de prime abord, ce qui nous est le plus familier. Ce qui nous touche là de plus près (*das Zunächstliegende*), c'est la réalité-effective empirique dans laquelle nous nous mouvons quotidiennement [...], ce qui est donné d'emblée et immédiatement, c'est le monde sensible, le « monde-ambient » (« *Umwelt* »)².

Brentano dans sa dissertation (qui est en vérité déjà une *Kategorienlehre*) n'a pris en vue qu'un problème partiel, mais il a en outre réduit le problème, capital aux yeux de Heidegger, celui de la *Vielfältigkeit des Seins überhaupt* au problème de la *Vielfältigkeit der Kategorien* (au sens aristotélien de la liste des catégories)³. Une telle critique doit encore être accentuée et renforcée dès lors que l'on met en question la *naturalité* des catégories aristotéliennes. Dans l'ouvrage consacré aux catégories et à la doctrine de la signification chez Duns Scot, Heidegger admettait encore ou sem-

1. *Ga.*, 56/57, p. 73 : « ... Das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, "es wertet", was nicht zusammenfällt mit dem "es wertet". »

2. *Ga.*, 1, p. 213.

3. Cf. notamment, *Ga.*, 19 : *Platon : Sophistes*, et *Ga.*, 27 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

blait admettre que le domaine privilégié en fonction duquel se trouvaient élaboré les catégories aristotéliennes était celui de la *reale Wirklichkeit*, de la nature, de la réalité concrète naturelle. Il montrera bientôt après (dès 1919) qu'en vérité la sphère de la *Vorhandenheit* est elle-même entièrement dérivée ou privative par rapport au domaine de ce qui vient immédiatement à l'encontre dans l'*Umwelt* : la *besorgte Welt*, l'expérience de la fabrication d'où procèdent les catégories de la *poïesis* et de la *technè*¹. Ce que Heidegger redira avec encore plus de force dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (cours de 1925) :

Les catégories traditionnelles de la choseité que l'on définit en même temps pour des raisons déterminées comme les catégories de l'être (choseité, substance, accident, propriété, causalité...) trouvent leur genèse phénoménale dans un mode déficient de la *Bedeutsamkeit* – « signifiante » ou « significabilité ». De telles catégories sont déjà tirées d'un mode d'accès [à l'étant] qui se situe dans le processus d'une démondanisation caractéristique².

Voilà prononcé le terme clef qui signe une nouvelle étape de la réflexion critique heideggérienne sur les catégories. Sans doute l'attaque porte-t-elle ici aussi bien contre Husserl, et contre l'idée que la *Realität* devrait se comprendre d'abord à partir de la *Leibhaftigkeit*, que contre Brentano. Les questions critiques que formule désormais Heidegger (dans une langue qui fait encore écho au livre sur *Duns Scot*) sont en effet élaborées dans le droit fil du problème des catégories tel qu'il était posé en 1916 :

Pourquoi l'être-là naturel dans son explication du monde saute-t-il par-dessus le monde dans lequel il est, précisément le monde-ambiant. Pourquoi pose-t-il toujours déjà dans la *caractérisation catégoriale* de l'être du monde des catégories aussi élaborées que celles de la choseité comme la détermination fondamentale ?

Les catégories aristotéliennes sont toutes déjà tirées de cette dimension singulière qu'est la pure et simple appréhension de la chose, et d'un mode défini de discours à son sujet, à savoir l'énoncé théorétique.

1. Cf. sur ce point, l'étude de Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Millon, 1989.

2. *Ga.*, 20, p. 301 ; trad. franç. Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006, p. 318-319.

Certes, les catégories ne sont plus maintenant directement corrélées au jugement, au sujet du jugement, et Heidegger envisage autrement leur origine – ce d'où elles ont été puisées, leur lieu ou leur « certificat de naissance »¹.

Mais dans tous les cas, en 1916, référer la catégorie au jugement, encore défini, comme nous l'avons vu, dans le cadre d'une problématique de la « Geltung », avec Lotze, Rickert, Lask, c'était expressément critiquer la perspective brentanienne :

Une doctrine des catégories qui s'en tient aux dix catégories aristotéliennes traditionnelles, ne s'avère pas seulement incomplète, mais chancelante en ses déterminations et inexacte, cela, parce que lui échappe la conscience d'une distinction des domaines et par conséquent la conscience de ce qui détermine cette distinction, à avoir la différenciation de la signification des formes catégoriales. – Duns Scot a bien conscience que les dix catégories traditionnelles n'ont de valeur que pour l'effectivité réelle (*reale Wirklichkeit*). Incontestablement le domaine des *intentionen* (Intentionen) a besoin des autres formes ordonnatrices (*andere Ordnungsformen*), il représente pour lui-même un domaine d'objet à part (*ein Gegenstandsbiet für sich*) ; les intentions sont en elles-mêmes reconnaissables et définissables. La Logique a donc besoin à son tour de catégories propres. Il faut une Logique de la Logique².

Mais j'en reviens à l'extension de la problématique catégoriale, au-delà de l'élaboration aristotélico-brentanienne (il y a un autre Aristote que celui de Brentano, ce que Heidegger découvrira progressivement et méthodiquement) :

Notre projet d'une caractéristique catégoriale des domaines de réalité-effective et d'une première différenciation provisoire de ceux-ci a une portée si vaste que les catégories aristotéliennes n'apparaissent que comme une classe déterminée d'un domaine défini, et non pas comme les catégories purement et

1. Selon la problématique issue du *Sophiste* de Platon : διακρίνειν τὸ γένος (*Ga.*, 19, p. 242 sq. ; trad. franç. citée, Paris, Gallimard, 1992).

2. *Ga.*, 1, p. 287-288. La formule « logique de la logique » renvoie ici clairement au projet même d'E. Lask, dans sa *Logik der Philosophie*. Cf. *Logik der Philosophie...*, p. 210 (trad. citée, p. 215) : « Cette logique est l'automéditation et la "conscience de soi" (*Selbstbesinnung und "Selbstbewußtsein"*) de la philosophie elle-même, elle élève au niveau de la "conscience" et de la clarté la dimension au sein de laquelle toute autre connaissance philosophique se contente de "vivre" scientifiquement. »

simplement. C'est pourquoi, dans toute cette enquête, nous mettons l'accent sur cette idée que, au cas où il y aurait différents domaines de réalité-effective, ceux-ci doivent être clairement reconnus dans leur spécificité, fixés en conséquence, et délimités les uns par rapport aux autres¹.

Précisons pour conclure que, quand Heidegger parle de « logique subjective » ou quand il souligne la nécessairement reconduction de la détermination catégoriale régionale ou sectorielle à une signification élaborée dans le jugement ou la formation de jugement, il n'entend pas résorber la structure formelle qu'est la catégorie dans quelque processus judicatif psychologique, mais bien plutôt manifester l'ancrage des catégories objectives (ou *Gegenstandskategorien*) en des « catégories de la signification » dont il aura aussi, du moins *in fine*, souligné l'historicité.

Car si la problématique catégoriale doit donc être finalement enracinée dans ce que Heidegger nomme ici une *subjektive Logik*², cela signifie aussi bien qu'il faut l'envisager dans un « contexte translogique » à partir duquel s'éclairent à nouveau la logique et ses problèmes. C'est pourquoi cette *subjektive Logik* sur laquelle débouche la thèse d'habilitation est encore présentée dans la conclusion comme une « philosophie de l'esprit » ou mieux du *lebendiger Geist*, formule qui revient à trois ou quatre reprises dans les pages de conclusion. Cette nouvelle logique peut se réclamer de Lask bien plutôt que de Brentano, en particulier quand elle est aussi caractérisée comme *transzendental-ontische Fassung des Gegenstandsbegriffes*, c'est-à-dire comme cette étude qui doit tenir ensemble le problème de l'*ontische Deutung* et celui de la *logische Fassung* de l'objet ou de l'étant. Ainsi, l'étude de la doctrine scotiste des catégories et de la signification débouche-t-elle sur un nouveau programme : reprendre la question de la *Kategorienlehre* dans le cadre d'une « philosophie de l'esprit vivant », mais *der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes* (l'esprit vivant est comme tel essentiellement esprit historique au sens le plus large du terme). D'où cette conclusion, authentiquement programmatique :

1. *Ga.*, 1, p. 211.

2. *Ga.*, 1, p. 404. Rappelons aussi que, quelques pages plus haut, Heidegger soulignait aussi la nécessité d'atteindre un « concept plus fin du sujet » (401).

L'histoire doit devenir un élément significatif déterminant pour le problème des catégories, si du moins l'on pense qu'il faut élaborer le « cosmos » des catégories, afin de dépasser une table des catégories schématique et indigente.

En quel sens est-il permis de dire que l'herméneutique de la facticité, voire l'analytique du *Dasein* ont rempli ce programme d'une *subjektive Logik*, c'est-à-dire aussi d'une logique de l'esprit *vivant* et *historique*, c'est une autre question que nous retrouverons au chapitre VIII.

CHAPITRE VII

LA DESTRUCTION DE LA LOGIQUE

À Françoise Dastur

On s'accorde généralement à distinguer trois périodes différentes quand on cherche à caractériser le rapport que la pensée de Heidegger entretient avec la philosophie grecque¹ : la première période correspond, pour l'essentiel, aux années d'enseignement de Marbourg ; c'est celle du projet d'un *Arisotelesbuch* devant aboutir à *Sein und Zeit*². Elle a pour principale visée de relancer la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* ou, en d'autres termes, de *reposer* à neuf la question du sens de l'être, en écho à la question platonicienne du *Sophiste*, placée par Heidegger en exergue à *Sein und Zeit*³. La méthode mise en œuvre est celle de la destruction phénoménologique qui tend d'abord à défaire les recouvrements et les stratifications de la tradition afin d'accéder, à nouveaux frais, au vif des questions initialement élaborées par Platon et par Aristote. Dans cette perspective, il est clair que les penseurs présocratiques ne jouent comme tel aucun rôle déterminé dans l'économie de la destruction : c'est tou-

1. Cf. l'étude de Marlène Zarader, « Le miroir aux trois reflets », in *Revue de philosophie ancienne*, 1986, p. 5-32, repris dans le collectif édité par Maxence Caron, *Heidegger* (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), Paris, Le Cerf, 2006, p. 39-66.

2. Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Being & Time*, *op. cit.*, p. 248 sq.

3. Cf. John Sallis, « Where Does *Being & Time* Begin ? », in *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 98-118 ; trad. franç. Miguel de Beistegui, Paris, Aubier, 1990. Voir aussi plus loin, chap. VIII, p. 244.

jours Aristote qui constitue l'interlocuteur et le guide privilégié¹. La seconde période est précisément celle de l'invention des Présocratiques comme instance radicalement critique par rapport à l'instauration platonico-aristotélicienne de la métaphysique. Elle correspond en gros à l'enseignement des années 1930 et 1940, et se marque par l'abandon du projet d'ontologie fondamentale et de refondation (*Grundlegung*) de la métaphysique, au fil conducteur de l'ontologie fondamentale. Il conviendrait sans doute de définir enfin une troisième période dont la chronologie est, à vrai dire, plus difficile à établir précisément : celle où l'idée même d'un « autre commencement » – dans sa stricte corrélation à la répétition commémorante de la grandeur du premier commencement préplatonicien et préaristotélicien – cède le pas à une méditation plus librement centrée sur la parole et son jeu immanent, même si, comme nous essayerons de le montrer, les expériences de pensée de cette ultime période² présupposent toujours les acquis du second grand débat avec les Grecs d'avant Socrate, et notamment l'idée de « tautologie »³.

LES « RECHERCHES LOGIQUES » DE HEIDEGGER

Nous n'entendons pas revenir ici sur l'interprétation ou les interprétations données par Heidegger des *Logische Untersuchungen* de Husserl, en partant du cours de Marbourg de 1925 (*Ga.*, 20 : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*), jusqu'au dernier séminaire de Zähringen en 1973⁴. On sait

1. Cf. notamment l'ouverture du cours sur le *Sophiste*, *Ga.*, 19, *Platon : Sophistes*, p. 10 sq. (trad. franç. citée, p. 20 sq.) : « Préambule historico-herméneutique. Le principe fondamental de l'herméneutique : Du clair à l'obscur. D'Aristote à Platon ».

2. Cf. *Unterwegs zur Sprache*, *Ga.*, 12, p. 149 sq. : « Les [...] conférences qui suivent aimeraient nous amener devant une possibilité, celle de faire avec la parole une expérience » (*Die folgende Vorträge [...] möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen*).

3. Cf. J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 381 sq.

4. Cf. sur ce point l'étude de Jacques Taminiaux, « Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl », in *Revue philosophique de Louvain* (75), 1977, p. 74-100, repris in *Le regard et l'excédent*, La Haye, 1977, p. 156-182. – Cf. aussi la dette reconnue par Heidegger dans *Sein und Zeit* (§ 7), p. 38 : « Les *Recherches* qui suivent ne sont devenues possibles que sur le sol posé par E. Husserl, dont les *Recherches logiques* ont assuré la percée de la phénoménologie. »

que la lecture heideggerienne est ici généreuse et l'on sait aussi avec quelle appréciation toujours positive cette lecture souligne le rôle central de la doctrine de l'intuition catégoriale par laquelle Husserl se serait approché au plus près de la question de l'être :

Pour pouvoir même déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être soit *donné*, afin d'y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette mise en présence de l'être, phénoménalement présent dans la catégorie. Par ce tour de force, j'avais enfin le sol...¹.

Il n'entre pas non plus dans mon présent propos d'évaluer la justesse de cette interprétation, de re-marquer ce qu'elle « monte en épingle », mais aussi ce qu'elle manque ou passe sous silence, aussi bien en ce qui concerne l'ensemble du projet husserlien d'une « critique de la raison logique » (sous-titre de *Formale und Transcendentale Logik*), ou l'entreprise plus générale d'une généalogie du Logique, exposée notamment dans *Erfahrung und Urteil*, bien qu'il s'agisse de publications plus tardives (1929, 1938)², qu'en ce qui concerne en particulier la fonction du remplissement intuitif dans la problématique de la vérité, au-delà de la sphère du jugement et de la vérité entendue comme correspondance ou comme *adaequatio*.

Enfin, parler des « recherches logiques » de Heidegger, ce n'est pas non plus exposer quelques développements de cette pensée qui auraient jusqu'ici échappé aux exégètes et qui porteraient expressément sur des *questions techniques* d'une discipline spéciale : la logique. Sous cet intitulé, je voudrais bien plutôt essayer de souligner ce qui me paraît un trait fondamental de l'entreprise et tenter de faire ressortir un fil conducteur de l'œuvre de Heidegger, à partir de l'interrogation fondamentale et principale sur ce que c'est que la logique : *Was ist das die Logik ?*

Il s'agit là en effet d'une question élaborée très tôt, dans des œuvres de jeunesse ou des travaux encore universitaires, qu'on a parfois, à ce titre, tendance à exclure du corpus proprement dit, comme si elles appartaient à un auteur qui n'est pas encore vraiment devenu le penseur de la *Seinsfrage* ou comme si, en suivant les indications très stylisées d'un

1. *Seminare*, éd. C. Ochwadt, *Ga.*, 15, Francfort, Klostermann, 1986, p. 378.

2. Voir sur ce point B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

Heidegger beaucoup plus tardif, on pouvait faire commencer le fameux chemin de pensée avec la lecture de la dissertation de Brentano de 1863 (*De la diversité des acceptions de l'être selon Aristote*), en faisant l'impasse sur ce qui suit immédiatement, pour passer directement aux années de Marbourg où l'on retrouverait enfin les principaux éléments de la gestation de *Sein und Zeit*.

Mais cette question : *Was ist die Logik ?*, ou mieux *Was ist das, das Logische ?*, apparaît, c'est du moins ce que je voudrais suggérer, comme une question lancinante, rémanente, et comme telle inextricablement entrelacée dès le début à la *Seinsfrage*, à tel point que la question de l'être risque elle-même de demeurer opaque ou de devenir inintelligible, si elle n'est pas d'emblée reconduite à une interrogation première, plus fondamentale, portant sur la *signification*, le *sens* – n'oublions pas en effet que ladite *Seinsfrage* est toujours question *du sens* de l'être ou mieux du *sens* de « être »¹ –, tandis que la question de l'être ainsi re-située dans son premier contexte d'origine renvoie d'elle-même à la problématique du jugement, de la vérité, de la distribution catégoriale des acceptions de l'être, et de leur possible unité analogique.

En 1951-1952 – reprenant son enseignement après une longue interruption « politique », qu'il n'est pas question, dans le présent propos, d'interpréter ou de commenter – Heidegger donne un grand cours intitulé : *Qu'appelle-t-on penser ?*

Qu'appelle-t-on penser ?, demande alors Heidegger. – C'est ce que la logique nous enseigne. Qu'est-ce que cela, la Logique ? Comment parvient-elle à décréter ce qu'il faut entendre par « pensée » ? Cet appel qui nous appelle à penser, est-ce la Logique même ? Ou bien la Logique est-elle de son côté, soumise à l'appel ? Qu'est-ce que cela, qui nous appelle à penser ? [...] Qu'est-ce que l'on entend d'après la doctrine traditionnelle de la pensée par « pensée » ? Pourquoi cette doctrine porte-t-elle le titre de « Logique » ? [...] On s'irrite de ce que j'en reviens toujours à proposer la question de la logique depuis l'indication donnée dans la Leçon inaugurale de 1929 : « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* »

Et il poursuit :

Ceux qui aujourd'hui assistent à ce cours ne peuvent savoir, il est vrai, que depuis le cours « Logique », tenu dans l'été de 1934, sous ce titre de « Logique »

1. Cf. plus loin, chap. VIII.

<Ga., 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*>, se cache la transformation de la Logique en question de l'être du langage, laquelle question est autre chose que de la philosophie linguistique¹.

Ce même cours de 1951-1952 accomplissait à son tour un pas décisif, en opérant la transformation de la logique en une interrogation sur le langage et son essence, s'il est vrai qu'une des thèses *tautologiques* fondamentales du cours, c'est que « le langage [n'est pas] un simple instrument, qu'on peut tourner tantôt d'un sens, tantôt de l'autre. Le langage n'est pas un outil. D'une façon générale, le langage n'est pas ceci et cela, c'est-à-dire n'est pas quelque chose d'autre que lui-même. Le langage est langage ».

Ce tournant, d'abord inaperçu, de la logique au langage, au terme duquel il s'agit de prendre la mesure de propositions du type : « Die Sprache ist die Sprache » ou encore « die Sprache spricht », est celui qu'Heidegger caractérisera tardivement comme celui de la pensée tautologique, on pourrait dire aussi bien monologique, ou « Logologique », en songeant au fragment de Novalis commenté par Heidegger dans *Unterwegs zur Sprache*.

Je laisse de côté ce tournant vers la tautologie, pour retenir simplement, dans la perspective du cours de 1951-1952 (*Qu'appelle-t-on penser ?*), l'aveu de l'insistance, non seulement de l'intitulé *logique*, mais plus radicalement la reconnaissance de la permanence de la question : *Was ist das, das Logische ?* Pour ce qui concerne l'occurrence du terme logique dans l'intitulé des cours, je renvoie à la liste établie par T. Kisiel, en complément des indications fournies naguère par Richardson².

Je reviendrai dans un instant sur le cours de 1934 auquel Heidegger faisait allusion dans ce passage de *Was heißt Denken ?*, en me bornant à

1. *Was heißt Denken ?*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1954, p. 99-100 ; trad. franç. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959.

2. Cf. l'appendice B de l'ouvrage de T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit. : SS. 1916 : *Uebungen über Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles*. – WS. 1916-1917 : *Grundfragen der Logik*. – WS. 21-22, Séminaire : *Exercices phénoménologiques pour débutants à partir des LU. II de Husserl*. – SS. 22 : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote : ontologie et logique*. – 1922 : Séminaire : *Exercices phénoménologiques pour débutants à partir de Husserl, LU. II, 2*. – WS. 1925-1926 : (*Logik*) = *Ga.*, 21. – SS. 1927 (séminaire pour étudiants avancés) : *L'ontologie d'Aristote et la logique de Hegel*. – SS. 1928, cours : *Logik* (= *Ga.*, 26). – WS. 1928-1929 : Séminaire : *Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem*.

noter dès à présent que ce même cours est également évoqué dans *Unterwegs zur Sprache* ; mais ce sur quoi je voudrais insister d'abord, c'est sur le fait qu'en réalité, ce n'est pas, tant s'en faut, de la leçon inaugurale de 1929 que date la question : « Qu'est-ce que la logique ? » La question est en effet posée dès 1912 dans les « Neuere Forschungen über Logik » dont elle constitue même le centre véritable. L'objet de cette étude de jeunesse est en effet fixé dès la première ligne : il s'agit d'une *kritische Besinnung*, d'une réflexion critique sur les principes mêmes du logique.

Depuis le tournant du siècle, la logique scientifique a accompli une clarification de ses principes. La possibilité et le fait d'une telle réflexion critique doit nécessairement saper jusque dans ses fondements (*unterwühlen*) la représentation traditionnelle selon laquelle la logique se présente comme une somme intangible de formes et de règles de pensée non susceptible d'accroissement ni d'approfondissement¹.

Ce compte rendu prend naturellement en vue, comme l'indique son titre, des recherches nouvelles, sectorielles ou fondamentales, dans le champ de la logique – Heidegger y évoque notamment Frege et Russell –, mais, par-delà la mise au point sur l'état des recherches, il cherche surtout à affronter la question de principe : *Was ist Logik ?*

Qu'est-ce que la logique ? Avec cette question, note Heidegger, Nous sommes ici déjà placés devant un problème dont la solution est réservée à l'avenir².

En 1912, le tout jeune Heidegger ne croyait sans doute pas si bien dire. La permanence de la question pourrait suffire à elle seule à attester le caractère ancien, originel, sérieux de l'intérêt pour la logique tel qu'il s'exprime à travers les recensions de l'année 1912, la Dissertation de 1913 (publiée en 1914) : *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, mais aussi l'Habilitation de 1915 (publiée en 1916), *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

À l'occasion de la première réédition de ces textes dans le volume des *Frühe Schriften* en 1972, Heidegger écrira, dans l'horizon rétrospectif qui est si souvent et volontiers le sien :

Ces premiers travaux annoncent déjà un *Wegbeginn*, le premier frayage d'un chemin encore obstrué,

1. *Ga.*, 1, p. 17.

2. *Ga.*, 1, p. 12.

avant d'ajouter :

Ce qui s'annonçait, c'est sous la figure du problème des catégories la *Seinsfrage*, et sous la forme d'une doctrine de la signification la question de la langue¹.

Pour le dernier Heidegger, dans les années 1970, la démarche suivie se laisse donc reconstruire assez facilement : reprendre à nouveaux frais la question de l'ontologie, élaborer la question du sens de l'être, c'était tout naturellement examiner la problématique de la logique, au moins dans la tradition aristotélicienne qui est, je le souligne en passant, décidément la seule dans laquelle s'inscrit Heidegger. Remarquons, sans pouvoir nous arrêter sur ce point, qu'il en irait sans doute tout autrement dans un horizon néo-platonicien – hénolo-*logique* –, ou plus encore dans une perspective assez large pour intégrer la problématique stoïcienne de la logique. Mais c'est là une autre question que nous devons ici laisser entièrement de côté.

Ce qui est remarquable en tout cas, c'est que la façon même qu'a Heidegger d'aborder la question de l'ontologie et de la métaphysique est directement dépendante de son rapport à la logique – là encore la logique classiquement aristotélicienne, quoi qu'il en soit de ses références aux travaux des logiciens contemporains dans son étude de 1912 (*Neuere Forschungen über Logik*), puisque aussi bien ceux-ci seront très tôt écartés comme relevant de la logistique (terme d'époque, qu'on trouve aussi sous la plume de Couturat ou de Poincaré²), c'est-à-dire cultivant une proximité dangereuse et en tout cas non féconde avec les mathématiques. J'ajoute, par parenthèse, que c'est peut-être par là aussi que Heidegger est resté, sans le savoir, au plus proche de son maître Husserl, lui qui en 1929

1. *Ga.*, 1, p. 55.

2. Sur l'expression « logistique », cf. Henri Poincaré, contre Couturat, in *Science et méthode* (III, VII) : à propos de la pasigraphie de Peano dont Couturat rendait compte dans son ouvrage *Les principes des mathématiques*, Poincaré note : « Cette invention de Peano s'est appelée d'abord la *pasigraphie*, c'est-à-dire l'art d'écrire un traité de mathématiques sans employer un seul mot de la langue usuelle. Ce nom en définissait très exactement la portée. Depuis, on l'a élevée à une dignité plus éminente en lui conférant le titre de *logistique*. Ce mot est, paraît-il, employé à l'École de guerre, pour désigner l'art du maréchal des logis, l'art de faire marcher et cantonner les troupes ; mais ici aucune confusion n'est à craindre et on voit tout de suite que ce nom nouveau implique le dessein de révolutionner la logique. » – Cf. aussi l'ouvrage de W. V. O. Quine, *A System of Logistic*, Cambridge, Mass., 1934. – Heidegger parle aussi, dans ses « *Neuere Forschungen...* », *Ga.*, 1, 29 (avec référence à Meinong et plus loin à la « *Characteristica universalis* » de Leibniz) de « *Symbolische Logik* » ou de « *Logistik* ».

dans *Formale und Transcendentale Logik* se règle encore et toujours, pour sa « critique de la raison logique », sur l'apophantique aristotélicienne : la théorie prédicative et copulative de la proposition.

Mais cette coappartenance : *question de l'être, question de la logique, question du langage*, sur laquelle insiste Heidegger dans l'avant-propos de la première réédition de ses *Frühe Schriften*, avait d'ailleurs déjà été soulignée dans la rétrospective très stylisée que constitue le dialogue avec un Japonais dans *Unterwegs zur Sprache* :

C'est parce que la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site (*Erörterung*) demeure autant à l'arrière-plan. [...] C'est seulement vingt ans après l'écrit d'habilitation que je me suis risqué dans un cours à situer (*erörtern*) la question en quête de la parole (*die Frage nach der Sprache*). [...] Durant le semestre d'été 1934, je fis un cours dont le titre était : *Logique*. C'était en fait une méditation sur le *logos*, où je cherchais le déploiement même de la parole...¹.

Pourtant une telle coappartenance mérite d'être considérée de plus près, en marquant plus nettement sans doute que ne le fait Heidegger lui-même les principales étapes de son émergence.

Je voudrais à présent considérer rapidement trois moments principaux dans ce chemin qui conduit de la logique à la langue :

Premièrement, l'étape des travaux de jeunesse encore marqués par la problématique de la validité comme première élucidation de l'être dans le jugement.

J'envisagerai ensuite une seconde étape qui est celle de la *destruction* phénoménologique et qui consiste pour l'essentiel à revenir de l'interprétation scolaire ou scolarisée de la logique aristotélicienne à une problématique plus originelle du *logos* entendu comme un mode de dévoilement parmi d'autres. Cette étape correspond en gros à la période de Marbourg et à l'élaboration de *Sein und Zeit*, ouvrage qui renferme déjà en lui un premier renversement significatif concernant la question du logique, de son essence ou de son statut.

La troisième étape enfin à laquelle je m'arrêterai principalement est encore une étape de destruction, mais non plus au sens de la destruction

1. *Unterwegs zur Sprache*, *Ga.*, 12, p. 88-89. La référence va à *Ga.*, 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, éd. Günther Seibold, Klostermann, 1998.

phénoménologique, qui signifie toujours retour aux sources donnantes à partir desquelles il s'agit de reconquérir le sens originel d'une signification ou d'une conceptualité sédimentées et recouvertes, après qu'elles se sont historiquement fixées en se vidant de leur première concrétude intuitive ; la troisième étape est de destruction au sens cette fois de l'ébranlement (*erschüttern*), du *démantèlement*, ou de la *désorientation*, selon l'image forte du geste qui consiste à faire sortir de ses gonds (image qu'on trouve notamment dans l'*Introduction à la métaphysique* en 1935).

Le sens du sens

1 / On peut soutenir que déjà la définition traditionnelle et triviale de la logique dont part le jeune Heidegger – la logique entendue comme science normative de la pensée, comme discipline qui établit les règles que l'on doit suivre si l'on veut parvenir à la vérité – programme les questions qui demeureront directrices : *Qu'appelle-t-on penser ? Qu'est-ce que la vérité ?*

Et si l'on pose au contraire que la logique est, en termes plus généraux, la science ou l'étude des structures ou des formes de la signification ou du sens – étude destinée à en assurer la validité –, on voit également comment la question heideggérienne du sens, de la signification, de l'en-tant-que (l'en-tant-que apophantique, le « als was » déjà clairement dégagé par Husserl dans les *Logische Untersuchungen*), trouve immédiatement un possible point d'ancrage dans cette seconde définition.

Le jeune Heidegger, ici encore disciple de Husserl, partira de cette détermination de la logique comme science nomologique : sciences des significations et des structures ou des formes valides de signification. Rappelons la conclusion de la *Dissertation* de 1913 – dissertation qui se présente, c'est même son sous-titre, comme une *contribution de critique positive à la logique* –, conclusion singulièrement husserlienne :

Le logicien doit chercher à dégager le *sens univoque* des propositions, à déterminer les formes du jugement d'après les divers sens objectifs, d'après leur structure simple ou complexe, et à les rassembler en un système. Le véritable travail préliminaire pour la logique et le seul qui puisse être fécond, ne saurait être accompli par des recherches psychologiques sur l'origine et la connexion des représentations, mais par les déterminations univoques et l'élucidation des

« significations-de-mot » (*Wortbedeutungen*). Et c'est seulement quand la logique pure est établie et complètement élaborée (*auf- und ausgebaut ist*) sur cette assise fondamentale que l'on pourra aborder avec une plus grande assurance les problèmes de la théorie de la connaissance et articuler dans ses différents modes d'effectivité le domaine total de l'« être », que l'on pourra précisément faire ressortir leur spécificité (*Eigenartigkeit*) et déterminer le type de connaissance qui lui correspond et sa portée¹.

Heidegger reprend ici à son compte, en référence à Husserl et à Frege (*Ga.*, I, 20), la critique du psychologisme : l'objet de la logique n'est pas le procès mental de la pensée, pas davantage bien sûr la réalité physique ou métaphysique, mais le domaine du sens : la signification de la proposition et le contenu idéal du jugement. Dans sa *Dissertation* notamment (*Ga.*, I, 165-166 sq.), Heidegger s'attachera encore, dans la lignée d'H. Lotze, à mettre en lumière ce fait qu'il y a, à côté du psychique, « encore un autre domaine : celui du logique » (*noch ein Gebiet des Logischen*).

L'empirisme, dont le psychologisme est une variante, adopte comme principe fondamental de n'accepter (*annehmen*) que ce qui peut être perçu. Le pur logicien peut à meilleur droit faire sien un principe du même genre, mais il en a une compréhension plus radicale :

Le « pur logicien » s'impose fondamentalement la même exigence : ne pas déformer ni refuser, par quelque interprétation que ce soit, ce qui s'offre à l'évidence, mais le recevoir purement et simplement.

Et c'est en raison même de cette exigence qu'il ne saurait donc être question de réduire ce qui s'offre au *sinnlich Wahrnehmbares* – à ce qui est susceptible d'être perçu sensiblement.

Être fidèle au principe de la logique *pure*, cela implique aussi de mettre en évidence, à côté du processus psychique du jugement, un domaine autonome, celui de l'objectivité (*ein selbstständiger Bereich von Gegenständlichem*), car c'est dans ce domaine que se rencontre l'objet propre de la logique : il se présente certes d'abord dans le jugement. L'étude du jugement, entendu comme validité (*Geltung*), s'attache à déterminer le contenu ou le sens de la proposition. L'idée selon laquelle la *Geltung*, la validité, définit le mode d'être propre des propositions et des vérités, vient comme on sait

1. *Ga.*, 1, p. 186.

de la *Logique* de Lotze. Dans une note des *Neuere Forschungen über Logik*, Heidegger indiquait à propos de la *Logique* de Lotze, qui venait tout juste d'être rééditée : sa Logique doit toujours être considérée comme l'ouvrage fondamental de la logique moderne¹.

Et Heidegger, qui jusqu'ici s'exprimait en disciple fidèle de Husserl, d'ajouter cette question, riche d'avenir pour sa propre pensée :

Mais se pose aussitôt la question : Qu'est-ce que c'est que cela, le sens ?²

Cette même question est reprise au début du § 2 du second chapitre de la Dissertation, intitulé : *Aperçu sur une doctrine purement logique du jugement* :

Quel est le sens, la signification du « sens » ? – *Was ist der Sinn des Sinnes ?*

Sens <le terme « Sinn »> se tient en étroite connexion avec ce que nous désignons de manière très générale par « penser » ; par là nous ne comprenons pas par « penser » le concept large de représentation, mais le penser qui peut être exact ou inexact, vrai ou faux. Chaque jugement est donc accompagné par un sens immanent. La forme d'effectivité du sens est la validité (*das Gelten*). [...] Nous avons reconnu la validité comme la forme d'effectivité du logique ; le sens est cela qui vaut (*der Sinn ist es, der gilt*). C'est lui qui « incarne » le logique et en tant que ce qui est immanent au processus du jugement il peut être nommé le « contenu » (*Inhalt*), la face ou le versant logique du juger. *Le jugement de la logique est sens*. Dès que le jugement est problématisé comme objet de la logique, il doit nécessairement être quelque chose qui vaut³.

L'ensemble de ces *Recherches* est articulé, comme nous l'avons vu, autour de la question principale *Was ist das Logische ?* Leur première tâche est la délimitation réciproque du logique et du psychologique, du logique et du métaphysique, de la logique et de la grammaire⁴, de la logique et de la mathématique, ce qui fournit l'occasion de refuser toute identification de la Logique et des mathématiques, ou en d'autres termes de rejeter toute interprétation *logistique* de la logique :

... il importe surtout à mon avis d'indiquer que la logistique ne procède pas de la mathématique et qu'elle ne peut pénétrer jusqu'aux problèmes proprement

1. *Ga.*, 1, p. 23.

2. *Ga.*, 1, p. 170 : « Car aussitôt après vient la question : Qu'est-ce que cela, sens ? »

3. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, *Ga.*, 1, p. 172.

4. Cf. *op. cit.*, p. 32 sq., en référence à Emil Lask.

logiques. J'en vois la limite dans l'application des symboles et des concepts mathématiques, et en particulier du concept de fonction par lequel les significations et les glissements de signification des jugements se trouvent masqués. Le sens plus profond des principes demeure dans l'obscurité, le calcul logique est par exemple un calcul (*Rechnen*) avec des jugements, mais la logistique ne connaît pas les problèmes de la théorie du jugement. La mathématique et le traitement mathématique des problèmes logiques parviennent à la limite où leurs concepts et leurs méthodes échouent là précisément où résident les conditions de leur possibilité¹.

Dans ces *Recherches*, Heidegger assigne clairement, comme nous l'avons vu, à la logique le domaine du sens ou de la validité (*Geltung*) :

Ce qui est fondamental pour reconnaître le caractère insensé et théorique-ment non fécond du psychologisme demeure la distinction de l'acte psychique et du contenu logique, du processus réel de penser qui se déroule dans le temps et du sens idéal, identique et extra-temporel, en un mot la différence entre ce qui « est » et ce qui « vaut ». Ce sens pur, ayant en lui-même sa consistance, est l'objet de la logique. [...] Le domaine de la validité doit à présent être dégagé de manière principielle et mis en évidence dans sa pure essentialité, selon toute son extension, tant par opposition à l'étant sensible qu'au suprasensible métaphysique. C'est encore et toujours Platon qui fournit le type pour cette « hypostase » du logique en ontologique au sens métaphysique...².

La Logique est donc d'emblée appréhendée par le jeune Heidegger comme logique du sens. N'y a-t-il de logique que du sens ? Heidegger aura-t-il jamais détruit, déconstruit la logique du sens ? Autant de questions qu'on me permettra ici, aussitôt soulevées, de laisser de côté.

Vérité et validité

Dans son cours de 1925-1926 (*Logik, die Frage nach der Wahrheit, Ga.*, 21, p. 62 sq.), Heidegger reviendra sur Lotze et sur le concept de validité, dans une perspective plus critique cette fois, au moins pour ce qui concerne la terminologie. Je cite :

Husserl [...] a reçu une orientation décisive de Lotze, de sa doctrine du monde des idées (monde intelligible) et de son interprétation de la doctrine platonicienne des idées, au livre III de sa *Logique*. C'est du même contexte que pro-

1. *Ga.*, 1, 42-43.

2. *Loc. cit.*

vient l'expression de *Geltung* comme interprétation de l'être idéal. L'expression de *Geltung* ainsi que ce qui était visé par là dominant aujourd'hui à travers la logique de Lotze. Mais c'est seulement grâce à la critique husserlienne du psychologisme et à l'élaboration du mode d'être de l'idéalité que le concept de validité a acquis une clarté suffisante [...], de telle sorte que la logique actuelle peut être caractérisée en générale comme *Geltungslogik*¹.

Mais Heidegger s'interroge à présent, de manière critique, sur les pré-supposés de cette identification : *Wahrheit = wahrer Satz = Geltung* ; vérité - proposition vraie - validité.

Lotze qui a introduit le concept de *Geltung* en logique, emploie l'expression « être » dans cette signification étroite d'après laquelle être veut dire autant qu'effectivité des choses, être = « réalité » (*Realität*) *Vorhandenheit* [...] Lotze n'a pas véritablement réussi à surmonter le naturalisme, dans la mesure où il a restreint la signification du terme vénérable « être » à l'être réel, à la réalité. [...] Dans notre terminologie, nous utilisons à l'inverse [ce terme] être au sens large, en nous rattachant à l'authentique tradition de la philosophie grecque, de telle sorte que être désigne aussi bien la réalité que l'idéalité ou d'autres manières possibles d'être².

Avec cette dernière citation, nous sommes déjà parvenus à la seconde étape que j'indiquais tout à l'heure, celle de la destruction phénoménologique de la logique ou mieux de sa tradition scolaire.

Pourquoi et comment une première enquête portant sur l'essence du logique devient-elle, selon la formulation du cours de 1925-1926, « destruction critique historique » de la logique ? Ce qui est principalement visé par cette destruction, c'est d'abord ce que l'on peut nommer la scolarisation de la logique ; c'est ensuite, de manière plus précise, la thèse traditionnelle, déjà examinée dans la *Dissertation* de 1913, qui détermine le jugement comme le lieu de la vérité. C'est enfin, en un autre sens du mot *destruction*, tout à la fois les pré-supposés et les conséquences de la détermination platonicienne (dans le *Sophiste* notamment) du *logos* comme *λόγος τινος περι τινος*, et de la détermination aristotélicienne de *ἡ ἀπόφανσις*.

1. *Ga.*, 21, p. 62 sq. Sur le rapport Heidegger-Lotze, voir notamment F. Dastur, « La logique de la "validité". Husserl, Heidegger, Lotze », in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, op. cit., p. 15-29.

2. *Ga.*, 21, p. 62-63.

a) *La scolarisation de la logique*

De manière générale, la répétition de la question de l'être implique la *destruction* de ce qui est d'abord conçu, assez péjorativement, par Heidegger comme une discipline d'École, selon la tripartition scolaire qui marque le déclin de la grande pensée grecque (Platon-Aristote), à savoir la tripartition Logique, Éthique, Physique : ΛÓΓΟΣ, ἠθος, φύσις. Avec cette division scolaire, le *logos* se trouve situé, localisé dans des mots, des propositions, des énoncés (*ausgesprochene Sätze*), il est désormais séparé, régional, et il partage avec l'ensemble de ce qui est le mode d'être de la *Vorhandenheit* ou du *Vorhandensein*. Dans la mesure où cette logique scolaire occulte une problématique originaire, encore vivante chez Platon et Aristote, le premier propos du cours *Logik* est donc d'abord de revenir aux sources vives, aux origines de ce qui est devenu *Schullogik*, pour lui restituer sa physionomie véritable et sa dignité, à la mesure d'une *destruction positive de l'histoire de la logique*.

Ce projet de destruction positive vise en effet à découvrir ou à dégager ce qui a été caché, occulté. La logique scolaire provient de l'ἐπιστήμη λογική, de la science du *logos*, entendu non pas au sens de la raison, de la pensée, ou du calcul, mais de la parole ou du discours (*die Rede*). Comme l'indique Heidegger, pris en ce sens, le champ le plus vaste de la logique est *das Reden, die Sprache*¹.

Si nous voulons conquérir un concept plus vivant de la « logique », cela veut dire qu'il nous faut interroger de manière plus pénétrante ce dont elle est la science – science du discourir, de la parole.

Et Heidegger de préciser encore dans ce même cours :

Le thème de la logique est la parole, dans l'optique de son sens fondamental : faire/laisser voir le monde, l'être-là humain, l'étant en général...².

Le premier résultat de la scolarisation et de l'instrumentalisation de la logique aura donc été de réduire cette acception large du *logos* au sens de

1. *Ga.*, 21, p. 1 et 5.

2. *Ibid.*, p. 6 : « Pour la logique, la parole (*Rede*) est thématisée eu égard à son sens fondamental : faire voir le monde, l'être-là humain et l'étant en général. »

l'énoncé propositionnel, en prétendant s'appuyer sur l'institution aristotélicienne du λόγος ἀποφάντικος au début du traité *Péri Herméneias*, ce qui aboutit en réalité à faire de la logique, entendue en un sens restreint, le domaine qui donne la mesure et devient le foyer originel de toutes les déterminations ontologiques.

D'emblée, la tradition métaphysique issue de Platon et d'Aristote marque une restriction du λόγος lui-même appréhendé dans sa positivité, comme une réalité disponible parmi d'autres ; la restriction apparaît clairement, si l'on confronte cette interprétation « logique » du λόγος, comme apophantique, à l'acception plus large et fondamentale dont le premier témoin demeure Héraclite¹. La positivité qui affecte ainsi la logique est liée de son côté à la considération théorétique qui impose le primat exclusif de la *Vorhandenheit*.

La démarche de Heidegger va donc consister d'abord à critiquer les interprétations traditionnelles (représentées ici par H. Rickert et H. Maier), qui voient dans le jugement, dans l'énoncé propositionnel, le lieu originaire de la vérité, en revenant à la doctrine aristotélicienne elle-même, dont prétend pourtant se réclamer la logique scolaire, avant d'accomplir un second pas, qui consiste, après ce retour à Aristote, à dégager la restriction temporelle et le privilège accordé au présent qui sous-tendent l'analyse aristotélicienne de l'*apophansis*.

b) *Le jugement, lieu de la vérité*

C'est d'abord contre Rickert notamment qui, dans son ouvrage de 1892, maintes fois réédité, révisé et amplifié (*Der Gegenstand der Erkenntnis*), réduisait la connaissance au jugement², que Heidegger fait valoir le caractère intentionnel du connaître, ordonnée à l'intuition. Envisagé comme *phänomenologisches Verhalten*, le connaître est intentionnel, et à ce titre la question qui doit d'abord s'imposer est celle qui porte sur son objet précisément, ou mieux son *Worauf*, *ce vers quoi*, *ce sur quoi*, ou comme

1. Cf. *Introduction à la métaphysique*, de 1935.

2. « Toute connaissance commence par un jugement, progresse dans le jugement et ne peut consister qu'en jugement », cité par Heidegger, *Ga.*, 21, p. 84.

l'écrit, de manière inimitable Heidegger, sa *Woraufheit*¹, avant de déterminer finalement le *Worauf* comme : *Das Seiende selbst* – l'étant même.

Connaître, c'est appréhender, saisir, avoir (*das erfassende Haben*) l'étant même en chair et en os (*in seiner Leibhaftigkeit*), de sorte qu'il est légitime de dire, suivant Husserl, que c'est l'intuition qui donne la chose même². Or c'est précisément cette connexion entre la vérité de la proposition ou du jugement et la vérité de l'intuition qui impose la « nécessité d'un retour à Aristote ». Heidegger le souligne expressément :

Nous pouvons établir – au fil conducteur de ce retour à Aristote – que la vérité n'est pas déterminée prioritairement en référence à la proposition, mais en référence au connaître comme intuition³.

La vérité n'est pas d'abord correspondance ou adéquation, mais identité (*Selbigkeit*) du visé et de l'intuitionné⁴. Cette position critique à l'égard de la tradition ici représentée par Rickert, position critique qui se réclame aussi bien de Husserl que de la noétique aristotélicienne, permet de poser à nouveaux frais la question du « lieu de la vérité »⁵, en faisant ressortir l'impossibilité de fixer unilatéralement la proposition comme lieu de la vérité en son sens originaire.

Certes, l'interprétation traditionnelle prétend elle aussi se réclamer d'Aristote, comme on le voit encore par exemple dans l'ouvrage classique d'Heinrich Maier *Die Syllogistik des Aristoteles*, I (1896), que cite et discute Heidegger.

Le concept de « vérité » – écrivait H. Maier, p. 13 sq. – a son domaine de souveraineté propre dans le jugement qui est « la vérité originelle ». Avec la vérité de la perception et la vérité de la représentation, on a affaire au concept « modifié » et « transposé » de vérité.

À titre de représentant de l'interprétation traditionnelle, Heidegger aurait pu aussi bien citer le Franz Brentano de la Dissertation (*Von den*

1. *Ga.*, 21, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 105 : « Die Sache selbst gibt die Anschauung. »

3. *Ibid.*, p. 109.

4. *Ibid.*, « Vérité est mêmeté (identité) du visé et de l'intuitionné – [...] La vérité est ici interprétée eu égard à l'identité, et mieux l'identité du visé et de l'intuitionné. »

5. *Ga.*, 21, § 11.

mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles..., p. 31-32) s'efforçant en ces termes de concilier les exposés aristotéliens, apparemment contradictoires, de *Métaphysique* E 4 et Θ 10 :

Nous avons un concept pluriel du vrai et du faux – écrit Brentano, en suivant Aristote. – 1 / Vérité et erreur au sens premier et véritable. Elles ne se trouvent que dans le jugement. C'est d'après ce concept tout d'abord que vaut l'affirmation selon laquelle il est impossible que quelque chose soit en même temps vrai et faux. – 2 / Le vrai et le faux qui sont ceux de la simple perception de l'entendement, des définitions et des sens. [...] – 3 / La vérité et la fausseté dans les choses. [...] Or si le vrai et le faux se trouvent d'abord dans le jugement de l'esprit, comment une chose pourra-t-elle être appelée vraie ou fausse ? Manifestement, seulement pour autant qu'elle constitue l'objet d'un jugement vrai ou faux. C'est donc eu égard à notre jugement que les choses sont appelées vraies ou fausses...

C'est donc d'abord à l'encontre d'interprétations traditionnelles de ce genre que s'exerce la destruction : le retour à Aristote, et à ce qui pour Aristote constituait l'expérience originelle ou l'ouverture première à l'étant donné, permet de montrer que, bien loin de déterminer jamais la vérité comme telle *durch Rückgang auf den Satz*, par référence à la proposition, c'est la proposition elle-même comme discours (*Rede*) susceptible d'être vrai ou faux, qui renvoie à ces déterminations qui excèdent d'emblée la sphère proprement judicative, que sont le vrai et le faux.

Citant le passage célèbre du *De interpretatione* 4, 17 a 1-3 : ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψευδεσθαι ὑπάρχει, Heidegger le commente ainsi :

C'est la proposition qui est définie eu égard à la vérité, et non pas à l'inverse la vérité qui procède de la proposition.

La destruction phénoménologique aboutit ici à faire ressortir les deux traits fondamentaux qui caractérisent le *logos* comme apophantique : l'*Entdecken* et le *Verdecken* – le découvrir *vs.* masquer ou occulter. L'interprétation traditionnelle repose donc non seulement sur un concept trop étroit de la vérité, mais encore et surtout sur une analyse insuffisante de la proposition et de son sens, qui méconnaît sa dimension foncièrement phénoménologique : « L'essence de la proposition est

ἡ ἀποφαίνεσθαι – laisser voir un étant à partir de lui-même. » D'où cette première conclusion :

La proposition n'est pas ce en quoi la vérité est d'abord possible, mais à l'inverse, la proposition n'est elle-même possible que dans la vérité, dès lors que l'on a aperçu le phénomène que visaient les Grecs avec la vérité, ce phénomène qu'Aristote a pour la première fois saisi conceptuellement avec précision. La proposition n'est pas le lieu de la vérité, mais la vérité est le lieu de la proposition¹.

c) *Le logos et la Rede*

Mais une telle conclusion n'est encore que provisoire, car hommage ayant été ainsi rendu à Aristote, un second renversement s'opère ici par lequel la destruction historico-critique de la tradition devient proprement destruction phénoménologique. La première démarche de Heidegger était en effet, contre toutes les interprétations restrictives qui identifiaient la logique à l'étude du jugement comme premier support de la vérité, de mettre en lumière le sens authentique de l'apophantique aristotélicienne et la fonction proprement phénoméno-logique du λόγος : faire apparaître, manifester (*offenbarmachen*) :

On a vu, en étudiant le discours (*Rede*) que son opération fondamentale résidait en ceci : rendre visible, rendre manifeste ce dont il est parlé en lui².

Mais cela signifie également que le λόγος est ainsi d'emblée compris comme *Bereden von etwas*, et comme *reden über etwas* : parler de quelque chose, sur quelque chose. Nous avons vu que le cours de 1925-1926 commençait par une relecture du *De Interpretatione*, relecture destinée à reconduire la logique à sa matrice aristotélicienne – exempte de tout formalisme, riche en revanche de portée ontologique en vertu de la fonction

1. *Op. cit.*, p. 135.

2. *Ga.*, 21, p. 6. Telle est déjà la thèse fondamentale qui anime le cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* de Platon (*Ga.*, 19, p. 181-182 ; trad. franç., p. 174 : « Aristote ne parle jamais de prime abord du jugement, mais de la parole (*Rede*), et la parole ne montre, ne devient discursive, n'est ἀποφαντική, qu'au moment où ἡ ἀληθεύειν, l'être-vrai, est présent en elle. [...] Aussi le λόγος n'est-il pas le lieu au sein duquel ἡ ἀληθεύειν est chez lui, trouve son sol. »

de dévoilement du λόγος ἀποφαντικός. Ainsi le λόγος, loin d'être instrumentalisé, s'est trouvé instituer l'ontologie ou l'enquête ontologique. Telle est la situation platonico-aristotélicienne. Or c'est elle ultimement qu'il importe maintenant de dépasser, de renverser conformément au projet de l'ontologie fondamentale.

L'entreprise phénoménologique de *Sein und Zeit* (cf. notamment le § 7) implique le travail d'interprétation du *Peri Herméneias* mené dans le cours de 1925-1926, mais elle opère cependant un renversement décisif au § 33 :

Nous devons souligner, en montrant la secondarité de l'énoncé par rapport à l'*Auslegung* (explicitation) et au comprendre, que la « logique » du « logos » est enracinée dans l'analytique existentielle de l'existence (*Dasein*). Reconnaître l'insuffisance ontologique de l'interprétation traditionnelle du λόγος contribue en même temps à faire mieux apercevoir le caractère non originaire de la base méthodologique sur laquelle l'ontologie antique s'est édiflée¹.

Depuis Platon et Aristote, le λόγος a été pris comme fil conducteur de la *Seinsforschung*. C'est pourquoi l'ontologie est toujours onto-*logique*, et que toute répétition de la question de l'être doit commencer par une destruction de la logique. Dire que le λόγος est le fil conducteur de la *Seinsforschung*, c'est souligner aussi que l'οὐσία, l'ὑποκείμενον (= *das, worüber gesprochen ist*) sont, dès le départ, les concepts fondamentaux pour toute ontologie. Faire ressortir le fil conducteur du λόγος, c'est encore pour Heidegger de manière décisive, à partir de 1923, dégager la structure *temporelle* d'une interprétation logico-ontologique centrée sur le présent :

Cette irruption du λόγος, du logique, en ce sens strictement grec, dans la problématique de l'ὄν trouve sa motivation dans le fait que l'ὄν, l'être de l'étant lui-même est primordialement interprété comme *Anwesenheit* – présence ou présenteté, et que le λόγος est la manière dont je me présente primordialement « quelque chose », à savoir ce sur quoi je parle².

1. *SuZ.*, p. 160.

2. *Ga.*, 19, p. 225 ; trad. franç., p. 214-215. L'*Introduction à la métaphysique* revient magistralement sur ce point, au titre du chapitre : « La grammaire et l'étymologie du mot "être" ». – Cf. l'étude de Franco Volpi, in *Heidegger. Introduction à la métaphysique*, éd. J.-F. Courtine (« Études & Commentaires »), Paris, Vrin, 2007.

Après avoir rétabli dans son droit entier la détermination aristotélienne du λόγος comme ἀπόφανσις, Heidegger s'interroge donc plus avant sur sa structure fondamentale et sur le phénomène de la signification qu'elle présuppose. La question est ici celle de la possibilité du λόγος ἀποφαντικός. Au retour à Aristote contre les interprétations scolaires, fait donc suite à présent une enquête qui porte sur la condition de possibilité du λόγος ἀποφαντικός lui-même et sur sa signification : le λόγος n'est pas reconduit à la *Lebenswelt* ou à l'expérience antépédicative, comme chez Husserl, mais au *Besorgen*, selon une démarche bien connue¹ qui met en lumière tout ce qui, dans le rapport à l'étant, ne relève pas de l'attitude théorétique, cognitive, mais bien plutôt d'un commerce quotidien avec les choses d'usage, les πράγματα.

Inutile ici de rappeler les analyses heideggériennes, déjà déployées dans le cours *Logik*, qui font ressortir derrière la structure de l'en-tant-que apophantique, telle qu'elle appartient au jugement, une structure antépédicative plus fondamentale². La structure de l'en-tant-que renvoie à un socle signifiant (celui du *Bedeutend* précisément ou de la *Bedeutsamkeit*, comme le dira *Sein und Zeit*), antérieur à la discursivité langagière. La structure de l'en-tant-que appartient à la sphère fondamentale, en deçà de la logique, du *Verhalten* – « comportement » ou « tenue », qui est toujours *als-haftes Verhalten*, un comportement qui abrite en lui l'articulation de l'en-tant-que :

Ce « comme-quoi » [en-tant-que quoi] (*als-was*) est d'emblée compris, c'est à partir de lui que ce qui vient à l'encontre, ce à quoi j'ai affaire, est d'abord compréhensible comme tel. [...] Mon être au monde n'est rien d'autre qu'un tel semouvoir toujours déjà compréhensif. [...] Déjà se révèle ici une structure immanente à la saisie simple, structure du comportement à la mesure de l'en-tant-que (*als-mäßiges Verhalten*), cette structure qu'une analyse plus fouillée fait apparaître comme le *temps*³.

La destruction phénoménologique, ou fundamentalontologique, de la logique doit aller jusque-là : jusqu'à mettre en évidence la temporalité origi-

1. Elle a déjà été magistralement dégagée dès le premier cours de Fribourg, en 1919, *Ga.*, 56/56, *Zur Bestimmung der Philosophie*, § 14, p. 70 sq.

2. Cf. *Ga.*, 21, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, p. 144.

3. *Op. cit.*, p. 146-147. – À l'arrière-plan de cette analyse se tient la réinterprétation heideggérienne de la χίνησις dans les premiers cours de Fribourg.

nelle du « se mouvoir compréhensif » ; la temporalité comme la structure profonde de cette articulation de l'en-tant-que que la détermination logique de l'ἀπόφανσις ou de la proposition comme λέγειν τι κατά τινος ne laisse émerger que sous une figure réduite ou nivelée. C'est, en dernière analyse, le concept traditionnel de la vérité propositionnelle qui présuppose un temps *nivelé* : ce « nivellement de la compréhension primordiale » qui occulte l'entente primaire de la *Bedeutsamkeit* ou du *Zu-tun haben mit*.

Ce qui caractérise alors l'énoncé propositionnel, c'est la « détermination », le *Bestimmen* en vertu duquel les choses usuelles, d'usages, les choses du monde ambiant (*Umweltdinge-Gebrauchsdinge*) sont nivelées et réduites à n'être plus que de *bloß vorhandene Dinge* :

C'est pourquoi, peut conclure Heidegger, la détermination énonciative n'est jamais un découvrir primaire ou primordial, la détermination énonciative ne définit jamais un rapport primordial et originaire à l'étant, et c'est aussi pour cette raison que *ce λόγος ne peut jamais être pris pour fil conducteur de la question de savoir ce qu'est l'étant*. Mais dans la logique et l'ontologie grecques tout comme dans celles qui sont traditionnelles jusqu'à Husserl, c'est précisément le λόγος au sens du déterminer qui fournit le fil conducteur selon lequel l'être est interrogé...¹.

Par là l'étant est ainsi d'emblée appréhendé comme « l'objet d'une possible détermination »². Or, nous l'avons vu, la structure du *Bestimmen* est elle-même seconde, dérivée, et elle ne saurait en aucune façon fournir un véritable point de départ si l'on veut poser la question de l'être, si l'on veut appréhender radicalement « le phénomène être » (*das Phänomen Sein*). Voilà déjà un des enjeux majeurs de la destruction phénoménologique de la logique : rendre à nouveau possible une interrogation radicale prenant en vue le « phénomène être ».

« FAIRE SORTIR LA LOGIQUE DE SES GONDS »

Dans le chemin qui conduit de la logique à la langue, on a distingué au moins trois étapes : celle des travaux de jeunesse, encore marqués par la

1. *Op. cit.*, p. 159.

2. « Gegenstand möglicher Bestimmung, möglicher Bestimmbarkeit. »

problématique du jugement et de la validité ; celle de la *destruction* phénoménologique destinée à revenir de l'interprétation scolaire de la logique aristotélicienne à une problématique plus originelle du λόγος¹. Cette étape correspond, en gros, à la période de Marbourg et à l'élaboration de *Sein und Zeit*, son point ultime pourrait être le cours de 1929-1930², dont le final récapitule, dans l'horizon du problème du monde, l'analyse critique de la proposition énonciative et de sa fondation prétendue dans la doctrine aristotélicienne du λόγος comme λόγος ἀποφαντικός.

La troisième étape, sur laquelle nous revenons à présent, n'est plus une étape de destruction, si du moins on entend toujours celle-ci au sens de la déconstruction phénoménologique³ ; s'il est encore permis de parler de destruction, c'est désormais au sens obvie de l'ébranlement (*erschütterern*), du démantèlement ou de la désorientation, selon l'image forte du geste qui consiste à faire sortir de ses gonds – image qu'on trouve notamment dans l'*Einführung in die Metaphysik*⁴. Cette dernière étape (la dernière en tout cas à laquelle nous nous attacherons)⁵ correspond à

1. C'est semble-t-il dans les *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers (1919-1921), que Heidegger emploie pour la première fois de manière technique le vocabulaire de la destruction (« destruction historique », « appropriation qui se renouvelle par la destruction »), *Ga.*, 9, *Wegmarken*, p. 3-4 ; trad. franç. P. Collomby, in *Philosophie*, 11, 1986, p. 5-6. Le terme de *Destruktion* est aussi – une fois n'est pas coutume – la reprise et le renforcement à l'aide d'un *Fremdwort*, de l'*Abbau* husserlien. – Cf. aussi *Ga.*, 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS. 1920), § 5, « Die phänomenologische Destruktion ». Sur ce motif, et sa possible origine luthérienne, voir C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF, 2005, p. 47 sq.

2. *Ga.*, 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Klostermann, 1983. – Trad. franç. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.

3. « Destruction critique historique », selon la formule du cours de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *Ga.*, 21, Klostermann, 1976.

4. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 197 ; trad. franç. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 192. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre présentation, in *Heidegger. Introduction à la métaphysique*, éd. J.-F. Courtine, Paris, Vrin, « Études & Commentaires », 2007, p. 17 sq.

5. Ce serait en effet une autre question de savoir si le nouveau partage opéré au sein même de la philosophie ancienne est à son tour et radicalement remis en question par les différentes *retractations* qui concernent en particulier l'interprétation de l'ἀλήθεια. Cf. notamment dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (*Zur Sache des Denkens*, Niemeier, 1969, p. 76 sq.), le débat avec Paul Friedländer, bien documenté par Robert Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Humanities Press, 1985, chap. 2, et John Sallis, *Delimitations*, « A The Threshold of Metaphysics », éd. citée, p. 176 sq. ; trad. franç. par Miguel de Beis-tegui, Paris, Aubier, 1986.

l'établissement d'un nouveau partage qui passe désormais, à l'intérieur de la philosophie ancienne, entre Platon et Aristote d'une part – l'insaturation de la métaphysique conçue comme *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* – et une pensée plus matinale, celle des Présocratiques. Ainsi le commencement se dédouble-t-il, en quelque façon, et se lève en un sens la *Zweideutigkeit* qui affectait jusque-là l'enseignement de Platon comme celui d'Aristote. Dit autrement : on peut considérer que le moment présocratique ressort comme tel dans l'économie interne de la pensée de Heidegger dès lors que, dans la philosophie grecque elle-même, un clivage est décelé, qui lui assigne son rythme propre et fulgurant, entre un premier commencement et une fin dont la grandeur est placée sous le signe de Platon et d'Aristote¹. Et c'est cette fin encore initiale qui par la suite ne cessera de « dégénérer », jusqu'à sa récapitulation hégélienne².

Il est aujourd'hui encore relativement difficile de marquer avec précision la date exacte de ce retour délibéré aux Présocratiques, en deçà de Platon et d'Aristote, qui est aussi un retour au fondement de la métaphysique en vue de son dépassement. On voit bien en revanche ce qui fait système avec un tel retour : l'idée d'une fin de la métaphysique par épuisement de ses possibilités initiales, l'abandon du projet, qui trouvait sa plus haute expression en 1929 dans le *Kantbuch*, d'une re-fondation (*Grundlegung*) de la métaphysique, et, corrélativement, le renoncement à la tâche d'une ontologie fondamentale articulée sur la destruction (phénoménologique) de l'histoire de l'ontologie classique. Dans ce mouvement de grande amplitude, l'axe principal de pivotement tient sans doute à une

1. Cf. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 188 : « Cette sécession du *logos*, et la préparation de celui-ci à la juridiction sur l'être, se produisent encore à l'intérieur de la philosophie grecque. Elles déterminent même la fin de celle-ci. Pour bien maîtriser la philosophie grecque en tant que commencement de la philosophie occidentale, il faut d'abord que, ce commencement, nous le saisissons en même temps dans sa fin initiale ; car c'est seulement celle-ci qui devient, pour les époques suivantes, le "commencement", un commencement qui en même temps masqua le commencement initial. Mais elle reste grande, cette fin initiale du grand commencement, la philosophie de Platon et celle d'Aristote, même en faisant totalement abstraction de la grandeur de leur efficace en Occident. »

2. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 197 (trad. franç. modifiée, p. 192) : « La philosophie des Grecs n'accède pas à sa domination occidentale en vertu de son commencement originel, mais de sa fin initiale, portée à l'accomplissement de façon grandiose et définitive chez Hegel » ; cf. aussi *Ga.*, 36/37, *Sein und Wahrheit*, semestre d'été 1933, chap. 4 : *Hegel, l'achèvement de la métaphysique comme théologique*, Klostermann, 2001, p. 69 sq.

entente radicalement nouvelle de l'oubli de l'être¹. Si dans la perspective de *Sein und Zeit*, la répétition expresse de la question de l'être avait bien d'abord pour but de la tirer de l'oubli dans lequel elle a sombré dès sa première élaboration avec Platon et Aristote, bientôt après, l'enseignement de Platon, comme celui d'Aristote, seront envisagés comme les documents majeurs d'un virage, d'un tournant ou d'une métamorphose qui affecte la notion même et, au-delà, l'expérience grecque de la vérité comme ἀ-λήθεια².

Tout se passe comme si la philosophie grecque elle-même, dans la séquence d'ailleurs extraordinairement courte qu'envisage toujours Heidegger, se creusait désormais de l'intérieur pour faire apparaître son arrière-plan, pré-métaphysique, dont la *trace* nous a été conservé dans la parole fragmentaire de quelques rares penseurs et poètes³. Et il s'agit bien de paroles, *Worte*, en vérité très peu nombreuses et dont il importe d'abord de retrouver la puissance de nomination : φύσις, λόγος, ἀλήθεια, πόλεμος, δίκη dont la constellation dessine l'horizon général d'une expérience non thématifiée comme telle ni interrogée par les premiers philosophes⁴.

Sur cette courbure interne qui affecte le moment grec dans son ensemble – d'« Anaximandre à Aristote » – et dont l'élément central est certainement le concept même de λόγος dans la multiplicité différenciée de ses acceptions et de son statut –, il faut sans doute réserver une place privilégiée aux premiers cours du début des années 1930, et en particulier

1. Celle-là même qui sépare le § 44 de *Sein und Zeit*, du chapitre IV de l'*Einführung in die Metaphysik*, éd. citée, § 37-44.

2. Cf. la radicale historicisation de la vérité au seuil du cours de 1931-1932 (*Ga.*, 34), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 7 sq. ; trad. franç. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 23 sq. Cf. aussi *La doctrine platonicienne de la vérité*, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 161 sq.

3. Cf. sur ce point le témoignage particulièrement frappant d'une lettre de Heidegger à Werner Jaeger (12 décembre 1932), en réponse à l'envoi de l'étude « Τυρταίος über die wahre ἀρετή » (in *Sitzungsberichte der Preussischen Academie der Wissenschaften zu Berlin*, 1932, repris in *Scripta Minora*, t. 2, Rome, 1960, p. 75-114) : il y évoque « ... la strate, à peine soupçonnée jusqu'ici, du philosophe antique, pour ainsi dire souterraine. La réalité est encore à découvrir, ce pour quoi la philosophie scolaire ordinaire ne sert à rien, au pire elle peut causer des dégâts... » (cité par Frank H. W. Edler, « Heidegger und Werner Jaeger on the Eve of 1933 », in *Research in Phenomenology*, vol. XXVII, 1977, p. 123-124).

4. Cf. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

au cours de l'été 1931 (*Aristoteles : Metaphysik* Θ 1-3)¹ qui opère pour la première un déplacement significatif de l'enquête, encore ontologique, de l'οὐσία en direction de l'œuvre et de la mise-en-œuvre, à la faveur notamment du couple δύναμις-ἐνεργεία, tout comme à celui du semestre d'hiver suivant (1931-1932), consacré cette fois à Platon : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höblengleichnis und Theätet*². En même temps, on se gardera de trop solliciter ces deux cours qui se situent encore assez clairement dans le prolongement de l'enseignement de Marbourg, et en particulier de celui du cours de l'hiver 1925-1926 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*)³, puisqu'il s'agit toujours pour Heidegger de reconquérir par-delà la sédimentation scolaire et traditionnelle l'accès à une expérience grecque (pratique ou pragmatique) de la vérité comme dévoilement, être-à-découvert, arrachement à la dissimulation⁴.

Nous pouvons lire à présent deux des cours qui pourraient bien marquer la véritable césure dans l'évolution de l'interprétation heideggérienne du commencement grec, qui avait d'abord été identifié à l'instauration de la métaphysique par Platon et par Aristote⁵ ; le cours de l'hiver 1933-1934 en particulier relance la question de la vérité à partir d'une interprétation du fragment 53 d'Héraclite et il annonce aussi bien le chapitre de l'*Introduction à la métaphysique* consacré à « la grammaire et

1. *Ga.*, 33, *Aristote, Métaphysique* Θ 1-3, *De l'essence et de la réalité de la force*, trad. franç. Bernard Stevens et Pol Vandeveldt, Paris, Gallimard, 1991.

2. *Ga.*, 34.

3. *Ga.*, 21.

4. Sur la dimension « pragmatique » de l'expérience de la vérité antéprédicative dans *Sein und Zeit*, et dans les cours de Marbourg, voir Carl Friedrich Gethmann, « Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen », in *Dasein : Erkennen und Handeln in phänomenologischen Kontext*, Berlin, De Gruyter, 1993, p. 137-168.

5. Le cours du semestre d'été 1932 (*Ga.*, 35), *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, est à paraître ; en revanche, ont été publiés les cours du semestre d'été 1933 et du semestre d'hiver 1933-1934 (*Ga.*, 36/37, éd. par H. Tietjen, Klostermann, 2001), *Die Grundfrage der Philosophie, Vom Wesen der Wahrheit*. On notera, dans cette perspective, la « généalogie » du questionnement au-delà de la « physique » établie par l'exégèse de l'allégorie de la Caverne dans la *Platonslebre*, *Ga.*, 9, p. 235 ; trad. franç., *Questions II*, p. 158-160. Le rappel de ces dates suffit déjà à programmer l'étude encore à mener de la possible connexion intime entre l'ouverture d'un nouveau rapport à la Grèce présocratique, attentif à ses paroles inaugurales, la thématization du premier grand commencement, dont la répétition s'impose à nous aujourd'hui, en vue d'un autre et nouveau commencement, et l'engagement politique de Heidegger, du moins tel qu'il se déclare exemplairement dans la *Rektorsrede*.

l'étymologie du mot "être"¹ que la « thèse » résumée dans la formule : « Λόγος et πόλεμος sont le même »² ; mais il nous semble plus éclairant de souligner d'abord, dans la perspective qui est ici la nôtre – en suivant le fil conducteur de la question de la logique –, la rupture qu'introduisait déjà la Leçon inaugurale par rapport à l'optique de la destruction phénoménologique, même si cette rupture est encore en attente de sa fixation définitive : elle aura eu lieu en 1935, au début de l'*Einführung in die Metaphysik*. C'est en tout cas une forme nouvelle de destruction de la logique qui est à l'œuvre dans la Leçon inaugurale de Fribourg de 1929 : *Was ist Metaphysik ?*

De la légitime souveraineté de la logique ?

Rappelons très rapidement dans cette optique le mouvement de la Conférence : le néant (*das Nichts*) est ce qui vient à l'encontre dans l'expérience fondamentale de l'angoisse, mais il ne se laisse pas dire sans violer les règles élémentaires de la logique. Pourquoi cette impossibilité logique de dire ? Parce que le néant n'est ni un objet (*Gegenstand*), ni un étant (*Seiendes*), mais pas non plus, comme l'expérience de la *Grundstimmung* de l'angoisse suffit à l'attester, rien de rien ; il ne s'agit pas davantage de quelque phénomène déductible à partir d'autre chose, par exemple de la langue, de la proposition, de la négation, du jugement négatif du type : « Ceci n'est pas cela... » La *Verneinung*, la négation doit donc être considérée ici comme ce qui témoigne de l'apérité continue et diffuse, encore que dissimulée, du Néant dans notre existence³. Il faut donc en conclure que le « ne pas » ne saurait être engendré par la négation (*die Verneinung*),

1. Cf. *Ga.*, 36-37, p. 103 sq. : il s'agit, déclare Heidegger, d'« ébranler la représentation grammaticale de la langue », c'est-à-dire de faire apparaître comme « la grammaire est entrée sous la domination de la logique », et plus précisément d'une logique tout à fait déterminée : *die griechische Logik*.

2. Sur ce point, voir notre « Présentation » au collectif déjà cité : Heidegger. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin, 2007.

3. Cf. *Ga.*, 9, *Wegmarken*, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann 1976, p. 116 : « ... la manifesteté constante et déployée, bien que dissimulée, du rien dans notre *Dasein* », trad. franç. E. Martineau, Paris, Authentica, 1988, p. 13.

mais que c'est en revanche la négation qui est fondée sur le « ne pas » (le *Nicht*), lequel à son tour trouve son origine dans le néantir du néant (*das Nichten des Nichts*)¹.

On retrouve ainsi dans la Leçon inaugurale un geste classiquement heideggérien : reconduire au *Verhalten* et à ses guises multiples, au-delà de l'énoncé et de toute attitude purement théorique. Telle est bien d'ailleurs la thèse centrale de la Conférence, contre laquelle réagira Carnap notamment² :

Le néant est l'origine de la négation et non pas l'inverse.

Et son corollaire qui ici nous intéresse au premier chef :

Lorsque la puissance de l'entendement se trouve ainsi brisée dans le champ de la question du néant et de l'être, alors se décide également par là le destin de l'empire de la « logique » à l'intérieur de la philosophie. *L'idée de « logique » elle-même se dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle.*

Heidegger ajoutera en note marginale sur son exemplaire : *Logik, d.h. die überlieferte Auslegung des Denkens* – « logique, c'est-à-dire l'interprétation traditionnelle, reçue de la pensée »³. On comprend que la question qui s'impose désormais puisse s'énoncer bientôt après : *Was heißt Denken ?* et que cette question cherche à se formuler à la mesure de son enjeu proprement révolutionnaire⁴.

Rappelons encore cette autre formulation de la thèse fondamentale de la Conférence, qui intéresse ici directement notre propos :

La question portant sur le rien traverse en même temps l'ensemble de la métaphysique, dans la mesure où elle nous oblige à nous placer devant le pro-

1. *Ibid.* : « Mais la négation n'est que l'une des guises du comportement néantisant, c'est-à-dire du comportement préalablement fondé sur le néantir du néant. »

2. « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, II, 1931 ; trad. franç. in Antonia Soulez (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 153-179 ; trad. anglaise in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Critical Essays, Yale University Press, 1978. Sur ce point, voir notamment Michael Friedmann, *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, trad. allemande, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000 ; Claude Romano, *Il y a*, Paris, PUF, 2003, chap. VIII, « Une phénoménologie du néant est-elle possible ? Autour de la controverse Carnap-Heidegger », p. 295-344.

3. *Ga.*, 9, p. 117. Il est malheureusement impossible aujourd'hui, comme on sait, de dater ces *marginalia*.

4. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, éd. Petra Jaeger, Klostermann, 1983, p. 126 ; trad. franç. citée, p. 126.

blème de l'origine de la négation, c'est-à-dire au fond devant la décision touchant la *souveraineté légitime* de la « logique » dans la métaphysique¹. [Note marginale : *dh. immer der überlieferten Logik und ihr Logos als Ursprung der Kategorien.*]

Et c'est bien encore cette question de la souveraineté ou de la domination (*Herrschaft*) de la logique qui sera examinée dans l'*Einführung in die Metaphysik*, selon une acception toujours plus résolument polémique de la destruction jusqu'à cette formulation provocante, en écho à Héraclite (fragt 53) : « Πόλεμος und λόγος sind dasselbe »². Il s'agit en effet désormais de contrecarrer une domination, de renverser une « souveraineté » (c'est aussi ou encore la terminologie d'E. Lask) dont l'empire est tel qu'il est permis de négliger toutes les différences secondaires, et en particulier celles qui marqueraient quelque chose comme un progrès de la logique. La logique est achevée, close dans ses traits fondamentaux, souligne Heidegger, en renvoyant au célèbre verdict de Kant : « La logique n'a pas fait, semble-t-il, un pas en avant depuis Aristote. » Et Heidegger (non plus en 1787, mais en 1935) de confirmer :

Ce n'est pas là une simple apparence. Il en est bien ainsi. [...] Car la logique, en dépit de Kant et de Hegel n'a pas fait, pour ce qui regarde l'essentiel et l'inaugural, un seul pas en avant. L'unique progrès possible est celui qui consiste à la faire fondamentalement sortir de ses gonds pour autant qu'elle demeure l'orientation dominante dans l'interprétation de l'être³.

Formule dont la violence fait écho à celle de l'année précédente, quand Heidegger évoquait la nécessité d'ébranler (*erschüttern*) la logique⁴ en l'ouvrant à la question de l'essence parlante de la parole. Mais c'est assurément, aujourd'hui encore, le grand cours de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) qui constitue le témoignage le plus clair de cette nouvelle interprétation qui porte tout à la fois sur la métaphysique, sa question

1. *Ga.*, 9, p. 120.

2. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 66. Pour l'interprétation de ce passage, nous renvoyons au dossier établi par Gregory Field, *Heidegger's Polemos*, Yale University Press, 2000 ; voir aussi l'étude de Servanne Jollivet, « De la guerre au Polémos : le destin tragique de l'être », en ligne : <http://asterion.revues.org/document419.html> ; voir aussi le collectif publié sous la dir. de J.-F. Courtine, « Heidegger, l'introduction à la métaphysique ».

3. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 197. – Cf. aussi *ibid.*, p. 128 sq.

4. *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, éd. bilingue par V. Farias, Madrid, MEC, 1991, p. 2.

directrice, son instauration platonico-aristotélicienne, mais aussi son arrière-plan, et du même coup sur son nécessaire dépassement. Dans *l'Introduction à la métaphysique*, Heidegger évoquera encore une fois « la puissance qui s'accroît constamment de la logique »¹, cette puissance dont il trouve la formulation la plus tranchée dans *l'Encyclopédie* de Hegel (§ 19) :

Le logique est la forme absolue de la vérité, et plus encore, la pure vérité elle-même. — *Das Logische ist die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, die reine Wahrheit selbst.*

Et dans ce même cours qui constitue le premier grand témoin du mouvement qui reconduit, par-delà la Grèce de l'instauration platonico-aristotélicienne de la métaphysique, à un commencement plus matinal, Heidegger récapitule l'ensemble des questions qui seront désormais directrices² :

Comment advient la dissociation originaire du λόγος et de la φύσις ?

Comment en vient-on à ce surgissement et à cette avancée du λόγος ?

Comment le λόγος (le « logique ») devient-il l'essence de la pensée ?

Comment ce λόγος, comme raison et entendement, en vient-il à imposer sa domination sur l'être au commencement de la philosophie grecque ?

Ce sont bien en effet ces questions, rigoureusement formulées dès 1935, qui commandent encore les cours des années 1940 (semestre d'hiver 1942-1943 et semestres d'été 1943 et 1944), consacrés respectivement à Parménide et à Héraclite. Mais ces grands moments canoniques d'exposition, dont les dernières contributions des *Vorträge und Aufsätze* reprendront l'essentiel, quelques années plus tard, renvoient à une nouvelle approche de la première pensée grecque d'avant Socrate, bien antérieure aux années 1940 ; cette approche qui se fraye un chemin à travers la lecture de Hölderlin – tout à fait décisive dans cette perspective – engagée dès l'hiver 1934-1935, et celle de Nietzsche, engagée elle aussi au début des années 1930 (le premier cours sur Nietzsche date de 1936-1937). Ce qui soutient l'hypothèse que nous formulons ici, à savoir que, si

1. *Ga.*, 40, p. 130 : « ... die sich ständig steigende Machtstellung des Logischen. »

2. *Ga.*, 40, p. 131 ; trad. franç. citée, p. 131.

l'*Einführung* en 1935 marque bien un premier moment d'équilibre dans la nouvelle configuration de la philosophie grecque, il est cependant permis de faire remonter au début des années 1930¹ et précisément à la Conférence inaugurale de 1929 l'enquête qui porte cette fois expressément sur la métaphysique en vue de son dépassement, et au prix d'une radicalisation de la critique de la logique.

À cette thèse logico-spéculative, la postface à la conférence *Was ist Metaphysik ?* avait déjà répondu en 1943, en marquant que « la logique » (le terme est désormais utilisé entre guillemets) est seulement *une* interprétation de l'essence de la vérité :

... la question à peine formulée se fait à présent nécessaire, de savoir si cette pensée se tient bien dans la loi de sa vérité, quand elle suit uniquement la pensée que la « logique » contient dans ses formes et règles. Pourquoi la conférence met-elle ce terme entre guillemets ? Pour indiquer que la « logique » n'est qu'*une* interprétation de l'essence de la pensée, celle précisément qui repose, comme le mot l'indique, sur l'épreuve de l'être atteinte dans la pensée grecque. La défiance envers la « logique » dont la logistique peut être considérée comme la naturelle dégénérescence, surgit du savoir de cette pensée qui trouve sa source dans l'épreuve de la vérité de l'être, et non dans la considération de l'objectivité de l'étant. [...] La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'être, dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité : que l'étant est. Cet écho est la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'être. La réponse de la pensée est l'origine de la parole humaine, parole qui seule donne naissance au langage comme divulgation de la parole dans les mots...².

Cette dernière acception de la destruction : faire sortir de ses gonds ou peut-être déboussoler la logique, en vue d'une méditation de la parole comme réponse à la voix de l'être, s'annonçait pour la première fois dans

1. Cf. le final du cours de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Ga.*, 29/30 ; trad. franç. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992. Au terme de son exposition du « problème du monde », Heidegger récapitule et radicalise en l'historicisant sa réflexion, engagée dès les années de Marbourg, sur le *logos* apophantique, en s'interrogeant à présent : « Où donc se tient le *λόγος* en général ? Nous devons répondre : il est une *tenue-de-rapport* (*Verbaliten*) essentielle de l'homme. *C'est à partir de l'essence latente de l'homme* qu'il nous faut donc trouver en questionnant le *fondement de la possibilité interne du λόγος*. [...] C'est depuis le *λόγος*, dans l'unité de sa structure, qu'il nous faut remonter jusqu'à l'essence de l'homme » (p. 486 ; trad. franç., p. 482).

2. *Was ist Metaphysik ?*, *Nachwort, Ga.*, 9, p. 308.

le cours du semestre d'été 1934 : *Logique-Langage. Über Logik als Frage nach der Sprache*¹, à travers la déclaration programmatique déjà citée :

Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern.

Nous voulons ébranler la logique comme telle, l'ébranler jusqu'à son effondrement, la démanteler de fond en comble. La métaphore est bien ici celle assez brutale de la démolition. Dans le sombre contexte d'époque, Heidegger commence par évoquer la critique commune de l'intellectualisme, mais c'est pour accomplir aussitôt, selon un geste qui lui est familier, un pas en arrière significatif : cela ne sert à rien, remarque-t-il, de manier comme une injure le terme « intellectualisme », ce qu'il faut, c'est d'abord prendre la mesure de l'emprise de la logique qui nous a été transmise (*Macht der überlieferten Logik*), si du moins l'on veut vraiment la briser. Ce qui implique d'abord de prendre au sérieux la logique !

Nous renonçons à la présomption à bon marché qui ne voit dans la logique que des « chinoïseries » (*Formelkram*) – des formules creuses. [...] La logique est pour nous [...] le lieu où l'homme vient en question (*die Stätte der Fragwürdigkeit des Menschen*)².

Ce qui avec la logique se trouve ultimement remis en question, c'est en effet la détermination de l'essence de l'homme, par exemple (!) comme ζῶον λόγον ἔχον, s'il est vrai, comme le souligne ici encore Heidegger, que la question de « l'essence de la langue (*Sprache*) est la question directrice fondamentale de la logique ». Ce qu'il importe alors de demander, c'est désormais ceci :

La langue constitue-t-elle un secteur particulier ? – Question préalable : Quel est le mode d'être de la langue ?

La question du mode d'être de la langue renvoie au *Sprechen*, au parler, et par là au mode d'être de l'homme³. Ainsi la question préalable se trans-

1. Une *Nachschrift* retrouvée dans le *Nachlaß* d'H. Weiß a été publiée par Victor Farias, à Madrid, en 1991, *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss* ; le cours fait à présent l'objet d'une édition mieux assurée philologiquement, *Ga.*, 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, éd. G. Seubold, Klostermann, 1998, p. 8.

2. Éd. Farias cité, p. 2 ; *Ga.*, 38, p. 9.

3. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 87-88 (trad. citée, p. 90) : « Car "être homme" signifie : "être un disant" (*ein Sagender*). L'homme n'est quelqu'un qui dit oui et non (*ein Ja- und Neinsage*) que parce que, dans le fond de son essence, il est un diseur, le diseur (*der Sager*). »

forme en ces questions, sous-jacentes au retour au premier commencement : la question de l'essence de l'homme, la question « qui ? », ou mieux : « Qui sommes-nous ? », dès lors que celle-ci est désormais déployée à la mesure de l'être-là essentiellement déterminé comme être-avec.

L'*Einführung in die Metaphysik* – qui est tout sauf une introduction à la métaphysique¹ – est aussi le texte où se met en place l'identification violente : métaphysique-platonisme-nihilisme, qui trouvera sa formulation canonique dans les cours sur Nietzsche. Le cours de 1935 s'ouvre en effet – comme on sait – sur la distinction de deux questions absolument hétérogènes, la question directrice et la question fondamentale (*Leit- und Grundfrage*) et sur l'accentuation de deux acceptions contrastées du rien ou du néant (*nichts*), telles qu'elles ressortent de l'entente différenciée de la question métaphysique, dans son empreinte leibnizienne classique : Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? En insistant ainsi sur le *Zusatz* de la question leibnizienne (« et non pas plutôt rien »), le cours se rattache directement au final de la Leçon inaugurale et reprend, en la radicalisant, la critique de la « logique » qui déjà sous-tendait la Leçon :

« Qui parle du néant ne sait pas ce qu'il fait. Qui parle du néant en fait par là un quelque chose. Ainsi, en parlant, il parle contre ce qu'il pense. Il se contredit lui-même. Or un dire se contredisant déroge à la règle fondamentale du dire (ΛÓΓΟΣ), à la logique. Le fait de parler du néant est illogique. [...] Celui qui prend au sérieux le néant se met du côté de ce qui est sans aucune valeur. Il favorise visiblement l'esprit de négation, il est au service des forces de désagrégation. Parler sur le néant, non seulement cela répugne totalement à la pensée, mais aussi c'est saper toute civilisation et toute foi. Ce qui méprise la pensée dans sa loi fondamentale et en même temps brise la volonté de construire et c'est la foi, c'est pur nihilisme. »²

À cet interdit logique Heidegger oppose, en se référant implicitement non plus au *Sophiste* de Platon, mais au *Poème* de Parménide,

1. Ce que Heidegger indique expressément, p. 22 : « Introduction à la métaphysique signifie par suite : conduire vers et dans le questionner de la question fondamentale. »

2. *Einführung in die Metaphysik*, p. 25-26 (trad. franç. citée, p. 35). Heidegger répond ici, comme nous l'avons montré dans notre « Présentation », aux critiques d'H. Rickert.

l'essentielle et originaire coappartenance de la question de l'étant et de la question du non-être, du rien ou du néant. Ainsi, ce qui s'indique à travers le *Zusatz* leibnizien n'est pas simplement une « Begleitererscheinung », un phénomène connexe, mais bien plutôt ce qui mesure inexorablement la radicalité du questionnement portant sur l'étant en son être. Dès lors l'accusation de nihilisme, portée à l'encontre de la question-de-fond et de sa destruction propre, témoigne-t-elle de l'incompréhension de la question de l'être, elle signe même la plus profonde *Seinsvergessenheit* :

On considère en effet un peu vite comme accordé que la logique et ses règles fondamentales peuvent fournir un critère pour la question sur l'étant comme tel. Il pourrait se faire au contraire que toute la logique connue de nous, et traitée comme un don du ciel, eût son fondement dans une certaine réponse bien déterminée à la question vers l'étant, de sorte que, par là, toute pensée qui obéirait simplement aux lois de la logique traditionnelle, serait d'emblée hors d'état même, d'une façon générale, de comprendre la question sur l'étant, pour ne rien dire de son incapacité à la développer réellement et à la conduire vers une réponse...¹.

La contre-attaque vise ici assez vraisemblablement Carnap, mais elle s'associe également désormais à un combat contre la science en général² et, à partir de cette dissociation *Philosophie-Wissenschaft*, non encore accomplie dans le *Discours de Rectorat*³, elle dégage une nouvelle constellation qui demeure dominante dans la nouvelle appropriation des Présocratiques : celle du *Dichten-Denken*, sur laquelle nous reviendrons. L'émergence de cette configuration marque aussi la première élaboration, dans le cours de 1935, de la question dont Heidegger va s'attacher à explorer tous les tenants, la question : *Was heißt Denken* ?⁴

1. *Ga.*, 40., p. 27-28 (trad. franç. citée, p. 37).

2. *Ga.*, 40, p. 28 (trad. citée, p. 37) : « Le rien demeure, principalement, inaccessible à toute science. »

3. Cf. J.-F. Courtine, « Phénoménologie et science de l'être », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 187-205.

4. *Ga.*, 40, p. 126.

QU'APPELLE-T-ON PENSER ?

Les années 1940 sont celles des grands cours consacrés aux Présocratiques¹. La question centrale est désormais, au fil conducteur d'une interrogation sur la logique, visant à reconquérir sa détermination originelle, préplatonicienne², la question : *Was heißt Denken ? Qu'appelle-t-on penser ?* Formule qu'il faut entendre à présent comme celle d'une recherche de ce qui enjoint la pensée, de ce qui s'offre au penser, lui faisant le don de la pensée, ainsi requise par l'appel. Le cours consacré à Héraclite est en effet sous-tendu par une opposition principielle entre la logique définie traditionnellement comme « Lehre vom richtigen Denken »³, étude des règles de la pensée, et la logique dans son acception originelle comme ouverture attentive à l'affaire en question (la *Sache*), ses réquisits, son développement propre. Mais quelle est l'affaire, quand il n'est plus question que du penser ? La réponse paraîtra d'abord nécessairement pauvre et décevante, en sa tournure quasi tautologique. Ce qui requiert la pensée, c'est le « devant-être-pensé » : le *Zu-denkendes*. La pensée n'est véritablement elle-même, à la hauteur de son essence, que quand elle répond à ce qui se dispense ou se destine à elle, à la mesure d'une histoire conçue désormais comme l'unité d'un envoi (*Geschick*). On se gardera pourtant d'opposer ici la tâche ainsi formellement définie – la pensée comme commémoration de ce qui s'offre à penser depuis l'origine d'un premier commencement jamais encore véritablement advenu comme tel – à l'exigence de penser ce qui est. La pensée commémorante n'entend pas en effet se faire historique en récapitulant par intériorisation (*Erinnerung*) un passé ainsi assuré

1. *Ga.*, 51, *Grundbegriffe* (SS. 41) ; *Ga.*, 54, *Parmenides* (WS. 42-43) ; *Ga.*, 55, *Heraklit* (SS. 43 et SS. 44). Abstraction faite encore une fois du cours de l'été 1932 (à paraître) : *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. – À noter aussi que le cours sur Hölderlin, *L'Ister* (*Ga.*, 53) de l'été 1942, est consacré, dans sa partie centrale (p. 63-152), à l'interprétation de l'homme dans la tragédie grecque (sophocléenne).

2. Cf. *Ga.*, 55, p. 185 : « Ce cours a pour intention principale de parvenir à atteindre la "logique" originelle. »

3. *Op. cit.*, p. 189.

de sa relève, mais elle s'applique bien plutôt à dégager les traits fondamentaux de ce qui est et que Heidegger nomme, après Nietzsche, le nihilisme ou la figure dominante de l'arraisonement, la *Machenschaft*, puis le *Gestell*.

C'est par là aussi que le penser s'impose comme tâche, qu'il est devenu *pour nous* – quand un premier envoi destinal se laisse enfin ressaisir comme tel –, nécessaire, voire le plus nécessaire :

Penser est nécessaire afin de correspondre à une destination encore tout à fait secrète de l'homme historial. [...] Penser rigoureusement, à partir de l'affaire en question, penser purement et simplement, est nécessaire ; bien plus, apprendre à penser en tout cas, voilà le plus nécessaire¹.

On voit ici ce qu'engage cette nouvelle détermination du penser à l'écoute du Λόγος² : rien moins qu'une nouvelle détermination de l'essence de l'homme comme historial, c'est-à-dire précisément comme cet étant singulier (*Da-Sein*) revendiqué par une adresse, un envoi destinal :

L'« homme historial » – cela désigne cette humanité à laquelle un envoi est destiné, à savoir comme ce-qui-est-à-penser.

De même qu'à l'époque de *Sein und Zeit*, on pouvait dégager comme structure directrice dans l'interprétation de la compréhension, une structure d'anticipation (la *Vorstruktur*), de même est-il permis de souligner à présent la portée d'une structure qui se laisse caractériser comme structure de l'adresse³ (*Zu-Struktur*). Celle-ci devient directrice s'agissant de la question centrale de la méditation heideggérienne qui prend désormais en vue le moment présocratique, à savoir la question : Qu'est-ce que penser ? quand la pensée ne se laisse plus déterminer ni comme représentative, ni comme objectivante, ni surtout et principalement dans l'horizon

1. *Ga.*, 55, p. 189.

2. Héraclite, fragment 50 : οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σόφρον ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. – *Ga.*, 55, p. 242 sq.

3. L'adresse s'entend ici comme survenance ou prévenance, selon une précession à jamais in-anticipable. Cf. aussi *Ga.*, 55, p. 189. – Dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, J. Derrida a bien montré comment la requête et l'anticipation de la question (comme *fragen nach*) avait cédé la place, chez le dernier Heidegger (mais quand commence le dernier Heidegger... ?) à ce qui est « avant toute question », à titre d'adresse prévenante (p. 147 sq.).

du λόγος ἀποφαντικός (selon la structure d'un λέγειν τι κατὰ τινος) compris comme la pierre angulaire du règne ou de l'empire de la « logique »¹. Quelles en sont les conséquences concernant la pensée et son objet ou mieux sa tâche (*Aufgabe*) ? L'objet de la pensée, c'est désormais et univoquement le penser (*cum emphasi*), ou si l'on doit encore spécifier, le penser des penseurs. Il faut (χρή) – mais qu'est-ce au juste qui oblige ici, quelle est l'origine de la loi, de la prescription ? – penser la pensée ou penser le penser. Non pas certes au sens de la νόησις νοήσεως, trait caractéristique d'un dieu aristotélicien autosuffisant et se complaisant à et en soi-même, pas non plus dans l'horizon hégélien (spéculatif-dialectique) d'une *Wissenschaft der Logik*, même si le débat avec Hegel demeure en un sens toujours sous-jacent dans le rapport de Heidegger à la Grèce, ce débat dont l'enjeu serait aussi, ou d'abord, d'arracher les Présocratiques à la relève hégélienne, logico-dialectique².

Est-ce à dire que le Penser, entendu ici emphatiquement, s'adonne à l'être, à l'être comme ce qui proprement donne à penser, ce qui appelle à penser. Sans doute, mais qu'en est-il de l'être ici ? Une chose est claire en tout cas, il s'agit de moins en moins de l'être de l'étant, de plus en plus de la tentative de penser l'être sans l'étant, celle qui se marque orthographiquement dès les premiers cours sur Hölderlin par l'usage de la tournure archaïque : *das Seyn*³. Et ici penser l'être, c'est un peu comme penser l'objet interne du penser ; penser ce que veut dire penser, ce qui appelle à

1. Cf. la question centrale du cours sur Héraclite, *Ga.*, 55, p. 219 : « ... la question demeure de savoir si et comment le pensé est, fût-ce à titre d'objet ou d'objectité... »

2. Cf. notamment *Ga.*, 55, p. 231-232, et, bien sûr, la Conférence d'Aix-en-Provence (1958), « Hegel et les Grecs », trad. franç. in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 45-68.

3. Ce contexte hölderlien de la première occurrence de la graphie archaïsante *Seyn* nous paraît soutenir l'hypothèse d'un quasi-emprunt à Hölderlin, moins sans doute au fragment *Urteil und Seyn*, trop spéculatif aux yeux de Heidegger, qu'à la préface à l'avant-dernière version d'*Hypérion* (abstraction faite de l'invocation à Platon) : « Nous n'aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être (*Seyn, im einzigen Sinne des Worts*) au véritable et unique sens du terme, nous n'aspirerions nullement à nous unir avec la Nature, nous ne penserions ni n'agirions, il n'y aurait absolument rien (pour nous), nous ne serions rien nous-mêmes (pour nous), si cette union infinie, si cet Être au seul sens du mot (*jeines Seyn, im einzigen Sinne des Worts*) n'existait pas. Il existe – comme Beauté ; pour parler avec Hypérion, un nouveau royaume nous attend où la Beauté sera reine. Je crois qu'à la fin nous nous écrivons tous : saint Platon, pardonne-nous ! nous avons gravement péché contre toi » (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, éd. Beißner, GSt. Ausg. III, p. 236-237).

penser – le penser *abstrait*, *absolu* ou *intransitif*, comme l'indique de manière particulièrement frappante le cours consacré à Héraclite.

Mais cela ne signifie pas non plus, pour le Heidegger inventeur des Présocratiques, que la tâche est de penser ce qui *est*, *l'esse*, l'existence, le *que*, voire le monde comme tel, selon une perspective encore phéno-méno-logique susceptible de rejoindre quelques-unes des pensées de l'existence (Schelling, Coleridge, Wittgenstein). Car à propos du penser emphatique, c'est bien plutôt de logo-logie qu'il conviendrait de parler, selon une structure de réflexivité tautologique, sur laquelle nous reviendrons.

En mode critique, il est toutefois permis de s'interroger pour savoir si et dans quelle mesure la méditation heideggérienne, quand elle s'abîme dans la réflexivité non dialectique du *Denken*, ne risque pas du même coup de perdre la phénoménalité dans sa spécificité et sa diversité régionale¹, la dimension même du φαίνεσθαι ? On peut même être tenté de voir là quelque chose comme une forme fatale de l'erreur de Parménide à laquelle Heidegger aurait cédé, en refusant de répéter pour son compte le geste platonicien du parricide !

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι · μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

Il faut dire et penser que [c'est] en étant [que] c'est.

Car il n'y a que être pour être,

Et c'est rien qui n'est pas (fragment VI, v. 1-2).

Penser, absolument parlant, penser ce qui est à penser, c'est donc désormais d'abord prendre la mesure du λέγειν, dans l'horizon de ce que Heidegger, se référant à Novalis, appellera finalement *logologie*². On peut reconnaître en effet dans cette acception emphatique du *Denken* – penser ce qui est à penser, penser le penser, penser de *Zu-denkendes* – comme le principe originel de ce qui deviendra bientôt après, chez le dernier

1. Celle-là auquel Heidegger s'était montré d'abord si attentif, s'enquérant des *Seinsweise* propres à la multiplicité des régions ou des secteurs de l'être, selon la multiplicité de ses acceptions irréductibles.

2. Novalis, *Schriften*, éd. R. Samuel, en collaboration avec H.-J. Mähl et G. Schulz, t. II, « Das philosophische Werk I », Darmstadt, 1981, p. 672-673. Cf. aussi dans le même volume, les *Logologische Fragmente*, p. 522 sq. Pour une première discussion critique de cette « appropriation heideggérienne », voir B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 113 sq.

Heidegger, la structure « tautologique » de la parole¹. Comme nous l'avons déjà souligné en effet, le principal enjeu de la destruction de la logique, radicalisée à la faveur du retour amont jusqu'aux paroles originelles des premiers penseurs², c'est d'ouvrir un nouvel accès à la langue et à son déploiement essentiel propre : le *Wesen der Sprache* comme *Sage*, μῦθος. Au moins depuis le cours *Logik* du semestre d'été 1934³, la question de la logique est expressément engagée « en chemin vers la langue » – *Unterwegs zur Sprache* : si la logique doit être démantelée, c'est justement parce qu'elle barre l'accès à une entente renouvelée du λόγος⁴ dont la méconnaissance constitue peut-être le trait fondamental du destin (déclinant) de l'Occident⁵.

Ce qui est par ailleurs tout à fait remarquable dans ce retour à une entente renouvelée du λόγος à partir des premiers penseurs de la Grèce, c'est que celle-ci s'attache exclusivement aux paroles (*Worte*) au détriment de toute discursivité dialectique. La destruction de la logique implique toujours en effet celle de la grammaire, philosophique et propositionnelle ; elle prétend remonter en deçà du syntaxique et accéder ainsi à une figure plus originelle de la langue, dans sa structure parataxique, seule à même de laisser aux mots (qui ne sont plus seulement des termes dans une proposition, fût-elle spéculative) toute leur force de dévoilement et

1. Cf. J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, *op. cit.*, p. 381 sq.

2. En ce sens, la destruction de la logique englobe la destruction de la métaphysique (*Ga.*, 55, p. 253, p. 257), selon la connexion essentielle du *Rückgang* et de l'*Überwindung* déjà bien établie à l'époque de l'*Einführung in die Metaphysik*.

3. Il faut rappeler que Heidegger renvoie lui-même à ce cours dans son « Aus einem Gespräch von der Sprache », *Unterwegs zur Sprache*, *Ga.*, 12, p. 89 : « Durant le semestre d'été 1934, j'ai donné un cours intitulé "Logique". C'était en réalité une méditation sur le λόγος, où je cherchais l'essence de la langue », trad. franç. *Acheminements vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 93.

4. *Ga.*, 55, p. 230 : « Nous avons des raisons de soutenir que "la logique" précisément n'a pas seulement entravé le déploiement essentiel du λόγος, mais lui a fait obstacle et continue à lui faire obstacle. »

5. *Ga.*, 55, p. 218 : « La "Logique" et son histoire se sont élaborées à la mesure du destin en lequel le λόγος déploie et ne déploie pas son essence dans l'histoire occidentale et dans l'histoire-monde en général. » – Cf. aussi *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 197 : « La philosophie des Grecs parvient à sa domination occidentale non pas à partir de son commencement originaire, mais de sa fin, consonant avec le commencement, cette fin qui trouva sa configuration grandiose et son achèvement définitif avec Hegel. »

de nomination, selon l'unité première et inentamable du *Sagen-Zeigen* et de la *Sache* – celle-là même que Heidegger thématise un peu plus tard de manière exemplaire dans son commentaire du poème de Stefan George : *Das Wort*¹ :

Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingung des Dinges zum Ding. [...] Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das *Sagen*, heißt Λόγος : die Sage, die zeigend Seiendes in sein es ist erscheinen läßt.

Mais ce nouveau rapport à la langue qu'ouvre la fréquentation des Présocratiques, en se faisant attentive encore une fois aux mots ou aux paroles² portés par une expérience tout à la fois pensante et langagière, est déjà ce qui sous-tend toute la démarche du cours de 1935 :

Mais il s'agit maintenant pour nous de sauter par-dessus ce processus de déformation et de dégradation, et de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte de la langue et des mots ; car les mots et la langue ne sont pas de petits sachets dans lesquels les choses seraient simplement enveloppées pour le trafic des paroles et des écrits. C'est seulement dans le mot, dans la langue, que les choses deviennent et sont³.

Il est certainement difficile, sinon impossible, de démêler, dans l'extraordinaire conjonction qui s'élabore au milieu des années 1930, entre des motifs principaux et des motifs annexes ou secondaires. Sans doute est-il nécessaire d'essayer de penser ensemble la nouvelle détermi-

1. *Unterwegs zur Sprache*, *Ga.*, 12, p. 224 ; trad. franç. citée, p. 222-223 : « Le règne du mot fulgure comme mise en cause de la chose. [...] Le mot le plus ancien pour le règne du mot ainsi pensé, pour le dire, est : Λόγος : die Sage, la Dite – ce qui, donnant à voir, laisse apparaître l'être en son *il est*. »

2. Cf. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 17 : « C'est sur la base d'une expérience fondamentale, poético-pensante, de l'être, que s'est ouvert pour les premiers Grecs cela qu'ils ont dû nommer φύσις. »

3. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 15 ; trad. franç. citée, p. 26. – La problématique de la langue est elle-même historiquement-destinalement surdéterminée, comme l'est aussi la question de l'être, de son oubli ou de son « abandon » : « Aussi seul un petit nombre est-il en mesure de penser dans toute sa portée ce mauvais rapport, ce non-rapport de l'être-là actuel au langage. Mais le vide du mot "être", la disparition complète de sa force d'appellation, ce n'est pas là un simple cas particulier dans l'usure de la langue ; en réalité, la destruction de notre relation à l'être comme tel est la raison de nos mauvais rapports avec la langue. [...] C'est parce que la destinée de la langue repose sur une *relation* toujours nouvelle d'un peuple à l'être, que la question vers l'être va s'imbriquer pour nous de la façon la plus intime dans la question vers la *langue* » (*ibid.*, p. 54-55 ; trad. franç., p. 62).

nation du nihilisme et de l'oubli de l'être appréhendé désormais dans sa dimension destinale, le retour au commencement présocratique, l'ouverture d'un nouveau et autre commencement, d'abord compris comme recommencement, reprise (*wiederanfangen*), selon une modalité plus originnaire, du premier commencement grec. Ce qui ressort en tout cas, c'est l'extraordinaire dramatisation historique-destinale de la question de l'être, selon sa nouvelle accentuation¹, au sens de la question : *Wie steht es um das Sein* ? Qu'en est-il de l'être pour nous aujourd'hui ?

L'« être » est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l'Occident ? [...]

Demander : Qu'en est-il de l'être ? – cela ne signifie rien de moins que répéter le commencement de notre être-là historico-spirituel, pour le métamorphoser en un autre commencement².

La nécessité de cette ré-pétition du premier commencement s'impose, tout comme le *Rückgang in den Grund der Metaphysik*, dès lors que cette dernière, associée au nihilisme, se trouve inscrite et circonscrite dans l'histoire de la vérité de l'être, à titre de figure de l'errance (*Irre*). La répétition en appelle à notre décision et elle est par là susceptible d'ouvrir à neuf un avenir. La nouvelle thématization du commencement, qu'on trouve dans les *Beiträge zur Philosophie*³, mais aussi dans le cours du semestre d'été 1941⁴, envisage celui-ci non pas comme ce qui serait loin derrière nous, enfoncé dans le passé, objet le cas échéant d'une curiosité antiquaire, mais bien plutôt comme ce qui, n'ayant jamais eu lieu *comme tel*, demeure essentiellement à venir⁵.

En un sens, il pourrait sembler légitime de rapprocher une telle thématique du commencement de la démarche husserlienne visant à faire retour, par-delà les sédimentations et les recouvrements qui altèrent le

1. *Einführung in die Metaphysik*, *Ga.*, 40, p. 21 : « ... car la “question de l'être”, comprise comme la question métaphysique sur l'étant comme tel, ne questionne précisément pas thématiquement vers l'être. Celui-ci reste oublié. – Cependant l'ambiguïté de l'expression “question de l'être” se retrouve lorsqu'on parle de l'“oubli de l'être”... » (trad. franç. citée, modifiée, p. 31).

2. *Ga.*, 40, p. 40-42, trad. franç. modifiée, p. 48-50.

3. *Ga.*, 63.

4. *Ga.*, 51, *Grundbegriffe*, p. 15-16 ; trad. franç., Paris, Gallimard, 1985, p. 29-30.

5. « Le commencement n'est pas le passé, mais, ayant décidé par avance de tout », ce qui nous attend.

sens originaire et défigurent l'intention initiale, à la profondation (*Urstiftung*). Heidegger souligne d'ailleurs lui-même la dimension décisive de tout véritable commencement :

Par commencement, nous entendons les décisions originaires qui portent et supportent par avance l'histoire occidentale en son essentialité.

Ce pour quoi la méditation du commencement dépend à son tour d'une réflexion nouvelle centrée sur la liberté¹. Il n'y a en effet de commencement véritable et de liberté commençante que « là où l'humanité fait preuve de décision dans son rapport à l'étant et à la vérité ».

Reste à préciser bien sûr qu'une telle décision inaugurale est tout sauf arbitraire ou fortuite : elle ne part pas de rien, ne révèle aucun trait volontatif ou volontariste, puisqu'elle se définit bien plutôt en termes d'écoute, de réponse à l'adresse, l'appel, la promesse (*Zu-spruch*). C'est par là aussi – redisons-le – que la méditation du commencement en vue d'un autre commencement est encore étroitement liée à la question de la langue et de la pensée dans la langue : *Was heißt Denken ?*

Wir stehen vor der Entscheidung zwischen dem Ende und seinem vielleicht noch Jahrhunderte füllenden Auslauf – und dem Anderen Anfang...

Ainsi s'exprime Heidegger, dans le cours du semestre d'hiver 1937-1938², à peu près contemporain des *Beiträge*. C'est en tout cas l'expérience de la fin de la métaphysique, liée à un régime déterminé du λόγος, comme logique et comme langue, qui ouvre la méditation du nouveau commencement et qui requiert par là l'interrogation des paroles inaugurales des penseurs présocratiques. Le retour amont en deçà de Platon, en deçà de la métaphysique comme détermination unitairement platonico-aristotélicienne, fait système avec une double décision, relative à la vérité et à la parole.

Ce qui est en attente de notre décision, c'est en effet d'abord la *question* de la vérité, s'il est vrai qu'il s'agit là d'une question non élaborée ni

1. En réalité, on peut montrer que le motif de la liberté est présent dès avant la Conférence de 1930 sur l'essence de la vérité, et qu'il demeure déterminant. Cf. Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Francfort, Athenäum Verlag, 1988.

2. *Ga.*, 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »*, p. 124 : « Nous sommes confrontés à cette décision : choisir entre la fin – et son cours qui peut sans doute durer encore des siècles – et l'Autre commencement... »

explorée à fond par les Grecs, même les Grecs d'avant Socrate. Il faudrait ici pouvoir suivre en détail, étape par étape, l'évolution de la position de Heidegger quand il cherche à fixer le statut de la vérité entendue comme *Unverborgenheit* dans l'horizon ou plutôt comme l'horizon de la pensée présocratique. Dans le cours de l'hiver 1931/1932, *Vom Wesen der Wahrheit*, où il s'agit d'abord de caractériser dans sa portée historique la mutation qui s'accomplit avec Platon et l'assujettissement qui en résulte de la vérité à l'exactitude¹, les premiers Grecs se voient crédités, à travers Héraclite, d'un coup d'œil essentiel dans la structure de la vérité. Le fragment d'Héraclite (B 123 Diels) se voit alors assigner une fonction centrale :

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

... dans cette sentence d'Héraclite se trouve formulée l'expérience fondamentale avec laquelle, dans laquelle et à partir de laquelle a pris naissance un coup d'œil sur l'essence de la vérité entendue comme dé-closure de l'étant. [...] Cette sentence énonce l'expérience et la position fondamentales de l'homme antique, avec lesquelles commence précisément et absolument parlant le philosophe...².

Et même si les premiers penseurs, comme Heidegger le souligne un peu plus tard, n'ont pas *posé* la question de la vérité comme ἀ-λήθεια, *Unverborgenheit*, cela ne nous autorise pas non plus simplement à soutenir qu'ils l'auraient négligée (*Versäumnis*)³. Les Grecs n'ont rien négligé du

1. *Ga.*, 34, p. 324 : « Ce changement dans l'essence de la vérité est le bouleversement de l'être humain en son entier, au commencement duquel nous nous trouvons. Aujourd'hui seul un petit nombre est encore capable de pressentir et d'apprécier à sa pleine mesure le caractère inexorable de ce bouleversement de l'être de l'homme et du monde ; mais cela ne prouve pas que ce changement n'a pas lieu, que nous ne sommes pas embarqués, chaque heure et chaque jour, dans une histoire entièrement nouvelle de l'être-là humain. Car un tel changement, au plus intime, n'est pas la simple dissolution de ce qui a été jusque-là, mais le différend le plus tranché et le plus ample des forces de l'être-là et des puissances de l'être. [...] La question de l'être est ambiguë. Ce qui est nécessaire tout d'abord, c'est de s'engager dans le surmontement de la métaphysique, dont il nous faut en premier lieu expérimenter l'achèvement – et cela veut dire comme ce qui à présent et de prime abord "est" » (cf. aussi trad. franç. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 360).

2. *Ga.*, 34, p. 14.

3. *Ga.*, 45, p. 114-115 : « C'est pourquoi il importe que nous méditions la question de savoir si cet événement – à savoir que les Grecs ont certes expérimenté et revendiqué l'essence de la vérité comme dé-cèlement, sans pour autant la mettre en question et s'enquérir de son fondement – résulte d'une négligence ou d'une impuissance à questionner, ou bien si ce n'est pas

tout, ni rien oublié, ils ont déployé leur pensée sur fond de *Grunderfahrung* ou de *Grundstimmung*, et c'est à nous, dans l'après-coup, qu'il revient enfin, de poser la question de l'essence épochéale de la vérité comme retrait :

... pour les Grecs l'ἀλήθεια est demeuré l'initial ne faisant pas question. [...] L'ἀλήθεια demeure dans l'être-là des Grecs ce qu'il y a de plus puissant et en même temps de plus en retrait¹.

Mais – et c'est le point qui ici nous intéresse au premier chef – les premiers penseurs, sur le fond de cette expérience non thématique de la vérité comme ἀλήθεια, sont aussi ceux qui ont laissé apparaître dans sa lumière fulgurante et sa force de nomination la langue en son essence. Rappelons ici simplement ces deux passages des *Vorträge und Aufsätze* où se trouvent étroitement associées l'instauration grecque du penser et l'appréhension de l'essence de la langue :

Une fois pourtant, au début de la pensée occidentale, l'essence du langage jaillit tel un éclair (*aufblitzte*) dans la lumière de l'être..., mais l'éclair s'éteignit brusquement².

Ce premier flamboisement (*Aufleuchten*) de l'essence du langage disparut aussitôt, il fut recouvert³.

Si donc c'est à *nous* qu'il revient historiquement et historialement d'élaborer la question encore réservée de la vérité et si, avec cette question, peut se décider enfin la question de savoir : Qui nous sommes nous-mêmes ?, on comprend comment la question de la vérité s'articule strictement sur celle de la langue. À quoi il faut sans doute ajouter aussi que l'ouverture de l'enquête en direction de la langue permet de lever les difficultés ou les impasses qui sont liées à la problématique du penser, pris

en cela précisément que réside et que s'accomplit l'authentique grandeur de la pensée grecque. La décision sur ce point ne relève pas d'une tentative d'explication ou de sauvetage d'un processus passé [...], mais il s'agit de la délimitation de la manière dont *nous nous* tenons dans la vérité et en rapport avec la vérité. Car ce qui a eu lieu au commencement de l'histoire de la fondation essentielle de la vérité, *pour nous* se dresse toujours *devant nous* en attente d'une décision – d'une décision quant à savoir ce que le vrai peut être et devenir pour nous et pour ceux qui sont à venir ». – « Versäumnis » est le terme régulièrement employé par Heidegger s'agissant de Husserl ou de Descartes (*Ga.*, 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, § 12 et 13).

1. *Ga.*, 45, p. 205.

2. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978, p. 221.

3. *Ibid.*, p. 237.

absolument. Que la question de la langue ou mieux de la parole poétique se trouve désormais intrinsèquement liée, dans la méditation heideggerienne, à la radicalisation de la destruction de la logique et à l'élaboration thématique de la vérité comme ἀ-λήθεια, on en trouve l'indice le plus frappant dans le fait que c'est le dialogue avec Hölderlin qui, antérieurement à la « découverte » des Présocratiques, constitue l'horizon véritable de la méditation ouverte dans les années 1930. Le témoignage auto-interprétatif, transmis par O. Pöggeler¹, mérite assurément d'être pris au sérieux et il permet surtout de comprendre quel est l'enjeu investi d'emblée dans l'interprétation des Présocratiques :

Au moment de rejeter les dernières mésinterprétations dues à la métaphysique, c'est-à-dire au moment où l'être lui-même et sa vérité sont devenus au plus haut point dignes de question (Conférence sur la vérité de 1929-1930), la parole de Hölderlin, d'abord connue comme celle d'autres poètes, me devint un destin².

Qu'est-ce qui vaut à la parole de Hölderlin cette figure destinale et pourquoi a-t-elle pu jouer un rôle absolument décisif dans la lecture des Présocratiques ? Le premier cours consacré à Hölderlin, durant l'hiver 1934-1935, en s'attachant à commenter les hymnes *Germanien* et *Der Rhein* nous fournit sans doute le principe d'une réponse. D'emblée ce cours prend pour fil conducteur le final de l'Hymne *Andenken* :

*Was bleibt aber, stiften die Dichter*³.

Vers qui Heidegger ontologise immédiatement en faisant de la *Dichtung*, qui devient désormais la figure paradigmatique de la langue, la *Stiftung des Seyns*⁴. Si la poésie se voit ainsi assigner une portée décisive dans l'instauration de l'être et du monde, ce n'est pas parce qu'elle nous permettrait de remonter jusqu'à une instance de génialité subjective, mais

1. *Der Denkweg M. Heideggers*, Neske, 1963, p. 218.

2. *Das Ereignis*, 1941/1942.

3. « Mais ce qui demeure, les poètes le fondent. » – L'interprétation (et ici la traduction) de ce vers est emblématique de la lecture heideggerienne. Bornons-nous simplement à signaler, en des sens divergents, Dieter Henrich, *Der Gang des Andenkens, Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, en particulier p. 118 sq., et Jean-Pierre Lefebvre, « Auch die Stege sind Holzwege », in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1988-1989, p. 202-223, en particulier, p. 220 sq.

4. *Ga.*, 39, p. 33 (trad. franç. citée Hervier-Fédier, p. 43).

c'est bien plutôt parce que le poète se trouve d'emblée situé en position de médiateur entre les dieux et les hommes, ou entre le dieu et le peuple¹. C'est à lui qu'il revient en effet de saisir dans sa parole les signes (*Winke*) des dieux, et il peut ainsi figurer exemplairement l'existence humaine pour autant qu'elle est « instance ekstatique », exposition tout à la fois à l'être, à la vérité, à l'injonction du dire :

Le poète enferme et conjure l'éclair du dieu dans la parole, il fait entrer cette parole chargée d'éclairs dans la langue de son peuple. [...] Il se tient « sous les orages de dieu... à tête découverte », livré sans défense et dessaisi de lui-même. L'être-là n'est rien d'autre que l'exposition à la surpuissance de l'Être².

Si la méditation de la parole poétique de Hölderlin joue un tel rôle dans la destruction de la logique et du régime propositionnel élaboré sur le modèle du λέγειν τι κατά τινος, c'est d'abord parce que la parole poétique ne se laisse pas interpréter comme expression d'états de l'âme, et pas davantage comme objectivation. Le seul objet de la *Dichtung*, c'est le poématique (*Das Gedichtete*). Le *Dichten* est lui-même « Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachen »³. La poésie est dire, et le dire, à la mesure de son essence, est dire de l'être. S'agissant de l'Hymne, *Le Rhin*, Heidegger écrit en ce sens :

La première strophe de notre poésie, et cette poésie même, ne sont pas un tableau de la nature, et pas non plus une comparaison. Pour tout dire, il n'y a pas ici d'énonciation qui dise quelque chose à propos de quelque chose d'autre. Le dire de cette poésie est en soi jubilation de l'être. [...] Ce dire n'est pas l'enveloppe en mots pour quelque sens caché derrière l'écorce ; c'est au contraire soi-même, tel qu'il est dit, le règne de l'être⁴.

La *Dichtung* se trouve ainsi remplir une fonction quasi spéculative ou spéculaire vis-à-vis de l'être : c'est dans et à travers la parole poétique qu'il établit son règne. C'est encore dans le cadre de l'interprétation de Hölderlin que Heidegger redéfinit à son tour l'être de l'homme – celui qui « habite poétiquement » – comme dialogue (*Gespräch*), à entendre d'abord

1. *Ibid.*, p. 30 sq. Cf. aussi tout le commentaire de « Wie wenn am Feiertage », in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Ga., 4, p. 71 sq. (trad. franç. *Approche de Hölderlin*, p. 67 sq.).

2. *Ibid.*, p. 30-31 (trad. franç. Hervier-Fédier, p. 41 sq.).

3. *Ibid.*, p. 31 (trad. franç. Hervier-Fédier, p. 42).

4. *Ibid.*, p. 255 (trad. franç. Hervier-Fédier, p. 235).

comme dialogue entre les dieux et les hommes, ce dialogue pour lequel précisément le poète exerce sa fonction de médiateur¹. L'homme par le dialogue est dans la langue, mieux il est événement langagier, venue à la parole de ce qui le revendique :

Nous sommes un dialogue. Quel est le rapport du dialogue à la langue ? Dans le dialogue, la langue advient, et cet advenir est proprement son être. Nous sommes un advenir de la langue (*Sprachgeschehnis*), et cet advenir est temporel, non seulement dans le sens superficiel où il se déroule dans le temps, où l'on peut mesurer dans le temps son début et sa fin ; mais surtout parce que l'advenir de la langue est le commencement et le fond du temps historique propre à l'homme. [...] Notre être advient en tant que dialogue, lorsqu'il advient que les dieux nous interpellent, nous placent sous leur interpellation, *nous amènent à la parole*, celle qui demande si et comment nous sommes. [...] Là seulement où advient la parole de la langue s'ouvrent l'être et le non-être².

C'est sans doute à partir de cette entente du dialogue, dans le contexte hölderlinien, que Heidegger thématise la parole comme réponse ou correspondance (*Entsprechung*) à un appel ou une adresse (*Anspruch*), en étendant à la pensée ce qui se dessinait d'abord dans le dire poétique. Le caractère poétique (*Dichtungscharakter*) du penser demeure encore voilé, notait Heidegger dans un aphorisme³.

La poétique hölderlinienne, par son insistance sur le mot (*Wort*), dans sa dimension de nomination et sa fonction de commémoration, pourrait bien être ainsi ce qui commande en profondeur la découverte des Présocratiques : nommer, c'est appeler par son nom, c'est-à-dire en vérité répondre à la sollicitation de ce qui s'offre à dire et à penser. C'est toujours un don qui appelle à penser, redira Heidegger dans son dernier grand cours : *Was heißt Denken ?* Mais le don qui donne à penser est aussi

1. Sur l'importance décisive de la « rencontre » de Hölderlin, on peut consulter l'ouvrage de Suzanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die 'Αλήθεια*, *Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/1935 bis 1944*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, et celui de Stephanie Bohlen, *Die Übermacht des Seins, Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.

2. *Ga.*, 39, p. 68-70 (trad. franç. Hervier-Fédier, p. 72-75).

3. *Aus der Erfahrung des Denkens, Ga.*, 13, p. 84. – Cf. aussi « Der Spruch des Anaximander », *Ga.*, 5, p. 328 : « Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. [...] Das Denken ist das ursprüngliche *dictare*. Das Denken ist die Urdichtung. » – « Le penser dit la dictée de la vérité de l'être. [...] Le penser est le *dictare* originel. Le penser est l'archipoésie. »

précisément le don de la pensée : la pensée n'est pas ici un don en retour (contre don en échange d'un don initial), mais la pensée est elle-même le don et la reconnaissance ou le remerciement. Le don de la parole ou mieux de ce « parler que parle la langue à travers l'homme »¹.

Si donc le penser et le dire, en réponse au don, ou mieux comme cette réponse à travers laquelle le don s'atteste comme tel, doivent dire et penser l'être :

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἕόν ἔμμεναι,

si le penseur authentique est toujours nécessairement identique à ce à quoi il s'adonne :

ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ ὄννεκεν ἔστι νόημα,

alors il importe de définir en son fond le penser comme commémorer ou rendre grâce (*Gedanc, Dank*), alors il importe aussi de réfléchir le dire sur lui-même, selon la figure déterminante de la tautologie ou de la logologie, chère à Novalis.

Il est cependant permis de s'interroger, en demandant accessoirement :

a) Si la logologie novalisienne n'ouvre pas l'espace de jeu d'une parole moins sacrale, plus ludique, attentive en tout cas à la bigarure de ce qui toujours se spécifie phénoménalement ; en demandant surtout si la poétique hölderlinienne, si puissante soit-elle, est seule en mesure d'ouvrir l'oreille à la parole des premiers penseurs-poètes de la Grèce. Le souci de la langue et de ce qui se dit en elle et à travers elle se déploie sans doute en modes multiples, sans qu'on doive nécessairement privilégier celui de l'accord tenu pour essentiel ou destinal : Hölderlin - Héraclite, la Germanie.

b) Dans quelle mesure la méditation heideggerienne de la logique ou le passage du λόγος à la parole, à la *Sprache* entendue comme *die Sage*, a-t-elle véritablement opéré une destruction de la logique ? Qu'est-ce qui se trouve maintenu de la logique métaphysique jusque chez le dernier Heidegger ? Dans quelle mesure les principes fondamentaux de la logique

1. *Qu'appelle-t-on penser ?*, Niemeyer, 1961, p. 87.

(identité, non-contradiction, tiers-exclu...) sont-ils radicalement dépassés ou déconstruits ? Dans quelle mesure la transition de la question de la logique à la question du langage a-t-elle radicalement ébranlé le règne de la logique, et en particulier celui du sens ? Autrement demandé, est-ce que la détermination du *Wesen der Sprache* chez le dernier Heidegger suffit à remettre en question les principes de la logique ou ses positions de fond ? Est-ce que la radicalisation de la destruction phénoménologique en ébranlement, voire démolition constitue une réponse à hauteur de la question initiale : *Was ist das, das Logische ?*

On peut en douter, non seulement en raison des limitations déjà soulignées dans la mise en perspective de l'histoire de la logique, non seulement en raison de traits fondamentaux qui gouvernent encore l'enquête du dernier Heidegger sur le *Wesen der Sprache* – le privilège du mot, l'unité de sa signification, l'importance de l'*étymon*..., mais aussi et peut-être surtout en raison des difficultés qu'il y a à réduire purement et simplement la logistique au calcul ou à la pensée calculante, jusqu'à en faire, pour le dernier Heidegger, avec la cybernétique, une détermination centrale du *Gestell* ou du dispositif de l'arraisonement¹.

1. Cf. sur ce point, M. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, éd. par Hermann Heidegger, trad. et postface par Michel Haar, Bruxelles, Éd. Lebeer-Hossmann, 1990.

CHAPITRE VIII

PHÉNOMÉNOLOGIE ET/OU ONTOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

À Jean Greisch

Le § 7 de *Sein und Zeit*, consacré à la méthode phénoménologique de la recherche, se termine, comme on sait, par quelques déclarations programmatiques consacrées à l'ontologie fondamentale comme herméneutique ou encore à la phénoménologie herméneutique.

Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes et juxtaposées qui appartiennent à la philosophie. Ces deux intitulés caractérisent la philosophie elle-même dans son objet et sa manière de le traiter. La philosophie est ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique de l'être-là, qui, à titre d'analytique de l'*existence*, a fixé le terme de tout questionnement philosophique, celui d'où il procède (*entspringt*) et sur lequel il rejaillit (*zurückschlägt*)¹.

Déclarations reprises et amplifiées dans le cours du semestre d'été 1927². Il convient cependant de noter que dans ce cours, l'herméneutique a cédé la place au profit de la conjonction stricte de l'ontologie et de la phénoménologie. Mais ces intitulés : « herméneutique de l'être-là », « analytique de l'existence » ou « ontologie fondamentale » forment-ils une base suffisante pour affirmer qu'avec *Sein und Zeit* advient

1. *Sein und Zeit*, p. 38.

2. *Ga.*, 24, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. franç. citée, p. 37 sq. et 388 sq.

résolument un tournant herméneutique de la phénoménologie, tournant qui soutiendrait une critique, au nom de l'herméneutique, de quelques présupposés métaphysiques de la phénoménologie husserlienne ?

Comme on l'a souvent remarqué – notamment Jean Grondin¹ – les passages de *Sein und Zeit* expressément consacrés à l'herméneutique, et susceptibles de déterminer plus précisément le propos de cette discipline ou de cette méthode, se réduisent à fort peu de choses. Est-ce lié au caractère dérivé de la *Rede* dans *Sein und Zeit*, à son basculement toujours possible en bavardage (*Gerede*), du côté de la répétition, en une acception vulgaire du terme (la redite), à sa « dégénération » imminente ou menaçante ? Certaines analyses semblent bien aller dans ce sens : ce qui a été vu initialement, dans sa primordialité inentamée, puis porté au langage – quand les significations rencontrent les mots pour le dire – se dégrade ensuite en un dit vidé de son originarité. C'est donc à titre de contremouvement à l'encontre de cette déperdition que la *répétition* (comme *Wiederholung* cette fois) trouve son sens véritable comme retour à la source, à l'expérience originellement donnante².

La publication, commencée en 1976, des cours de la seconde période d'enseignement à Fribourg (à partir de 1928-1929) et surtout celle des cours de la période de Marbourg, de 1923-1924 à 1928, ont certainement permis de mieux comprendre la longue et complexe préparation de *Sein und Zeit*, dont les linéaments sont déjà arrêtés en 1925, comme il ressort du cours du semestre d'été *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, ou même en 1924, date de la Conférence, devant la société théologique de Marbourg, sur *Le concept de temps*³. C'est pourtant, me semble-t-il, seule-

1. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, p. 120. Cf. aussi du même auteur, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, en particulier, p. 129 sq. ; voir surtout l'excellent petit volume, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF (« Philosophies »), 2003, p. 38-56.

2. Cf. *Ga.*, 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, éd. Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, 1988, p. 76 : « Déconstruction (*Abbau*), cela signifie ici : Retour à la philosophie grecque, à Aristote, pour voir comment une réalité originelle, déterminée, vient à décliner et à être recouverte (*zu Abfall und Verdeckung kommt*), pour voir que nous nous trouvons dans ce déclin. »

3. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, éd. H. Tietjen, Tübingen, Niemeyer, 1989 ; trad. franç. Michel Haar et Marc B. de Launay, *Cahier de l'Herne*, Paris, Heidegger, 1983, p. 27-37. Voir aujourd'hui *Ga.*, 64, *Der Begriff der Zeit*, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann, 2004, p. 107-125. Sur cette genèse de *Sein und Zeit*, on peut aujourd'hui faire fonds sur les ouvrages de

ment la publication, plus récente, du premier enseignement fribourgeois, qui a contribué à modifier sensiblement l'image que l'on pouvait se faire de l'évolution de Heidegger depuis ses premiers travaux publiés¹ jusqu'à l'*Hauptwerk* de 1927.

Différents domaines ont ainsi émergés – dont nous n'avions qu'une idée assez approximative, à travers des témoignages plus ou moins directs, et toujours difficiles à interpréter². Se sont ainsi progressivement trouvés mis en lumière :

- le projet d'un ouvrage consacré à Aristote qui devait paraître en deux livraisons dans le *Jahrbuch* de Husserl, projet exposé à l'automne 1922 dans le fameux « Natorp-Bericht »³, lui-même préparé par une série de cours et séminaires ;
- la modalité immédiatement critique de l'appropriation de la phénoménologie husserlienne (dont il était difficile de reconstituer tous les

T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, op. cit. ; John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994 ; Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Le Cerf (« Passages »), 2000.

1. La dissertation de 1913 sur « La doctrine du jugement », l'Habilitation de 1915 (*Catégories et doctrine de la signification chez Duns Scot*), les « articles sur la logique ». Cf. *supra*, chap. VI.

2. Au premier rang desquels, bien sûr il faut compter H. G. Gadamer, dès *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen, 1990, t. I, p. 258 sq. ; t. II (*Hermetik II*), p. 422 ; « Heideggers Wege », in *Gesammelte Werke*, t. III, p. 198 sq. et 219 sq. ; trad. franç. Jean Grondin, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

3. M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, éd. H.-U. Lessing, trad. franç. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992. La publication de ce document dans le *Dilthey-Jahrbuch*, t. VI, 1989, p. 228-269 a le même intitulé que le cours du semestre d'hiver 1921-1922 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*), paru comme vol. 61 de la *Gesamtausgabe*. Voir aujourd'hui *Ga.*, 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, éd. Günther Neumann, Klostermann, 2005, p. 343-399. – Sur les projets de publication de ce qui aurait pu devenir un *Aristotelesbuch*, cf. la lettre de Husserl à R. Ingarden du 14 décembre 1922 (in *E. Husserl : Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, Nijhoff, 1968, p. 25) ; cf. aussi la lettre à Jaspers du 19 novembre 1922, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*, Biemel-Saner (éd.), Francfort, 1922, p. 33 ; trad. franç., Paris, Gallimard, 1996, p. 28 : « ... Husserl m'attendait pour m'informer que l'on avait connaissance à Marbourg de mes cours sur Aristote ; Natorp souhaitait avoir quelque chose de concret sur l'orientation de mes travaux en projet. Je m'y suis attelé trois semaines... » – Sur la lecture d'Emil Lask, auteur encore trop mal étudié, voir T. Kisiel, « Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask », in Deborah G. Chaffin (éd.), *Ohio University Press*, 1993, repris in *Heidegger's Way of Thought*, éd. M. Heinz et A. Denker, New York, Londres, Continuum, 2002, p. 101-136 ; voir aussi Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, op. cit.

attendus à partir de *Sein und Zeit* qui, de manière très consciente et systématique évitait tout débat frontal avec Husserl)¹, et surtout l'horizon herméneutique de cette appropriation critique ;

- l'ampleur du débat avec le néo-kantisme (Natorp, E. Lask)² ;
- l'ampleur du débat avec Dilthey³.

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

Nous laisserons ici de côté ces deux derniers aspects, si importants soient-ils, pour nous attacher d'abord à l'élucidation du projet d'une herméneutique de la facticité. Prendre la mesure de cette herméneutique, ce n'est pas proposer une nouvelle lecture « existentialiste » du premier Heidegger, mais c'est tenter de comprendre l'élaboration concrète et heurtée de la *Seinsfrage* elle-même, à l'encontre sans doute de l'auto-interprétation extraordinairement stylisée du dernier Heidegger⁴. La question annexe

1. Voir pourtant la lettre à Jaspers du 26 décembre 1926 : « Si le traité est écrit "contre" quelqu'un, c'est contre Husserl, qui l'a vu tout de suite, mais s'en est tenu dès le début à l'aspect positif », trad. franç. citée, p. 62.

2. Cf. *supra*, chap. VI ; voir aussi les études de T. Kisiel, « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers », in *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-1987), p. 91-120 ; « Das Kriegsnotsemester 1919 : Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1992, fasc. 1, p. 105-122.

3. Heidegger, *Les conférences de Cassel, 1925*, édition bilingue, introduite et annotée par J.-C. Gens, Vrin (« Textes & Commentaires »), 2003 ; cf. O. Pöggeler, « Heideggers Begegnung mit Dilthey », in *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-1987), p. 121-160 ; F. Rodi, « Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925) », in F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannnten, Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1990, p. 102-122. Cf. aussi T. Kisiel, « Why the first draft of "Being and Time" was never published », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 20 (1), 1989, p. 3-22, repris in *Heidegger's Way of Thought*, *op. cit.*

4. Cette auto-interprétation met au premier plan, comme l'on sait, la Dissertation de Brentano, de 1863, *Aristote. Les significations de l'être*, trad. franç. P. David, Paris, Vrin, 1992 (cf. « Mon chemin de pensée dans la phénoménologie » et « Lettre à Richardson », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, et la découverte de l'être « phénoménalement présent dans la catégorie » dans la dernière des *Recherches logiques* de Husserl (cf. Séminaire de Zähringen, in *Questions IV*, en particulier p. 315).

qu'il conviendrait alors d'instruire à nouveau devrait se formuler en ces termes simples : d'où vient la *Seinsfrage* ? Comment s'élabore la question du sens de l'être ou mieux de « être » dans l'horizon du temps ? Pourquoi et comment l'analytique de l'être-là, prenant le relais de l'herméneutique de la vie facticielle, devient-elle *Fundamentalontologie* dont la tâche est de préparer la question du sens de l'être en général ou comme tel (*Sein überhaupt, Sein schlechthin*) ?

Mais dans cette nouvelle perspective, c'est toute l'économie de l'introduction de *Sein und Zeit* (l'exposition de la question du sens de l'être) qui devient problématique, tout comme l'articulation *ontologie - ontologie fondamentale*, telle qu'elle est thématifiée au § 4 (p. 13).

De ce programme général de reconstitution génétique de *Sein und Zeit*, nous n'examinerons ici que trois moments principaux :

- 1 / la mise au jour de l'intuition dans sa dimension radicalement herméneutique comme élément critique décisif du principe husserlien de l'évidence, à titre de « principe des principes », et cela dès le premier cours de Heidegger à Fribourg en 1919² ;
- 2 / la contraposition, à valeur critique elle aussi, de l'Ontologie et de l'herméneutique de la facticité telle qu'elle ressort de l'intitulé même du cours de Heidegger pendant le semestre d'été 1923³ ;
- 3 / la problématique de l'existence et de la vie, appréhendée dans sa temporalité propre et sa réflexivité, comme ce à travers quoi s'annonce

1. *Sein und Zeit*, p. 37-38.

2. *Ga.*, 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Ce volume rassemble le « Kriegsnotsemester » de 1919, « L'idée de la philosophie et le problème de la *Weltanschauung* » et le cours du semestre d'été de la même année « Phénoménologie et philosophie transcendante de la valeur ».

3. *Ga.*, 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. – L'intitulé, comme le signale l'éditeur dans sa postface, peut bien avoir été modifié pour des raisons fortuites : Heidegger qui projetait d'annoncer son cours sous le simple titre « Logique » a dû renoncer au dernier moment à ce terme qui avait déjà été retenu par un collègue. Mais, comme le note justement J. Grondin, « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik », in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. II, *Im Gespräch der Zeit*, éd. D. Papenfuss et O. Pöggeler, Francfort, Klostermann, 1990, p. 163-178, le terme « ontologie » n'a pas été choisi par hasard. Il s'agit bien dans ce cours d'une destruction critique, menée au nom de la phénoménologie, de l'ontologie traditionnelle.

la question du sens de l'être (sous la figure primordiale de l'*ego sum*) et la dimension foncièrement interprétante ou explicite de la vie facticielle.

En mettant ici l'accent sur le moment herméneutique dans la première philosophie de Heidegger, nous n'entendons pas trancher la question ouverte par Otto Pöggeler de la pluralité des chemins qui auront finalement convergé dans l'entreprise de *Sein und Zeit*¹ ; nous voulons simplement réévaluer l'importance de cette appropriation immédiatement critique, au nom d'une herméneutique elle-même réinterprétée, de la phénoménologie dès le départ du chemin de pensée de Heidegger. Car les indications relativement minces, souvent énigmatiques, et parfois contradictoires fournies par Heidegger lui-même dans *Sein und Zeit* d'abord, puis beaucoup plus tard dans le « Dialogue avec le Japonais » ne permettaient pas, nous semble-t-il, de dégager nettement la portée de cette critique². Heidegger, dans *Sein und Zeit*, à la fin du § 15, qui marque le début de l'analyse du monde-ambiant et de sa mondanité, renvoyait lui-même à ce premier enseignement fribourgeois, en ces termes :

Qu'il soit permis à l'auteur de noter qu'il a déjà, à plusieurs reprises, dans ses leçons, à partir du semestre d'hiver 1919-1920, exposé l'analyse du monde-ambiant et en général l'« herméneutique de la facticité »³.

1. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heidegger*, postface à la troisième édition, Pfullingen, Neske, 1994, p. 350 sq.

2. Précisons cependant, si cela était nécessaire, que les nouveaux « documents » qui nous sont ainsi livrés par la publication des premiers cours de Fribourg, n'invalident en rien les meilleures analyses qui ont pu être proposées du concept heideggerien d'*Herméneia*, en particulier celle tout à fait suggestive de J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

3. *Op. cit.*, p. 72. Le fait même que Heidegger renvoie ici à travers l'expression « herméneutique de la facticité » au début de son enseignement de Fribourg, et pas seulement au cours de l'été 1923, *Ontologie*, sous-titré *Herméneutique de la facticité*, nous paraît significatif de la prégnance du moment ou du « tournant » herméneutique que nous nous efforçons de dégager. L'hypothèse d'une pure et simple confusion dans les dates des cours nous paraît très peu probable. – Le cours du semestre d'hiver 1919-1920 a été édité comme tome 58 de la *Gesamtausgabe*, sous l'intitulé *Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger n'y emploie pas davantage que dans les cours de l'année 1919, l'expression technique d'*herméneutique de la facticité*, mais la formule « faktische Lebenserfahrung » peut en tenir lieu. En revanche, nous y reviendrons, l'herméneutique est déjà présente dès le premier cours au titre d'« intuition herméneutique » (*Ga.*, 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 116-117). Cf. aussi sur ce point, J. Greisch, *L'arbre de vie...*, *op. cit.*, p. 155 sq., 185 sq.

Dans le « Dialogue avec le Japonais » en revanche Heidegger fait précisément allusion au cours de l'été 1923 : « Autant que je me souvienne – note le Penseur, en réponse à son interlocuteur –, je fis usage pour la première fois de ce nom d'herméneutique dans un cours ultérieur <à celui qui venait d'être évoqué : *Ausdruck und Erscheinung*>, durant l'été 1923. C'est vers cette époque que je commençais les premières esquisses de *Sein und Zeit*. »¹

Il n'est sans doute pas inutile de suivre de près un court moment, jusque dans sa mise en scène, le témoignage du *Gespräch über die Sprache*, qui présente, comme à l'état pur, un exemple tout à fait significatif du geste heideggérien de l'auto-interprétation, tout à la fois puissamment éclairante et singulièrement recouvrante. À l'interlocuteur japonais évoquant l'enseignement reçu et transmis par son maître :

À notre jugement, le comte Kuki ne parvint jamais à expliquer de façon satisfaisante la notion d'herméneutique, ni quant au sens du mot, ni quant à la signification selon laquelle vous parliez d'une phénoménologie herméneutique. Kuki se bornait à souligner sans cesse que cette dénomination caractérisait une nouvelle orientation de la phénoménologie.

Heidegger concède d'abord :

C'est bien aussi l'impression que cela devait faire. Cependant, pour moi, il ne s'agissait ni d'une orientation au sein de la phénoménologie, ni de faire du nouveau. Je cherchais bien plutôt inversement à penser plus originellement *ce qu'est la phénoménologie*, afin, de cette manière, de la ramener en propre dans son appartenance à la philosophie occidentale.

On peut laisser ici de côté le motif annexe, qui sera développé notamment dans les textes tardifs et auto-interprétatifs², de la coappartenance ou de l'affinité essentielle de la phénoménologie et de la philosophie ancienne, dans son accomplissement platonico-aristotélicien, pour souligner simplement que la détermination « herméneutique » n'entendait rien ajouter à la phénoménologie, mais bien plutôt contribuer à expliciter le problème qu'elle est toujours pour elle-même. Alors même qu'il définit, dans les premières années de Fribourg, la phénoménologie comme

1. *Unterwegs zur Sprache*, *Ga.*, 12, p. 80 ; trad. franç., *Acheminements vers la parole*, p. 94.

2. Cf. *Questions IV*, « Mein Weg... », p. 169 et « Lettre à Richardson », *ibid.*, p. 181-182.

« archi-science » ou encore comme « science de l'origine absolue », c'est-à-dire aussi bien de la « vie en et pour soi »¹, Heidegger note également, quand il s'agit d'aborder justement « les problèmes fondamentaux de la phénoménologie », que « le problème fondamental le plus brûlant, celui qui ne peut jamais être effacé, le problème absolument originaire et ultime de la phénoménologie est celui qu'*elle est elle-même* pour soi-même »².

La question n'en demeure pas moins de savoir en quoi l'herméneutique contribue à l'autocompréhension, l'auto-élucidation du problème qu'est à elle-même la phénoménologie. Revenons au Dialogue. Heidegger y évoque ses études de théologie, son intérêt pour la question « du rapport entre la lettre des Écritures Saintes et la pensée spéculative de la théologie », à travers lequel se laisse peut-être déjà reconnaître, fût-ce de manière encore voilée, la problématique générale du rapport « entre parole et être ». Ce qui est clair en tout cas, c'est qu'à travers cet élément de biographie intellectuelle Heidegger entend à la fois rappeler la provenance théologique de la notion d'herméneutique, celle-là même dont partirent Schleiermacher ou Dilthey, et récuser l'idée d'une possible transposition ou d'un *élargissement* d'une discipline exégétique à la problématique générale de l'interprétation. S'il est vrai que Dilthey a pu envisager l'herméneutique comme méthodologie générale pour les sciences historiques de l'esprit, « le nom d'herméneutique – précise Heidegger – est pris dans *Sein und Zeit*, en un sens *encore* plus large : “plus large” ne signifie toutefois pas ici un pur et simple élargissement de la même signification à un domaine de validité plus étendu : “plus large” signifie : provenant de cette largesse (*Weite*) qui jaillit en sortant du déploiement initial de l'être. Herméneutique dans *Sein und Zeit* ne signifie ni la doctrine de l'art d'interpréter, ni l'interprétation elle-même, mais plutôt la tentative de déterminer ce qu'est l'interprétation avant tout à partir de ce qui est herméneutique ». Tel est, dans sa relative inapparence, le renversement complet qu'il s'agit de comprendre, celui qui nous reconduirait de l'interprétation ou de l'herméneutique comme *ars interpretandi* à l'Hermé-

1. *Ga.*, 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 262 : « Das Leben an und für sich, oder der Ursprung. »

2. *Ibid.*, p. 1.

neutique, comme dimension (*das Hermeneutische*) – renversement déjà clairement opéré dans l'enseignement de Fribourg qui opposait à l'ἐρμηνεία platonico-aristotélicienne, voire augustinienne¹, l'herméneutique des modernes, dont le point d'aboutissement est justement l'*allgemeine Hermeneutik* de Schleiermacher : « L'herméneutique n'est plus désormais l'explicitation elle-même (*Auslegung*), mais la doctrine des conditions, de l'objet, des moyens, de la communication et de l'application pratique de l'explicitation. »² Bien loin d'avoir élargi la notion d'herméneutique, Scheiermacher est celui qui l'a limité à une technique (*Kunstlehre*), l'art de comprendre le discours d'autrui³.

Déjà dans le cours de 1923, jouant sur l'étymologie obscure du terme, Heidegger tentait d'explicitier l'Herméneutique (*das Hermeneutische*, au neutre : cela qui est herméneutique) à partir de la fonction du dieu Ἐρμῆς comme messager des dieux⁴, celui qui porte ou annonce une nouvelle. L'herméneute est d'abord celui qui met en lumière, qui expose un message, une annonce, une promesse ou une nouvelle (*Botschaft*). L'Herméneutique n'implique donc pas d'abord d'interpréter un écrit ou une parole, d'en faire l'exégèse, mais bien de porter annonce et d'apporter la connaissance (*das Bringen von Botschaft und Kunde*)⁵. Ce qui se dessine déjà clairement dans le court paragraphe consacré au concept traditionnel d'herméneutique en 1923, c'est la stricte équivalence que thé-

1. *Ga.*, 63, § 2. Citant le *De doctrina christiana* (III, 1, 1), Heidegger note : « Augustinus gibt die erste "Hermeneutik" großen Stils. » – Cf. C. Esposito, « *Quaestio mihi factus sum*. Heidegger di Fronte ad Agostino », in *Ripensare Agostino : interiorità e intenzionalità*, *Studia Ephemeridis « Augustinianum »*, 41, Rome, 1993 ; cf. aussi Jean Grondin, « Heidegger und Augustin. Zur hermeneutische Wahrheit », in *Die Frage nach der Wahrheit*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schrittenreihe, vol. 4, Francfort, Klostermann, 1997, p. 165-177.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, « Scheiermacher hat dann die umfassend und lebendig gesehene Idee der Hermeneutik (vgl. Augustin !) eingeschränkt auf eine "Kunst (Kunstlehre) des Verstehens" der Rede eines anderen und bringt sie als Disziplin mit Grammatik und Rhetorik in Zusammenhang mit der Dialektik. » – Inutile d'insister sur le caractère pour le coup « limitatif » de cette lecture de Scheiermacher. Voir notamment, en sens contraire, Ch. Berner, *La philosophie de Schleiermacher, Herméneutique, Dialectique, éthique*, Paris, Le Cerf, 1995, et D. Thouard, *Schleiermacher, Communauté, individualité, communication*, Paris, Vrin, 2007.

4. Sur ce rapprochement classique, cf. F. K. Mayr, « Der Gott Hermes und die Hermeneutik », in *Tijdschrift voor Philosophie*, 30, 1968, p. 535-625.

5. *Ga.*, 12, p. 115 ; trad. franç., p. 115.

matysera *Sein und Zeit* entre λέγειν, ἀληθεύειν, ἐρμηνεύειν, et qui conduisait déjà Heidegger à défendre l'idée du caractère parfaitement adéquat de l'intitulé, pourtant plus tardif, du traité aristotélicien Περὶ ἐρμηνείας, puisqu'il traite du λόγος dans son opération fondamentale : découvrir l'étant et le faire connaître à fond¹.

De ce sens originel de l'ἐρμηνεύειν thématé dès les premières années de Fribourg, Heidegger pourra donc dire beaucoup plus tard, et de manière aussi légitime qu'éclairante : « C'est lui qui m'a amené à pouvoir, grâce à son aide, caractériser la pensée phénoménologique qui m'ouvrit le chemin jusqu'à *Sein und Zeit*. » Ce qu'en revanche l'auto-interprétation d'*Acheminements* rajoute aussi bien à *Sein und Zeit* qu'aux différentes étapes ayant préparé son élaboration, c'est l'idée que la parole elle-même, dans son déploiement entrelacé d'adresse (*Zu-spruch*) et de réponse à une promesse ou une annonce², est « ce qui donne voix à la relation herméneutique »³.

Nous pouvons maintenant revenir à *Sein und Zeit*, et relire encore une fois la fin du § 7 (p. 37-38), qui apparaît bien, selon le mot de Gadamer, comme un palimpseste où se résument, par recouvrement de strates, les principaux acquis de l'enseignement dispensé à Fribourg, puis à Marbourg :

Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie. Lors de notre éclaircissement des tâches de l'ontologie, nous est apparue la nécessité d'une ontologie fondamentale ayant pour thème l'étant ontologico-ontiquement privilégié, l'être-là, mais aussi pour intention de se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l'être en général. Or la recherche même nous montrera que le sens méthodologique de la description phénoménologique est l'*explicitation* (*Auslegung*). Le λόγος de la phénoménologie de l'être-là a le caractère de l'ἐρμηνεύειν par lequel sont annoncés à

1. *Ga.*, 63, p. 11 : « Die Leistung der Rede ist es, etwas als offen da, als vorhanden seiend zugänglich machen. Als solcher hat der λόγος die ausgezeichnete Leistungsmöglichkeit des ἀληθεύειν (vordem Verborgenes, Verdecktes als unverborgenes, offen da, verfügbar machen). » – Cf. aussi à propos du terme grec ἐρμηνεία, *Ga.*, 21, *Logik*, p. 150, n. 6.

2. Sur ce double motif, cf. J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, p. 147-148, n. 1. – Cf. *supra*, chap. VI.

3. *Ga.*, 12, p. 112 : « [Die Sprache] bestimmt *den hermeneutischen Bezug* », trad. franç. citée, p. 115.

la compréhension d'être qui appartient à l'être-là lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie de l'être-là est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où, par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales de l'être-là en général, est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure de l'être-là, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que l'être-là a la primauté ontologique sur tout étant – en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence –, l'herméneutique, en tant qu'explicitation de l'être de l'être-là, reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historialité de l'être-là comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit.

Les § 31-33 de *Sein und Zeit*, qui traitent expressément de l'énoncé (*Aussage*) et thématisent la célèbre distinction de l'« en-tant-que apophantique » et de l'« en-tant-que herméneutique » ne représentent, comme le remarquait Jean Grondin¹, que la version exotérique de l'herméneutique heideggerienne, non seulement parce que l'énoncé est fixé dans un caractère second et dérivé par rapport à l'interprétation-explicitation, mais parce que l'*Auslegung*, prise en un sens radical, loin de constituer la méthode de l'herméneutique en définit plutôt l'objet tel qu'il doit être appréhendé à la lumière du « comprendre » ou mieux en fonction des structures d'anticipation de la précompréhension. C'est le *Vor-verstehen* lui-même et en tant que tel, la précompréhension envisagée dans son effectuation, comme *Vollzugsform* (forme de l'effectuation), qui est *Auslegung*, en un sens radical, explicitation toujours déjà à l'œuvre dès lors que la vie se rapporte à elle-même. Loin donc de se donner comme une médiation destinée à rendre possible la compréhension d'une subjectivité étrangère, son *interpretatio*, l'explicitation définit la structure préalable de toute ἐρμηνεία, antérieure à toute articulation langagière, en fonction de laquelle quelque chose peut venir à notre rencontre, en fonction de laquelle nous pouvons nous rapporter à nous-mêmes, ou plus simplement, ainsi que l'énonce

1. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, op. cit., p. 121.

Heidegger dès son premier cours de Fribourg en 1919 ; en fonction de laquelle est possible quelque chose comme un « il y a » (*es gibt etwas*)¹. L'Ἑρμηνεία ainsi entendu, ce que Heidegger nomme aussi, comme nous l'avons vu, « das Hermeneutische », a donc pour tâche principale d'élucider cet être-explicite originaire (l'*Ausgelegtheit*) en lequel se meut et se déploie toujours déjà toute interprétation et toute compréhension. En ce sens, il s'agit bien de tirer au clair ce que Heidegger nomme aussi « la situation herméneutique », celle-là même qui, en dernière instance, ouvre un monde dans l'horizon de la signifiante (*Bedeutsames*)².

Ce qu'il importe de souligner d'abord, c'est que cette pré-compréhension, dont l'analyse doit mettre en lumière la structure générale d'anticipation qui sous-tend la temporalité de la vie facticielle, pour être constitutive de la situation herméneutique – elle-même articulée en point de vue, orientation, amplitude du champ de vision³ –, n'a jamais le caractère de l'intuitivité ou de l'immédiateté. S'il est encore possible d'utiliser le lexique de l'intuition, Heidegger précise, dès le début, en une formule oxymorique, que l'intuition (*Intuition*) ici à l'œuvre est « intuition herméneutique » : la signifiante à la mesure de laquelle advient dans son caractère d'événement (*Ereignis*) toute rencontre, fût-ce celle de quelque chose en général encore indéterminé (*etwas*)⁴, est originairement liée à la vie et au vécu. C'est la vie elle-même, quand elle s'éprouve elle-même, quand elle se vit dans son vécu (*das sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens*), qui est intuition herméneutique ou compréhensive : cette intuition, qui est toujours présupposée par toute attitude théorétique, objectivation

1. *Ga.*, 56/57, p. 63 sq. Sur la problématique du « es gibt » chez Natorp et E. Lask, cf. l'étude suggestive de Christoph Wolzogen, « "Es gibt". Heidegger und Natorp "Praktische Philosophie" », in *Heidegger und die praktische Philosophie*, éd. A. Gethmann-Siefert et O. Pöggeler, Francfort, Suhrkamp, 1988, p. 313-337.

2. *Ga.*, 56/57, p. 73 : « ... das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über einen Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, "es weltet" ... » Cf. aussi *ibid.*, p. 88-89, sur la formule « es weltet », ici contraposée au « es gilt », « es wertet » du néo-kantisme de Rickert.

3. « Blickstand », « Blickrichtung », « Sichtweite ». Cf. *Natorp-Bericht*, éd. citée, TER, p. 17. – Cf. *supra*, p. 33.

4. *Ga.*, 56/57, p. 115 : « Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters. Der Sinn des Etwas besagt gerade : "Erlebbares überhaupt". » – Sur le caractère d'*Ereignis* du vécu, cf. *ibid.*, p. 69, 75.

et conceptualisation – que Heidegger caractérise comme *Ent-leben*¹ – est aussi herméneutique en ce qu'elle renvoie toujours, dans l'effectuation de son appréhension, et pour constituer le sens même de l'appréhension de ce qui vient à l'encontre ou s'offre à travers un premier « es gibt etwas », à une « motivation » et à une « tendance » (*Rückgriff-Vorgriff*)², soit encore, en termes husserliens, à l'unité imbriquée de la passivité ou de l'habitualité et de la visée ou de l'intention.

Cette même détermination de l'intuition comme originairement herméneutique commande la réinterprétation heideggérienne du « Principe des principes » de la phénoménologie (*Ideen*, I, § 24) : « Tout ce qui s'offre originairement à l' "intuition" [...], doit être reçu simplement [...] comme ce pour quoi il se donne. » Un tel principe, note Heidegger, ne saurait être de nature théorique, il énonce bien plutôt « l'intention originaire de la vie véritable en général, l'attitude originaire de l'éprouver et du vivre comme tels, l'absolue *sympathie de la vie*, identique à l'épreuve de la vie elle-même »³. Le vocabulaire du pathos ou de la sympathie est ici probablement encore relativement inadéquat, il sera en tout cas rapidement abandonné, mais son mérite demeure d'avoir remis en cause, comme une forme déjà théorique, la notion même de donné (*Gegebenheit*)⁴. La donne véritablement originaire que thématisent les leçons de Fribourg, c'est la vie elle-même, ou mieux le *vivre* pris transitivement comme *Leben zu* : la vie que nous vivons, toujours rapportée à un monde, la vie dans son rapport à soi et son *Bezugssinn*, son intentionnalité ou mieux son sens « relatif » ou « relationnel », celui que Heidegger nommera dès 1921 *Sorgen* :

1. *Ga.*, 56/57, p. 74-75, 117. La « dévitalisation » est ici liée, comme le souligne bien J. Greisch (*op. cit.*, p. 45 sq.), à la « désignificativisation » (*Entdenden*).

2. Cf. aussi *ibid.*, p. 208 : « Die intuitive, induktive Phänomenologie, die philosophische Urwissenschaft, ist eine verstehende Wissenschaft. » – Cf. aussi *Ga.*, 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 237-238 : « Le premier mérite de la phénoménologie jusqu'ici est d'avoir souligné le rôle principal de l'intuition, du retour originaire aux phénomènes eux-mêmes. Mais cependant ce concept d'intuition [...] n'est pas encore suffisamment originaire. [...] Car le premier degré de la recherche phénoménologique est le *comprendre*. »

3. *Ibid.*, p. 110 : « Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*. »

4. Cf. *ibid.*, la discussion avec Natorp, p. 89. Cf. aussi *Ga.*, 58, p. 133-134, la discussion avec Rickert et Lask.

préoccupation, souci¹. Il appartient alors à la phénoménologie, conformément à la nouvelle interprétation de son Principe, d'accéder à ce qui se donne comme tel, d'élaborer les catégories² qui, immanentes à la vie elle-même, lui permettent d'accéder proprement à soi-même³. De manière encore plus nette sans doute que dans *Sein und Zeit*, Heidegger, quand il envisage la phénoménologie dans sa possibilité⁴, met au premier plan la question de l'accès au phénomène, à ce qui se donne et qui doit être reçu *comme* il se montre en lui-même ; autrement dit, il souligne le caractère nécessairement critique et destructeur de la phénoménologie, considérée comme méthode, comme modalité (*Wie*) de la recherche, puisque seule cette « destruction critique »⁵ répond adéquatement à la façon dont la vie facticielle se donne elle-même, à savoir « dans une *déformation* déterminée »⁶. Si le jeune Heidegger définit la phénoménologie comme « science originaire », c'est aussi en rappelant inlassablement que ce « domaine de l'origine » n'est justement pas donné⁷, mais qu'il doit toujours à nouveau être conquis de manière plus radicale. Les « choses mêmes », dont se réclame naïvement la phénoménologie, s'offrent d'autant moins à la vue qu'elles ne sont le plus souvent rien d'autre que la retombée ou la « précipitation », au sens chimique du terme, d'un avoir entendu dire ou avoir appris. L'objet de la considération ou de la saisie intuitive (*Hinsicht*) ne s'offre que sous l'aspect fixé par la tradition. Alors même qu'on prétend se tourner vers le proprement donné tel qu'il se montre, « on prend un recouvrement pour la chose elle-même »⁸.

1. *Ga.*, 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 89 sq. Cf. aussi la formule tout à fait remarquable du cours de 1921 consacré à Augustin, *Ga.*, 60, p. 243 : « Das "Je mehr das Leben zu sich selbst kommt" [...] zeigt an, daß das *Sein* des Lebens irgendwie darin mitbesteht, daß es gehabt wird : je mehr das Leben erfährt, daß es in seinem vollen Eigenvollzug um es selbst, um sein *Sein* geht. »

2. « Kategorie ist interpretierend auf das volle Leben », *Ga.*, 61, p. 89. – Ces catégories ou « praestructions » deviendront les « existentiels » de *Sein und Zeit*.

3. *Ibid.*, p. 88 : « Die Kategorien [...] sind in ursprünglicher Weise *im Leben selbst am Leben*. [...] Sie haben ihre eigene Zugangsweise [...] in der das *Leben zu sich selbst kommt*. »

4. *Ga.*, 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 74.

5. *Ga.*, 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 240.

6. *Ibid.*

7. *Ga.*, 58, p. 26-27, 29, 203.

8. *Ga.*, 63, p. 75.

LA DESTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Occultation et recouvrement exigent donc une « critique historique » : celle-ci est d'emblée conçue comme destruction ou déconstruction (*Abbau*) des sédimentations traditionnelles qui barrent l'accès aux sources réelles (*Sachquellen*). S'il est vrai que Heidegger, contre Husserl, comme l'a bien vu J.-L. Marion, thématise pour la première fois un « phénomène : être » dans le cours de Marbourg consacré à l'*Histoire du concept de temps*¹, de telle sorte que l'élaboration de la question fondamentale : « Que signifie être ? » se fait au nom même du principe de la phénoménologie, et par radicalisation de son principe, il est possible de reconnaître aujourd'hui, dans le cours de l'été 1923, la première exposition expresse du concept phénoménologique de phénomène, et cela précisément dans le prolongement de l'herméneutique de la facticité qui dégage le mode d'être singulier de cet étant qui exige précisément explicitation parce qu'il est étranger à lui-même. S'il est établi – note alors Heidegger – « qu'il appartient au caractère d'être de l'être qui constitue l'objet de la philosophie [entendez la vie facticielle], d'être selon la guise du *se-recouvrir* et de se voiler..., il faut alors prendre véritablement au sérieux la catégorie du phénomène. La tâche qui consiste à le porter à parution phénoménale (*zum Phänomen zu bringen*) devient ici radicalement phénoménologique »².

Dans ses *Remarques sur K. Jaspers*, rédigées entre 1919 et 1921, Heidegger caractérisait de la manière la plus nette possible la critique phénoménologique, pour autant qu'elle est destructrice-historique, c'est-à-dire aussi bien herméneutique, au sens de l'herméneutique de la facticité comme explicitation de « l'histoire que nous sommes nous-mêmes » :

La critique est une critique phénoménologique au sens propre. Elle est sans « présupposés », non pas au mauvais sens où quelque chose de présent « sous la

1. *Ga.*, 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 32, p. 422-423. Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 90-97.

2. *Ga.*, 63, p. 76.

main », en une situation historico-spirituelle objective propre, se trouve élargi à l'en-soi des « choses mêmes », par méconnaissance de ce trait spécifique que toute effectuation d'intuition vit dans une orientation déterminée et une anticipation prenant régionalement les devants. [...] Le sens de l'originarité n'est pas une idée extra- ou supraphilosophique, mais se révèle en ceci que l'absence de présuppositions ne peut elle-même être conquise qu'à travers une auto-critique orientée historico-facticielle. [...] L'absence de présuppositions qui est ici visée doit être comprise comme philosophie et non comme spécifiquement scientifique. Pour aller jusqu'aux « choses mêmes » que considère la philosophie, le chemin est long. [...] Il se pourrait même que les directions donnant accès aux choses de la philosophie soient recouvertes et qu'il faille défaire et déconstruire, à la faveur d'une véritable explication, coaccomplie au sens de la philosophie elle-même, avec l'histoire que nous « sommes » nous-mêmes¹.

C'est d'abord contre l'an historicité (*Geschichtlosigkeit*) de la phénoménologie husserlienne que Heidegger élabore quelque chose comme une « herméneutique de la facticité »². Si cette dernière doit toujours prendre son point de départ dans la situation actuelle, présentifier l'aujourd'hui³, si elle doit dégager les indices formels permettant d'appréhender la « situation herméneutique », c'est tout à la fois afin de mettre en lumière l'historicité de la vie⁴ et de faire retour aux déterminations philosophiques grecques, et principalement aristotéliennes, ressaisies en leur originarité. Dans le manuscrit connu sous le nom de *Natorp-Bericht*, Heidegger soulignait fortement cette coappartenance de l'herméneutique et de la destruction :

L'herméneutique phénoménologique de la facticité se voit assignée comme tâche [...] de défaire l'explicitation reçue et dominante et d'en dégager les motifs

1. *Ga.*, 9, p. 4-5 ; trad. franç. (ici largement modifiée), in *Philosophie*, n° 11, p. 6-7.

2. *Ga.*, 63, p. 75-76.

3. Cf. les analyses consacrées à l'aujourd'hui (*Heute*) dans le cours de l'été 1923.

4. « *Leben ist historisch* », déclarait Heidegger dans son premier cours de Fribourg (*Ga.*, 56/57, p. 117). Cf. aussi *Ga.*, 61, p. 111. – *Anmerkungen zu K. Jaspers*, *Ga.*, 9, p. 38 : « Il se pourrait que les phénomènes de la vie, "historiques" conformément à leur propre sens fondamental ne deviennent eux-mêmes accessibles qu'"historiquement" » (trad. franç., *Philosophie*, n° 12, p. 16).

cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motifs à l'explicitation. L'herméneutique n'accomplit sa tâche que par le biais de la destruction¹.

La mobilité (*Bewegtheit*) qui caractérise en propre la vie facticielle², ou en tout cas son versant déclinant que Heidegger définit comme « ruine »³ requièrent à titre de contre-mouvement l'explicitation destinée à lutter contre l'auto-aliénation (*Selbstentfremdung*) dont l'être-là est continûment menacé⁴. C'est parce qu'elle est herméneutique *de la facticité*, que l'explicitation se fait destruction de la tradition dans la mesure où celle-ci masque l'existence à elle-même et lui cache la nécessité d'une auto-appropriation. C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut situer le motif de la « transparence » (*Durchsichtigkeit*) que relevait Gadamer⁵ : la clarification à laquelle entend contribuer l'explicitation vise sans doute moins à conduire la vie à une pleine conscience de soi dans son absolue transparence, qu'à lutter pied à pied contre l'opacité ou la brumosité en laquelle s'enveloppe la vie facticielle, comme pour s'y mettre à couvert⁶. De la même façon, les concepts d'indice formel comme de répétition sont destinés à marquer que tout énoncé concernant la facticité doit toujours à nouveau faire l'objet d'une démarche d'auto-appropriation de la part de celui qui le comprend.

« Tout dépend du sens de la "répétition" – notait Heidegger. La philosophie est une modalité fondamentale de la vie elle-même, de telle sorte

1. Éd. TER, p. 31. Cf. aussi *ibid.*, p. 32-33 : « L'anthropologie philosophique doit être dégagée et il faut la reconduire aux expériences philosophiques fondamentales qui la motivent. [...] Une telle tâche ne peut être menée à bien que si l'on dispose d'une interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne, orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire d'une anthropologie phénoménologique radicale. »

2. Cf. *Ga.*, 61, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 117 : « Problem der Faktizität, κίνησις-Problem. »

3. *Ga.*, 61, p. 131 sq. « In formal-anzeigender Definition läßt sich die Ruine also bestimmen : Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm selbst als es selbst für sich selbst aus sich hinaus* und in all dem gegen *sich selbst* "vollzieht", d.h. "ist". »

4. *Ga.*, 63, p. 15. Cf. aussi *Natorp-Bericht*, p. 20 ; p. 26 : « L'être de la vie comme telle, accessible dans la facticité elle-même, est tel qu'il ne peut être rejoint et mis en lumière que de façon détournée par un contre-mouvement qui s'oppose au souci et à sa déclivité. »

5. Préface à l'édition du *Natorp-Bericht*, p. 14.

6. *Ga.*, 61, p. 88 : « So wie Leben in sich selbst umwegig ist, so is es auch "diesig" [...] Die Diesigkeit ist eine vom Leben selbst verschuldete ; sein Faktizität ist es gerade, in dieser Schuld sich zu halten, immer neu in sie zu fallen. »

qu'elle la ré-pète (*wieder-holt*) à chaque fois en propre, qu'elle la reprend sur sa pente (*Abfall*), et cette reprise, à titre de recherche radicale, est elle-même la vie.»¹ Les indices formels sont tout sauf des propositions s'attachant à décrire ou à fixer théoriquement un état de choses donné, dont on pourrait simplement prendre connaissance. Ce sont bien plutôt des injonctions. Ainsi les concepts herméneutiques, par opposition à ceux de la phénoménologie, au moins dans son acception triviale, ne sont-ils pas descriptifs, mais ils ne valent que s'ils ouvrent un « accès au renouvellement de l'interprétation qui est une perpétuelle remise en jeu »².

Mais dans la mesure où l'herméneutique, comprise comme auto-élucidation de la vie facticielle, auto-appropriation et conquête de l'ipséité, a pour tâche principale l'explicitation du *Dasein* et de sa compréhension, c'est l'horizon tout entier de l'herméneutique dans sa tradition diltheyenne qui se trouve modifié³. En effet, si, comme le notait Paul Ricœur, pour Dilthey la question de la compréhension était d'emblée liée au problème d'autrui, à la possibilité d'« accéder par transfert à un psychisme étranger »⁴, la détermination heideggerienne de l'*Herméneia* est caractérisée par la non-transitivité, la non-intentionnalité, la déliaison d'avec autrui, au bénéfice du seul souci de soi :

L'herméneutique a pour tâche de rendre accessible à l'être-là lui-même l'être-là à chaque fois propre dans son caractère d'être, de le faire connaître, de poursuivre l'auto-aliénation qui le frappe. Avec l'herméneutique s'élabore pour l'être-là une possibilité de devenir et d'être *compréhensif* pour soi-même. – Ce

1. *Ga.*, 61, p. 80.

2. *Anmerkungen zu Karl Jaspers, Ga.*, 9, p. 32 ; trad. franç., in *Philosophie*, n° 12, p. 10 : « ... il s'agit d'obtenir le sens de l'explication (*Explikation*) en tant qu'il est un accomplissement d'interprétation (*Interpretationsvollzug*), il s'agit d'amener les acquis de l'explication (*die Explikate*) eux-mêmes, conformément à leur caractère essentiel, à être des concepts *herméneutiques* dont l'accès passe par le renouvellement de l'interprétation (*nur in der immer wieder ansetzenden Interpretationserneuerung zugänglich*) qui est une perpétuelle remise en jeu, à partir de là de les amener à cette "acuité" qui les caractérise et qu'on ne peut comparer à des constructions conceptuelles orientées différemment, et de les maintenir dans cette acuité. » – Cf. aussi *Ga.*, 63, p. 80 : « Die formale Anzeige ist immer mißverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen [...] wird. »

3. Cf. *Ga.*, 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, § 17-19.

4. P. Ricœur, *Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 90.

comprendre qui procède de l'explicitation est sans aucune commune mesure avec ce que l'on appelle par ailleurs compréhension au sens d'un comportement de connaissance à l'égard d'une autre vie ; il n'est absolument pas un se rapporter à... (intentionnalité), mais une *modalité de l'être-là* lui-même ; terminologiquement on peut le déterminer comme *vigilance* de l'être-là à l'égard de soi-même¹.

Revenons pour conclure à l'élaboration de la question de l'être telle qu'elle se déploie dès *Sein und Zeit* comme le télos de la recherche phénoménologique. À accentuer en effet, comme nous avons essayé de le faire, la perspective originellement herméneutique de l'appropriation heideggérienne de la phénoménologie, et cela dès le premier cours de 1919 qui introduit l'expression d'« intuition herméneutique », la question du *tour-nant* herméneutique perd de son sens, mais laisse aussitôt la place à une autre interrogation, plus difficile assurément, celle de la répétition de la question constitutive de la métaphysique, la question τί τὸ ὄν ; ou mieux que signifie *être*, quel est le sens de *être*². Ce qui revient aussi à demander quand et comment s'articulent concrètement, selon la logique de la question exposée dans *Sein und Zeit* au § 2³, l'ontologie fondamentale dans le cadre de laquelle se développe l'analytique de l'être-là, qu'il est permis de considérer comme la reprise et le prolongement de l'herméneutique de la facticité ou de la vie facticielle d'une part, et l'ontologie phénoménologique d'autre part qui interroge le sens de l'être dans l'horizon du temps⁴.

1. *Ga.*, 63, p. 15.

2. C'est la question platonicienne du *Sophiste* (244 a) que Heidegger cite et explicite en avant-dire dans *Sein und Zeit*, et qui déjà dans le cours de l'été 1925 (*Ga.*, 20) lui servait à introduire au titre de la critique du « manquement » (*Versäumnis*) husserlien de la question de l'être de l'intentionnel et de la question du sens de l'être comme tel, la radicalisation ontologique de la phénoménologie (*op. cit.*, p. 178 sq.).

3. À la structurelle formelle entièrement déployée de la question de l'être appartiennent le « demandé » de la question (*Gefragtes*), l'étant qui est primairement interrogé (*das Befragte*), et ce en direction de quoi le demandé est demandé (*das Erfragte*), ce qui est en question dans la demande adressée à l'interrogé. Cf. aussi *Ga.*, 20, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, § 16, p. 194 sq. ; trad. franç. citée, p. 215 sq.

4. Cf. *Sein und Zeit*, § 7 (38 C) : « Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes appartenant parmi d'autres à la philosophie. Les deux termes caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et sa façon d'en traiter. La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle issue de l'herméneutique de l'être-là qui, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où il *jaillit* et celui auquel il *remonte* » (woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*). – Toute

LE SENS DE ÊTRE ET LE « JE SUIS »

Ce qui contribue notamment à rendre cette question aiguë, c'est en particulier la rétrospection et l'interprétation heideggérienne qui ont toujours insisté sur le rôle prépondérant qu'ont joué, dans l'itinéraire du penseur, la lecture de la dissertation de Franz Brentano, consacrée à l'élucidation des acceptions multiples de l'être dans la philosophie aristotélicienne d'une part, et d'autre part la découverte, grâce aux *Recherches logiques*, et à la doctrine de l'intuition catégoriale exposée dans la VI^e *Recherche*, de l'être présent ou « donné dans la catégorie »¹. À suivre ici Heidegger, c'est donc bien Husserl, même si lui-même a manqué (*Ver-säumnis*) la question du sens de l'être, faute d'interroger en particulier l'être de l'intentionnel, ou le « mode d'être » de l'étant non mondain, lieu du transcendantal qui constitue le monde², qui a fourni le sol sur lequel la *Seinsfrage* a pu se développer, en réponse à l'affaire ou à la cause de la phénoménologie³.

notre question se focalise évidemment sur cet *Entspringen* et ce *Zurückschlagen*. Cf. aussi *Ga.*, 25, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 461 sq. (trad. franç., p. 388 sq.) : « la méthode phénoménologique de l'ontologie ».

1. Cf. notamment J. Taminiaux, « Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl », in *Le regard et l'excédent*, *op. cit.*

2. Cf. la lettre de Heidegger à Husserl (22 octobre 1927) à propos de la collaboration à la rédaction de l'*Encyclopaedia Britannica* (trad. franç. J.-F. Courtine, in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, sous la dir. de Michel Haar, Paris, 1983), p. 67-68 : « Nous sommes d'accord sur le point suivant que l'étant, au sens de ce que vous nommez "monde" ne saurait être éclairé dans sa constitution transcendantale par retour à un étant du même mode d'être. Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le *lien du transcendantal* n'est absolument rien d'étant, au contraire le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le "monde" se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit* – à savoir une ontologie fondamentale du *Dasein*. Il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* humain est totalement différent de celui de tous les autres étants et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale. »

3. Cf. Séminaire de Zähringen, in *Questions IV*, p. 315 : « Pour pouvoir même déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être soit *donné*, afin d'y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette mise en présence de l'être, phénoménalement présent dans la catégorie. Par ce tour de force, ajoute Heidegger, j'avais enfin le

Or à la lumière des cours de Fribourg et des premiers cours de Marbourg, il apparaît clairement – comme on pouvait déjà s'en douter – que cette reconstruction auto-interprétative qui privilégie, dans la continuité d'un même cheminement, la question ontologique et le débat avec la tradition aristotélicienne, dans la reprise ou répétition de la question platonico-aristotélicienne (τί τὸ ὄν; τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὄπταν ὄν φθέγγησθε), recouvre assez largement la première orientation heideggérienne dans son appropriation de la phénoménologie ou mieux son élaboration stricte du concept phénoménologique de phénomène, à partir de l'auto-explicitation de la vie facticielle, et qu'elle contribue à rendre énigmatique l'usage heideggérien de l'*Herménéia* radicale qui affleure dans le § 7 de *Sein und Zeit*, et à laquelle fait encore référence le dialogue avec le Japonais.

Comme nous l'avons déjà remarqué, on ne saurait soutenir l'idée que l'intitulé du cours de 1923 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* anticipe en quoi que ce soit la thèse centrale, pour la période de *Sein und Zeit*¹, de l'essentielle coappartenance de la *Seinsfrage* et de l'analytique du *Dasein*, comprise comme ontologie fondamentale. Durant la période qui nous intéresse ici en effet, le terme d'ontologie est pris dans son acception courante ou vulgaire, caractéristique d'une tradition néo-scholastique dirigée tout à la fois contre Kant et la démarche transcendantale, et contre « l'esprit de Luther »². Si le terme *ontologie* doit être employé, c'est uniquement comme « indice formel » non contraignant. Et Heidegger d'ajouter, ce qui est plus qu'une précaution, mais bien une fin de non-recevoir quant à un usage pertinent possible de ce terme : *Ontologie, ontologique*

sol : « être », ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de la déduction. Le point cependant que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme *donné*, il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire « être » ? » Cf. *Ga.*, 15, p. 378.

1. Période que l'on doit sans doute faire commencer *après* la Conférence de 1924 sur le *Concept de temps*.

2. *Ga.*, 63, p. 1 : « Pris comme mot d'ordre pour inciter à un soulèvement d'esclaves contre la philosophie comme telle, le terme est parfaitement trompeur. » – Cf. aussi *Ga.*, 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, p. 146-147 : « *Ontologie* – kennzeichnet schon im Wort, daß das entscheidende Problem nicht gesehen ist : *Geschichte und Leben*. » C'est dans le droit fil de cette remarque que se situe la récusation de l'« ontologie » dans l'*Introduction à la métaphysique* de 1935.

signifie « un questionnement et une détermination orientés sur l'être comme tel ; de quel être s'agit-il et comment <selon quel mode d'être>, voilà qui demeure tout à fait indéterminé ». La véritable détermination de cet être à interroger comme tel et eu égard à son mode d'être spécifique, c'est celle que proposera d'abord l'expression « herméneutique de la facticité », bien destinée donc à se substituer à l'ontologie : cette expression dans laquelle *facticité* ou *vie facticielle*, comme intensification de la vie « en et pour soi »¹, ne viennent pas seulement prendre, de manière plus concrète, la place du terme universel et général d'être, puisque aussi bien l'herméneutique de la facticité doit s'entendre, dans la double acception du génitif (objectif et subjectif), comme ce qui ensemble, à titre d'auto-explicitation de la vie, permet à la fois de déduire et de détruire la catégorisation ontologique de la tradition. Sur ce point, les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, aussi bien que le *Natorp-Bericht*, voire même le cours de 1924-1925 consacré au *Sophiste*², proposent comme une confirmation indirecte de cette irrémédiable secondarité de l'ontologie. Il est remarquable en effet que Heidegger, quand il expose les grandes lignes de ce qui aurait dû devenir un *Aristotelesbuch*, appuie son commentaire non pas sur les livres et chapitres canoniques de la *Métaphysique* d'Aristote pour la détermination de la « science de l'être en tant qu'être », mais bien plutôt sur les deux premiers chapitres du livre A de la *Métaphysique*, sur les livres VI et VII de l'*Éthique à Nicomaque* ou encore sur les trois premiers livres de la *Physique* qui posent les principes de l'explicitation du « phénomène du mouvement »³. Quand par exemple, dans le *Natorp-Bericht*, Heidegger demande : « Que signifie en général être pour Aristote, comment cet être est-il accessible, saisissable, déterminable ? »⁴, c'est toujours dans la perspective rigoureuse de la destruction phénoménologique et afin de reconduire, à travers la mise en évidence d'une « idée de l'homme », aux « expériences philosophiques fondamentales » qui ont

1. *Ga.*, 56-57, p. 110.

2. *Ga.*, 19. Cf. en particulier, § 65, p. 446-449 ; trad. franç. citée, p. 421 sq.

3. Voir en particulier le cours (en esquisse) du semestre d'été 1922, *Ga.*, 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, éd. Günther Neumann, Klostermann, 2005.

4. Éd. citée, TER, p. 35.

motivé la catégorisation aristotélicienne. « L'essentiel – note encore Heidegger – est de faire ressortir [...] les structures ontologiques capitales, par un retour aux sources originaires. Une telle tâche ne peut être menée à bien que si l'on dispose d'une interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne, orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire d'une anthropologie phénoménologique radicale. »¹

Sans doute la radicalisation phénoménologique de l'anthropologie dont parle ici Heidegger induit-elle aussi et d'emblée une question qui porte sur l'être et le sens de l'être, mais le sens d'être qui est interrogé à la mesure d'une herméneutique originare, comme auto-élucidation de la vie dans sa facticité et son historicité, est d'abord celui en première personne, si l'on ose dire, du *ich bin* ou de l'*ego sum*, comme on le voit exemplairement dans les *Remarques* à propos de Jaspers : Heidegger y oppose expressément d'une part le sens d'être du « est » (*ist*) et celui de l'existence ou du *sum [(ich) bin]*² ; il y explicite d'autre part le sens d'être du « je suis » non pas comme détermination régionale spécifique, sur fond de quelque ontologie générale ou formelle³, mais comme « avoir soi-même » ou « s'avoir-soi-même ». C'est au titre de cet avoir soucieux ou inquiet de soi-même, de son ipséité (*aus der Grunderfahrung des bekümmerten Habens seiner selbst*), que se détermine le sens d'être originarement orienté sur ce que Heidegger appelle encore ici l'existence ou le « Je suis ». Et enfin, dès les *Remarques*, Heidegger souligne également le fait que cette expérience originare de l'être mien, eu égard à mon ipséité, comme « avoir de soi-

1. *Op. cit.*, p. 33.

2. Cf. aussi *Ga.*, 61, p. 172-175.

3. *Remarques sur Jaspers*, *Ga.*, 9, p. 20-30 ; trad. franç., II, 7-8 : « ... dans l'expérience fondamentale vraiment accomplie du "Je suis", je ne fais pas l'expérience du "Je" comme se trouvant dans une région, comme cas particulier de..., mais [je découvre] qu'elle est l'expérience du "Je" en tant que "Soi". Si l'on va vraiment jusqu'au bout de cet accomplissement de l'expérience, l'étrangeté spécifique du "Je" quant à la région et à l'ordre des choses rend alors manifeste que toute tentative de détermination régionale [...] "efface" le sens du "suis" et fait du "Je" un objet qu'on peut déterminer grâce à une attitude spécifique et qu'il s'agit de ranger à sa place. Ce qui ressort de tout cela, c'est la nécessité de soupçonner radicalement (et par conséquent de traquer) toute saisie préalable qui objective en termes de région, toutes les connexions de concepts qui en proviennent et les différents modes de cette provenance. » – On a ici le principe de la critique de ladite « égologie » husserlienne, mais aussi du débat continu et fondamental avec le Descartes des *Meditationes metaphysicae*.

même » pour autant qu'il procède du souci (*Bekümmerng*), se maintient en lui, et se dirige vers lui, est à l'origine d'une expérience spécifique de mon passé, du présent et de l'avenir, et constitue donc quelque chose comme l'avoir-lieu originaire de la temporalité¹. C'est dans le cadre de cette auto-explicitation de la vie facticielle, orientée sur le sens d'être du « *sum* » que se développe chez le premier Heidegger l'herméneutique phénoménologique qui n'est précisément pas *ontologie*, mais bien, et c'est radicalement différent, *ontologie fondamentale* ; l'herméneutique phénoménologique interroge, à partir de ce lieu originaire du transcendantal qu'est la vie et son historicité, la signification de l'être antérieurement à toute autonomisation ou absolutisation de celui-ci, en réponse à une improbable question : Qu'est-ce que l'être ?

LA QUESTION SÉMANTIQUE DE L'ÊTRE – LE SENS DU « EST »

En m'interrogeant ici, au terme de ce parcours, sur la compréhension de l'être et la question du sens du « est », je n'entends pas relancer, d'une façon ou d'une autre, l'étude de la « genèse » de *Sein und Zeit*, en général, ni moins encore suivre pas à pas l'histoire riche et complexe de la pensée du jeune Heidegger de 1919 à 1927 ou 1929². Je voudrais simplement, de manière beaucoup plus simple et concrète, montrer comment le propos de *Sein und Zeit*, *i.e.* aussi bien son amorce, son intention déclarée, se rat-

1. *Ga.*, 9, p. 32-33, trad. franç. citée, p. 10. Cf. aussi ce passage des *Kasseler Vorträge* (1925), cité par F. Rodi : « Dasein ist nichts anderes als Zeit-Sein. Die Zeit ist nichts, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin. Im Vorlaufen, Schuldig-werden und Handeln ist die Zeit selbst da. Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins » (F. Rodi, « Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit" », in *Erkenntnis des Erkannten, Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1990, p. 119). Voir aussi Heidegger, *Les Conférences de Cassel, 1925*, édition bilingue, traduite et annotée par J.-C. Gens, Paris, Vrin (« Textes & Commentaires »), 2003, p. 192-193.

2. Cf. aujourd'hui, après le travail de pionnier de Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Suhrkamp, 1990, les recherches précieuses, déjà citées, de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Voir aussi John Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

tache directement et littéralement au questionnement platonico-aristotélicien, en sa fine pointe métaphysique ou ontologique, c'est-à-dire aussi, et de manière beaucoup plus précise, à sa dimension *sémantique* : le questionnement, défini comme « philosophique », portant désormais expressément sur la « signification », au fil conducteur d'une question directrice qui s'énoncerait non pas tant sous la forme socratique : τί ἐστὶ ; mais bien plutôt au titre du τί σημαίνει.

Je ne sais pas si la question ainsi reformulée, dans sa nature de question, est « socratique » (on peut en douter) ; c'est en tout cas ainsi que Heidegger caractérise l'institution platonico-aristotélicienne du philosophe, celle-là même qu'il entend justement répéter au seuil de *Sein und Zeit*. C'est donc sur la nature exacte de cette « répétition » que je voudrais m'arrêter pour finir, avant d'examiner si et dans quelle mesure celle-ci demeure fidèle à l'institution platonico-aristotélicienne ou si elle lui fait subir une transformation radicale dont il conviendra alors d'apprécier les effets et les conséquences. Mais commençons d'abord par le commencement ou mieux la question du commencement :

Où et par quoi commence au juste l'ouvrage de 1927 ? Pour tenter de répondre à cette question, il importe d'abord de souligner une particularité typographique ou éditoriale qui n'a pas toujours été suffisamment remarquée : l'ouvrage comporte, après sa dédicace à Edmund Husserl, après une « Vorbemerkung », qui apparaît avec la 7^e édition, en 1953, et après, selon l'usage germanique, la table des matières, une première page, numérotée 1, mais qui ne reçoit aucun intitulé, juste avant le § 1 de l'Introduction qui fournit, elle, une tête de chapitre (« Exposition de la question du sens de l'être »), à telle enseigne que cette page 1 n'est pas répertoriée dans la table des matières. Nous considérerons dans ce qui suit cette page comme l'« exergue » de *Sein und Zeit*¹.

1. Dans l'*Introduction* qui figure en tête de la réédition, en 1949, de la Leçon inaugurale : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », à titre de « Retour au fondement de la métaphysique », Heidegger caractérisait ce que nous nommons ici « exergue » comme un « Vorwort » : « So konnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem öv dem Wort "seiend", eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem öv wieder in das Denken geholt (vgl. S. u. Z. Vorwort). Allein dieses Wiederholen redet die platonisch-

Partons donc de cet exergue (dont la fonction est tout sauf simplement décorative) constitué par une citation du *Sophiste*, 244 A¹ :

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθεγγεσθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.

À la lettre, l'ouvrage commence donc, avant l'exposition de sa « question » directrice, dans l'Introduction qui est aussi méthodologique, par un passage du *Sophiste* de Platon, passage que Heidegger cite en grec, avant d'en donner une traduction explicite. Cette citation est à la fois ce qui permet de « faire un commencement » (selon la formule de Hegel au seuil de la *Science de la logique*) et ce qui définit programmatiquement l'enjeu de l'ouvrage. À la question de savoir où commence proprement et véritablement *Sein und Zeit*, il faut donc répondre, en un sens : « au beau milieu d'un Dialogue de Platon » ! Réponse qui, nous le verrons, est et n'est pas pertinente. Examinons donc plus en détail cette page 1, sans titre et qui n'est ni *Vorrede* ni *Vorwort* ; je traduis, au plus près, la traduction que Heidegger donne du grec qu'il vient de citer :

Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression « étant ». Mais, pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras.

La citation est immédiatement suivie d'une « annonce » : celle de la nécessaire répétition et de l'élaboration de la question du sens de « être ». Avant de revenir sur cette annonce, je voudrais rappeler très brièvement – le texte est bien connu – le contexte à partir duquel la citation est prélevée : l'Étranger d'Élée s'adresse ici à Théétète, mais en réalité il se

aristotelische Frage nicht bloß nach, sondern fragt in das zurück, was sich im ὄν verbirgt » (*Wegmarken, Ga.*, 9, p. 380, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann, 1976) ; trad. franç., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 41.

1. John Sallis est un des premiers à en avoir proposé une analyse très stimulante, in *Delimitations, Phenomenology and the End of Metaphysics*, chap. 8 : « Were Does Being and Time Begin ? », p. 98-118, Bloomington, Indiana University Press, 1986 ; analyse à laquelle je dois beaucoup dans ce qui suit. Cf. aussi F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, I, Francfort, Klostermann, 1987, p. 1-19 ; cf. aussi Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p. 71-74.

tourne vers ceux (« vous » – ὑμεῖς) qui ont été préalablement caractérisés comme ceux qui cherchent à établir « combien et de quelle nature sont les étants » (242 C). Il semble d'ailleurs qu'aux yeux de l'Étranger Parménide lui-même doit être compté au nombre de ceux qui, avec bonne humeur ou avec entrain (εὐκλόως), nous entretennent et raisonnent en se précipitant dans cette entreprise de discriminer « combien » et « de quelle nature » – « quels » sont les étants – ἐπὶ κρίσιν... τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

En quoi consiste la « précipitation » ici dénoncée ? C'est ce que l'Étranger vient tout juste de déclarer, quand il a indiqué à Théétète la « méthode » à suivre, le chemin qu'il faut emprunter si nous voulons réfuter la thèse de Parménide, formulée en 237 A (c'est le célèbre fragment 7 du *Poème*) :

Car jamais ceci ne sera dompté : être des non-étants.
Toi, écarte donc ta pensée de cette voie de recherche¹.

Quelle est donc cette méthode, ou mieux ce chemin (ὁδός) à suivre en vue de la réfutation de la thèse de Parménide, thèse si ruineuse quand il s'agit de dire, différentiellement, « qui » est le sophiste et « qui » le philosophe ?². Précisément le chemin de la *question*, du *questionner* ou de l'élaboration rigoureuse de la *question* ; le chemin qui conduit :

... sur ce qui paraît actuellement clair, à porter d'abord notre examen (τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον) de peur que, n'en ayant encore qu'une vue trop trouble par endroits, nous ne nous y mettions trop facilement d'accord comme en une affaire bien jugée (ῥαδίως δ' ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες – 242 B-C).

Par rapport à cette exigence d'examiner à fond ce qui semble aller de soi d'emblée – l'exigence d'interroger ce qui s'offre tout d'abord ou de prime abord comme un bon terrain d'entente –, il apparaît que ceux-là (nos prédécesseurs, qu'on pourra anachroniquement nommer Présocratiques) nous semblent bien nous raconter des histoires (μῦθόν...

1. Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin, Paris, Le Seuil (« Points-Essais »), 1998.

2. Cf. aussi *Platon : le Sophiste*, § 37, trad. franç. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001, p. 235 sq.

διηγείσθαι), comme on le fait à des enfants. Ils racontent en effet comment les étants viennent à être à partir d'autres étants et comment ils se métamorphosent. C'est également à ce passage que Heidegger se réfère aussi très clairement au § 2 de *Sein und Zeit* (p. 6) :

Philosophiquement, le premier pas à faire pour arriver à entendre le problème de l'être, c'est déjà de ne pas μῦθον τινα διηγείσθαι, « ne pas raconter une histoire », c'est-à-dire ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant <ou mieux : en le reconduisant à un autre étant>, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible.

L'Étranger avait de son côté fait remarquer : à ceux-là (*e.g.* ceux qui posent que le Tout *est* le chaud-et-le-froid), nous demanderons :

Vous tous pour qui le Tout est le chaud et le froid ou quelque couple de cette sorte, que pouvez-vous bien mettre sous ce vocable que vous appliquez au couple, quand vous dites et que le couple et que chacun de ses membres « est » ? (... τί ποτε ἄρα τοῦτε' ἐπ' ἄμφω φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἐκάτερον εἶναι).

Qu'est-ce que ce « est » ajouté aux deux autres termes ? Dirons-nous qu'il y a désormais trois termes et non plus seulement deux : « chaud et froid », ou qu'il y a, d'un seul bloc, le « Tout » qui est « chaud-et-froid » (« comme si, glose Heidegger, être, *Sein*, εἶναι avait le caractère d'un étant possible ! »).

C'est donc à ces hommes et à leur manière de parler de l'étant (respectivement du non-étant¹) que l'Étranger s'adresse juste avant le passage cité en exergue de *Sein und Zeit*. Tant qu'ils se borneront à raconter leurs histoires, ils ne parviendront même pas à entrer dans l'embarras, l'aporie relative au sens du « est » ou de l'εἶναι.

1. Je rappelle que juste avant le passage qui nous intéresse et qui sert d'exergue à *SuZ.*, en 243 B, l'Étranger avait formulé une première fois l'« aporie », à propos cette fois du « μὴ ὄν » : « Quand l'un d'eux élève la voix pour dire que l'être est, fut, devient multiple ou unique ou double ; quand un autre raconte le mélange du chaud au froid, après avoir posé le principe des dissociations et associations ; par les dieux, Théétète, comprends-tu quelque chose à ce qu'ils disent l'un ou l'autre ? Pour moi, dans un âge plus jeune, toutes les fois qu'on énonçait l'objet qui présentement nous embarrasse, le non-être (τὸ μὴ ὄν), j'imaginai l'entendre exactement. Et maintenant tu vois quel est encore, à son sujet, notre embarras. »

Au risque de verser dans la micrologie, je crois utile d'examiner de très près la suite de cette première page de *Sein und Zeit*, car le jeu des guillemets et de l'italique est particulièrement intéressant dans la reprise et l'annonce. Je cite :

Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort « seiend » eigentlich meinen ? Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de ce que nous visons proprement avec le mot « étant » ?

Je souligne : la question porte d'abord sur le sens ou la signification d'un petit mot, en grec ὄν que Heidegger restitue ici très littéralement par « seiend » (le mot est entre guillemets dans le texte).

Keineswegs. Nous n'avons absolument pas de réponse, nous n'avons de réponse en aucune façon¹.

Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* <italiques dans le texte> erneut zu stellen.

Puisque nous n'avons pas, nous non plus aujourd'hui de réponse à la question de l'Étranger, puisque nous ne sommes pas beaucoup plus avancés que lui, il s'agira donc de poser à nouveau, de reposer à nouveaux frais, dans une entière réélaboration de la question, le problème de la signification, ou mieux ici du sens (*Sinn*) de « être ».

Ainsi, la problématique du jeune Heidegger jusqu'à *Sein und Zeit* inclusivement serait beaucoup moins ladite « question de l'être » (*Seinsfrage*) ou « question en quête de l'être » (*die Frage nach dem Sein*), que celle du sens, voire du « sens d'être » (*Seinssinn*) ; cette problématique s'élabore dans un cadre étranger à l'ontologie (comme « ontologie générale »), voire radicalement critique par rapport à celle-ci, comme cela ressort clairement – nous l'avons vu – du cours de Fribourg (semestre d'été 1923), *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*². Dans la brève introduction de ce cours où il examine rapidement le titre même d' « ontologie » et ses usages lourdement connotés, contre Kant, contre « l'esprit de Luther », en référence à

1. Nous n'avons pas de réponse et, nous le verrons, nous n'avons pas non plus de question ! La question pour nous ne se pose plus ! Nous ne sommes pas même entrés dans l'embarras, l'aporie. D'où, dans *Sein und Zeit*, les questions du § 1 et la mise en évidence des préjugés qui barrent la route à la position même de la question. Cf. aussi *Platon : le Sophiste*, trad. franç. citée, p. 422.

2. *Ga.*, 63, *op. cit.*

la néo-scholastique, voire à la « scolastique phénoménologique » ; ou encore par rapport à la distinction « ontologie formelle », « ontologies régionales », ou à titre de « théorie de l'objet » (*Gegenstandstheorie*), Heidegger récuse sans réserve toutes ces acceptions qui sont « radicalement insatisfaisantes », qu'il s'agisse d'ontologie au sens traditionnel ou d'aujourd'hui¹, et propose un déplacement décisif : de l'ontologie à l'*herméneutique de la facticité*. Anticipativement, on dira que l'analytique du *Dasein* à titre d'*ontologie fondamentale* dans *Sein und Zeit*, reprend et intègre à son propos la tâche d'une herméneutique de la facticité. C'est donc ce dernier terme qui supporte à présent tout le poids de l'entreprise qui aura prétendu changer de terrain, de manière décisive, par rapport à toute ontologie. Heidegger ne s'y trompe évidemment pas quand il présente en ces termes particulièrement denses, et en usant de toutes les possibilités de la typographie, la facticité : « *Facticité* sert à désigner le caractère d'être de "notre" être-là "propre". L'expression signifie de manière plus précise : à chaque fois (*jeweilig*) cet être-là (*Dasein*)..., pour autant que, à la mesure de son être (*seinsmäßig*), il est "là" dans son caractère d'être. »²

« *Sinn von Sein* » : la tournure reprend tout naturellement la précédente formulation de l'exergue : qu'est-ce que nous visons (*meinens-σμαινειν*) à proprement parler, qu'est-ce que nous entendons, qu'est-ce

1. L'ontologie « prend d'emblée pour thème l'être-objet, l'objectualité d'objets déterminés, qui sont objets d'une vise théorique indifférente... », sans jamais les envisager « à partir de l'être-là et des possibilités de l'être-là » ; du même coup, « elle se barre l'accès à l'étant qui est décisif au sein de la problématique philosophique, à savoir l'être-là, à partir duquel et pour lequel "est" la philosophie » (*op. cit.*, p. 3). Cf. aussi, pour la critique du « mot d'ordre » « ontologie », *Vom Wesen des Grundes*, in *Ga.*, 9, *Wegmarken*, n. 14, p. 133-134, où Heidegger, comme il le fera à nouveau peu après dans le *Kantbuch* ne réinvestit la problématique ontologique qu'au titre d'une « *ausdrückliche Grundlegung der Ontologie* ». Faisant écho à *Sein und Zeit*, Heidegger évoquera aussi le « fondement (*Fundament*) pour la possibilité d'une ontologie ». On peut noter aussi – sans nous y arrêter ici – que la distinction de l'ontique et de l'ontologie, soit encore la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*), telle qu'elle apparait expressément pour la première fois dans l'essai de 1928 en hommage à Husserl, induit une nouvelle détermination de l'ontologique, au titre de l'élaboration du « problème de l'être » : « "ontologique" – le terme pris dans son acception philosophique-populaire – vise ce qui devrait bien plutôt être nommé "ontique", à savoir cette attitude qui laisse être l'étant en lui-même, tel qu'il est et comme il est » (*ibid.*, p. 134). Voilà qui ne suffit justement pas à fixer la tâche de l'ontologie (*cum emphasi*), à savoir, encore une fois, « poser le problème de l'être », à partir de la question du sens et du sens d'être d'un étant insigne : le *Dasein*, l'être-là.

2. *Ga.*, 63, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, p. 7.

que nous voulons dire, quand nous employons ce petit mot : « étant », *seiend*? Ce qui correspond tout à fait, me semble-t-il, aux types de questions posées par l'Étranger, e.g. en 244 B : de ceux qui disent que le Tout est Un (οἱ λέγοντες ἓν τὸ πᾶν) nous devons essayer d'apprendre « ce qu'ils peuvent bien entendre par être » (τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν..., τί ἡγοῦνται τὸ ὄν..., οἱ λέγοντες δηλοῦν αὐτό, 243 D 4 sq.). D'où la question : τί δέ ; ὄν καλεῖτε τί ; ce que Diès¹ traduit bien, me semble-t-il, ainsi : « Eh bien, *sous le nom d'être*, entendez-vous quelque chose ? » J'insiste ici sur l'importance qu'il y a à traduire « Sinn von Sein » par sens de « être », quitte à ajouter – mais en français il est difficile de faire autrement – des guillemets. C'est ce que confirme immédiatement la phrase suivante du texte qui nous retient.

Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck « Sein » nicht zu verstehen ? Keineswegs.

Je laisse ici de côté l'interprétation du texte : ce qui est clair en tout cas, c'est qu'il s'agit, dans le *Sophiste*, comme dans la réélaboration ici programmée, de savoir si et comment nous comprenons ces « mots », ces « termes » ou ces expressions : « étant », « être », « est ». Il n'y a pas lieu, à ce point de l'analyse, d'introduire de différences dans la signification de ces trois termes. Ce qui vient en question, c'est donc bien, de manière générale, le sens du verbe « être » (comme nous disons aujourd'hui), le sens de sa fonction dans l'économie langagière et, au premier chef, dans la proposition apophantique². Telle est bien aussi, nous y reviendrons, la question du *Sophiste*, le Dialogue de Platon.

Sommes-nous seulement encore aujourd'hui dans l'embarras, ou mieux dans l'aporie (*in der Verlegenheit sein* traduit ici précisément le grec ἀπορώ-ἡπόρηκαμεν disait l'Étranger) parce que nous ne comprenons pas l'expression « être » ? En aucune façon !

1. Platon, *Le Sophiste*, Paris, Éd. des Universités de France (Les Belles Lettres), 1950.

2. C'est encore dans les mêmes termes que Heidegger, dans *l'Introduction à la métaphysique*, en 1935, cherchera à relancer la question de l'essence de l'être (*Wesen des Seins*), à partir de la considération d'un « mot », celui précisément dont la signification paraît aujourd'hui la plus « vide ». Nous reviendrons plus loin sur la démarche de *l'Introduction*, à travers et au-delà du mot ou mieux du verbe « être » ou « est ».

Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.

Il importe donc tout d'abord et avant tout de réveiller, réactiver l'intelligence du sens de cette question ! – Puisque, aussi bien, c'est la question elle-même qui *pour nous* a cessé de faire sens, d'avoir du sens, de manifester une portée ou un enjeu véritables. Nous pouvons certes reconnaître une proposition interrogative à son point d'interrogation, mais à lui seul un point d'interrogation ne suffit pas à constituer une authentique question. Il nous faut donc retrouver le sens de l'interrogation, de la problématique platonicienne, ou aussi bien platonico-aristotélicienne, ré-allumer, comme le dira quelques pages plus loin Heidegger, la « gigantomachie » (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). C'est là encore, avec une nouvelle référence au *Sophiste*, une des premières citations du § 1. Mais c'est aussi – disons-le par anticipation – dans le § 1 que se trouve accompli, subrepticement, le glissement de la question du sens de « être » à la question de l'être (*die Frage nach dem Sein, die Seinsfrage*, § 1, dernier paragraphe, p. 4). Quoi qu'il en soit de ce point capital, dans ce même dernier paragraphe, Heidegger récapitule le premier acquis de ce pré-commencement : pour nous, ce n'est pas seulement la *réponse* à la question qui fait défaut, mais c'est la question elle-même qui s'est obscurcie : elle est pour nous devenue « richtungslos » : nous n'avons plus de direction, d'orientation, de fil conducteur (*Leitfaden*) pour aborder la question : nous ne savons plus ni comment nous y prendre, ni de quoi il retourne, ce dont il y va essentiellement avec cette question (*das Erfragte*). D'où l'exigence qui s'impose à nous de réélaborer enfin, et comme pour la première fois, suffisamment, la *position-de-la-question* : « die Fragestellung ausarbeiten » – et Heidegger de souligner *stellung*, dans « Fragestellung » : reposons donc la question, problématisons à nouveau la question¹.

Revenons au pré-commencement (à ce que nous avons nommé l'exergue) :

Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von « Sein » ist die Absicht der folgenden Abhandlung. – L'élaboration concrète de la question du sens de « être » est la visée, l'intention du présent travail, du présent traité.

1. J. Greisch (*op. cit.*, p. 73) présente très rigoureusement cette nouvelle *position* selon la figure du chiasme, celui qui fait passer de la question : « Quel est le sens de l'être ? » (*Frage nach dem Sinn des Seins*) à la question : « Que veut dire poser la question du sens de l'être ? » (*Sinn der Seinsfrage*).

Ici encore, je souligne : être ou mieux « sens de être », et le terme « être » est à la fois donné entre guillemets (en allemand) et, comme si cela ne suffisait pas, en italique. Qu'indique cette double « marque » ? À nouveau très clairement, me semble-t-il, que le point de départ de la question, dans sa référence platonicienne, est bien *sémantique*, à savoir : que veut dire le mot « être » (« est », « étant ») ? La phrase suivante nous emporte dans les plus grandes difficultés de l'ouvrage, et je ne m'y arrête pas quant à sa portée ou sa teneur. Je remarque simplement que dans cette phrase l'expression *Seinsverständnis* s'entend tout naturellement, et en fonction de ce qui précède, au sens de « compréhension de "être" ».

Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel. [...] L'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général est son but provisoire.

Le passage du *Sophiste* (244 A) qui nous a retenu avait déjà été cité par Heidegger dans son cours du semestre d'été 1925¹. Après avoir rappelé la question de l'Étranger, Heidegger note : si la question : « Que signifie "être" ? » était posée par Platon et Aristote de manière si vivante, et si elle devient ensuite comme « muette », c'est précisément parce que l'on a négligé ou oublié le « sol » (*Boden*) sur lequel avaient été conquises et élaborées les « déterminations ontologiques et les catégories », parce que l'on a perdu de vue l'expérience portante de la recherche (*die forschende Erfahrung*).

1. *Ga.*, 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 179 (trad. franç. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006). – Rappelons aussi – au moins à titre d'indication pour la question ici différée : l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être – que c'est dans ce même cours que Heidegger retranscrit le sens d'être de l'*ego sum* et la certitude de son rapport à soi (*cogito sum*) en *sum moribundus* : « La certitude que je suis moi-même dans mon venir-à-mourir (*Sterbenwerden*) est la certitude de fond du *Dasein* même, et tel est l'authentique énoncé de l'être-là, tandis que le *cogito sum* n'est que l'apparence illusoire d'un tel énoncé. [...] L'énoncé adéquat et qui touche l'être-là en son être devrait s'entendre : *sum moribundus*, non pas *moribundus* en tant que gravement malade ou blessé, mais dès lors que je suis, je suis *moribundus* – car c'est le <terme> *moribundus* qui donne en premier lieu au *sum* son sens » (p. 438-439). Cf. aussi *ibid.*, p. 440 : « C'est seulement dans le mourir que je peux, en un sens, dire absolument "Je suis". » C'est ainsi et à cette condition que l'être et son sens se trouvent transférés au « *ich bin* ». Cf. encore *Der Begriff der Zeit*, éd. H. Tietjen, Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 11 : « <le *Dasein*> « dieses Seiende, das wir jeder selbst sind, da jeder von uns in der der Grundaussage trifft : Ich bin. Die Aussage "Ich bin" ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des *Daseins* des Menschen. Dieses Seiende ist in der Jeweiligkeit als meines » (*Ga.*, 64, p. 113).

Indiquons, par parenthèse, que le souci du sol est encore ce qui caractérise le projet de la *Fundamentalontologie* de *Sein und Zeit* : relancer la question : « Que signifie “être” ? », à partir d’un fondement (*Fundament*), d’un sol plus originaire que celui des Grecs, celui de l’être-là lui-même comme temps¹. Ce cours de Marbourg est également tout à fait important pour notre propos, par son objet et sa structure : une très longue partie préparatoire (182 p.) y est en effet consacrée à l’étude de la genèse et de la percée de la recherche phénoménologique : le fil conducteur de l’analyse est ici l’intentionnalité, dans son rapport à la conscience (*Bewußtsein*), elle-même définie, à partir des *Ideen* de 1913, comme « être pur », « être absolu », « être absolument donné ». Or c’est en ce point précisément que Heidegger accroche sa critique la plus directe de l’absence de question du sens de « être » chez Husserl, en déplorant une double lacune ou une double négligence (*Versäumnis*, § 13) :

Versäumnis der Frage nach dem Sinn von Sein selbst und nach dem Sein des Menschen in der Phänomenologie <souligné par nous>. Dans la phénoménologie se trouvent négligées ensemble et solidairement la question du sens de l’être même et la question de l’être de l’homme.

Or c’est dans ce contexte hautement problématique et critique qu’apparaît déjà la référence au *Sophiste*. On retrouve naturellement aussi, dans le cours du semestre précédent², expressément consacré à l’étude de ce Dialogue de Platon, cette référence centrale (244 A). Nous y reviendrons dans un instant, mais auparavant, suivons encore un moment le mouvement de *Sein und Zeit*, en son premier commencement. Après ce premier moment « positif », qui correspond à l’exergue et à son explicitation : répéter la question, allumer à nouveaux frais la *gigantomachie* (γίγαντομαχία), retrouver le sens de l’aporie, vient le moment critique : ce que Platon et Aristote avaient découvert (et cela exemplairement dans leur critique des « Présocratiques »³, à travers le « parricide » accompli par

1. Cf. la Conférence de Marbourg (1924), *Der Begriff der Zeit* : « L’être-là conçu dans sa plus extrême possibilité ontologique est le temps lui-même... » (*Ga.*, 64, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann, 2004, p. 123).

2. *Ga.*, 19, *Sophistes*, p. 435-499 ; trad. franç., Paris, Gallimard, 2002.

3. Rappelons que lesdits Présocratiques ne jouent aucun rôle particulier dans l’économie de pensée du premier Heidegger (jusqu’en 29-30). Cf. Marlène Zarader, « Le miroir aux trois

l'Étranger sur Parménide) a été aussi recouvert ; il est tombé dans l'oubli, un oubli qui plonge donc ses racines jusque dans l'ontologie ancienne elle-même. C'est ce qui fait toute l'exigence de reprise et de transformation de la question et de sa structure de question : il s'agira (je résume drastiquement) de substituer la question « qui ? » à la question « quoi ? » (*Sein und Zeit*, § 12, p. 54), de restreindre la portée des catégories aristotéliennes (celles de la *Vorhandenheit*) et de dégager les existentiels qui correspondent à l'être et au mode d'être de cet étant que nous sommes : l'être-là, la *Dasein*. La transformation, qui se veut radicale, de la question ou mieux de la « *Fragestellung* » consiste donc à trouver un autre « sol » et un autre « fil conducteur » pour son élaboration¹. Ce pourquoi la répéti-

reflets », in *Revue de philosophie ancienne*, 1986, p. 5-32 (repris in *Heidegger, Les Cahiers d'histoire de la philosophie*, Paris, Le Cerf, coll. sous la dir. de Maxence Caron, 2006). Le commencement de la tradition philosophique est clairement platonico-aristotélien, ou même, si l'on veut « socratique ». Cf. *Ga.*, 22, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, semestre d'été 1926 (trad. franç. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003). Ce commencement platonico-aristotélien qui s'est lui-même défini dans son débat avec les Présocratiques. – S'il nous faut aujourd'hui poser à neuf la question du sens de « être », c'est à la fois, à l'instar de Platon/l'Étranger, contre ceux qui « racontent des histoires » plutôt que de se tourner vers les choses mêmes (τὸ πρᾶγμα αὐτό, Platon, *Lettre VII*), mais c'est aussi dans un débat avec Platon et Aristote, avec leurs réponses. – On suivira ici les précieuses indications de F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, Francfort, Klostermann, 1987, p. 10 : « Au début de *Sein und Zeit*, Heidegger place une citation de Platon, pour indiquer par là que sa question du sens de l'être n'est pas une question nouvelle et originale, mais la question la plus ancienne de la pensée occidentale. La question du sens de l'être s'entend historiquement comme la reprise de cette question la plus ancienne qui s'impose déjà à l'époque préplatonicienne. Pourtant, avec cette même question, Heidegger ne se saisit en même façon du questionnement de Platon et des Grecs. Cette même question est posée à neuf sur le mode d'un questionnement et d'une orientation de la question radicalement transformés. » C'est ce dernier point qui ici nous retient.

1. Qu'on nous permette de citer ici, un peu longuement, ce passage décisif du cours de 1924-1925, *Platon : Le Sophiste* (trad. citée, p. 422-423) : « Relativement à la première tâche de toute ontologie possible, il faut dire positivement que celle-ci réside dans la *préparation*, à savoir la préparation de la donnée d'un *sol* pour l'interrogation du sens de *être* en général. *La question du sens de être* – ce que signifie en général *être*, au sens de la proposition de Platon citée plus haut – n'est pas l'ultime question (Endfrage) de l'ontologie, et il est impossible d'y répondre en accumulant des résultats ontologiques. C'est au contraire au commencement que se trouve la question du sens de *être*, parce qu'à toute question concrète portant sur la structure ontologique déterminée d'un étant, elle doit procurer son *fil conducteur* possible *quant au sens*. D'un autre côté, il ne suffit pas de poser la question de l'être de manière formelle, ni de vouloir y répondre d'une manière tout aussi formelle. Il faut comprendre au contraire que cette problématique du sens de l'être requiert elle-même une élaboration, à savoir celle du *sol* sur lequel il est en général possible d'interroger l'étant quant à son être. Il faut découvrir et élaborer le *milieu* dans lequel peut et

tion implique nécessairement aussi, comme nous l'avons vu, un moment de « destruction » (*Destruktion, Abbau*) : la confrontation avec les « préjugés » qui ont eu pour effet d'occulter la « questionnabilité » de la question. Comme on le sait, Heidegger examine très rapidement et de manière quasi programmatique, trois préjugés :

- a) la généralité du concept d'être ; l'être déterminé comme « transcendant » ; l'unité analogique de l'être ;
- b) l'indéfinissabilité du concept d'être ;
- c) l'évidence moyenne du concept d'être ;

avant d'aborder, au § 2, l'examen de la structure formelle de toute question en général, et la structure spécifique de la question de « être ». Mais déjà, dans ce § 1, qui expose les « préjugés » qui barrent l'accès à la position à nouveaux frais de la question de l'être (*Sein und Zeit*, p. 5), on relève les mêmes ambiguïtés déjà pointées dans l'exergue et son commentaire. Heidegger y note en effet :

Le sens de « être » devra nous être déjà accessible en quelque manière <si nous voulons poser à nouveaux frais la question de l'être> : nous avons indiqué que nous nous mouvons toujours déjà au sein d'une compréhension de l'être. C'est d'elle que surgit la question explicite du sens de « être » et c'est d'elle que se nourrit la tendance à le conceptualiser. Nous ne savons pas ce que « être » veut dire. Mais dès l'instant où nous posons la question : « qu'est-ce que "être" ? », nous nous tenons dans une compréhension du « est », sans pouvoir fixer conceptuellement ce que signifie le « est ». Nous ne connaissons pas même l'horizon à partir duquel nous devrions en saisir et en fixer le sens. *Cette compréhension courante et vague de l'être est un fait*¹.

doit en général se déployer la recherche ontologique. Sans la découverte et l'élaboration rigoureuse de ce milieu, l'ontologie ne vaut guère mieux que la théorie de la connaissance du néo-kantisme de naguère. Poser la question du sens de *être*, cela ne signifie autre chose qu'élaborer la *problématique de la philosophie en général*. »

1. Cf. aussi *Ga.*, 20, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 194 ; trad. franç. A. Boutot, p. 212 : « Nous faisons constamment usage de cet "être" comme de quelque chose dont la signification et le concept sont indéterminés, et cela si largement que nous ne savons même pas que nous utilisons "être" avec une signification indéterminée. Il en va ainsi dans ce qui suit avec l'élaboration de la question : qu' "est"-ce que l'être ? Qu' "est"-ce qui fait partie de son "être" ? Nous vivons toujours déjà au sein d'une entente du "est", sans pourtant être en mesure de dire plus précisément ce que ce "est" signifie en propre. Cela montre que la compréhension de l' "être", qu'un certain concept d' "être" est toujours déjà là. »

Ces lignes sont évidemment décisives pour notre propos, car on y voit clairement comment s'opère le passage de « Sinn von Sein » à « Seinsverständnis », même si Heidegger maintient la pointe de la question comme question du « est » (irréductible à celle de la copule). Dans la mesure où Heidegger, comme cela arrive souvent dans la suite de *Sein und Zeit* et de l'œuvre entier, part ainsi du terme, du verbe « est » dans ses emplois multiples¹, on est tenté de croire qu'il pose alors que dans toute compréhension langagière, dans toutes les propositions, se trouve présente une entente, fût-elle implicite, de l'être, de « être », conformément à ce qu'Aristote soutient en *Métaphysique* Δ 7, 1017 a 23-30 :

Les catégories sont les catégories de l'être, dont le sens, les acceptions se distribuent selon la multiplicité catégoriale: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται <τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας>, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

Aristote poursuit : « à chacune des catégories répond un sens de l'être », et c'est la même chose de dire « l'homme est bien portant » et « l'homme se porte bien », « l'homme est se promenant » et « l'homme se promène ». Mais – et c'est ce qui fait toute la difficulté ou l'ambiguïté de sa position – la thèse heideggérienne est ici aussi que la compréhension de l'être dépasse largement la compréhension de la langue, la compréhension langagière ou linguistique, celle dont le « milieu » est le *logos*. L'être s'étend bien au-delà de la langue ou du « logos » défini comme « logos apophantikos » : poser à neuf la « question de l'être », c'est même justement abandonner le fil conducteur platonicien du « logos »².

Quand on dit : l'être ou le sens de l'être s'étend bien au-delà de la langue, il convient naturellement de préciser qu'il s'agit ici de la « Sprache » entendue comme « logos » et « apophansis », car Heidegger fera aussi de la langue, on le sait bien, la « maison de l'être » : « la maison de la vérité de l'être »³. Ou encore, c'est la fin de la *Lettre* : « Le langage <pour la pensée à venir> est le langage de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. »⁴ C'est là un point tout à fait fondamental qui interdit,

1. Cf. en particulier dans l'*Introduction à la métaphysique*, la section consacrée à « la grammaire et l'étymologie du mot être ».

2. Cf. *Platon. Sophiste*, § 79-80.

3. *Brief über den « Humanismus »*, *Ga.*, 9, *Wegmarken*, p. 318.

4. *Ibid.*, p. 364.

me semble-t-il, de retenir ici l'objection apparemment forte, formulée à plusieurs reprises par Ernst Tugendhat¹ : Tugendhat note en effet, que même dans le cadre de cette seconde acception de la thèse que l'être va bien au-delà de la langue, il demeure que Heidegger reste toujours et doit nécessairement rester orienté sur le « est » (on le voit notamment dans le cours de 1941, *Grundbegriffe* qui présente une longue variation sur ce thème²) ; c'est en effet le « est » qui constitue l'élément porteur pour toute compréhension langagière en général et pour la compréhension de telle ou telle proposition. Sur quoi d'autre s'orienter d'ailleurs quand on entend questionner l'être ? En posant que toute compréhension, même en tant que compréhension non langagière, est compréhension de l'être, Heidegger affronte une tout autre difficulté que celle pointée par Tugendhat : celle de savoir ce qu'il faut entendre par « être », quand la compréhension de l'étant est toujours sous-tendue par et orientée sur le « est », ou sur un « Ist-sagen », explicite ou non. Si donc dans *Sein und Zeit* une certaine tension demeure non résolue : tantôt l'être s'entend phénoménologiquement ou comme phénomène³, à la mesure d'une « compréhension » non langagière, tantôt il s'entend en référence à l'énonciation du « est », ou mieux et ultimement au « Je suis », il appartiendra à Heidegger d'en reprendre tous les termes, à partir du cours de l'été 1934 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, et l'année suivante, dans l'*Introduction à la métaphysique*. Mais avant d'aborder ce dernier point, revenons un instant à *Être et Temps*. Au seuil de *Sein und Zeit*, comme nous l'avons rappelé, la question de l'être est d'emblée et en référence à Platon déterminée comme question relative aux usages du verbe « être » et du « participe ver-

1. Ernst Tugendhat, « Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage », « Heideggers Seinsfrage », repris in *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1992 ; et déjà, *Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie*, leçons 5 et 6, Suhrkamp, 1976.

2. Cf. *Ga.*, 51, p. 30 : nous disons : « cet homme est de Souabe » ; « le livre est à toi » ; « l'ennemi est en retraite », « c'est rouge à babord », « Dieu est » ; « en Chine, c'est l'inondation », « la timbale est en argent » ; « le soldat est à la guerre » ; « le doryphore est dans les champs », « la conférence est dans l'auditorium 5 » ; « Sur tous les sommets / Est le repos... ». Et déjà, *Introduction à la métaphysique*, *Ga.*, 40, p. 95-96 ; trad. franç., p. 97.

3. Cf. notamment, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Ga.*, 20, p. 423 : « Dieses Phänomen "Sein", das aller Seinsforschung als bestimmend vorangeht, gilt es herauszuarbeiten », trad. franç. citée, A. Boutot, p. 443.

bal » : « étant », « *seiend* ». Heidegger renvoie encore, au § 1, aux expressions du type : « le ciel *est* bleu », « je *suis* joyeux » (p. 4) et il énumère différents usages du participe « *seiend* ». Mais deux pages plus loin, nous lisons ceci, qu'on aura bien du mal à concilier avec la question initiale :

Nous appelons « étant » beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière – et encore ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le « que » et le « quid », dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là, dans le « il y a » (*SuZ*, p. 5-7).

L'énumération est ici assez stupéfiante, car la suite des termes appellerait plutôt des distinctions, des différenciations par rapport aux acceptions, à dégager, de « être » ou de l'être. Mais Heidegger poursuit :

Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ?

En un sens tout est dit ou en tout cas décidé avec cette batterie de questions ! L'élaboration « concrète » de la question sera « herméneutico-phénoménologique », et non pas linguistique ou logique ! L'étant exemplaire à partir duquel déchiffrer (*ablesen*) le « sens » de l'être est l'être-là qui devient ainsi comme l'unité focale à laquelle se laissent reconduire les différentes acceptions de l'être¹.

SENS DE ÊTRE ET COMPRÉHENSION-DE-L'ÊTRE

Pourquoi le « Dasein » est-il susceptible de fournir un nouveau fil conducteur ? Précisément parce qu'il est caractérisé en son être par la « compréhension de l'être » ; parce qu'il est l'étant qui, en son être, se rap-

1. *Sein und Zeit*, p. 7. Sur ce point, nous prenons la liberté de renvoyer à notre ouvrage, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 29 sq.

porte à son être même ; parce qu'il est, aussi bien, celui qui *pose* la question de l'être. Heidegger trouve là, semble-t-il, comme un redoublement de la question initialement référée à Platon : nous sommes invités à nous poser la question même que posait l'Étranger d'Élée : « Que signifie "étant" ? », mais nous sommes aussi invités à nous poser la question : « Qu'est-ce que se poser cette question ? » Pour Heidegger, l'ontologie grecque est essentiellement « dialectique », en ce qu'elle s'enquiert du sens de l'être (ou de son « concept » comme le dit aussi curieusement Heidegger) en interrogeant le *logos*, en prenant pour fil conducteur le *logos*. Elle est donc onto-*logie* en un sens insigne et s'oppose ainsi radicalement à ce que Heidegger nomme de son côté « ontologie fondamentale » ; celle-ci interroge en effet un autre étant exemplaire, l'être-là, à savoir cet étant qui est lui-même déterminé par son ouverture à la compréhension de l'être, et plus encore par son ouverture à la question de l'être. L'être-là, comme le souligne très justement Derrida¹, est ce que « nous » sommes dès lors que nous ne savons de nous que cela : nous avons « le pouvoir ou plutôt la possibilité de questionner, nous avons l'expérience du questionnement ». La question directrice peut alors s'énoncer comme question du « qui ? ». Qui suis-je, qui sommes-nous ? Cet étant que nous sommes, ce « nous » qui, au début de l'analytique existentielle, ne doit avoir d'autre nom que *Da-sein* – être-là, être-le-Là – n'est choisi comme étant exemplaire pour la question de l'être que depuis l'expérience de la question, la possibilité du *Fragen*, telle qu'elle s'inscrit dans le réseau du *Gefragte*, l'être, de l'*Erfragte*, le sens de l'être, du *Befragte der Seinsfrage*, à savoir de l'étant que nous sommes et qui devient ainsi l'étant exemplaire ou privilégié pour une lecture... du sens de l'être.

On mesure l'importance du renversement accompli, dès le commencement, si l'on songe seulement par exemple au mouvement de la question ontologique en *Métaphysique* Z 1 : la question depuis toujours demandée et qui nous laisse toujours dans l'aporie : τὸ πάλαι τε καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (on est évidemment tenté de voir ici un rappel conscient du *Sophiste*, 244 A), la question : τί τὸ ὄν ; c'est, autrement et plus précisé-

1. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, op. cit., p. 37.

ment demandé, la question : τίς ἡ οὐσία ? qu'est-ce que c'est que la substance, ou, si l'on veut suivre une précieuse indication de Jacques Brunschwig, la question : qu'est-ce qui est proprement et exemplairement « substance » ?¹

On accordera donc à E. Tugendhat qu'une réelle ambiguïté caractérise la reprise ou la répétition heideggerienne de la question de l'être : par sa référence à Platon et par les premiers paragraphes de l'Introduction de *Sein und Zeit*, Heidegger engage une double question : celle relative à la signification du verbe « être » et celle qui a trait à un « phénomène », nommé « l'être » (*das Phänomen : Sein*)².

Autrement dit, Heidegger semble bien télescoper deux questions hétérogènes : la question « sémantique » de la signification du verbe « être » et la question du « sens » d'un phénomène, le phénomène « être », qui devient phénomène insigne, phénomène par excellence (selon cette acception phénoménologiquement décisive du phénomène : ce qui précisément d'abord et le plus souvent ne se montre pas !). Pour élaborer « concrètement » la question, Heidegger dégage enfin un étant « insigne », dont le premier trait est précisément le « sens de la question », la possibilité de questionner en fonction d'une « précompréhension » de l'être qui le caractérise antérieurement à tout *logos*.

Dès le début de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne que la question de l'être (*die Frage nach dem Sein*) doit être posée (*gestellt*), i.e. pas seulement lancée au petit bonheur : « Was ist Sein ? » La question doit être instruite, argumentée, documentée. Ce que Heidegger nomme de son côté : *die Ausarbeitung der Seinsfrage*. Mais afin d'être élaborée comme recherche véri-

1. J. Brunschwig, « Dialectique et ontologie chez Aristote », in *Études aristotéliennes, Métaphysique et théologie*, collectif éd. J.-F. Courtine, Vrin (« Reprise »), 1985, p. 193.

2. *Ga.*, 20, p. 423 (trad. fr., p. 443). Cf. *Sein und Zeit*, § 7 C : « Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé "phénomène" ? [...] Manifestement ce qui, de prime abord, et le plus souvent ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent est en retrait, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »

« Mais ce qui en un sens privilégié demeure retiré, ou bien retombe dans le recouvrement, ou bien ne se montre que de manière "dissimulée", ce n'est point tel ou tel étant, mais [...] l'être de l'étant. [...] Le concept phénoménologique de phénomène désigne, en tant que ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés » (trad. E. Martineau).

table, la question doit déjà pouvoir faire fonds sur quelque chose de pré-donné, de donné préalablement, l'être : « On ne s'interroge pas pour savoir s'il y a en général quelque chose comme de l'être, mais on demande ce qui est visé par là, ce que l'on comprend par là, à savoir avec le <mot> "être". Ce dont on s'enquiert, c'est donc du sens de être, de telle sorte que "être" qui est à déterminer est déjà compris en une certaine façon, au sens d'une *pré-compréhension tout à fait indéterminée*. » La question est une « Bestimmungsfrage », une question de détermination/définition, qui implique donc un *Vorgegebenes*. Là encore, le point de départ ne saurait être purement et simplement « logico-linguistique » :

Es ist ein Verständnis des Ausdrucks « Sein » da, obzwar hart an der Grenze des bloßen Wortverständnisses. Est présente une compréhension de l'expression « être », même si celle-ci est à la limite d'une simple compréhension verbale.

La question est donc posée à partir de la « précompréhension indéterminée de cette expression "être" ». « Was besagt "Sein" ? » Mais cette pré-compréhension, encore « vague et dépourvue d'orientation », est déjà une « compréhension ». La rétrospection, assurément stylisée, que propose Heidegger, plus de quarante ans après, lors d'un des séminaires du Thor, nous paraît, sur ce point, tout à fait éclairante :

Que veut dire maintenant *Seinsfrage* dans *Être et temps* ? Dans *Être et temps*, la question n'est pas : qu'est-ce que l'étant ? mais : qu'est-ce que le « est » ? – Aussitôt, on tombe dans des difficultés. En effet, si le « est » *est*, il est un étant ! Et si, d'autre part, il n'est pas, sera-t-il la simple copule vide d'un jugement ? – De cette aporie, il faut sortir. D'un point de vue purement grammatical, être n'est pas seulement un verbe, c'est un auxiliaire. Mais si l'on questionne plus avant que la grammaire, il faut demander : être, en tant qu'infinifit, n'est-il qu'une abstraction dérivée du « est » – ou bien ne peut-on dire « est » que si par avance l'être est ouvert et manifeste ? – C'est pourquoi *Être et temps* attaque la question dans l'optique du *sens* de l'être. – Sens, *Sinn*, a dans *Être et temps* une signification tout à fait précise, même si aujourd'hui elle est devenue insuffisante. Que veut dire *Sinn von Sein* (sens le l'être) ? Cela se comprend à partir du domaine de projet (*Entwurfsbereich*) que déploie la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*). [...] *Sinn* se comprend à partir de *Entwurf* qui s'explique par *Verstehen*¹.

1. *Questions IV*, p. 267-268. Cf. aussi, *ibid.*, p. 278 : « *Question de l'être* signifie traditionnellement question de l'être de l'étant, autrement dit question de l'étance de l'étant, où se détermine l'étant en tant qu'étant. Cette question est la question métaphysique. Dès *Sein und Zeit*, pourtant,

Pour Platon, l'interrogé (*das Gefragte*), c'était le *logos* et la « Hauptfrage » correspondante était donc onto-*logie* ! Pour Heidegger, l'interrogé, c'est l'être-là, *i.e.* aussi bien celui qui pose la question, mais encore et plus celui qui est défini par la question, dans son « qui ? » et qui, se rapportant à son être (celui pour lequel en son être il est question de son être même), est également d'emblée caractérisé par la « compréhension de l'être ». On a quitté d'emblée, en dépit du pré-commencement, et de l'exergue, le *logos*, le fil conducteur du *logos*, on a quitté la compréhension que Tugendhat nommait « langagière » ou « linguistique ». Et quand, au milieu des années 1930, Heidegger renoue expressément avec la dimension langagière de la question de l'être, quand il « répète » une nouvelle fois la question du *sens* de « être », c'est dans le cadre d'une tout autre conception de la langue.

Si, formulée dans sa plus grande généralité, la question directrice de l'*Introduction à la métaphysique* est bien : « Qu'en est-il de l'être ? » (*Wie steht es um das Sein ?*), l'élaboration de cette question doit demeurer « intimement liée au questionnement sur le mot »¹ et donc affronter d'emblée le risque de n'interroger qu'une sorte d'« idole verbale », de « fétiche »². C'est pourquoi, dans les deux premières sections du cours, Heidegger envisage résolument l'hypothèse que, pour nous, le mot être ne soit plus qu'un mot vide, dépourvu de sens, ou, en termes nietzschéens, « la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise », une « erreur » : l'erreur de l'être³. Tout l'effort de Heidegger, dans ces deux premières sections, sera, sans jamais laisser de côté le mot (*Wort*) au profit de la compréhension (*Seinsverständnis, Verstehen*) ou du domaine ouvert en projet (*Entwurfsbereich*), de reconduire, à travers l'analyse de nombreux énoncés, le sens du substantif verbal ou de l'infinif « être » au « est », pour en déployer les

«question de l'être» prend un sens tout différent. Il s'y agit de la question de l'être en tant qu'être. Cette question porte thématiquement, dans *Sein und Zeit*, le nom de «question du sens de être». »

1. *Ga.*, 40, p. 95 : « ... die Seinsfrage bleibt innig verhaftet dem Fragen nach dem Wort. » Cf. aussi *ibid.*, p. 94 ; trad. franç., p. 97 : « L'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est. »

2. *Ga.*, 40, p. 36 ; trad. franç., p. 44.

3. *Ga.*, 40, p. 39 ; trad. franç., p. 47.

accepions multiples. La démarche est parfaitement résumée dans l'introduction de la troisième section : « La question de l'essence de l'être » :

... nous comprenons le substantif verbal « être » à partir de l'infinitif, qui de son côté renvoie au « est » et à la multiplicité que nous avons exposée. La forme verbale déterminée et particulière « est », *la troisième personne du singulier de l'indicatif présent*, a ici un privilège¹.

C'est encore cette même démarche qui conduit Heidegger à récuser les questions d'abord formulées : « Où réside et en quoi consiste l'être ? » ; « Est-il à contresens, contre le sens de l'être, de questionner vers ce qui est en soi derrière ces aspects (*Anblicken*) ? L'être se trouve-t-il dans ces aspects ? »² Ou encore à proposer un dépassement, qu'on n'ose caractériser comme « dialectique », de la thèse de la généralité indéterminée ou de la vacuité de l'être³. C'est comme « pleinement-indéterminé » que l'être est « éminemment déterminé » ; et si la signification de l'être est vide, c'est aussi parce que « l'être n'est en rien un étant et n'est pas non plus un composant de l'étant »⁴. En bref, et dans une formulation rigoureuse :

Le mot « être », dans toutes ses modifications, se rapporte à l'être même qui est dit, d'une façon essentiellement différente de celle dont tous les autres noms et verbes de la langue se rapportent à l'étant qui est dit en eux⁵.

Le fait d'orienter ainsi résolument l'interrogation sur le « est », en récusant l'idée de considérer l'être sans l'étant et indépendamment de l'ouverture, essentiellement liée à la langue, telle qu'elle pivote autour du « est », sans qu'il soit pour autant nécessaire de l'articuler en « propositions », coupe court à toute tentative de réunification des accepions multiples de l'être, selon un schéma analogisant, dont nous avons vu qu'il n'était pas tout à fait étranger à *Sein und Zeit*, et au projet de l'ontologie

1. *Ga.*, 40, p. 98 ; trad. franç., p. 100.

2. *Ga.*, 40, p. 38 ; trad. franç., p. 46.

3. Cf. la « récapitulation » proposée dans les *Concepts fondamentaux*, trad. franç. citée, p. 93 : « L'être est ce qu'il y a de plus vide et de plus commun. L'être est ce qu'il y a de plus évident et de plus galvaudé. L'être est ce qu'il y a de plus fiable et de plus ressassé. L'être est ce qu'il y a de plus oublié et de plus contraignant. Mais en même temps : L'être est profusion et unicité. L'être est retrait et origine. L'être est a-bîme et réticence. L'être est mémoire et libération. »

4. *Ga.*, 40, p. 93 ; trad. franç., p. 96.

5. *Ga.*, 40, p. 94 ; trad. franç., p. 97.

fondamentale. L'être ou le « est » est assurément caractérisé par son unicité¹, mais celle-ci tient précisément à ceci que « le “est”, c'est-à-dire l'être, abrite en soi la multiplicité (*Vielfalt*) dont le déploiement (*Faltung*) permet seul que nous nous rendions accessible un étant multiple (*mannigfaltiges Seiendes*) », et cela, plus encore, « de la façon dont (*wie*) il est à chaque fois »². Indéterminité, vacuité sont donc deux traits rigoureusement non pertinents pour l'affaire en question : la multiplicité des acceptions de l'être. Et cela, non pas simplement parce que – comme la grammaire et l'étymologie suffisent à l'établir – le mot « être » n'est pas tout à fait un mot comme les autres, mais de manière beaucoup plus radicale, parce que, s'il est mesuré à l'aune des autres mots de la langue, le mot « être » n'est tout simplement pas un mot : il n'entre dans aucune des distinctions usuelles, s'agissant des mots. On dira que, pour le mot « être », nous devrions pouvoir distinguer « la forme du mot, la signification du mot et la chose même » (*Sache*). L'hypothèse est déjà douteuse, car avec de simples explications de mot nous sommes encore loin d'appréhender la chose et l'essence de la chose ; et s'agissant de l'être, on ne saurait « dépasser le point de vue de la signification et en venir à la chose même. [...] Il n'y a, dans le cas de l'être, aucune chose qui réponde au mot et à la signification “être” »³. L'être ne constitue pas un « cas » particulier dans la langue – ou dans certaines langues indo-européennes –, et pas davantage un « fait » relevant de considérations linguistiques. Ce dont témoigne cette autre hypothèse, longuement développée par Heidegger, et dont il faut bien mesurer toutes les conséquences :

Supposons qu'il n'y ait pas cette signification indéterminée d' « être », et que nous ne comprenions pas non plus ce que signifier veut dire. Qu'y aurait-il

1. *Ga.*, 40, p. 86 ; trad. franç., p. 90 : « Le mot “être” est certes un nom général et, en apparence, un mot parmi les autres. Mais cette apparence est trompeuse. Ce nom, et ce qui est nommé par lui, c'est quelque chose d'unique en son genre (*einzigartig*). C'est pourquoi toute illustration intuitive (*Veranschaulichung*) au moyen d'exemples est fautive au fond. » Quand il s'agit d'arbres – au moins dans certaines contrées du monde –, on sera peut-être tenté de dire du « chêne » qu'il est l'arbre par excellence, celui qui illustre le mieux ce qu'est l'arbre en général (*überhaupt*), mais jamais aucun étant singulier ne saurait valoir comme un « exemple » pour l'être.

2. *Ga.*, 40, p. 97 ; trad. franç., p. 99. Cf. aussi p. 96 : « In dem “ist” eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise. »

3. *Ga.*, 40, p. 93 ; trad. franç., p. 96.

alors ? Seulement un nom et un verbe de moins dans la langue ? Non. Dans ce cas, *il n'y aurait pas de langue*. Il n'arriverait pas du tout que, dans les mots, l'étant s'ouvre *comme tel*, qu'il puisse être appelé et discuté. Car dire l'étant comme tel, cela implique : comprendre d'avance l'étant comme étant, c'est-à-dire son être. Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot « être » n'ait pas même cette signification évanescence, eh bien alors, dans ce cas, il n'y aurait absolument aucun mot. Nous-mêmes ne serions absolument pas capables d'être ce que nous sommes. Car « être homme » signifie : « être un disant » (*ein Sagender sein*)... Si par ailleurs notre essence ne se trouvait pas en la puissance de la langue, tout l'étant nous resterait fermé : l'étant que nous sommes nous-mêmes non moins que l'étant que nous-mêmes ne sommes pas¹.

Ainsi la compréhension de l'être se voit accorder un primat ou une prééminence (*Vorrang*) qui, en un sens, coïncide avec les analyses de *Sein und Zeit*², à ceci près pourtant que cette compréhension se tient tout entière « sous la puissance de la langue » et que l'être même (ou faut-il dire le sens de « être », le « est » ?) demeure ultimement rattaché à un « mot »³. D'où les nombreuses formules, à l'encontre des premières analyses qui s'attachaient à la factualité (« c'est un fait que le mot "être"... »), qui soulignent sinon la nécessité absolue de la compréhension de l'être entée sur la langue, du moins le prérequis, la contrainte que constitue le « mot » :

Vu que nous sommes toujours et essentiellement forcés (*genötigt*) de dire l'être d'une certaine façon, partons de là en ayant égard à l'être qui s'y trouve dit⁴.

Or c'est ici – et nous concluons par là – que surgissent quelques difficultés nouvelles, bien plus considérables, nous semble-t-il, que celles pointées par Ernst Tugendhat quand il s'interrogeait sur l'hésitation, typique de *Sein und Zeit*, à choisir entre deux « modèles » : l'un logico-linguistique, l'autre phénoménologique-herméneutique. L'hésitation – si

1. *Ga.*, 40, p. 87-88 ; trad. franç., p. 91.

2. De *Sein und Zeit*, Heidegger déclare, en 1935 : « Dans *Sein und Zeit*, la question sur le sens de l'être, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, est posée et développée explicitement comme *question*. Dans ce livre se trouve aussi exposé amplement ce qui est entendu par "sens"... » (*Ga.*, 40, p. 89 ; trad. franç., p. 93).

3. *Ga.*, 40, p. 94 : « Das Sein selbst ist in einem ganz anderen und wesentlicheren Sinne auf das Wort angewiesen als jegliches Seiendes. »

4. *Ga.*, 40, p. 95 ; trad. franç., p. 97.

tant est que le terme convienne en quoi que ce soit – caractéristique de l'*Introduction à la métaphysique* est d'un tout autre ordre : elle a trait à l'orientation profondément divergente des styles d'analyse. Ou bien en effet, Heidegger entend faire ressortir comme détermination fondamentale du *Dasein*, ceci qu'il est un « disant » (*ein Sagender*), placé sous la « puissance de la langue », et qui dit, en modes multiples, toujours l'être, dès lors qu'il se rapporte à l'étant comme tel, à soi-même, au monde en général, mais dans cette perspective la « grammaire et l'étymologie du mot "être" » se voient essentiellement secondarisées, puisque aussi bien cette détermination demeure absolument pertinente indépendamment du « fait » que « nous » parlions une langue à verbe « être », issue de la famille indo-européenne, et dans laquelle le « est » voit reconnaître sa prééminence, ou non. Ou bien, il adhère à une forme de « relativisme linguistique » à la Benvéniste qui, dans sa célèbre étude « Catégories de pensée et catégories de langue », posait clairement et en partant de l'examen d'un « fait de langue » que « c'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser »¹. Ce qui, dans le cours de 1935, vient encore compliquer singulièrement cette alternative, c'est l'extraordinaire surdétermination historique ou historique de la question : « Qu'en est-il de l'être ? » ; « Qu'en est-il de son sens ? » ; Comment le verbe « être » a-t-il pu, chez « nous », les « Allemands », le « peuple métaphysique », perdre toute signification et devenir un mot vide :

L'être est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l'Occident ?²

1. *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 70. Cf. aussi *ibid.*, p. 71 : « Le grec non seulement possède un verbe "être" (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue), mais il a fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers. [...] Il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation. [...] ; c'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l' "être"... » Thèse à peine atténuée quand Benvéniste introduit, quelques pages plus loin (p. 73), la notion de prédisposition : « Tout ce qu'on veut montrer ici est que la structure linguistique du grec prédisposait la notion d' "être" à une vocation philosophique. » Sur la question du « relativisme linguistique », à propos de Heidegger, on peut consulter l'étude de Gregory Fried, « What's in a word? Heidegger's grammar and etymology of "Being" », in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, éd. Richard Polt et Gregory Fried, Yale University Press, 2002, p. 125-142.

2. *Ga.*, 40, p. 45-46 ; trad. franç., p. 48. Cf. aussi p. 53.

Et Heidegger le redira avec insistance, quelques pages plus loin :

Nous avons mis la question vers l'être en connexion avec le destin de l'Europe, où se trouve décidé le destin de la planète (*Erde*), et il faut considérer encore qu'à l'intérieur de ce destin, pour l'Europe même, notre être-là historial (*unser geschichtliches Dasein*) se révèle comme le centre (*Mitte*)¹.

Qu'en est-il de l'être ? Qu'en est-il de la langue ? On a vu comment les deux questions se trouvaient étroitement imbriquées et comment la question du sens s'orientait sur le « est ». Mais c'est une chose de s'interroger sur le rapport à l'être (*Bezug zum Sein*) ouvert par la langue, en prenant *par exemple*, pour fil conducteur, au sein des langues dites indo-européennes, le grec, puis l'allemand – s'il est vrai que, comme le notait aussi Benvéniste, il faut ici entrer dans le concret d'une situation historique et linguistique –, mais c'en est une autre, toute différente, que d'historialiser en bloc rapport à la langue et rapport à l'être, jusqu'à faire de ce qui est à chaque fois « le rapport d'un peuple à l'être » ce sur quoi se fonde « la destinée de la langue »². Ce n'est plus seulement le *Dasein*, pour autant qu'il est primairement et essentiellement un « disant » (*ein Sager, ein Sager*) qui se trouve placé sous la « puissance de l'être » et sous la « puissance de la langue » (*in der Macht der Sprache*)³, mais « nous » qui formons le peuple du « milieu ». L'historialisation aura ici bouleversé si profondément les deux termes entre lesquels pouvaient sembler hésiter les analyses de *Sein und Zeit* : le « sens » appréhendé sur un plan logico-linguistique d'un côté, et le « phénomène : être », appréhendé herméneutiquement de l'autre, qu'on n'ose même plus parler de « relativisme linguistique » pour caractériser le déplacement ainsi opéré en 1935.

Qu'en est-il de l'analytique du *Dasein* et de son avenir, quand le *Dasein* se trouve ainsi radicalement historialisé à la mesure du « Dasein d'un peuple » ? Qu'en est-il de la question herméneutique et phénoménologique de l'être quand celle-ci s'historialise en : « Qu'en est-il de l'être pour

1. *Ga.*, 40, p. 45 ; trad. franç., p. 53 ; cf. aussi p. 61-62.

2. *Ibid.*, p. 54 ; trad. franç., p. 62.

3. *Ibid.*, p. 88 ; trad. franç., p. 91.

nous aujourd'hui ? » ; « Qu'en est-il du rien (ou du néant) pour nous aujourd'hui ? »¹.

En 1952, dans la revue *Esprit*, Paul Ricœur publiait un court texte tout à fait suggestif intitulé « La phénoménologie et les phénoménologues »². Paul Ricœur y évoquait la phénoménologie kantienne, la phénoménologie hégélienne et celle de Heidegger, pour interroger à chaque fois le rapport qu'elles entretiennent, d'exclusion, de tension ou de préparation méthodique à une possible ontologie, avant de remarquer, en s'appuyant alors sur Husserl. « Mais il y a une troisième possibilité pour la phénoménologie, c'est qu'elle ne soit ni en tension avec une ontologie, ni en marche vers sa suppression dans une ontologie ; c'est qu'elle soit la réduction sans retour de toute ontologie possible ; c'est qu'il n'y ait rien de plus dans l'être ou dans les êtres que ce qui apparaît à l'homme et par l'homme. La phénoménologie de Husserl ne serait-elle pas un effort fantastique de quarante ans pour éliminer l'ontologie aussi bien au sens classique hérité de Platon et d'Aristote, et conservé par Descartes et par Kant, qu'au sens hégélien et heideggérien ? Ne serait-elle pas en marche vers une philosophie sans absolu ? » – Si telle est bien la visée ultime de l'entreprise phénoménologique husserlienne – ne plus tenir l'ontologie pour fondamentale –, il me semble, à la différence de Paul Ricœur, que c'est aussi bien ce que le jeune Heidegger en tout cas visait précisément en mettant en lumière l'herméneutique ou l'*Herméneia* présupposée par toute phénoménologie, en posant à neuf la question du « est » et du sens de « être », en proposant une herméneutique de la facticité intrinsèquement liée à une destruction/déconstruction de l'ontologie, au fil conducteur de la thèse proprement inouïe : « L'être lui-même est fini. »

La question pendante serait alors de savoir si à la faveur du « tournant » (tournant dans l'*Ereignis*), Heidegger est, demeure fidèle à ce premier projet de radicalisation herméneutique de la phénoménologie et de sa cause la plus propre. Il est permis d'en douter.

1. Cf. *Introduction à la métaphysique*, Ga., 40. Sur la reprise de la *Seinsfrage* à la mesure d'une histoire de l'être, cf. notre « Présentation », in *Heidegger. Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 15 sq.

2. Repris in *À l'École de la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 164.

Index des noms

- Albertazzi, 64, 76.
Aristote, 7, 21, 23-24, 37, 39-41, 44, 48-49, 51, 53, 55, 57-59, 61-64, 68-70, 73-74, 97, 113, 125, 129, 148-149, 167, 171-172, 184-190, 193-194, 198, 220-221, 240, 251, 253, 255, 267.
Aubenque, 43, 96.
Augustin, 18-19, 227, 232.
Avicenne, 19.
- Bachelard, 114.
Bégout, 173.
Benoist, 9, 26, 75, 79, 103, 115, 117, 119, 152.
Bernasconi, 192.
Bolzano, 26-29, 38, 68, 79, 98, 100, 104, 143.
Boulnois, 150.
Boutot, 14, 166, 194, 212, 251, 253-254, 256.
Bouveresse, 79.
Brentano, 7, 9, 15-18, 20-23, 26, 29, 33, 36-59, 61-64, 66-70, 72-77, 79-80, 84, 89, 96-99, 103, 105, 111-112, 117, 124, 147-149, 151, 158, 165-168, 174, 186-187, 222, 238.
- Carnap, 74, 197, 203.
Caron, 152, 171, 253.
Cassin, 207, 245.
Cavallin, 26, 77.
Chisholm, 41, 54, 56, 74-75, 103.
Coleridge, 207.
Collomby, 192.
Courtine, 9, 14, 17, 49, 124, 149-150, 172, 189, 192, 198, 203, 208, 221, 238, 245, 259.
Couturat, 105, 177.
Crowell, 124, 150, 221.
- Dastur, 132, 150, 162, 171, 183.
Denker, 15, 221.
Derrida, 205, 228, 258.
Dewalque, 15.
Dreyfus, 35.
Dummett, 22.

- Duns Scot, 124, 136, 138, 143, 149-152, 154-156, 158-159, 165, 167.
- Edler, 194.
- Elie, 88.
- English, 24, 26-27, 34, 37, 76-77, 80, 82, 86-87, 102, 114-115.
- Farias, 198, 201.
- Fechner, 21, 48.
- Field, 198.
- Figal, 211.
- Friedländer, 192.
- Friedmann, 197.
- Gaboriau, 149, 156.
- Gens, 67, 103, 222, 242.
- Gethmann, 195.
- Giulani, 81.
- Glatz, 123, 130, 133, 155.
- Goudin, 56.
- Granel, 147, 175.
- Greisch, 10, 219, 221, 224, 231, 244, 250.
- Haller, 38, 56, 73, 75-76, 111.
- Hayen, 18.
- Hedwig, 18, 20, 23, 56, 75.
- Hegel, 134, 148, 193, 198-199, 206, 208, 244.
- Heidegger, 7, 9, 13-17, 20, 32-33, 35-36, 44, 49, 68, 83, 95, 117-118, 120-121, 123-125, 135-136, 138, 143-144, 147-150, 152-168, 171-203, 205-209, 211-218, 220-228, 230-231, 233-235, 237-239, 241-244, 246-252, 254-255, 257-262, 264-268.
- Held, 35.
- Héraclite, 195, 198-199, 204-207, 212, 217.
- Herrigel, 123-124.
- Hofer, 123.
- Höfler, 26, 59.
- Hölderlin, 199, 204, 206, 214-217.
- Husserl, 7, 9, 13, 15-18, 20, 24-36, 39, 47, 49-50, 52, 56, 60, 65, 75-78, 80-93, 98, 109, 113-115, 117-121, 126, 137, 139, 143, 153-154, 156, 162, 166, 172-173, 177, 179-182, 186, 190-191, 213, 221-222, 233, 238, 243, 248, 252, 267.
- Imbert, 9.
- Itelson, 112.
- Jaeger, 14, 194, 197.
- Janicaud, 8-9, 13.
- Jollivet, 198.
- Kahn, 68, 192.
- Kambartel, 28.
- Kant, 39, 46, 48, 98, 100, 115-116, 125-126, 129-130, 132, 134, 141-143, 148, 198, 239, 247, 267.
- Kaulbach, 124, 150.
- Kelkel, 31, 60, 88.
- Kenny, 19.
- Kerry, 26, 39.
- Kisiel, 123, 171, 175, 221-222, 242.
- Kobusch, 24.
- Kraus, 21, 23, 37, 40, 48, 57, 61, 65-68, 72, 75, 78.
- Kretzmann, 19.
- Krijnen, 15.
- Külpe, 155, 158.
- Lange, 21.
- Lask, 7, 123-139, 141-143, 149-150, 152, 154-155, 157, 159-163, 167-

- 168, 181, 198, 221-222, 230-231.
 Leibniz, 39, 74, 104-105, 177.
 Libera (de), 95.
 Libardi, 64, 76.
 Locke, 14.
 Lonergan, 19.
 Lotze, 131-132, 150, 162, 167, 180-183.

 Maier, 185-186.
 Maigné, 28.
 Mally, 98, 107, 112.
 Marion, 233.
 Martineau, 154, 196, 259.
 Marty, 23, 53, 55, 59, 61, 67-68, 77-78.
 Mattéi, 10.
 Maurer, 24.
 Mayer-Hillebrand, 39, 53, 64, 111.
 McKenna, 88.
 Meinong, 7, 9, 23, 39, 49, 52, 68, 79, 98, 103, 105-109, 111-115, 177.
 Mohanty, 88, 162.
 Moran, 35.
 Muralt (de), 90.

 Narcy, 224.
 Natorp, 42, 73, 83, 88, 109, 153-154, 221-222, 230-231.
 Nietzsche, 199, 202, 205.

 Ochwadt, 49, 173.

 Panis, 192, 200.
 Peano, 177.
 Perler, 18, 20.
 Pichler, 106, 116-117.
 Pierre d'Auriole, 20.
 Pinborg, 19.

 Platon, 43, 45, 167, 171, 182, 184-185, 188-189, 193, 195, 202, 206, 211-212, 244, 249, 251-253, 257-259, 261, 267.
 Poincaré, 177.
 Poli, 64, 76.
 Pradelle, 124, 150, 245.

 Quesne, 124, 150, 245.
 Quine, 177.

 Rang, 24, 26, 77.
 Renaudie, 119.
 Richardson, 44, 222, 225.
 Rickert, 14-16, 138, 150, 153-156, 167, 185-186, 202, 230-231.
 Ricœur, 115, 236, 267.
 Robin, 119.
 Rollinger, 119.
 Romano, 197.
 Rouilhan, 31.
 Rusnock, 79.

 Sallis, 171, 192, 244.
 Schelling, 207.
 Schérer, 31, 60, 88.
 Schmutz, 20.
 Schuhmann, 24, 26, 32, 47, 77, 137.
 Schweitz, 150.
 Sebestik, 28, 39.
 Simons, 38, 107.
 Smith, 38, 51, 88.
 Sokolowski, 150.
 Sommer, 192.
 Sorabji, 19.
 Soulez, 197.
 Speck, 107.
 Stevens, 149, 195.
 Stöckl, 20.

Stumpf, 37-40, 119.

Suárez, 17, 20, 98, 104.

Tachau, 18.

Taminiaux, 166, 172, 238.

Thomas d'Aquin, 18-19, 37, 68.

Thomas d'Erfurt, 150.

Tietjen, 195, 220, 251.

Twardowski, 7, 16, 18, 26-33, 39, 49,

52, 61, 64, 67, 76-77, 79-84, 88-90,
92-93, 98-107, 109, 117.

Vandevelde, 149, 195.

Volpi, 48, 51, 61, 148, 189.

Vongerer, 81.

Wittgenstein, 207.

Wolff, 116.

Wundt, 21, 48.

Zarader, 171, 194, 252.

Zimmermann, 26.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos, 7

Première partie – INTENTIONNALITÉ ET OBJECTIVITÉ

Chapitre I – Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio*, 13

Chapitre II – Aux origines de la phénoménologie : l'aristotélisme de Franz Brentano, 37

Chapitre III – Intention et signification excédentaire, 75

Chapitre IV – De l'ontologie à la théorie de l'objet (Brentano, Twardowski, Meinong), 95

Chapitre V – La nature et le lieu du logique chez Emil Lask, 123

Deuxième partie – DU ΛÓΓΟΣ AU LANGAGE

Chapitre VI – La problématique catégoriale chez Heidegger et dans la tradition brentanienne, 147

Chapitre VII – La destruction de la logique, 171

Chapitre VIII – Phénoménologie et ontologie herméneutique, 219

Index des noms, 269