

Histoire de la philosophie

70 Husserl et Heidegger

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Je parle de la conception nietzschéenne de la connaissance et de la vérité, et de la façon dont il perçoit le pluralisme entre les différents points de vue comme une simple extension de diverses tendances émotionnelles sous-jacentes, finalement réductibles à des degrés variables à la volonté de puissance. Cette approche nietzschéenne est l'une des influences majeures qui façonnent le postmodernisme contemporain et, par extension, le pluralisme de notre époque. En nous familiarisant avec la phénoménologie, et notamment avec Husserl, nous avons constaté que son souci principal réside précisément dans l'absence de fondement solide pour les sciences, les mathématiques, la logique et toute autre forme de connaissance humaine. Il impute ce manque au naturalisme et à la philosophie naturaliste, qui tentent d'expliquer la connaissance humaine par des processus purement naturels.

On trouve donc des explications historiques, des explications psychologiques ; il parle d'historicisme et de psychologisme, et Nietzsche en est un parfait exemple : une explication psychologique des affirmations de connaissance. Une autre tendance de son époque, qu'il critique, est l'œuvre d'un philosophe néo-kantien que nous avons mentionné précédemment, Wilhelm Dilthey, je crois. Ce dernier s'intéressait aux conceptions philosophiques du monde et les classait en trois catégories, chacune étant associée à un aspect de la psychologie humaine. On obtient ainsi, en quelque sorte, l'esprit rationnel, l'esprit orienté vers les valeurs et l'individu empiriquement préoccupé ; en fait, les trois éléments que Jaspers s'efforçait de réunir pour définir ce qui constitue l'essence même de l'existence humaine authentique.

Ce que fait Husserl, c'est percevoir dans cette autre forme d'explication naturaliste, où, tout en fondant les visions du monde sur l'esprit humain, il s'agit en réalité d'un esprit humain appréhendé simplement en termes de types psychologiques, et de la manière dont on peut surmonter le relativisme, le cas échéant. Autrement dit, Husserl ne recherche pas seulement de nouveaux fondements pour un nouveau fondationnalisme, mais un fondement universel, quelque chose qui ne se limite pas à une explication des différences dues à des types psychologiques distincts, comme chez Nietzsche et Dilthey, mais qui concerne plutôt la structure universelle du moi humain, en vertu de laquelle il existe un fondement universel. Voilà ce qu'il recherche.

Or, l'un des reproches qu'il formule dans ce même contexte est que la dichotomie sujet-objet, qui a dominé la pensée depuis Descartes et qui exige une isolation de l'objet de toute influence subjective dans notre pensée, est en réalité très artificielle. Après tout, affirmer « Je sais quelque chose » ne permet guère de saisir la nature même de la connaissance si l'on se contente de représenter l'objet. Le « je sais » est

un acte du sujet, et c'est la perte de cette subjectivité humaine, la perte d'une compréhension adéquate de l'esprit humain, qui est le mal de la philosophie naturaliste et, par conséquent, la cause de l'échec du naturalisme.

Ce que Husserl souhaite donc, c'est, si vous voulez – et c'est ainsi qu'il l'appelle –, une science de l'esprit humain, ou une science de la conscience humaine, une science du Je. Or, c'est bien sûr ce que Descartes a tenté d'entreprendre, du moins c'est par là qu'il a commencé. Mais si Husserl se réfère à Descartes, c'est-à-dire au commencement du doute universel d'où émerge le cogito, il me semble que, pour Husserl, Descartes n'a pas été suffisamment radical dans sa suspension du jugement. Il a suspendu son jugement sur tout ce qui pouvait être mis en doute, mais est passé immédiatement du « je pense » à l'affirmation qu'il est un être pensant. Par ce bref signe de reconnaissance, il abandonne complètement le sujet humain et n'a pas vraiment examiné ce qui est universel dans la conscience humaine, le Je dans le « je sais ».

D'un autre côté, Emmanuel Kant, en s'interrogeant sur ce qui ordonne et unifie notre expérience, notre connaissance, l'ensemble de la conscience humaine, aboutit au concept de moi transcendantal et parle d'une unité synthétique de notre perception, vous vous en souvenez. Or, Husserl semble avoir trouvé la voie qu'il souhaitait suivre. Ce que Kant appelait le moi transcendantal, le moi transcendantal, Kant, dans la partie consacrée à la psychologie rationnelle de la Critique de la raison pure, l'aborde, vous vous en souvenez, vous l'avez lu, vous l'avez résumé, il examine certaines tentatives de Descartes pour appréhender le Je, le moi, et conclut que ces spéculations métaphysiques étaient tout simplement infondées.

Husserl ne se laisse pas décourager par l'échec de Descartes. Il s'efforce donc de revenir aux fondements cartésiens et de voir s'il peut, à partir de là, dégager quelque chose de la structure universelle du moi transcendantal. Cela nous amène donc à la nécessité d'un point de départ plus radical.

Je me permets de mentionner que lorsqu'il fut invité à donner une conférence à la Sorbonne, où chacun se doit de rendre hommage à Descartes – il est, après tout, le philosophe emblématique, le saint patron de la philosophie française –, il présenta des conférences connues sous le nom de Méditations cartésiennes.

Méditations cartésiennes. En partant de Descartes, littéralement, et en essayant de décrire sa méthodologie par rapport à Descartes. En fait, ce qu'il fait, c'est aborder deux aspects de la méthode phénoménologique qu'il préconise.

Tout d'abord, la mise entre parenthèses, qui consiste simplement à suspendre son jugement. C'est ce que Descartes faisait avec tous les objets de la pensée et de la perception. Il utilise parfois le terme d'éparchie.

C'est le terme employé par les sceptiques grecs pour désigner la suspension du jugement. Donc, mise entre parenthèses, suspension du jugement, éparchie. Descartes l'appliquait à tout ce qui pouvait être mis en doute, dans le cadre de sa méthodologie.

Husserl ne remet pas en question l'existence des objets lorsqu'il les met entre parenthèses. Il ne s'interroge jamais sur leur existence. Ce qui l'intéresse, c'est pourquoi nous ne possédons pas une connaissance plus approfondie de leurs caractéristiques intrinsèques.

Voilà ce qui le préoccupe : les fondements de la connaissance. Ainsi, en encadrant les objets de connaissance, il encadre les variables entre des éléments de connaissance particuliers .

Des formes particulières de connaissance. En fait, il insiste parfois bien plus sur la conscience que sur la connaissance, et met entre parenthèses tous les objets de la conscience. La conscience sous toutes ses formes, et non pas seulement la conscience d'une compréhension clairement articulée.

Tous les états de conscience. Et il tente d'atteindre cette structure universelle de la conscience. Tous les cas particuliers, toutes les théories, toutes les interprétations sont mis entre parenthèses.

Je pourrais ajouter qu'au début de ses travaux, il s'efforçait de maintenir une attitude purement théorique. Autrement dit, il n'intégrait aucune dimension pratique de l'existence humaine, contrairement aux pragmatistes, lorsqu'il abordait la question de la connaissance humaine. Mais, plus tard, il a évoqué la possibilité même de mettre entre parenthèses cette attitude théorique, qu'il juge artificielle.

Sachant que lorsque j'affirme savoir quelque chose, vous comprenez que ce savoir fait partie intégrante de ma vision du monde, de ma façon de vivre. Ce que je sais, la manière dont je le sais, est un élément essentiel de mon univers.

Mon monde vécu. Et ce qu'il cherche à faire, c'est à saisir le « je » du monde vécu, plutôt que le « je » d'une connaissance théorique abstraite du monde. Je connais donc la conscience pré-scientifique.

Le « je connais » d' une conscience pré-théorique. Autrement dit, le « je connais » de la vie ordinaire. C'est ce qu'il cherche à exprimer.

Or, cette dernière démarche a conduit ses élèves à entreprendre une description phénoménologique, non seulement du « je sais », mais de l'activité entière du « je » dans le monde vécu. C'est ce type de démarche que l'on retrouve chez les phénoménologues existentiels comme Heidegger. On constate donc qu'ils sont nés

de Husserl précisément à ce moment où il met entre parenthèses l'attitude scientifique théorique et cherche à appréhender le « je » présent dans le monde, sur un fondement pré-théorique, non théorique.

En d'autres termes, revenons à cette dichotomie sujet-objet. Le naturaliste ignore la subjectivité au sens husserlien et se concentre uniquement sur l'objet, fournissant des explications scientifiques objectives sur la manière dont cette connaissance est possible.

En revanche, ce serait une erreur de mettre l'objet entre parenthèses et de se concentrer uniquement sur le sujet, dans une sorte d'introspection. Car dans le monde vécu, dans la réalité, le « je » du « je sais » n'existe pas sans objet de connaissance. Ainsi, ce que l'on cherche à étudier n'est ni le sujet, ni l'objet, au sens où Descartes l'entendait : un être pensant, un être étendu.

Non, ce que vous cherchez à étudier, c'est le trait d'union. Oui, quel est le lien entre ces deux éléments qui nous permet d'acquérir la connaissance ? Car « je sais quelque chose », c'est le trait d'union. Vous voyez ? Alors, quelle est cette structure universelle de la conscience dont la connaissance est un phénomène ? Voilà la question.

Eh bien, ce même phénomène se manifeste chez les existentialistes lorsque Heidegger affirme que notre existence, notre finalité, notre présence même, n'est pas un être privé et isolé, mon être. C'est un être présent dans le monde. Et il en va de même pour la célèbre affirmation de Sartre selon laquelle nous sommes projetés dans un monde qui n'est pas de notre propre création.

Il y a un être dans le monde, c'est la nature même de l'existence humaine, cette intériorité, cet être au monde. L'erreur de Descartes n'était donc pas seulement de ne pas avoir été assez radical dans son doute, dans sa mise entre parenthèses, de ne pas être remonté assez loin dans le temps, mais aussi d'avoir conçu le Je comme un Je séparé. Autrement dit, je suis un Je, qu'il y ait ou non un monde. Et il n'a découvert l'existence d'un monde réel qu'à partir de la Sixième Méditation. Pendant tout ce temps, il a peut-être travaillé uniquement avec un Je. Or, dans la Troisième Méditation, il s'agit de Dieu et de Moi.

Mais il n'a en réalité aucun fondement pour argumenter sur d'autres individualités finies avant la Méditation 6. Vous avez un corps, et donc une lecture analogue en termes de relation corps-esprit entre moi et le vôtre. Or, c'est une règle très artificielle. Et ce que Husserl recherche, c'est une compréhension du Je tel qu'il est concrètement.

Il faut mettre entre parenthèses la position théorique de Descartes . On ne peut pas abstraire le « je » de ses relations concrètes. Alors, que dire du trait d'union ? Une petite chose comme un trait d'union.

Et le point essentiel que Husserl souligne, et qui est souvent considéré comme sa grande découverte, c'est l'intentionnalité de la conscience. L'intentionnalité de la conscience. Or, il faut garder à l'esprit le terme « intentionnalité » tel qu'il était employé à la fin du Moyen Âge .

Cela a trait à la référence externe consciente que l'esprit utilise pour appréhender quelque chose. La perception, la connaissance et les autres états de conscience sont des actes téléologiques. Les actes sont orientés vers un objet.

Descartes nous présente la conscience comme un simple ensemble d'idées présentes dans l'esprit. Cette conception laisse cependant la question de l'existence d'objets sur lesquels se rapportent ces idées reste ouverte. Husserl, quant à lui, affirme que l'une des caractéristiques universelles, inhérente à l'essence même de la conscience humaine, est qu'elle est toujours conscience de.

La conscience, l'idée, la connaissance. On y fait toujours référence. C'est directionnel.

Et cela reste vrai même pour les souvenirs. On se réfère au passé , on anticipe, on se projette dans l'avenir. On pense à un élève absent, on fait référence à lui.

Il y a toujours ça. Parfois, c'est un réflexe. En y réfléchissant, vous voyez.

Mais c'est là la nature même de l'acte de conscience. Il ne s'agit pas d'un processus passif, comme Locke concevait la réception passive d'idées, une tabula rasa. C'est un processus actif.

Et c'est là sa dette envers Kant, voyez-vous. Kant a introduit la notion de soi, de soi conscient, comme un sujet connaissant actif qui contribue à l'expérience en lui donnant des formes qui l'unifient, temporellement et spatialement. Puis, il a introduit des catégories qui unifient la compréhension au-delà de l'expérience.

Voilà donc ce à quoi Husserl fait référence : cet acte de conscience qui produit quelque chose. Que produit-il ? Le langage employé ici pour décrire l'action de l'intentionnalité est multiple. Premièrement, elle rend l'objet présent à ma conscience.

L'objet ne se présente pas à moi passivement, comme si j'ouvrais une porte. C'est moi qui, en quelque sorte, lui porte attention , en me concentrant sur quelque chose, en y mettant tout mon esprit, vous voyez ce que je veux dire ? En y mettant tout

mon esprit, en y portant mon attention, en regardant. Ce que je fais, c'est rendre l'objet présent.

J'introduis l'objet. On parle parfois d'un acte constitutif. Oui, car dans l'acte de connaître, je constitue l'objet en tant qu'objet, objet de la connaissance .

Dans la relation sujet-objet, il n'y a pas d'objet sans sujet. Comment un objet pourrait-il être un objet s'il n'est pas l'objet d'un sujet ? De même qu'il n'y a pas de sujet sans objet. Comment un sujet pourrait-il être un sujet s'il n'y a pas de sujet pour avoir un objet ? Ainsi, l'objet constitue l'objet, l'objet que je suis, voyez-vous.

Voilà qui est presque kantien. Dans l'acte de connaître, la chose en elle-même devient une chose pour moi. En connaissant, je me suis constitué une chose pour moi, voyez-vous.

En plus d'être constitutif , c'est un acte constructif. Tout comme chez Kant, c'est la forme temporelle qui schématise l'entendement. Ainsi, la nature même de ma connaissance, voyez-vous, construit la situation d'ensemble, la structure pour moi.

Ce n'est pas seulement l'objet isolé, mais toute la scène qui est interdépendante pour moi. Toute connaissance est, en ce sens, autoréférentielle. C'est comme si, me voici, je ne peux voir rien d'autre, car de là où je suis, je perçois tout à travers ces relations qui m'entourent.

De votre point de vue, la situation peut être différente, mais elle n'en est pas moins constructive. De même, c'est un acte porteur de sens.

Ce n'est pas tant Husserl qui utilise cette expression, je crois, mais plutôt certains auteurs plus tardifs. L'idée sous-jacente est que, quoi que fasse par ailleurs l'acte de connaître, en le considérant comme l'objet de ma connaissance, je lui confère un sens . Et en ce sens, je lui donne un sens.

Ce qui prête à confusion, c'est que l'intentionnalité, avec sa référentialité, est parfois elle-même appelée l'acte de signification, simplement parce que le sens de nos mots est ambigu. Car si je veux dire quelque chose, que veux-je dire exactement quand je dis « c'est toi que je veux dire », mais que c'est bien à toi que je fais référence, que c'est à toi que je fais référence dans mes propos ? Ainsi, un sens de la signification est lié à la référentialité, à l'intentionnalité.

L'autre sens du sens, c'est plus existentiel : donner un sens à ce qui n'en a pas, ou lui attribuer un sens particulier pour moi. Dans la phénoménologie plus existentielle, on retrouve donc la notion de signification. En tout cas, il s'agit d'ordonner les objets , d'ordonner le monde.

Oui, la conscience n'est pas passive, mais active. La conscience n'est pas représentationnelle, elle ne porte pas d'images mentales de ce qui existe. Elle n'est pas représentationnelle, elle est constitutive.

L'idée, les idées que j'ai à propos de quelque chose, la constituent pour moi. Il ne s'agit pas simplement d'une représentation, d'une théorie de la copie.
L'intentionnalité est donc la clé de tout.

Si l'on se penche sur la pensée de Husserl, on constate rapidement qu'il a consacré l'essentiel de son énergie à développer la méthode et a laissé à d'autres le soin de l'appliquer. Il s'agit peut-être d'une généralisation excessive. Il a bien, par exemple, élaboré une phénoménologie de la conscience du temps.

La conscience du temps. Et le temps n'est pas un objet de pensée ordinaire, ni quelque chose qui dépasse le cadre du continent. Car si le temps est la forme unificatrice de toute conscience, c'est la forme dont on se souvient du sens intérieur.

Mais même nos idées du sens extérieur nous sont connues au sens intérieur, et elles sont donc elles aussi organisées dans le temps. Ainsi, pour moi, le monde entier est organisé dans le temps. Or, ce qu'il tente de faire, c'est d'élaborer une phénoménologie de cette conscience du temps, ce qui touche au cœur même de la pensée kantienne.

Ses premiers ouvrages, tels que **Les Fondements des mathématiques** et **Recherches logiques**, sont des tentatives de phénoménologie visant à établir les fondements de la structure universelle du soi des mathématiques. Autrement dit, de la logique. Vous voyez, les fondements de la logique.

En réalité, ce petit livre de Kant, de Husserl, *Phénoménologie et crise de la philosophie*, contient deux essais de l'auteur. L'un d'eux s'intitule « La philosophie comme science rigoureuse ». Il y défend l'idée qu'aucune autre science n'est rigoureuse, car aucune ne possède de fondement solide validant la méthode scientifique.

Même la logique n'y parvient pas. Les mathématiques non plus. Il appelle donc à une philosophie qui puisse établir ces fondements.

Le second s'intitule, voyons voir, un autre titre complet : *La philosophie comme science rigoureuse*. Voyons voir. Je l'ai noté.

Je l'ai noté. Voyons voir. Oui, *La crise de la science européenne et la phénoménologie transcendantale*.

On comprend maintenant ce qu'il cherche à faire. Cette crise est sans fondement. Tout cela risque d'être relativisé.

Et la phénoménologie transcendantale, oui, une phénoménologie du soi transcendantal, qui interrompra ce processus et établira des fondements adéquats. Voilà donc la préoccupation majeure de Husserl. Et elle a inspiré tout un courant de pensée.

Inspiré tout Je me souviens d'une réunion de la Société de phénoménologie et de philosophie existentielle à Yale .

Et pendant cette réunion, alors que les gens patientaient dans le hall, certains venaient vous aborder, présumant que vous partagiez leurs idées, et s'extasiaient sur le projet auquel ils participaient, sur un ton presque messianique. Le nombre de participants a augmenté par rapport à l'année dernière. Il semble que nous soyons sur la bonne voie.

Ce genre de choses. Il y avait là un véritable esprit messianique, et c'était fascinant de percevoir cet enthousiasme , presque religieux . C'était intéressant à voir.

Eh bien, Hegel. Pause pour commentaire. Hegel.

Husserl. Pause pour commentaire. Question.

Vous constaterez que Stumpf est très clair à ce sujet. Il est également très pertinent concernant Heidegger ; n'hésitez donc pas à consulter ses travaux. Passons maintenant de Husserl à Heidegger lui-même.

Chez Heidegger, il ne s'agit pas d'une phénoménologie transcendantale, d'une phénoménologie du moi transcendantal, mais d'une phénoménologie existentielle, d'une phénoménologie de l'existence. Heidegger ne cherche plus à établir un nouveau fondationnalisme.

Ce n'est pas son projet. Le problème avec Husserl, c'est que le processus de mise entre parenthèses n'est jamais achevé. On ne peut donc pas simplement dépouiller le moi transcendantal de toute trace de tel ou tel objet de connaissance.

Et la saisir pour ainsi dire dans sa nudité. C'est comme si Heidegger disait à Husserl ce que Hume disait à Descartes, ou à Locke, qui avait parlé d'avoir la notion d'une âme substantielle, au-delà même de toutes les idées particulières de sensation et de réflexion et de tout ce dont nous avons immédiatement conscience. Ce à quoi Hume avait répondu : « Je ne me surprends jamais sans une idée quelconque . »

En fait, c'est comme si Heidegger disait la même chose à Husserl. On ne saisit jamais le trait d'union sans son complément. On ne saisit jamais l'état intentionnel nu, dépouillé de tout objet.

Il doit donc se désolidariser de l'optimisme de Heidegger quant à une méthode permettant d'établir un fondement rigoureux, un nouveau fondationnalisme. D'ailleurs, je pense que Heidegger a raison sur ce point. Il me semble que toute tentative de mettre entre parenthèses les présuppositions, de mettre entre parenthèses la référence à un objet particulier, sera très difficile.

C'est une forme d'abstraction que de penser à la relation entre les traits d'union de manière abstraite. Mais la nature même de la pensée abstraite, des idées abstraites, est qu'elle prend toujours racine dans le particulier. Et ces particuliers deviennent les symboles de quelque chose de bien plus grand.

La difficulté réside donc dans la pensée abstraite, dépourvue de point de référence qui rend possible un langage symbolique signifiant. Or, contrairement à Husserl, Heidegger propose d'appliquer cette méthode phénoménologique de description des structures des choses à l'existence consciente, à l'existence humaine, pour élaborer une phénoménologie de l'existence humaine. Autrement dit, la méthode de Husserl impliquait non seulement la mise entre parenthèses, mais aussi l'intuition eidétique.

L'intuition eidétique est liée aux idées, et l'idée, comme vous vous en souvenez, était le terme platonicien désignant les formes, les idéaux, les universaux, les essences. L'intuition eidétique est donc une conscience immédiate de ces essences universelles, des structures universelles de la conscience. Et ce que Husserl cherchait à faire, c'était décrire ce que l'on trouve, ce que l'on observe, dans cette intuition eidétique, comme l'intentionnalité.

Ce que Heidegger souhaite faire, c'est se concentrer non pas sur une structure universelle de la conscience sous-jacente à la connaissance absolue, mais sur les structures universelles de l'existence, qu'il appelle existentialia. Il s'efforce donc de distinguer les catégories d'objets des qualités existentielles du sujet humain.

Voyons quelles sont les caractéristiques existentielles universelles de l'être au monde. L'existentiel renvoie à la condition du sujet dans ce monde. Ainsi, le trait d'union ne désigne pas une relation de connaissance, mais un être en relation avec toutes les qualités existentielles que cela implique. Or, tout en étant insatisfait de Husserl, il a également des réserves quant à d'autres existentialistes.

Des gens comme Nietzsche. Même Jaspers. Il fait référence à toutes sortes de gens.

De par leur démarche, il qualifie simplement d'élucidation de l'existence, ils cherchent à élucider la manière dont nous ressentons, dont nous vivons notre existence. L'élucidation de notre existence.

Ah, ils cherchent peut-être à susciter une existence authentique. L'élucidation et la mise en évidence de l'existence. Autrement dit, ils abandonnent toute activité philosophique traditionnelle.

La philosophie traditionnelle, depuis les Grecs, s'intéressait à l'Être. Avec un grand Être. Pas seulement à expliquer notre existence dans le monde. Les Grecs s'intéressaient donc à l'archaïque, à l'essentiel.

Si vous voulez, au fondement de tout être. Vous voyez ? Au fondement de l'être. Donc, ce que Heidegger veut faire, c'est examiner notre, ah, au fait, ce fondement de tout être est connu sous le nom de Sein.

L'être en soi. Par opposition à l'être pour moi. L'être en soi.

Et notre existence, notre être au monde, c'est le Dasein. D'accord ? Heidegger cherche donc à faire une description phénoménologique du Dasein, de notre être au monde, pour voir si le fondement de l'être, l'être lui-même, apparaît, voyez-vous, est présent à nous dans notre Dasein, dans notre être au monde. Pouvons-nous alors accéder à une certaine compréhension, à une certaine conscience du fondement de l'être en sondant notre propre être au monde ? Par exemple, il a écrit un article intitulé « Qu'est-ce que la métaphysique ? », publié en 1929.

Qu'est-ce que la métaphysique ? Il explique qu'elle traite du Sein, de l'être, plutôt que du Dasein. Puis il pose des questions à portée existentielle. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Bonne question.

Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Il tente de saisir la dimension existentielle de cette question. Comme si l'on était suspendu au bord d'une falaise sans fond, au seuil du néant, et que l'on se demandait : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Autrement dit, comment puis-je être au bord du néant ? Pourrai-je jamais survivre ? Voyez-vous. Alors, à travers cette dimension existentielle, cette angoisse, cette terreur, cette angoisse existentielle, il s'interroge sur ce qu'elle révèle.

On retrouve des thèmes similaires dans d'autres de ses écrits. Mais son œuvre majeure, publiée en 1927, s'intitule Être et Temps. Remarquez l'importance de ce titre.

Vous voyez, l'Être et le Temps. Le titre est donc Sein und Seint. Or, concernant l'être, il cherche assurément à saisir la nature de l'être.

Le temps, la temporalité de notre existence, de notre existence consciente dans ce monde, voilà ce qui est susceptible de révéler et d'éveiller les qualités existentielles. Et en tout cas, dans la tradition kantienne, c'est le temps qui structure notre existence consciente de toute chose. Alors, que révèle-t-il en cela ? Quand je dis « dans notre être », « ce qui est révélé en cela », je ne parle pas de ce que nous pouvons en déduire, à la manière de Descartes.

Vous voyez, il ne s'agit pas pour lui de prendre des représentations mentales et d'en tirer une inférence causale. Non, mais avons-nous une conscience directe du fondement de l'être dans la conscience de notre propre existence ? Quand on touche le fond, reste-t-il quelque chose ? C'est la question qu'il pose. En fait, son grand projet dans Être et Temps était donc une phénoménologie de la conception.

Son intention était de décrire ces existentialia, les structures universelles de la conscience, de l'être au monde. Des aspects universels de celui-ci, des structures révélatrices. Il n'a achevé que la moitié du projet, la première partie, qui traite de la temporalité et de notre être, de la conception.

La deuxième partie, qui portait sur la temporalité et l'être-même, ne fut jamais achevée par Heidegger. Pourquoi ? On dit généralement qu'il s'est convaincu que cette méthode n'était pas la bonne et qu'il l'a donc laissée inachevée. La question semble avoir été formulée ainsi.

Même en admettant que l'être lui-même se révèle dans notre conscience, comment l'interpréter ? Comment le comprendre ? Le temps est peut-être la structure de notre être au monde, mais est-il la structure de l'être lui-même ? Comment le savoir ? Voyez-vous ? Il estime donc nécessaire d'adopter une approche plus directe de l'être. C'est pourquoi il s'est tourné vers des voies plus existentielles, comme la question du pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, ou vers un retour au vocabulaire pré-scientifique et pré-philosophique, au grec ancien, avant l'essor de la philosophie, pour voir si quelque chose se manifeste dans la langue des premiers Grecs. Il se livre ainsi à toutes sortes d'étymologies intéressantes.

Il cherche à comprendre cela. Par exemple, dans un court essai intitulé « Sur l'essence de la vérité », il se demande ce qu'est la vérité. L'étymologie qu'il utilise réfute la conception traditionnelle de la vérité comme correspondance entre la pensée et la chose, ou, comme le disait Thomas d'Aquin, comme adéquation de la pensée à la chose. Il examine étymologiquement le mot grec « aletheia », et constate la présence de l'alpha privatif qui nie, et découvre que ce mot désigne une pierre ou un rocher.

Donc la vérité, c'est dire quelque chose à propos de l'absence de pierre ? Oui, c'est-à-dire que le rocher, toutes les pierres sont roulées, et là on peut voir ce qui se cache

dessous. La vérité est donc la nature de ce qui se révèle. Autrement dit, ce qui apparaît, c'est l'être qui se manifeste à vous dans votre propre instant existentiel.

C'est vrai. Et, chose intéressante, cela coïncide avec notre expression « moment de vérité ». Un moment de vérité.

Vous voyez, dans ce moment de vérité où vous avez été contraint de révéler votre véritable nature, vous vous l'êtes révélé à vous-même. Revenons-en à l'être et au temps, et à quelques remarques sur certains aspects de son propos qui me semblent particulièrement importants. L'une des choses qui saute aux yeux, c'est que, pour décrire le Dasein, l'être au monde, l'existence consciente, il utilise inévitablement le « je ». Oui, comme chacun d'entre nous, il s'exprime à la première personne.

Ou peut-être le mot « vous ». Mais il utilise le « je » non pas au sens d'un individu unique, mais comme un « je » universel. Autrement dit, il recherche la dimension universelle du « je », du trait d'union.

Ce qui est universel, ce n'est pas l'idiosyncrasie, mais l'universalité. Le « je » est universel. Vous trouvez ça bizarre ?

Pas si vous avez lu Hegel. Car chez Hegel, on découvre que le « je », l'individu, est une synthèse de l'universel et du particulier . N'oubliez pas que, dans sa logique, on passe du particulier, non , on passe de l'universel au particulier, puis à l'individuel.

L'individu est donc l' universel concrétisé , ce que Hegel appelait l'universel concret. Des possibilités universelles, des caractéristiques universelles concrétisées dans l'individu. Le « je » est donc universel.

Il me semble que c'est une notion fondamentale. Car si l'on cherche des points de référence universels face au relativisme, au pluralisme, etc., ce qu'il affirme, c'est que même en examinant l'individu, il existe une dimension universelle en chaque individu. Non, l'universel n'est pas une simple généralisation empirique à partir de cas particuliers.

Ce n'est pas quelque chose que l'on déduit d'un ensemble de détails. C'est quelque chose qui apparaît au sein même de ces détails. On peut donc dire qu'il existe certaines caractéristiques humaines universelles, inhérentes à une pensée fondamentale, qui se concrétisent de manière particulière chez chaque individu.

L'universel et l'individuel ne sont donc pas séparés. L'universel se manifeste dans l'individu, c'est pourquoi l'être peut se manifester au sein de notre être dans le monde. Car notre être est une manifestation particulière de l'être lui-même.

Le « je » est un universel concret. Il utilise le terme « facticité » pour décrire l'expérience d'être une sorte de fait brut, insignifiant, un simple objet dans ce genre de monde. Il emploie le pronom « il » pour désigner une main et « zayn » pour décrire le statut de quelque chose, qui n'est qu'un instrument, un outil utilisé par d'autres.

Avoir une main, c'est comme être à portée de main, quelque chose qui est là, prêt à être utilisé. Et évidemment, pour l'existence humaine, ce sont des formes d'existence très inauthentiques.

Il utilise le terme existentialité pour désigner les possibilités inhérentes à l'existence humaine. Les possibilités inhérentes à l'existence humaine. La liberté d'être qui est contenue dans l'existence humaine.

Il emploie les termes de déchéance et de perte pour évoquer l'expérience de la renonciation aux possibilités inhérentes à l'existence humaine. Il parle de la conscience en ces termes, et l'expression « être jusqu'à la mort » est significative. Comme si toute conscience comportait une intentionnalité, alors la conscience de notre propre existence, de notre propre vie, est, entre autres, une conscience d'être jusqu'à la mort.

Le temps nous est compté à tous. Il y a là une dimension existentielle, celle de l'inéluctabilité de la mort. Il évoque la mitzayn comme une autre caractéristique universelle de ce genre.

Mitzayn, c'est littéralement être ensemble, être en communion. Oui, c'est avant d'être seul. Nous sommes fondamentalement des êtres relationnels.

Notre existence consciente est toujours liée ; notre identité est toujours liée à celle des autres. Mitzayn . Mais ce qui mérite d'être souligné , c'est sa conception de la compréhension et du langage.

Car on retrouve ici cette thématique postmoderne. La compréhension est une manière de projeter le sens de notre conception sur les objets. Ainsi, dans la relation sujet-objet...

Dire que je comprends un objet, c'est dire que je le façonne à mon image. J'en fais un objet pour moi. Je lui projette ma propre signification.

C'est pourquoi connaître et utiliser le langage sont simplement des modes d'être au monde. Mais peut-on vivre, survivre, exister dans un tel monde ? se demande quelqu'un. Tout cela en y projetant du sens.

Votre signification. Et en nommant les choses de manière à ce que leur nom leur confère le sens que vous souhaitez leur donner, voyez-vous. Et en en parlant d'une façon qui révèle davantage de vous que de la chose elle-même.

Qu'est-ce donc que la quête de la vérité ? Eh bien, la quête de la vérité est la quête du dévoilement de l'être. Pas de pierre. La quête du dévoilement de l'être.

Ainsi, la quête de la vérité sur tout le reste n'est qu'une manière indirecte de s'engager dans la quête de l'être qui se manifeste au sein de mon existence. Comment puis-je seulement exister dans un monde comme celui-ci, voyez-vous ? Et cela se manifeste donc dans mon usage du langage, et ainsi de suite.

Il défend donc une vision résolument postmoderne. C'est celle que l'on retrouve chez Heidegger, reprise par Gadamer dans son ouvrage *Vérité et Méthode*, classique de l'herméneutique phénoménologique dont nous parlerons plus tard. Des questions ? Des commentaires ? On retrouve une conception de la connaissance quasi identique chez Jean-Paul Sartre.

Pas dans le livre que vous lisez, mais dans son œuvre majeure, qui, à l'instar de celle de Heidegger, s'intitule non pas *Être et Temps*, mais *Être et Néant*. Être et Néant. Bon, la prochaine fois, je parlerai de Sartre.

J'espère que vous l'aurez déjà lu. Une première fois, car je pense qu'il vous faudra en faire plusieurs pour bien comprendre.