

REMARQUES SUR LE RAPPORT DE SEIN UND ZEIT ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE¹

*Es geschah nicht, wie viele meinen, um die Bedeutung der
Phänomenologie zu verleugnen...²*

REMARQUE PRÉALABLE

Il faut sans doute une solide dose d'inconscience pour choisir d'offrir à un penseur comme l'Occident n'en a pas connu depuis Nietzsche, et qui de surcroît atteint l'âge où l'on se souvient souverainement, quelques pages compliquées et maigres sur ce qui le relie à son propre maître. Notre excuse est peut-être seulement que les choses n'ont point changé depuis que Platon reconnaissait dans le "parricide" la forme inéluctable de la fidélité, le passage étroit de la succession. Quiconque en effet est de la famille (c'est-à-dire de la même langue de la même université) préférera sans doute laisser désert le lieu de ce déchirement. C'est-à-dire aussi le désert. C'est pourquoi il est peut-être réservé à l'Étranger de revenir hanter une fin et un commencement qui forment une faille précise, dont le dessin déterminé importe aujourd'hui à quiconque, ayant trouvé la pensée, ne cesse plus de la chercher, et qu'on ne peut donc laisser plus longtemps blanchir dans l'indistinction du "passé".

I "L'ÉTAT DE LA QUESTION" ET LE "FLOU" DE SEIN UND ZEIT

Ceux qui sont renseignés sauteront aussitôt sur cette prétendue "indistinction", pour la mettre au compte de notre ignorance. Ils rappelleront que tout est bien connu dans cette affaire du rapport de Heidegger à Husserl, pour l'instruction de laquelle les textes sont ce qui manque le moins.

Il y a d'abord, bien entendu, ceux de *Sein und Zeit*. Mais on note rapidement, sans s'arrêter pour lui-même devant cet état de choses, que les textes de *Sein und Zeit*, à part quelques

¹ Étude d'abord parue dans *Durchblicke*, ouvrage collectif d'hommage à Martin Heidegger pour son 80^{ème} anniversaire (Francfort sur le Main, Klostermann, 1970) ; reprise dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard (Le chemin), 1972, p. 93-113.

² *Unterwegs zur Sprache*. [« D'un entretien de la parole », in *Acheminement vers la parole*, tr. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 114 : « Cela [*i. e.* l'abandon des termes de "phénoménologie" et d'"herméneutique"] n'a pas eu lieu, comme beaucoup le croient, pour renier l'importance de la phénoménologie... » (Éd.)]

moments tranchés (fort rares, et dont la brusquerie étouffée fait elle-même problème), sont noyés dans une sorte de flou précisément en ce qui concerne leur rapport à la phénoménologie husserlienne. C'est pourquoi on les quitte toujours trop vite pour les "éclairer" par d'autres textes disponibles, au premier rang desquels figurent :

- La lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927 ;
- L'histoire des diverses versions de l'article *Phénoménologie* de l'*Encyclopaedia Britannica* ;
- Enfin les ouvrages des rares philosophes qui ont quelque idée (généralement pour s'y être engagés eux-mêmes *volens nolens*) du "trajet" qui va de Husserl à Heidegger : Ludwig Landgrebe, Hans Georg Gadamer, Eugen Fink¹.

Il est certain que toute cette littérature, dans laquelle se trouve fixé ce que l'histoire de la philosophie appelle en pareil cas "l'état de la question", doit être connue, et l'est effectivement. Il reste qu'on n'en peut rien tirer tant que l'on demeure soi-même *quelque part* entre Husserl et Heidegger (que veut dire ici "entre" ?), et moins encore si l'on persiste à hanter le *nulle part* de la prétendue objectivité historique. De ces textes annexes, comme de tout matériel d'érudition, on ne peut faire usage pour éclairer la question que si l'on est soi-même capable de la question en *tant que question*. C'est-à-dire si l'on est capable de "reconnaître" ce qui, sous la forme où il est "bien connu", demeure cependant indémêlable et illisible. Ainsi Hegel nous avertissait-il déjà : « *Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt* »².

Qu'est-ce donc qu'il s'agit ici, d'après notre prétention, de reconnaître ? Non point les différences dans les textes, mais le différend dans la pensée auquel obéit la texture même (en un sens toujours inapparente) qui trame les textes : celui de Heidegger, et celui de Husserl. Or, sur ce différend, ce sont les pages de *Sein und Zeit* qu'il faut interroger (en particulier celles de l'introduction et de la première section) sans laisser en dehors de l'interrogation leur caractère "flou", qui n'est nullement secondaire et ne s'explique pas par les seules circonstances.

La question pendante est celle du *sens* de l'être. C'est leur différence à l'égard d'un tel sens qui fait le différend de Husserl et de Heidegger. Mais les conditions pour que ce différend ne puisse être clairement débattu entre les deux pensées se trouvent réunies dès le commencement, car le sens de l'être n'est pas, et ne peut pas être, pour Husserl une *question*. Celui qui la pose par conséquent, et qui ne pose d'autres questions qu'à l'intérieur ou sous la domination de celle-ci, parle un langage qui ne peut être entendu ni traduit de façon husserlienne ; c'est pourquoi aussi il ne peut parvenir, quelles que soient l'immensité de la "dette" et la sincérité de la "*Verehrung*"³ (l'une et l'autre hors de doute), à partager avec son

¹ On trouve un résumé convenable de la question, et les indications bibliographiques nécessaires, dans le livre d'O. Pöggeler : *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske 1963), tr. fr. M. Simon, sous le titre *La pensée de Martin Heidegger*, chez (Paris, Aubier-Montaigne, 1967), p. 92 à 109.

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, « *Vorrede* ». (*Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, Préface, p. 28 : « Ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. » [Éd.]

³ *I. e.* : "vénération". [Éd.]

maître la question du rapport de leurs deux pensées. Telle est la situation qui condamne à l'énigmatique, à l'implicite, les passages de *Sein und Zeit* où malgré tout, ce rapport est envisagé. La première tâche pour nous est donc de tenter de cerner la situation ainsi créée – et “créée” non du fait de Heidegger ou de celui de Husserl, mais du fait du destin de l'être. C'est seulement ensuite que les textes qui “comparent” plus particulièrement les méthodes, les intentions ou les “objets” de la phénoménologie husserlienne et de *Sein und Zeit* pourront être compris. Compris, c'est-à-dire non pas délivrés d'une obscurité qui ne serait qu'apparente, mais au contraire délivrés à eux-mêmes au sein de cette obscurité, dont la nécessité et la forme auront été saisies.

II. GRANDEUR DE HUSSERL

« Si la présente recherche réussit quelques pas en avant dans l'exploration des *choses elles-mêmes*, l'auteur le doit, en premier lieu à E. Husserl » : tel est le début d'une note fameuse, à la fin du § 7 de *Sein und Zeit*¹. Si cette note est fameuse, c'est d'abord parce que, consacrée à la reconnaissance d'une dette primordiale envers Husserl, elle est cependant *seulement* une note. Le texte lui-même auquel elle est adjointe est le passage où Heidegger, dans un mouvement apparemment tout à fait opposé à celui de la note, distingue la « réalité » de la phénoménologie (c'est-à-dire ce qu'elle est comme « mouvement philosophique », ce qui vise évidemment l'école de Husserl, mais aussi inévitablement l'œuvre husserlienne elle-même en tant que base de cette école) et ce qui, plus haut que la « réalité », doit être compris comme la « possibilité » de la phénoménologie. De même que la possibilité est au-dessus de la réalité, le texte est au-dessus de la note. De là à conclure que la dissension doctrinale est elle-même “au-dessus” de la dette d'apprentissage, fût-elle immense et sincèrement reconnue, il n'y a qu'un pas.

Un faux pas cependant. Car une dissension doctrinale ne peut exister entre deux penseurs que si leur pensée a d'abord été ravalée au rang d'un corps de doctrine. Mais c'est précisément lorsqu'elle est prise dans sa seule réalité qu'une pensée peut apparaître comme cet ensemble de thèses et de méthodes qui forme une doctrine et donne lieu à un « mouvement philosophique ». Or ici, il ne s'agit pas de la réalité de l'œuvre husserlienne, il s'agit de la possibilité de la phénoménologie.

Cette *possibilité* est la même chose que ce que Heidegger nommera, des décennies plus tard, la *signification* de la phénoménologie². À l'égard de cette signification ou possibilité, non seulement il n'est pas question de reniement, mais encore il n'est question que d'accomplissement. Cela *reste vrai* alors même que cet accomplissement essentiel entraîne à son tour autant de divergences que l'on voudra à l'égard des méthodes et des buts “réels” qui étaient ceux de Husserl, et à vrai dire exige même leur abandon complet. Car ce que cet

¹ Les citations d'*Être et temps* renvoient à l'édition originale de 1953 (Tübingen, Niemeyer, 1953) et à la traduction de la première partie d'*Être et temps* que l'on doit à R. Boehm et A. de Waelels (Paris, Gallimard, 1964). Ici, p. 57.

² Voir l'épigraphe de la présente étude.

abandon fait apparaître n'est rien de moins que la grandeur de Husserl, c'est-à-dire ce par quoi sa pensée appartient à l'histoire de l'être dans un enfoncement et avec une vigueur où l'esprit reconnaît – non seulement à l'époque de *Sein und Zeit*, mais même aujourd'hui encore – la façon inimitable dont s'enracine *l'avenir*.

Qu'il en soit ainsi ne deviendra cependant compréhensible que si nous parvenons à obtenir la *détermination* de cette possibilité, ou de cette signification de la phénoménologie. La recherche que cela implique ne peut se faire sans *Sein und Zeit*, mais elle déborde de beaucoup – et, d'après ce que nous venons de dire, elle *doit* déborder de beaucoup – les seuls passages de l'ouvrage où il est question thématiquement du rapport entre Husserl et Heidegger. Car ces passages sont plutôt des impasses dans la mesure où ils “comparent” ce qui ne peut d'abord être apparié, la possibilité à la réalité, la pensée (en elle-même : c'est-à-dire dans son impensé) à la doctrine (ou “mouvement”). Une telle “comparaison” est à la fois inévitable et inévitablement obscure. Elle ne peut être éclaircie (c'est-à-dire comprise dans la nécessité et la forme particulière de son obscurité, laquelle ne disparaît donc pas sous les éclaircissements) qu'au sein d'un tout autre rapport des pensées entre elles, qui à vrai dire n'est plus du tout un “rapport” ni du tout une comparaison, et porte chez Heidegger en ce temps-là (le terme ayant lui-même disparu depuis) le nom de “répétition”. Mais la répétition dans laquelle Heidegger est engagé en 1926-27 est la répétition de Kant, non celle de Husserl. Un cours du dernier semestre marbourgeois¹ fait aussi apparaître à la même époque les linéaments d'une répétition de Leibniz. La suite de l'œuvre, comme on sait, développe la répétition d'ensemble de toute l'histoire de la métaphysique occidentale, qui elle-même culmine dans la répétition privilégiée de Nietzsche. Mais toujours pas de Husserl.

Où donc prendrons-nous notre appui pour déterminer ce que Heidegger appelle énigmatiquement la possibilité, la signification de la phénoménologie, si les passages de comparaison n'y suffisent pas, puisqu'ils demandent eux-mêmes à être lus au sein d'une répétition, et si justement cette répétition manque ? La question serait sans réponse si une répétition n'était possible que de façon explicite et thématique. Mais elle peut aussi avoir lieu d'une façon implicite, selon un cours sinueux et difficile des textes, avec de rares résurgences à fleur de thème (ici précisément les passages de *Sein und Zeit* qui, réduits à eux-mêmes, sont pris – et se prennent peut-être aussi jusqu'à un certain point – pour des “comparaisons”). À force de lecture en tout cas il nous paraît non seulement possible, mais même inévitable de considérer précisément l'ensemble de *Sein und Zeit* comme une telle répétition implicite de Husserl. Au moins est-ce très certainement *l'un des cours* suivis par l'écriture de ce livre extraordinaire, qui a plusieurs mouvements, plusieurs pentes et qui est pour ainsi dire écrit plusieurs fois.

Dans une répétition, telle que la conçoit et la pratique Heidegger, la pensée qui doit être regagnée l'est à partir de sa possibilité, et ensuite seulement rejointe (dans une mesure variable et qui importe peu) dans sa « réalité ». Quant à ce qui définit la possibilité elle-même d'une pensée, c'est-à-dire à la fois, d'après l'un et l'autre versant du mot, son essence (*possibilitas* =

¹ Cf. *Aus der Letzten Marburger Vorlesung*, dernier texte de *Wegmarken*, Francfort sur le Main, V. Klostermann, 1967. Le texte reprend un cours de semestre d'été 1928.

essentia) et ce qu'elle peut (non pas tant ce qu'elle a "fait" que ce qu'elle a ouvert et dont elle n'a peut-être rien fait), c'est chaque fois la mesure selon laquelle elle est capable de répondre à un certain sens de l'être.

Cette réponse est elle-même de plusieurs types possibles. Elle peut consister à simplement agrandir l'ouverture pratiquée dans l'histoire par une pensée qui a "déjà" répondu à l'irruption d'un sens déterminé de l'être : ainsi Leibniz pour l'*ens certum* de Descartes. Mais elle peut aussi consister à reculer l'évidence de cette ouverture, à lui rendre un peu de cette obscurité orificielle de naissance que, livrée à l'éclairage de sa propre tradition, elle a presque complètement perdu : ainsi Kant pour l'objet des modernes. Enfin elle peut consister à supporter l'irruption d'un sens jusque-là inouï de l'être, comme cela est le cas précisément de *Sein und Zeit*. Encore devons-nous comprendre que ces possibilités de réponse, elles-mêmes mesures de la "possibilité" d'une pensée, ne sont ici distinguées comme autant de types purs que par une abstraction et pour la commodité qu'elle donne. Ainsi l'agrandissement de la brèche déjà ouverte par un certain sens de l'être suppose en vérité que, dans son ouverture jusqu'ici insuffisante, ce sens de l'être se soit manifesté comme la menace du néant, et la possibilité même du non-sens, ainsi que Leibniz précisément l'a éprouvé à l'égard de la détermination cartésienne de la substance, et par conséquent que quelque chose de problématique soit venu ébranler l'ancienne évidence. Qu'en revanche, le développement de cette problématicité comme telle recule à son tour devant l'élargissement encore plus grand et l'affermissement de la brèche primitive, c'est ce qui arrive avec Kant, consolidateur en fin de compte du sens moderne de l'être. Qu'enfin, un sens *totalemtent autre* anime tous ces mouvements qui font l'histoire d'un âge de la vérité, c'est ce que montre le travail de la finitude qui, précisément à travers Leibniz et Kant, parallèlement au développement du discours-de-l'-infini en quoi consiste la métaphysique des modernes, en fait croître aussi la difficulté. Cependant ce travail de taupe, qui par lui-même bouleverse la surface philosophique, ne remonte jamais à cette surface pour la crever : l'irruption de la finitude essentielle comme sens nouveau et inouï de l'être, cette irruption sera aussi la pure et simple interruption de l'histoire en cours, et pour celle-ci totalement étrangère. Là est la raison pour laquelle *Sein und Zeit* ne peut pas se faire entendre dans le registre de la philosophie moderne, ni par conséquent dans celui de la phénoménologie husserlienne, qu'en vérité il interrompt. Et cependant même l'avènement d'un sens tout-autre de l'être ne dissout pas le lien qui attache la pensée, comme toute pratique du *Dasein*, à ce "passé" qui, selon la leçon de l'analytique existentielle, le "précède" inévitablement. L'interruption elle-même n'est possible qu'historiquement. Plus précisément elle requiert un moment particulier de l'histoire du sens "précédent" : celui de l'achèvement de toutes les possibilités dont ce sens est par lui-même capable. C'est seulement en effet si une certaine figure de la vérité a reçu à la fois l'agrandissement le plus extrême de son ouverture *et* la critique la plus radicale de son évidence ; en d'autres termes, c'est seulement lorsqu'elle a été portée à ce "degré" que Hegel appelle l'Absolu, qu'habitante elle-même sa propre limite elle ne peut plus encore se comprendre par un nouveau recul du *même* sens de l'être que celui dont elle est l'accomplissement ultime, et qu'au contraire, déjà étrange et insituable dans sa

“responsabilité” absolue dont elle ne peut plus répondre, elle se détache peu à peu sur le fond de l'étrangeté pure comme un monde monstrueux enfin apparu pour lui-même. Sans cette étrange aurore dans le soir de son histoire, où il monte *lui-même* au ciel comme une boule achevée, jamais le monde moderne ne serait *apparu* à une autre pensée, requise d'être autre précisément par cette seule apparition.

En d'autres termes, la grandeur de Husserl est d'accoucher publiquement de la *Weltlichkeit* même du monde moderne. De Husserl, et non de Hegel. Certes la phénoménologie husserlienne habite, comme celle de Hegel, cette limite de la subjectivité transcendante qui porte le nom d'absolu. Du point de vue de l'accomplissement du sens moderne de l'être (*das Sein als Bewußt-sein*)¹, ils ont tous deux ouvert également l'angle de cette ouverture que l'irruption de l'être pratique d'abord comme une brèche, et lègue ensuite à la pensée comme un simple horizon : ils l'ont ouvert jusqu'au cercle, et ont, précisément reconnu l'horizon comme tel. Mais la différence est dans l'ampleur et la signification du *recul* que l'un et l'autre a pris par rapport à la métaphysique des modernes. Hegel obscurcit bien l'évidence de toutes les formes prises “réellement” par cette métaphysique en tant que philosophie de Descartes, de Leibniz, de Spinoza, de Kant, etc., et par là se trouve en quelque sorte livré à la pure « possibilité » de la philosophie moderne. Mais la façon dont il répond à cette possibilité est elle-même de nouveau une simple « réalité » philosophique : la réalité du système hegelien, dont la tâche se conçoit (et s'accomplit) à son tour comme la « réalisation » d'un sens de l'être jusqu'ici jamais entièrement réalisé dans les philosophies réelles qu'il a engendrées. Ainsi s'instaure une dérivation de la tradition, qui passera plus tard par Feuerbach et Marx (malgré toutes oppositions et “critiques” de Hegel) et qui n'a pas encore fini de couler, bien qu'il soit promis à se perdre dans les sables : le courant désespéré de la « réalisation ».

S'il en est ainsi pour Hegel, c'est que l'affrontement de la pure *possibilité* de l'idée moderne est lui-même un affrontement *réel*, supporté dans l'intuition (même si l'objet de cette intuition est précisément la connaissance, et non une intuition) – ou bien encore est une limite totale de sa pensée. C'est pourquoi, malgré toutes ressemblances (par exemple dans l'époque des philosophies réelles, § 18 à 22 des *Ideen I*, par exemple encore les deux tomes de la *Erste Philosophie*), le recul de Husserl à l'égard de la métaphysique moderne est encore autre, et plus ample, que celui de Hegel. Car ce recul *obscurcit aussi la possibilité même* de la philosophie qui reconnaît dans le *Bewusstsein* le sens du *Sein*.

Il faut faire bien attention ici aux pas que nous franchissons, et aller plus lentement encore si faire se peut. Il n'est certes pas question de nier que Husserl, lui aussi, et à un « degré » qui est alors exactement le degré hégélien de l'absolu, produit d'une philosophie réelle (la phénoménologie comme « mouvement philosophique »), elle aussi vouée à la « réalisation » de l'idée moderne dans sa possibilité, laquelle est alors prise comme chez Hegel tout simplement à son tour dans sa réalité. Mais il y a déjà un moment que *Sein und Zeit* nous invite à quitter la « réalité » de la phénoménologie pour en saisir la « possibilité ».

¹I. e. : « L'être en tant que conscience » (*Éd.*)

Cela ne peut avoir, croyons-nous, qu'un seul sens : c'est que la phénoménologie n'est pas seulement l'achèvement de la philosophie transcendantale sous la forme de la réalisation de sa possibilité réelle. Elle est aussi (et pour Heidegger, si nous avons bien lu, elle est d'abord) le moyen et le chemin pour faire apparaître cette possibilité elle-même dans sa figure, et ensuite pour l'ébranler dans les fondements même du sens qui se révèle ainsi être le sien.

III. LA QUESTION DE LA *VORHANDENHEIT*¹

Il y a plusieurs chemins possibles pour saisir ainsi la phénoménologie dans sa signification la plus intime, c'est-à-dire dans son pouvoir de faire apparaître l'essence même de la philosophie moderne en général. Parmi ces chemins nous choisissons celui qui est le plus central, le plus direct, bien qu'il soit en un sens le plus caché dans l'œuvre husserlienne, parce que c'est celui que la pensée dans *Sein und Zeit* a elle-même choisi et parcouru. Ce chemin est celui de la lutte contre la *Vorhandenheit*.

On n'a pas assez remarqué en effet jusqu'ici que *cette* lutte est ce qu'il y a de commun à Husserl et à Heidegger et qu'elle est, pour l'un comme pour l'autre, la lutte fondamentale (et nullement un thème qui, même important se juxtaposerait simplement à d'autres). En ce qui concerne *Sein und Zeit*, on accorde bien que la recherche d'un sens "nouveau"² pour l'être s'accomplit en effet dans l'opposition de la *Zuhandenheit* à la *Vorhandenheit*. Mais on ne remarque généralement pas que dans cette opposition – qui est en vérité plutôt une guerre pour le sens de l'être – Heidegger reprend le combat à *l'endroit même où Husserl l'avait laissé*. Il y a pourtant des signes, qui sont même de grandes marques tracées intentionnellement en italiques ou en corps gras, pour délimiter et baliser *précisément cet endroit* dans *Sein und Zeit*. Il est vrai que ce sont justement des passages où la

¹ *Vorhandenheit* : subs(is)tantialité ; *Zuhandenheit* : disponibilité, dans la traduction de G. Granel. (Éd.)

² "Nouveau" c'est-à-dire ici : *immémorial*. La *Zuhandenheit* comme ensemble des modes d'être dans l'ouverture desquels l'étant se rencontre « *zunächst und zumeist* » est en effet, pour le *Da-sein*, *plus ancienne* (« immémoriale » en ce sens) que tous les concepts ontologiques fondamentaux de la tradition (par ex. matière et forme, puissance et acte, substance, objet, etc.) qui tous appartiennent à l'horizon de la *Vorhandenheit*. Cependant ce sens immémorial de l'être n'est pas séparé tout simplement de la *Vorhandenheit*, pas plus que *Sein und Zeit* n'est séparé tout simplement de la métaphysique. Si l'étant se comprend d'abord comme étant-subsistant (*vorhanden*), cela tient à *l'abandon à l'étant-présent*, qui est lui-même inscrit dans la structure temporelle fondamentale du *Da-sein* (comme le "moment" de la *Gegenwart*). Mais il y a ici un « d'abord » et un « tout d'abord » (*zunächst*) qui semblent se heurter. Car si le *Da-sein* est « tout d'abord » celui qui pratique l'étant comme *zuhanden*, comment se fait-il qu'il le *compre*ne « d'abord » comme *vorhanden* – surtout si l'on se souvient que la compréhension (et non en dernier lieu celle de l'être) est elle-même à comprendre comme une pratique (une « possibilité ontique du *Da-sein* ») ? La réponse est la suivante : ce que le *Da-sein* est « tout d'abord » (*zunächst*) ne désigne pas un niveau mythique d'authenticité originelle, par rapport auquel l'« oubli » métaphysique serait une simple faute-de-mémoire, et comme tel complètement incompréhensible. Le *zunächst* est à entendre comme *das Nächste* : le Très-Près, non pas dans une superlativité de comparaison, mais comme le Proche absolument parlant. Or le Proche comme tel *est* (le) trop-proche : *das « Zu-nahe »*. Le *zunächst* est le « *Nahe* » *als « zu-nahe »* (*das « Zu-nächste »*). En ce sens la proximité, l'être-au-plus-proche de... reste l'Im-mémorial, ce dont la pensée *ne peut* se souvenir *comme d'une présence*, et la « *Zuhandenheit* » reste elle-même ce qui est le moins « *zur Hand* ». La même chose est de dire que l'évidence de la *Vorhandenheit* ne s'efface pas par une décision de principe.

phénoménologie husserlienne est saisie dans la différence de sa réalité à sa possibilité, et qui, par conséquent, pour une vue trop courte, peuvent passer pour les moments d'une critique (au sens immédiat et toujours négatif du terme), et non pour ceux où s'annonce l'accomplissement de la *signification* de la phénoménologie.

Le premier passage concerne l'opposition d'une « problématique axée sur les phénomènes » (en bref : d'une phénoménologie) et du prétendu « problème de la réalité », dont la prise au sérieux en tant que problème *disqualifie* toute la philosophie traditionnelle, qu'elle apparaisse comme « idéalisme » ou comme « réalisme » ou comme « doctrine intermédiaire » entre l'un et l'autre (il y a de l'humour dans la mention même d'un tel « intermédiaire » !)¹. La vanité de toutes les « subtilités »² dans lesquelles la philosophie, qui apparaît alors en tant que « *Erkenntnistheorie* »³, s'embarrasse, cette vanité est elle-même reconduite aux deux oppositions *faussement premières* qui sont à la fois les points de départ et les butoirs de tout discours classique : l'opposition « âme / corps » et l'opposition « intérieur / extérieur ». Tous les termes ici renvoient assez clairement à des leçons célèbres de Husserl, pour qu'il soit superflu d'avoir à démontrer l'exacte continuité entre ce passage de *Sein und Zeit* et la phénoménologie. Rappelons seulement à grands traits que la phénoménologie de Husserl, d'abord pratiquée (jusqu'en 1903 au moins) comme un « entre-deux » obscur dans l'intervalle qui séparait alors précisément la « théorie de la connaissance » et la « psychologie », a réalisé ce que Husserl appelle son « *Durchbruch* » (sa « percée ») en repoussant d'un même mouvement les présupposés communs à l'une et l'autre attitude, l'une et l'autre semblables en effet en ceci, qu'elles sont « naturelles ». Mais que veut dire « attitude naturelle » ? C'est là le centre qu'il faut toujours ressaisir si l'on veut comprendre la figure exacte du combat husserlien, car c'est là la figure de son ennemi propre. *Ideen I* encore, § 30 : « *Wir heben ein Wichtigstes noch einmal heraus in folgenden Sätzen : Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen* »⁴. Reprenons et soulignons les deux mots décisifs : *beständig vorhanden*. D'une

¹ Cf. *Sein und Zeit*, § 43 a, en particulier les p. 205-207 (« *Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin, usw...* ») tr. fr., p. 249-251 « Le “scandale de la philosophie” ne consiste point en ceci, etc. »

² Cette expression est ici exactement dans le ton (et non par hasard) qui donne sa véhémence au § 26 des *Ideen I* : « Au lieu de s'épuiser dans des polémiques byzantines pour savoir comment la connaissance d'une nature “extérieure” est possible, etc. » (p. 46 ; cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 82).

³ La traduction française de *Sein und Zeit* a pris le parti de traduire “*Erkenntnistheorie*” par “épistémologie”. C'est là à notre sens une erreur, non seulement historique, parce que la notion d'épistémologie désigne une réflexion à partir des sciences dans le détail de leurs méthodes et de leurs objets qui n'apparaît que tardivement (à peu près avec Brunschvicg) et qui est différente de la tentative, kantienne dans son prototype achevé, qui consiste en vérité déjà chez Descartes et Leibniz à fournir à la science des modernes son *fondement* dans une certaine idée de la *Nature*, mais encore c'est une erreur historiquement obscurcissante, parce qu'elle coupe court à toute question qui viserait à savoir *pourquoi* la philosophie transcendantale se comprend elle-même comme « théorie de la connaissance » (voir notre travail : *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, 2^{ème} éd., Mauvezin, T.E.R., 2012, p. 140-142).

⁴ *Ideen I*, p. 52, tr. fr., p. 95 : « Nous soulignerons encore une fois un point essentiel dans les propositions suivantes : je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon ».

part en effet la lutte de la phénoménologie husserlienne *pour sa propre possibilité*, lutte qui s'engage et se conclut tout entière dans la deuxième section des *Ideen I* (laquelle porte pour cette raison le titre de « *Phänomenologische fundamentale Betrachtung* »), sera bien un combat contre la *Vorhandenheit* et contre elle seule. D'autre part, le passage de *Sein und Zeit* qui rabat la philosophie entière sur son scandale, c'est-à-dire sur l'opposition ontologiquement flottante, ininterrogée, évidente, âme / corps, intérieur / extérieur, attribue également la raison de ce scandale à la *Vorhandenheit* : « *Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit* »¹.

Par rapport à l'ensemble de la tradition (en particulier moderne), Heidegger se tient donc ainsi *du même côté* que Husserl, c'est-à-dire *de ce côté-ci*, ou en-deçà, dans un recul qui fait apparaître l'ensemble du philosophique comme une certaine figure et une certaine histoire seulement de la pensée, c'est-à-dire comme un développement "réel" pris dans une certaine limitation (l'évidence du *vorhanden*), dont il est nécessaire de distinguer, sous l'invocation du "phénomène" (et donc comme "phénoménologie"), la *possibilité* de la pensée. Pour l'un comme pour l'autre, "phénoménologie" signifie la possibilité pour la pensée de se ressaisir dans sa possibilité plus fondamentalement, c'est-à-dire avec plus d'ouverture, plus de rigueur *et plus d'avenir*, qu'elle ne s'était jamais saisie jusqu'ici, même dans les plus grands moments, c'est-à-dire dans les plus grands textes de son histoire *réelle*. Et pour l'un comme pour l'autre, la lutte à engager pour que cette possibilité de ressaisir la possibilité devienne effective est la lutte contre le sens de l'être qui donne sa limitation à la philosophie "réelle" : la lutte contre la *Vorhandenheit*.

C'est cependant en ce point même de la convergence que se situe le différend, qui de nouveau passe par la différence du réel et de la possibilité. C'est en ce lieu central du combat que, *reprenant à Husserl sa guerre*, Heidegger "déserte" la bataille phénoménologique réelle (celle du « mouvement philosophique »). Le texte de *Sein und Zeit* que nous lisons se termine en effet par la remarque suivante, qui concerne l'impuissance de la philosophie des modernes, en tant que « théorie de la connaissance » (c'est-à-dire dans sa dénomination historique essentielle, et nullement comme « épistémologie »), à conquérir « le sol » sans lequel la pensée ne pourra pas ressaisir sa possibilité en tant que « problématique axée sur les phénomènes » : « Ce sol », souligne Heidegger, « ne se conquerra pas davantage par l'apport de corrections phénoménologiques ultérieures au concept de sujet et à celui de conscience ». Et il ajoute encore : « On n'y gagnera pas la garantie de supprimer toute survivance d'une *problématique inadéquate* ».²

Que signifie cette remarque ? D'abord que le concept même de sujet, ou, ce qui revient au même dans l'usage philosophique des modernes, de conscience, appartient lui-même à l'horizon d'évidence de la *Vorhandenheit*. Il en découle aussitôt que la phénoménologie husserlienne, en tant que volonté de gagner la possibilité de principe d'une « Égologie

¹ *Sein und Zeit*, p. 206, tr. fr., p. 250-251 : « La raison de ceci réside dans la déchéance de l'être-là [*Dasein*], qui motive une orientation primordiale de la compréhension ontologique à l'être comme être subsistant ».

² *Sein und Zeit*, p. 207, tr. fr., p. 251.

absolue », ou encore d'accéder à la « conscience transcendantale phénoménologique absolue », est encore encerclée par ce même horizon, ou bien que son combat revient sur soi-même autour d'un point d'équilibre intenable et ne fait plus rage que *contre soi*. Ensuite que la phénoménologie n'est dans sa réalité qu'une « correction » (l'allemand dit de façon plus ambiguë : *Verbesserung*, une amélioration, c'est-à-dire un changement après lequel cela va “d'autant mieux” comme avant) de la philosophie de la conscience. Mais la question pour nous n'est pas seulement de comprendre qu'il en va bien ainsi de l'œuvre husserlienne dans sa réalité : elle est encore, *et à la fois*, de comprendre comment, étant telle dans sa réalité, elle a cependant (ou plutôt justement) pour possibilité, et comme nous l'avons dit pour grandeur historique propre, de faire apparaître dans son essence la philosophie moderne. Car enfin il est temps de dire que « réalité » et « possibilité » ne tombent pas d'un côté et de l'autre comme deux réalités, ni nulle part, ni encore moins lorsqu'il s'agit de la réalité et de la possibilité d'une pensée. Il s'agit donc de démêler comment la phénoménologie, sous la forme où elle est une *Verbesserung* de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire une correction réelle appartenant elle-même à ce qu'est dans sa réalité la métaphysique de la conscience, en fait cependant apparaître la possibilité (c'est-à-dire l'essence, qui en l'occurrence est très exactement *l'impossibilité* pure et simple de cette métaphysique : son impuissance à produire un “monde” moderne, ou bien à trouver pour le discours-du-sujet un *sol*), tout en “ignorant tout” de cette possibilité, puisqu'elle lui appartient entièrement et n'a pour but que de l'accomplir absolument. Tout cela ne serait en vérité aucunement démêlable, si nous ne savions “dèjà” où est le nœud de l'écheveau.

Le nœud de l'écheveau est dans la *Vorhandenheit*. Ou plutôt il est dans la domination, dans la sur-dominance, la sur-violence exercée par ce sens de l'être : le *Vorhandensein*, sur la violence exercée contre lui par la phénoménologie. Husserl se trouve en effet ici, c'est-à-dire au nœud de son destin, en ce point « le plus effrayant » décrit par Heidegger dans le commentaire de Sophocle comme le point où s'affrontent *Dikè* et *Techne*¹. On ne comprend rien à de tels « jeux » entre une pensée et l'être, si l'on ne sait pas que l'être lui-même et l'être seul en règle le cours et l'issue, parce que lui seul et lui-même « joue » à proprement parler *des deux côtés* (de son côté *et* du côté de la pensée). Le côté de la pensée est chez Husserl le côté de la conscience, c'est-à-dire la propriété même du propre (l'*Eigen-sein*) en tant que forme absolue où la détermination réelle de l'être comme *Bewusst-sein* dans toutes les formes réelles jusqu'ici prises par le thème transcendantal est mise à l'abri *dans sa possibilité même*. Cette mise à l'abri elle-même s'obtient ou se mérite dans le combat contre la *realitas rei*, sur le terrain de la phénoménologie de la perception, au profit de la possibilité même de la phénoménologie². Un tel terrain est donc celui où la pensée exerce sa violence *entièrement à découvert*, puisqu'elle combat comme une certaine “phénoménologie de...” (ici : de la perception) *avant même* d'être une phénoménologie tout court, *et pour pouvoir l'être*. C'est

¹ Dans l'*Introduction à la métaphysique*, au chapitre de la « Limitation de l'être », tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 176.

² Sur ce thème central et sa justification, cf. notre travail « Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl », Paris, Gallimard, 1968, p. 149-166. [2^{ème} éd., Mauvezin, T.E.R., 2012 (Éd.)]

dans un tel « être-à-découvert » que son destin lui est mesuré entièrement par l'être lui-même, qui lui ouvre la possibilité et le champ de sa violence *au sein* de l'impénétrable closure où il n'a cessé de s'être déjà retiré du combat (et où il "joue" avec lui-même d'une façon qui ne se passe encore « dans le *Da-sein* » que comme sa mort, c'est-à-dire à laquelle il ne peut faire face, si "faire face" veut dire : se donner quelque chose comme présent dans sa présence, comme *vorhanden*). En l'occurrence la sur-violence de l'être s'exerce sur la pensée phénoménologique (à la fois en lui ouvrant une possibilité et en lui masquant la limite de cette possibilité, c'est-à-dire en lui fermant cette possibilité, puisqu'il n'y a d'ouverture qu'à partir de la limite et pas plus d'ouverture illimitée que de possibilité infinie, c'est-à-dire pas d'être comme *Présent Vivant*) – en l'occurrence donc cette sur-violence s'exerce dans le fait que *la totale indétermination ontologique de la Vorhandenheit elle-même*, dans laquelle la phénoménologie la *laisse*, et peut-être même dans laquelle elle *l'enfonce* au fur et à mesure qu'elle la combat, *cette indétermination échappe absolument à la "vigilance" de la phénoménologie*.

Dans *Sein und Zeit* il y a ce que nous appellerons pour faire vite une "dérivation ontologique" de cette sorte de « déplacement » ou de « transfert » (*Verlegung*¹) par quoi *commence* toute ontologie, toute mise-en-place d'un discours sur l'être. Que, s'agissant de l'être, toute mise-en-place soit "déplacée" n'a rien à son tour de déplacé ou d'inconvenant. Le comble de l'inconvenance est au contraire la volonté moderne, élevée par la phénoménologie à la puissance de sa « possibilité » même, de vouloir « commencer radicalement », c'est-à-dire effectuer la mise-en-place des énoncés sur les phénomènes. Car les phénomènes de la phénoménologie sont en vérité des modes d'être de l'étant, comme tels toujours "déplacés" par ce phénomène *primaire* qu'est le déplacement même de la compréhension de l'être vers la *Vorhandenheit* au sein de la structure d'être du *Da-sein* lui-même, c'est-à-dire au sein de l'*In-der-Welt-sein*. Les plus hauts efforts de *Sein und Zeit* sont tous tendus vers, non point, comme on pourrait le croire à une première et vraiment trop rapide lecture, la simple « opposition » du sens « subsistantiel » et du sens « existentiel » de l'être², mais bien vers la compréhension de la nécessité du déplacement originel (qui déplace donc aussi l'idée d'origine, ici elle-même à son origine) de l'un vers l'autre. Encore l'idée de déplacement se trouve-t-elle ici la première à être déplacée, parce qu'elle flotte purement et simplement entre l'idée originelle d'une place, et l'idée simplement anti-originelle d'une antécédence du déplacement sur toute place : mais l'une et l'autre ne sont pas moins l'une que l'autre (et notamment pas moins celle du déplacement "premier", c'est-à-dire toujours et tout simplement déjà-en-place, que celle de la première place) *des idées de la Vorhandenheit*. En vérité les « oppositions » entre existence et subsistance, entre *Weltlichkeit* et *Innerweltlichkeit*, entre *Um-zu* et *Um-willen*, entre *Vorhanden* et *Zuhanden*³, ces oppositions ne sont, pour autant justement qu'au mépris de la

¹ Nous commentons dans ce qui suit la phrase suivante de *Sein und Zeit*, déjà citée, § 43, p. 206, tr. fr. p. 250-151 : « *Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit* ».

² Voir sur ce thème particulier l'introduction notre étude : « Remarques sur l'accès à la pensée de Heidegger », : « L'accès et l'inapparence ».

³ Opposition entre mondanéité et intra-mondanéité, entre "pour" et "en vue de", subsistant et disponible (*Éd.*)

sainte obscurité des textes on les prend simplement comme des oppositions, que le langage *déplacé* de ce qui est « proprement pensé » par Heidegger déjà en 1927 : *die Differenz*.

Si donc Heidegger rompt la simplicité du combat de la phénoménologie « réelle » avec la *Vorhandenheit*, c'est pour creuser et ouvrir une question de la *Vorhandenheit* dans l'ampleur et la détermination de laquelle la guerre-pour-l'être puisse davantage s'embraser. Car chez Husserl elle menace de s'éteindre, et même elle est éteinte déjà *aux deux bouts*, du côté de cette extrémité qui s'appelle "conscience" et du côté de cette extrémité (opposée) qui s'appelle *Vorhandenheit*. Ces deux bouts sont le même, et ils *sont* le règne sur-violent de l'être *comme Vorhandenheit* dans l'opposition (ontologiquement totalement indéterminée) du *Vorhandensein* et du *Bewußt-sein* (sous la forme absolue de l'*Eigen-sein*).

Pour saisir cette situation de Husserl, peut-être n'est-il pas besoin d'aller plus loin que la phrase même, déjà citée, dans laquelle il définit ce qui est « important » dans l'attitude naturelle (ou plutôt, ce qui est « le plus important » (*das Wichtigste*), c'est-à-dire ce qui lui dévoile l'essence même de cette « attitude »). La phrase dit : « *Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit...* »¹. Le *als* (le "en tant que") montre que pour Husserl la *Vorhandenheit* est comprise tout de suite *comme* ce qui n'en est pourtant que la conséquence, c'est-à-dire dans l'opposition d'un moi et d'une réalité. Et certes la phénoménologie montrera bien le scandale de ce face-à-face (*Gegenüber*) du sujet et de l'objet, rupture indéterminée et première qui ruine d'avance tous les efforts de la philosophie transcendantale pour franchir l'opposition. À l'évidence de rapports réels "entre" la conscience comprise comme réelle (c'est-à-dire comme *das Seelische*, que ce soit au sens de la science ou au sens le métaphysique) et le réel qui lui fait face, Husserl s'est rendu célèbre en opposant l'Intentionnalité, qui est donc en elle-même l'opposé de l'évidence et du système de l'opposition, ou bien encore le royaume de l'irréalité. Cependant, peu après avoir écrit *Sein und Zeit*, Heidegger, en tant qu'éditeur des *Leçons sur le temps* de Husserl, écrivait dans une remarque liminaire que l'intérêt fondamental de ces leçons devait être cherché dans l'éclairage qu'elles pouvaient jeter sur l'Intentionnalité, et cela directement dans la ligne et comme le complément des *Logische Untersuchungen*. Pourquoi en 1928, c'est-à-dire alors que le développement de la phénoménologie comme absolutisation de la philosophie transcendantale est depuis bien longtemps chose acquise, choisir de ne voir dans les *Leçons sur le temps* que ce qu'elles sont dans leur noyau : un cours de 1904-1905 où se trouvent approfondies les recherches de 1901 ? Pourquoi vouloir ignorer (ce que Heidegger, bien évidemment, ignorait moins que personne) que les *Recherches logiques* elles-mêmes ont été ré-écrites en 1911 pour tâcher de les mettre au ton et au niveau de la tournure « transcendantale » prise depuis 1905 par la phénoménologie ; que les *Leçons sur le temps* ont été sans cesse remaniées jusqu'en 1917 (sans qu'il y ait aucune raison de supposer ici une distinction entre le travail d'Edith Stein, principale exécutrice de ces remaniements, et les intentions de Husserl lui-même) ; que les raisons de ces remaniements apparaissent clairement dans une tentative pour surmonter le caractère encore "formel" des analyses transcendantales

¹ Passage des *Ideen I* déjà cité : « Je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle... » (Éd.)

des *Ideen I* et dessiner (pour la première fois chez Husserl, dont le destin est alors, à son insu, entièrement hégélien) l'idée de l'Absolu (« définitif et véritable »¹) ? Pourquoi cet abandon violent par Heidegger du devenir réel de la phénoménologie dans le mouvement réel de l'œuvre husserlienne ? Réponse : parce que « Auch heute noch [c'est nous qui soulignons] *ist dieser Ausdruck* [i. e. *Intentionalität*] *kein Lösungswort, sondern der Titel eines zentralen Problems* [c'est Heidegger qui souligne] »². Aujourd'hui encore, c'est-à-dire après que le destin de la phénoménologie a été fixé, et même aux trois quarts accompli, et après que *Sein und Zeit* a reculé de la réalité à la possibilité de la phénoménologie. Aujourd'hui encore (et même, pour Heidegger, aujourd'hui surtout) l'Intentionnalité a besoin d'un « éclaircissement fondamental (*grundsätzliche Klärung*) ». Ce qui veut dire qu'elle est enveloppée depuis le début, mais plus encore – et de façon irrémédiable – depuis que la phénoménologie est devenue l'absolutisation du thème transcendantal, dans une obscurité également fondamentale. Si l'on veut saisir la forme exacte du rapport de Heidegger à Husserl – disons plutôt de la question sur le sens de l'être à la phénoménologie – il faut déterminer cette obscurité dans son fondement.

Or c'est précisément à ce fondement que nous sommes lorsque nous cherchons à saisir que et comment la *Vorhandenheit*, l'"ennemie" de l'Intentionnalité, échappe au combat que Husserl mène contre elle, et précisément au cœur de ce combat, accomplissant ainsi la sur-violence de l'être *sur* la violence transcendantale absolue. Nous avons montré ailleurs avec quelle persistance la "Substance" (subs(is)tance, *Vorhandenheit*) fait encore l'horizon du langage même dans lequel Husserl élève le Sujet (ou la Conscience) au rang de l'Être lui-même. Nous avons montré aussi comment le système de l'intentionnalité comme Irréalité consolide à l'infini la limitation *réelle* qui enserme les formes réelles de la philosophie moderne antérieure à Husserl, et cela par une "disparition" de cette limite (au sein de l'extrême et universelle « réduction ») qui elle-même "disparaît" totalement aux yeux de Husserl (λάθθαι λάθων). Mais nous n'avons pas montré pour autant l'origine de tout ce destin. Et ce n'est pas nous en effet qui le montrons, mais seulement *Sein und Zeit*. Toute la leçon du livre sur ce point (qui de surcroît est le point central) est qu'on ne se "débarrassera" pas de la naïveté inhérente aux « subtilités » de la philosophie comme *Erkenntnistheorie* tant qu'on ne se sera pas "débarrassé" d'abord de la caractéristique *fondamentale* du sujet moderne (ou de la conscience), c'est-à-dire de sa *Weltlosigkeit* (de son immondialité, de son immondicité). Mais ce problème est beaucoup plus fondamental, et beaucoup plus caché, et finalement tout autre que la problématique husserlienne de la séparation absolue de la région-monde et de la région-conscience. Non pas que cette séparation absolue ait à être comprise en un sens immédiat comme le témoignage évident que Husserl « abandonne le Monde » : au contraire il tente d'abandonner l'« *Inner-weltlichkeit* » (qu'il appelle en effet, bien "maladroitement"

¹ Rappelons que les *Ideen I* distinguent, au § 81, « l'absolu définitif et véritable » de l'absolu « provisoire » et que l'interprétation granélienne de Husserl fait fond sur cette distinction cardinale (*Éd.*)

² Cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964, « Remarque préliminaire » de Heidegger, p. XII : « Aujourd'hui encore cette expression [i. e. intentionnalité] n'est pas un mot de passe, mais le titre d'un *problème* central. » (*Éd.*)

donc si l'on veut : la région-monde) au profit d'une analyse des modes de conscience *comme modes d'être* de l'étant¹ dans laquelle rien n'est abandonné (rien ne *doit être* abandonné) du Monde. De ce point de vue, il n'y a aucune raison de retrancher un seul mot à la célèbre tirade finale du chapitre trois de la deuxième section des *Ideen I*, qui précisément vient clôturer le long mouvement de « séparation » de la région-conscience et de la région-monde, et donc ne s'oppose pas, comme on pourrait le croire en lisant vite (mais aussi en créditant Husserl d'une « inconséquence » vraiment trop grossière), à cette opposition, dont elle nous oblige au contraire à saisir mieux le *sens* (comme Husserl nous en avertit) : « Nous retranchons aussi peu à l'être parfaitement valide du monde, entendu comme le tout des réalités, qu'à l'être géométrique parfaitement valide du carré quand on nie qu'il est rond (ce qui dans ce cas est un franc truisme). La réalité empirique n'est ni "dénaturée", ni même niée, mais nous écartons une interprétation absurde qui contredit son sens *propre* tel qu'il est élucidé par l'évidence. Elle procède d'une prétention *philosophique* à ériger le monde en absolu, totalement étrangère à la considération naturelle du monde. Celle-ci est précisément naturelle, elle vit naïvement dans l'opération de la thèse générale que nous avons décrite ; elle ne peut donc jamais être absurde. L'absurdité commence quand on se met à philosopher, etc. »². Mais il y a malgré tout quelque chose de non éclairci dans cette lutte de Husserl contre la *Weltlosigkeit* du sujet moderne, et ce "quelque chose" n'est pas étranger à cette "circonstance" (en vérité une limite essentielle) qui fait que Husserl "maladroitement" s'en prend *au Monde* alors qu'il combat l'« *Inner-weltlichkeit* », de même qu'il reste énigmatique de voir la « considération naturelle du monde » radicalement distinguée de la thèse-du-monde, appelée alors thèse "philosophique", tandis qu'on ajoute cependant que cette considération naturelle « vit naïvement dans l'opération de cette thèse ». L'origine de ces obscurités et de beaucoup d'autres est dans l'indétermination ontologique originelle du combat *central* de Husserl : celui contre la *Vorhandenheit*. C'est donc bien en reprenant le combat là où Husserl l'a laissé que Heidegger oriente tout *Sein und Zeit* vers la compréhension de la *dérivation* ontologique de la *Vorhandenheit* au sein d'un sens *autre* de l'être : la *Zuhandenheit*, elle-même accessible seulement à partir de la compréhension *existentielle* de l'être. De ce point de vue, la question sur le sens de l'être est bien fille de la phénoménologie, à ceci près que, s'agissant de la pensée, les rejets engendrent à leur tour leur origine réelle au grand jour de sa possibilité. Qu'est-ce à dire, sinon que Heidegger seul a donné à Husserl ce que toute sa vie sa pensée a espéré *dans la nuit* : son « commencement », et avec lui sa force à jamais dans l'histoire, car – *ainsi compris* – le commencement husserlien règne sur tous les nôtres.

Gérard GRANDEL

¹ À Husserl en premier lieu s'appliquent donc ces lignes de *Sein und Zeit* sur l'Idéalisme, qui visent manifestement, quoique sans le nommer l'Idéalisme transcendantal phénoménologique absolu : « Si le sens de l'Idéalisme consiste à comprendre que l'être n'est pas explicable par l'étant, mais que l'être constitue ce qui pour chaque étant, et d'emblée, est le "transcendantal", alors l'idéalisme énonce la possibilité unique et nécessaire de toute problématique philosophique. » (*Ideen I*, p. 208, tr. fr., p. 252.)

² *Ideen I*, § 55, p. 107, tr. fr., p. 184.