



HAL
open science

La Naissance de la phénoménologie

Jean Vion-Dury

► **To cite this version:**

| Jean Vion-Dury. La Naissance de la phénoménologie. 2023. hal-04201800

HAL Id: hal-04201800

<https://hal.science/hal-04201800>

Preprint submitted on 11 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA NAISSANCE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Jean Vion-Dury. Aix Marseille Univ, CNRS, PRISM, Marseille, France

1) Introduction.

La phénoménologie n'est pas un système philosophique, mais une méthode, une manière de prendre et de faire avec ce qui nous advient, un projet de décrire plutôt que de prescrire, un style. Comme le dit Merleau-Ponty, « c'est en nous-même que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens » (cité par (Lyotard, 2011) (p. 3). La phénoménologie comme courant philosophique couvre l'ensemble de la pensée du XX^e siècle. Elle n'y est pas seule mais ne cesse d'être là, comme questionnement, même si au regard du courant de la philosophie analytique, la phénoménologie apparaît comme terriblement minoritaire, ce qui est en totale cohérence avec sa radicalité et la puissance de son questionnement.

Dans ce document nous allons progressivement brosser un portrait rapide de la mise en place et de l'évolution de la phénoménologie. Trois moments nous paraissent devoir être distingués dans la naissance de ce courant essentiel :

- La première phénoménologie, celle de son fondateur nous fera bien évidemment détailler les points majeurs de la pensée de Husserl dont la cohérence et la puissance impressionnent chez ce mathématicien qui s'autorisa à remettre en question de manière radicale la problématique de la connaissance scientifique (cf. § 4).
- Au moment où Husserl conceptualisait la phénoménologie au dans les *Recherches logiques* et des *Idées directrices I et II*, au contact même de sa pensée, Max Scheler inventait une seconde phénoménologie, très différente, moins théorique, plus orientée vers la vie sociale et spirituelle (cf. § 5).
- Enfin, quelques années plus tard, un élève particulièrement doué de Husserl, Martin Heidegger, proposait de questionner, par la phénoménologie, la métaphysique qui avait, depuis les Grecs, structuré la pensée occidentale et il reprenait, dans un nouveau commencement de la pensée philosophique, la problématique du Logos, de la Vérité et de l'Être (cf. § 6).

On notera que la genèse de la pensée phénoménologique se fait en un mouvement de double détente : les années 1900-1920 et les années 1920-1945 (voir figure II.1). On retrouve ce phénomène de double détente dans la physique quantique et la relativité avec une structure temporelle quasi-identique centrée par le premier conflit mondial.

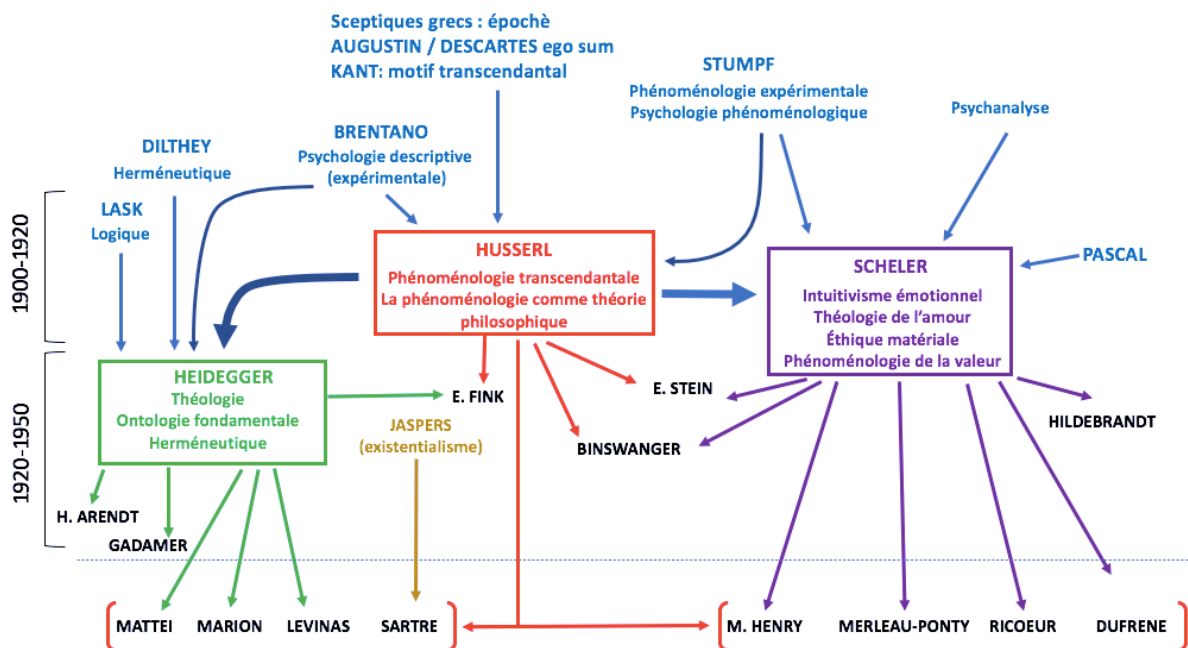


Figure 1 : la naissance de la phénoménologie: influences (flèches bleues), les trois fondateurs, les élèves directs et les descendants (sous les pointillés).

De part et d'autre des trois paragraphes traitant de ces philosophes, on trouvera en premier lieu présentation rapide des fondations de la phénoménologie (cf. § 2 et 3), puis, à la suite des trois grands maîtres, de courtes vignettes concernant leurs élèves directs (cf. § 7-11).

En cohérence avec la période que nous étudions, nous ne traiterons pas des phénoménologues qui se sont inspirés de Husserl ou de Heidegger, mais qui n'ont pas été à proprement parler les constructeurs de la phénoménologie : par exemple Merleau-Ponty, Levinas, Sartre, Henry, Patocka etc. ; ces philosophes ont opéré des modulations, certes passionnantes, de la phénoménologie mais ces modulations ou applications ne constituent pas une phénoménologie que l'on pourrait appeler de « native ».

Il est également, dans un tel ouvrage, impossible de discuter en détail des philosophies de Husserl, de Scheler et de Heidegger. D'une part, de très nombreux commentateurs ont analysé en détail leurs textes et, d'autre part, ce qui nous intéresse est la trajectoire de vie et de pensée des fondateurs de la phénoménologie, dans le contexte qui était le leur.

2) Les fondations lointaines de la phénoménologie.

La phénoménologie husserlienne repose principalement sur trois piliers : a) le doute et l'épochè, b) le *cogito* cartésien et c) le motif transcendantal kantien.

A) Les sceptiques grecs : le doute et l'épochè.

Le scepticisme (étymologiquement, du grec *skeptikos* : celui qui examine) a été introduit par un philosophe contemporain d'Alexandre le Grand, Pyrrhon d'Elis (325-275 av. J.-C.) qui n'a laissé aucun écrit (Dumont, 2019b). Il eut pour élève Timon de Phlionte (vers 325 av. J.-C. - 235 av. J.-C.). L'école sceptique connaît ensuite une éclipse, puis renaît avec Arcésila (première moitié du IIIe siècle. av. J.-C.), Carnéade (fin du IIIe début du IIe siècle av. J.-C.) et enfin Aenesidème (80 av. J.-C. - 10 après J.-C.) (Kunzmann et al., 1993)(p. 61).

Sextus Empiricus (200-250 apr. J.-C.), philosophe romain, historien du scepticisme, le définit ainsi : « Le scepticisme est la faculté d'opposer les apparences (ou phénomènes) et les concepts de toutes les manières possibles ; de là nous arriverons, à cause de la force égale des choses et des raisons opposées, d'abord à la retenue du jugement puis, à l'ataraxie » (Kunzmann et al., 1993)(p. 61). La suspension du jugement c'est l'épochè ; la paix de l'âme est l'ataraxie. Le conflit des forces équivalentes (isosthénie) permet de faire advenir l'épochè. Les sceptiques se qualifiaient eux-mêmes de zététiques, c'est-à-dire de chercheurs, d'éphectiques, c'est-à-dire de ceux qui pratiquent la suspension du jugement (épochè) et d'aporétiques, c'est-à-dire philosophes de l'embarras, de la perplexité et de l'issue non trouvée.

Le scepticisme donne une grande importance au concept de phénomène : « Le phénomène l'emporte sur tout, partout où il se trouve » (Timon, ; cité par (Dumont, 2019b)). Par phénomène, les sceptiques entendent une réalité physique, c'est-à-dire une image faite d'air et de lumière, qui joue dans le processus de la vision un rôle déterminant. Mais la vision, pour les Grecs, est produite par un double flux lumineux, venant de l'objet et venant de l'œil, ce dernier rayonnement se dirigeant vers l'objet. De la rencontre de ces deux rais lumineux naît un corps, ou objet matériel, donc un produit médiateur, le phénomène, moyen terme visible, écran s'interposant entre l'objet et l'œil. « Les phénomènes sont la vision de ce qui demeure caché. » (Anaxagore, cité par (Dumont, 2019a)). Ainsi, le visible dissimule le réel devenu invisible. Il n'y a donc pas de vérité absolue, pas de science réductible à la sensation. De cela naît un relativisme contestant le caractère absolu de la connaissance. La suspension du jugement exprime ce relativisme philosophique non dogmatique (Dumont, 2019a).

Saint Augustin reprendra la problématique du doute des sceptiques, en lui introduisant des caractères nouveaux : a) le doute est vécu, il possède la dimension d'un désespoir entier ; b) le doute est une expérience, un moment, la suspension du jugement servant à la recherche de la vérité (en l'occurrence chrétienne), c) en tant qu'expérience, il est aussi un moment du cheminement philosophique. L'expérience sceptique apparaît ainsi comme un moment obligatoire, et privilégié, dans la vie du chrétien (Dumont, 2019b).

B) Le cogito augustinien et cartésien.

Il n'est pas sans intérêt de noter que la phénoménologie, même si elle fut inspirée par les sceptiques grecs et la pensée kantienne trouve également son point de départ en ce moment baroque qui correspond à la révolution scientifique et technique des années 1620-1960 et donc à l'apparition de la modernité. Inspiré par le *cogito* augustinien¹, Descartes, après une attitude de doute généralisé qui est celui de la pensée des

¹ « Je puis me tromper mais si je me trompe, c'est que j'existe » (Saint Augustin, 1957) (p. 84).

sceptiques grecs (Chevalier, 1961) (p. 124), va fonder toute connaissance sur le seul et indubitable fait que l'on pense (d'où le *cogito ergo sum*)². Husserl reconnaîtra que le philosophe français est le « fondateur originel aussi bien de l'idée moderne du rationalisme objectiviste que du motif transcendantal qui le fait éclater » (Husserl, 2004a)(p. 85). On notera, par ailleurs, qu'au travers de ses fondements, il existe une connexion significative entre la pensée de la phénoménologie et la pensée chrétienne (St Augustin, Descartes). Car la pensée de Descartes, y compris dans sa conception de l'intuition laquelle jouera un rôle central dans la pensée de Husserl, est une pensée fondamentalement et authentiquement chrétienne (Chevalier, 1961) (p. 150-155). La question se pose alors de savoir si la phénoménologie aurait pu prendre cette forme dans une civilisation autre que judéo-chrétienne et si la question de la phénoménologie se poserait en des termes identiques dans d'autres contextes culturels. La conversion au christianisme de plusieurs philosophes d'origine juive au cours de leur parcours phénoménologique (Husserl, Scheler, E. Stein) interroge également. Une explication possible (hors de l'éventuel et discutabile argument prosaïque d'opportunisme pour accéder aux carrières universitaires dans des pays très marqués par le christianisme) est le fait que la théologie chrétienne, dans ses concepts d'épiphanie et de théophanie fait ainsi place au phénomène d'apparition, peut-être plus étranger à la culture judaïque. Ou bien la phénoménologie renvoie en permanence à la problématique de l'Incarnation (Henry, 2000), laquelle est plus compatible avec la chair vécue qui conduit l'époque que les concepts abstraits d'un monde mathématisé galiléo-newtonien. De la philosophie de Descartes, à partir du XVII^e, deux courants de la pensée vont coexister et persister, comme le suggère la phrase de Husserl citée plus haut : d'une part le courant qui procédera en gros des préceptes méthodologiques du *Discours de la méthode* et des *Regulae* pour atteindre la connaissance scientifique, préceptes qui seront très rapidement repris par les philosophes et les savants du XVIII^e siècle et que l'on peut qualifier de courant rationaliste et, d'autre part, le courant, transcendantal et chrétien, qui procède des *Méditations Métaphysiques* - et plus largement la problématique du *Cogito* -et qui va donner à l'intuition et au sujet un rôle singulier dans la connaissance. Le premier courant sera très rapidement dominant, en particulier à l'âge des Lumières, malgré la réflexion sur la connaissance et l'importance de la philosophie transcendantale que Kant développe. Le second courant est, au contraire plus discret et il n'est pas impossible qu'il se soit exprimé d'une certaine manière dans le romantisme dont on verra qu'il remettait en cause le rationalisme du XVIII^e et ses conséquences sociétales.

C) Le motif transcendantal Kantien.

Le troisième pilier de la phénoménologie husserlienne est le motif transcendantal kantien. Si, dans la scolastique, transcendantal se dit de certains attributs qui dépassent les catégories d'Aristote et conviennent à tous les êtres, chez Kant, « est transcendantal, par opposition à l'empirique, ce qui est une condition *a priori* et non une donnée de l'expérience... Par suite est dite transcendantale, toute étude qui a pour objet les formes les principes ou idées *a priori* dans leur rapport nécessaire à l'expérience » (Lalande, 2010)(p. 1145-1146). En d'autres termes, est transcendantale « toute connaissance qui s'occupe, non pas des objets, mais de notre connaissance des objets, pour autant que celle-ci doit être possible *a priori* »(Jaspers, 1990)(p. 57).

Par rapport à la métaphysique traditionnelle qui accomplissait un mouvement transcendant à travers la réalité objective pour atteindre un objet transcendant (Dieu, l'être en-soi), Kant, au contraire veut transcender la pensée objective jusqu'à ce qui conditionne toute objectivité. C'est la connaissance de l'origine de notre connaissance qui remplace la connaissance métaphysique de l'autre monde. Kant invite au saut dans le transcendantal. Il n'apporte pas alors une doctrine du monde métaphysique ou une doctrine de l'être, mais il propose une critique de la raison et analyse la situation de notre conscience pour éclairer notre condition. Sa proposition n'est donc pas une doctrine, mais une propédeutique³.

Husserl indique d'ailleurs, concernant Kant, que « la révolution dans la manière de penser que lui infligea Hume, n'est pas orientée contre l'empirisme, mais contre la manière de penser du rationalisme post-

² Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637) reconnaît qu'aucune connaissance n'est certaine puis énonce les 4 préceptes de sa méthode (Descartes, 1970)(chapitre II). C'est dans la quatrième partie qu'il proposera le fameux *cogito* : « je pense donc je suis » comme la seule chose « si ferme et si assurée ». Malheureusement on aura tendance à ne retenir que le 3^e précepte : « de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » (ce qui fondera l'atomisme-associationnisme des neurosciences et de la biologie en général), tout en oubliant que, pour Descartes, l'ensemble de la connaissance est fondé sur la seule certitude que l'on pense. Descartes développera plus tard, dans les deux premières *Méditations Métaphysiques* (1641), le problème du doute généralisé et des conséquences du *cogito* (Descartes, 2010).

³ « Élément de connaissance constituant une préparation nécessaire à l'étude plus approfondie d'une science »(Centre national des ressources textuelles lexicales, CNRTL, <https://www.cnrtl.fr>).

cartésien, dont Leibniz fut le grand réalisateur » (Husserl, 2004a)(p.106). Kant voulait fonder une philosophie scientifique, construite de façon nouvelle, d'une part en réaction avec ce qu'il comprenait comme le positivisme humien et, d'autre part, dans laquelle l'orientation cartésienne vers la subjectivité de la conscience se réaliserait dans un subjectivisme transcendantal (Husserl, 2004a) (p. 111).

Le motif transcendantal dont Husserl dit qu'il a donné sens, depuis Descartes, à toutes les philosophies modernes est « celui de la question-en-retour sur l'ultime source de toutes les formations de la connaissance, c'est l'automéditation du sujet connaissant sur soi-même et sur la vie de connaissance.... La problématique transcendantale dans son ensemble englobe la relation de ce « Moi » mien, de l'Ego – à ce qui fut d'abord posé dans l'évidence à sa place, c'est-à-dire à mon âme, et elle englobe ensuite la relation de ce « Moi » et de la vie de la conscience qui est la mienne au Monde, dont je suis conscient, et dont je connais l'être véritable dans mes propres formations de connaissance » (Husserl, 2004a) (p.113).

3) La notion de phénoménologie : de Lambert à Heidegger.

Nous avons vu plus haut (cf. § 2.A), que la notion de phénomène est apparue dans la pensée antique comme « une réalité physique engendrée dans l'espace intermédiaire entre le sens et l'objet sensible par la disposition du sens et par la nature de l'objet »(Dumont, 2019a). La nature physique d'un objet n'est jamais ainsi appréhendée en soi mais par un intermédiaire physique désigné sous le nom de phénomène. Le phénomène, produit en quelque sorte de nature mixte, est relatif. Chez Aristote, le concept de phénomène prend un double sens : à la fois celui de donné empirique et d'interprétation de ce donné, ces deux sens étant liés.

Le mot de phénoménologie a été introduit par J.H. Lambert (1728-1777), comme une théorie de l'apparence (1764). Mais c'est à Kant, à nouveau, que l'on doit une définition moderne du phénomène comme ce qui apparaît (*erscheint*) dans le temps ou dans l'espace ; l'objet, manifesté comme phénomène, est distinct en tant que tel de ce qu'il est comme objet en soi. « Comme dans l'Antiquité, le phénomène est mixte, ce qui suppose que la chose en soi persiste en tant que chose inconnue dont seule la constitution phénoménale est appréhendée ». Pour Kant, « l'appréhension et la constitution du phénomène sont liées à la fois au mode d'intuition de la sensibilité et à la forme d'intellection synthétique et unifiante des catégories de l'entendement... En tant qu'apparaissant aux sens, les phénomènes relèvent de l'intuition sensible et s'opposent par là aux noumènes⁴ purement intelligibles »(Dumont, 2019a).

Hegel définira la phénoménologie comme science de l'expérience que fait la conscience. En expérimentant, la conscience passe ensuite de la simple conscience sensible à la conscience de soi. Enfin, dans un troisième temps l'expérience que fait la conscience est la raison, le phénomène étant à la fois constitué de manière objective et subjective, de l'intérieur (du sujet) et de l'extérieur (reconnaissance d'une autre conscience)(Dumont, 2019a). Ainsi, Hegel appelle *Phénoménologie de l'Esprit* « l'histoire des étapes successives, des approximations et des oppositions par lesquelles l'Esprit s'élève de la sensation individuelle jusqu'à la Raison universelle » (Lalande, 2010) (p. 768).

La phénoménologie husserlienne naît, nous l'avons vu, à la suite de l'effondrement du système ambitieux de Hegel, qui se caractérisait par « la volonté de rendre compte de la totalité de l'histoire humaine à partir de l'esprit » (Dastur, 2007b). Cette remise en cause est aussi celle de la pensée idéaliste⁵ d'origine platonicienne. Cette conception de l'homme dans laquelle la conscience individuelle était le seul fondement de toute certitude et de toute vérité, cette centration excessive de l'homme sur lui-même qui allait en découler, le développement considérable des techniques et savoirs et même les conquêtes coloniales au XIX^e siècle. Tout cela allait être remis en cause par trois penseurs critiquant l'image idéalisée de l'homme qu'avait exprimée Hegel. Il s'agit de Marx, qui affirma que ce sont les conditions matérielles de la vie qui déterminent la conscience de l'homme, de Nietzsche qui proclama la mort de Dieu et la volonté de

⁴ Noumène :du grec *nous* (intelligence, esprit, faculté de penser), transcription du mot *noumena*, employé par Platon en parlant des Idées ; c'est « une réalité intelligible , objet de la raison, opposée à une réalité sensible » (Lalande, 2010) (p. 692).

⁵ L'idéalisme est une doctrine dans laquelle l'existence du sujet est condition de l'existence de l'objet, ou toute doctrine soutenant que l'objet est fondamentalement de nature mentale (Nadeau, 1999) (p. 305). Il s'oppose ainsi au réalisme ontologique et consiste à ramener toute existence à la pensée au sens large. Il existe deux formes d'idéalisme: a) celui qui tend à réduire l'existence à la pensée en général et b)celui qui tend à ramener l'existence à la pensée individuelle, c'est à dire le subjectivisme.

puissance⁶ comme caractéristique fondamentale de l'homme plutôt que la conscience et, enfin, de Freud qui promut l'idée que « l'homme n'est pas maître chez lui, qu'il est gouverné à son insu par des pulsions qu'il ne domine pas et que ce dont il s'enorgueillit le plus, à savoir sa capacité pensante et son libre arbitre, ne sont en réalité que des illusions »(Dastur, 2007b).

La phénoménologie de Husserl germa ainsi à la faveur de la crise du subjectivisme et de l'irrationalisme à la fin du XIX^e siècle, et c'est contre le subjectivisme⁷ et l'irrationalisme, que la phénoménologie de Husserl s'est positionnée. La phénoménologie est une « méditation logique visant à déborder les incertitudes mêmes de la logique vers et par un langage ou *logos* excluant l'incertitude. L'espoir cartésien d'une *Mathesis universalis* (science universelle) renaît chez Husserl » (Lyotard, 2011) (p. 4) mais pas sous la forme des mathématiques. La phénoménologie, chez Husserl, veut fonder à de nouveaux frais les conditions de la science et veut savoir où prend appui la connaissance scientifique qui s'incarne en science concrète et empirique. Husserl reprendra la position de Hegel, refusant que les catégories de l'entendement précèdent *a priori* l'expérience pour la fonder. Pour Husserl, l'expérience est précédée d'une foi en quelque chose de réel et permet d'atteindre la vision des essences. Mais, au contraire de Hegel, il refusera d'identifier conscience et conscience de soi (Dumont, 2019a).

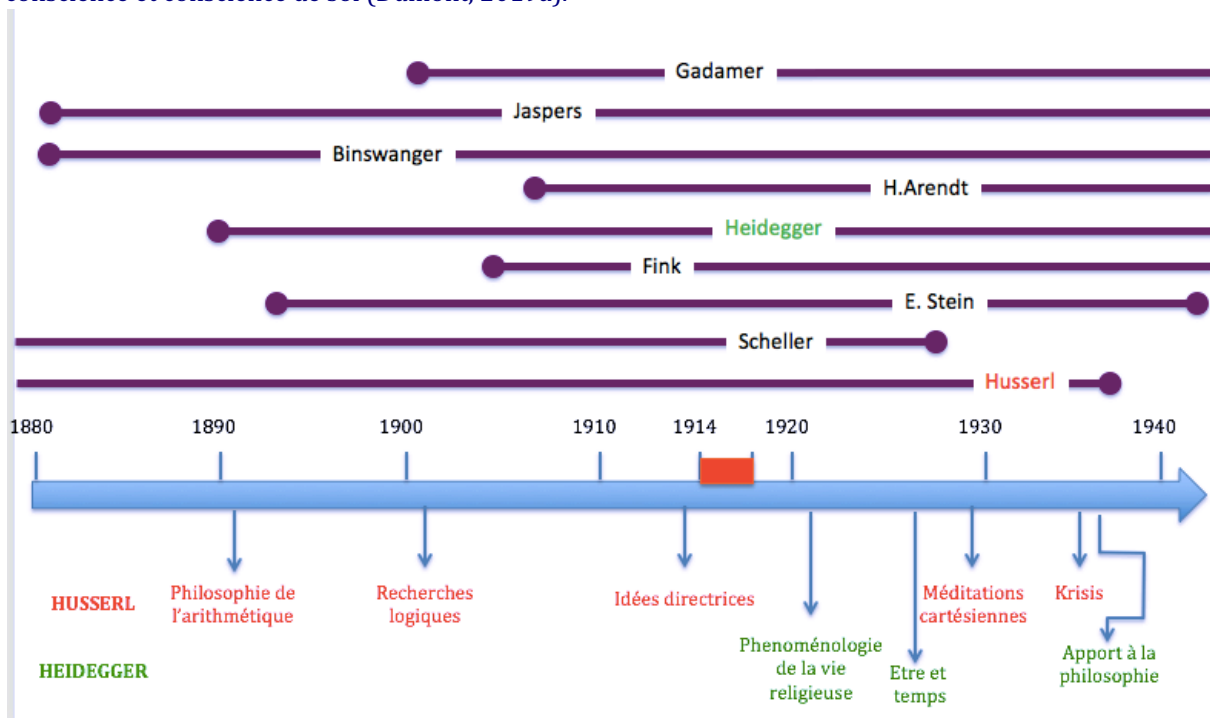


Figure 2. : les principaux phénoménologues dans la période 1880-1939.

La phénoménologie husserlienne d'abord une méthode « pour appréhender au travers des événements et des faits empiriques les essences c'est-à-dire les significations idéales... saisies directement par l'intuition »(Lalande, 2010) (p. 769). Mais elle est aussi un système, comme phénoménologie pure ou transcendante, cherchant « à mettre en lumière le principe ultime de toute réalité ». Ce principe sera l'*ego* transcendantal qui est extérieur au monde mais tourné vers lui. L'objectivité du monde sera fondée ainsi par l'intersubjectivité transcendantale (Lalande, 2010) (p. 769).

La phénoménologie, comme style philosophique, est radicale ; elle ne cesse d'interroger et est, par essence, inachevée. Dans son aspect critique, elle est un certain désaveu de la science et refuse de passer à l'explication, préférant ainsi la description rigoureuse. Pour la phénoménologie, « il y a toujours un

⁶ La volonté de puissance est le « vouloir vivre », l'immanence de la vie, cette action sans représentation, l'épreuve originelle de soi. On trouvera chez M. Henry, un développement sur la problématique de la volonté et de la représentation chez Schopenhauer et Nietzsche (Henry, 2011).

⁷ « Le subjectivisme est une tendance philosophique à ramener tout jugement de valeur ou de réalité à des actes ou des états de conscience individuels » (Lalande, 2010) (p. 1039-1040). Sur le plan métaphysique, toute existence est ramenée à l'existence de la pensée en général, à l'exclusion des choses. Sur le plan logique, le subjectivisme refuse la distinction du vrai et du faux, ou une valeur objective, ou réduit la certitude à un état d'assentiment individuel décidé.

préreflexif, un antéprédicatif sur quoi prend appui la réflexion, la science, et qu'elle [la science] escamote toujours quand elle veut rendre compte d'elle-même⁸ » (Dastur, 2007) (p. 5). Dès lors, recherchant le donné antérieur à toute thématization scientifique, la phénoménologie husserlienne devient une philosophie de la conscience et en particulier de la conscience intentionnelle. Scheler, mettra l'emphase sur l'intentionnalité de la valeur et sur le primat de l'émotionnel. Quant à la phénoménologie heideggerienne, elle s'éloignera de l'approche husserlienne de la conscience pour repenser à nouveaux frais l'ontologie.

La phénoménologie a créé ainsi une rupture radicale dans la manière de philosopher, s'individualisant des autres courants de pensée qui lui sont antérieurs ou contemporains : « La phénoménologie a... refusé le choix entre les quatre options suivantes: premièrement, attribuer à la réalité une autonomie ontologique qui lui permettrait d'imposer à la conscience non seulement des contraintes, mais l'impression de son sens propre ; deuxièmement, conférer à la conscience le pouvoir de prescrire son ordre au monde dans une forme d'idéalisme ; troisièmement, élaborer de cette réalité une forme cohérente au sens de Quine ou Davidson, ou une forme pragmatique, comme Rorty, en termes de croyances ou d'attitude propositionnelle ; enfin, quatrièmement, naturaliser le processus de la connaissance ou même l'esprit en son entier » (Vandeveld, 2014). Ainsi, comme le dit Marion, « pour une part essentielle, la phénoménologie assume en notre siècle, le rôle même de la philosophie » (cité par (Greisch, 2006)).

Car si Husserl a révolutionné la manière de philosopher, quelques années après, Heidegger ira encore plus loin, dans ses ouvrages majeurs *Être et temps*, *Apports à la philosophie* et *Acheminement vers la parole*, en s'éloignant de la métaphysique occidentale pour poser à nouveaux frais et pour un second commencement, la question de l'être.

II.4. La première phénoménologie : Husserl ou comment une philosophie du Moi, du sujet et de la conscience naît dans l'esprit d'un mathématicien.

Pour Granel, « Edmund Husserl est tout simplement le plus grand philosophe apparu depuis les Grecs. Ce jugement subsiste... parce qu'il atteint dans l'œuvre du fondateur de la phénoménologie, une signification générale et une portée historique qui vont bien au-delà de ce que cette œuvre, en tant qu'elle est en effet aussi une certaine philosophie parmi d'autres, possède elle-même comme « forces » et comme « faiblesses » ... Il atteint [le jugement] et reconnaît en elle un effort pour rendre l'humanité moderne capable de ce dont aucune humanité depuis les Grecs n'a jamais plus été capable : la vie elle-même dans et par le "philosophique", c'est-à-dire dans et par la responsabilité radicale à l'égard du vrai et de l'être, centre et source d'une unification articulée de toute pratique et de toute théorie à quelque niveau qu'elles appartiennent » (Granel, 2006).

A) La formation de Husserl.

Edmund Husserl naquit en Moravie, le 8 avril 1859, d'une famille juive. Husserl partit à 17 ans pour Leipzig pour poursuivre ses études en 1876 ; il voulait être astronome (Vermersch, 1998a). Dans cette ville, il reçut également un enseignement de mathématiques, de physique et de philosophie et eut la possibilité de suivre, dans la formation de philosophie, les cours de Wundt qui développait une psychologie expérimentale des sensations complétée par de l'introspection. Puis, en 1878, il partit pour Berlin où il suivit les cours de mathématiques de Kronecker, Kummer et Weierstrass qui s'intéressaient alors au problème du fondement des mathématiques. Il devint lui-même un mathématicien de haut niveau, particulièrement intéressé par le concept de nombre. Husserl s'intéressa alors naturellement à la philosophie des mathématiques et aux grandes questions philosophiques, sous l'influence de Paulsen. Il prépara son doctorat de mathématiques avec Königsberger sur le calcul des variations, un sujet sur lequel travaillait Weierstrass. En 1883, il soutint à l'Université de Vienne sa thèse de doctorat en mathématiques (Leclercq & Richard, 2016).

Le projet de Husserl était d'élucider les notions les plus fondamentales de l'arithmétique dans le contexte de cette période où la question du fondement des mathématiques était brûlante et largement conflictuelle. C'est pour cela que, dans la même période, il alla chercher à Vienne, d'abord chez Brentano, puis ensuite chez Stumpf, les éléments théorico-philosophiques nécessaires à cette entreprise de fondation (Leclercq,

⁸ Merleau-Ponty le dira autrement : « Il y a aujourd'hui non dans la science mais dans une philosophie des sciences assez répandue, ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit délibérément à l'ensemble des techniques de prise ou de captation qu'elle invente. Penser c'est essayer, opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental où n'interviennent que des phénomènes hautement « travaillés » et que nos appareils produisent plutôt qu'ils ne les enregistrent. » (Merleau-Ponty, 2002) (p. 10).

2008b) (1884-1886), dans l'idée de démontrer un fondement psychologique aux mathématiques. Ainsi, en 1881, Husserl il suivit les cours de logique, de philosophie et de scolastique de Brentano. En 1886, il se convertit au protestantisme⁹.

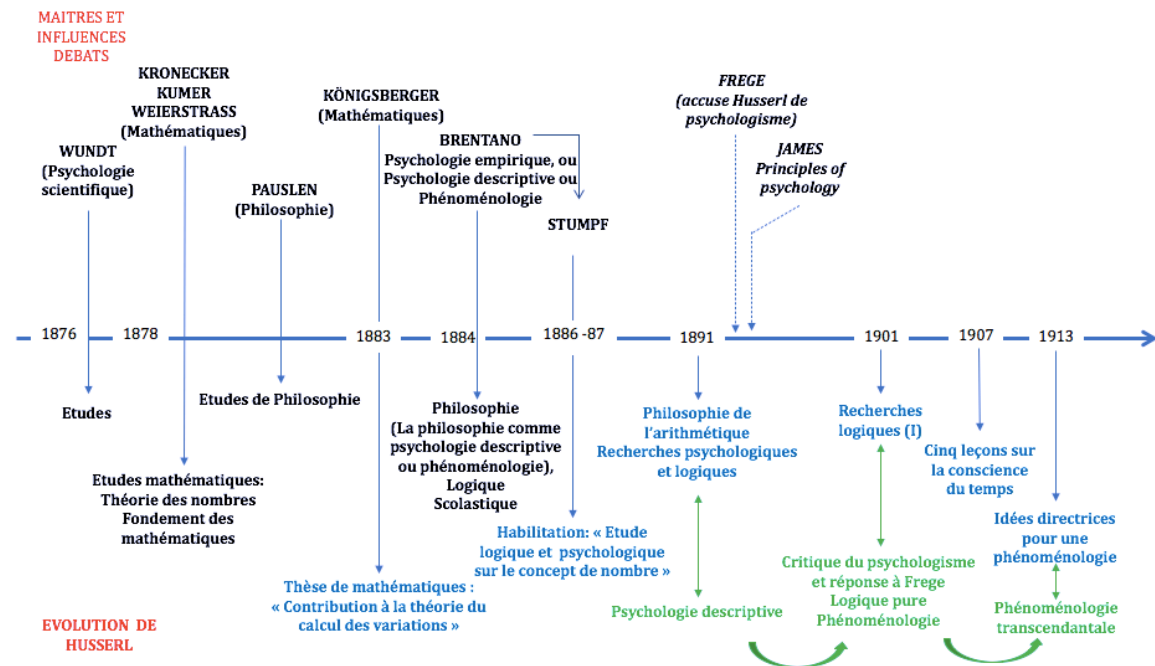


Figure 3. Formation et évolution de la pensée de Husserl au début de sa carrière, de 1876 à 1913. En bleu, les thèses ou ouvrages publiés par Husserl. En vert, l'évolution de la psychologie descriptive (ou phénoménologie selon Brentano) vers la phénoménologie transcendantale. En italiques, influences sur la pensée de Husserl.

Il fut nommé en 1887 *Privatdozent* (enseignant détenteur d'une habilitation universitaire, mais n'ayant pas de chaire d'enseignement ou de recherche) à l'université de Halle.

Trois ans plus tard (en 1891), Husserl fut nommé professeur à l'Université de Göttingen (1901-1916). À cette époque, il était encore méconnu ; néanmoins, un article dans la revue *Logos*, parue en 1911 et intitulé *La philosophie comme science rigoureuse*, le posa en fondateur d'un nouveau courant de pensée : la phénoménologie. Les élèves affluèrent et il fonda un journal, *Les annales de philosophie et de recherches phénoménologiques* dans lesquelles seront publiés de très nombreux textes fondamentaux de la phénoménologie.

Il finit sa carrière à l'Université de Fribourg-en-Brigau (entre 1916 et 1928), où il succédait à Heinrich Rickert. Pendant sa retraite, il fut privé de ses droits académiques par le régime nazi. Malgré sa situation tragique, il refusa une invitation de l'Université de Californie et déclina, en outre, nombre de demandes à donner des conférences, dans la crainte d'accroître la haine des juifs. Il resta ainsi à Fribourg (Depraz, 2012) (p. 11) où mourut le 27 avril 1938, à l'âge de 79 ans. Ses nombreux manuscrits inédits furent transférés à Louvain avec d'énormes difficultés, par sa femme Malvine, pour les préserver de la menace nazie. Ils y sont toujours conservés, au siège des Archives Husserl (Van Breda, 1940).

B) Les chemins de la pensée husserlienne.

⁹ Cette conversion pourrait apparaître comme opportuniste. Cependant en 1935, Husserl a fait à E. Stein cette confidence : « La vie d'un homme n'est rien d'autre qu'un chemin vers Dieu. J'ai essayé de parvenir au but sans l'idée de la théologie, ses preuves, ses méthodes, en d'autres termes, j'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu. Il me fallait éliminer Dieu de ma pensée scientifique pour ouvrir la voie à ceux qui ne connaissaient pas la route sûre de la foi passant par l'Église. Je suis conscient du danger que comporte un tel procédé et du risque que j'aurais moi-même couru si je ne m'étais pas senti profondément lié à Dieu et chrétien du fond du cœur. » Stein, cité par (Sivak, 2008). Par ailleurs, dès les *Recherches logiques*, il envisage la question de Dieu, même s'il s'oblige à mettre entre parenthèses toute donnée de la Révélation. Husserl précise à sa sœur « Je ne suis pas un philosophe chrétien. (...) Comme je vous l'ai déjà dit souvent : ma philosophie, la phénoménologie, ne veut être rien d'autre qu'une voie, une méthode permettant à des hommes, qui se sont éloignés du christianisme et de l'Église, de retourner vers Dieu » (De Miribel, 1984)(p. 224).

Husserl est largement autodidacte en philosophie ; il y est venu parce qu'il avait besoin de cette discipline, au début de sa carrière, pour résoudre certains problèmes de nature scientifique, précisément des problèmes au sujet des mathématiques. C'est pourquoi les connaissances de Husserl en philosophie sont incomplètes et peu systématiques (De Waelhens, 1954).

Ce qui est également marquant, c'est à quel point Husserl a reformulé en permanence son projet philosophique. Selon Gadamer, il existe cependant une unité dans la pensée de Husserl : « que la connaissance soit d'abord intuition, c'est-à-dire qu'elle ne trouve son remplissement que dans le regard qui parvient à embrasser la chose d'un seul coup d'œil, cela était la doctrine fondamentale de la phénoménologie de Husserl » (Gadamer, 2002) (p. 37).

On peut décrire plusieurs étapes dans l'élaboration de sa phénoménologie (Leclercq & Richard, 2016).

a) La phase psychologiste, pendant la période de Halle, sous l'influence de Brentano et Stumpf, dont est représentative la *Philosophie de l'arithmétique* (1891), ouvrage qui développe sa thèse d'habilitation (cf. figure II.3). La *Philosophie de l'arithmétique* est en fait un travail de psychologie descriptive au sens de Brentano. Il s'agit du point culminant du travail de Husserl sur le fondement des mathématiques, d'un point de vue psychologique. Pour Brentano, la philosophie devait devenir une science et, pour ce faire, devait se fonder sur une psychologie descriptive (qui n'était pas la psychologie expérimentale et qui ne faisait pas partie de la philosophie). Cette psychologie descriptive, basée sur l'expérience, Brentano la nomma « psychologie empirique ». C'est donc l'expérience (et non pas l'expérimentation) qui, pour Brentano, est le fondement scientifique de plein droit et c'est la perception interne (proche de l'introspection) qui permet une analyse purement descriptive du phénomène de la conscience. Sur ces bases, Husserl analysa et pensa le concept de nombre, sujet grâce auquel il présenta son habilitation en 1887, à Halle, sous la direction de Stumpf, lequel était très influencé par Brentano. « C'est à Brentano que Husserl doit, entre autres choses, l'idée d'une philosophie descriptive guidée par l'idéal d'une fidélité à l'expérience vécue, laquelle avait permis à Brentano de renouveler de façon absolument remarquable le sens de la psychologie, en rejetant les termes de l'alternative dans laquelle celle-ci se trouvait alors prise, entre un modèle rationaliste déductif procédant à partir d'une détermination métaphysique du concept d'âme, d'un côté, et un modèle empiriste fondé sur une induction présupposant que la psyché est soumise aux mêmes lois naturelles que n'importe quel corps physique objectif » (Renaudie, 2010).

b) La phase réaliste voire platonisante, qui survient à l'issue d'un virage antipsychologiste et qui marque son passage à Göttingen. C'est à ce moment que le débat entre Frege et Husserl survint, Frege accusant Husserl de psychologisme, c'est-à-dire, de postuler le fondement des mathématiques et de la logique sur la nature de l'activité psychologique du mathématicien. La phase psychologiste de Husserl à sa phase réaliste puis transcendantale est développé dans le paragraphe VI.5. Après la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl avait entrepris de publier une série d'articles de psychologie descriptive. Cependant, relisant *Principles of psychology* de James, il aurait décidé de suspendre, voire d'abandonner ses travaux de psychologie en attendant de pouvoir consulter, sur ces mêmes sujets, le travail de James, qu'il tenait pour un génie (Leclercq, 2008a). Pendant cette phase, pendant laquelle il rejeta le psychologisme dans sa philosophie des mathématiques, il fut influencé par Frege, Bolzano et Lotze.

Après *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl se consacra à « la Logique pure conçue non pas comme une technique formelle spécialisée, mais comme la couche fondatrice de toute activité intellectuelle rationnelle (relevant de la raison), qu'elle soit philosophique ou scientifique en général y compris les mathématiques » (Vermersch, 1998b). Ce sont les années de la publication des *Recherches logiques I et II* (1900-1901). Pendant cette période, Husserl s'intéressa également à la notion de signe et de signification et aux problèmes de l'ontologie formelle.

c) Le tournant transcendantal puis la phase idéaliste, qui commence à Göttingen et se poursuit à Fribourg. Husserl était influencé par le néo-kantisme et plus particulièrement par Paul Natorp. C'est à cette époque que Husserl publia *L'idée de la phénoménologie* (1907), puis *La philosophie comme science rigoureuse*, et enfin les *Idées directrices pour une phénoménologie* (*Ideen I*, 1913). Il avait alors 54 ans.

d) Le revirement psychologiste et anthropologique, qui survint pendant sa retraite, où il s'intéressa aux questions génétiques. Sont représentatifs de cette période des ouvrages comme les *Méditations cartésiennes*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ainsi que *Expérience et jugement*.

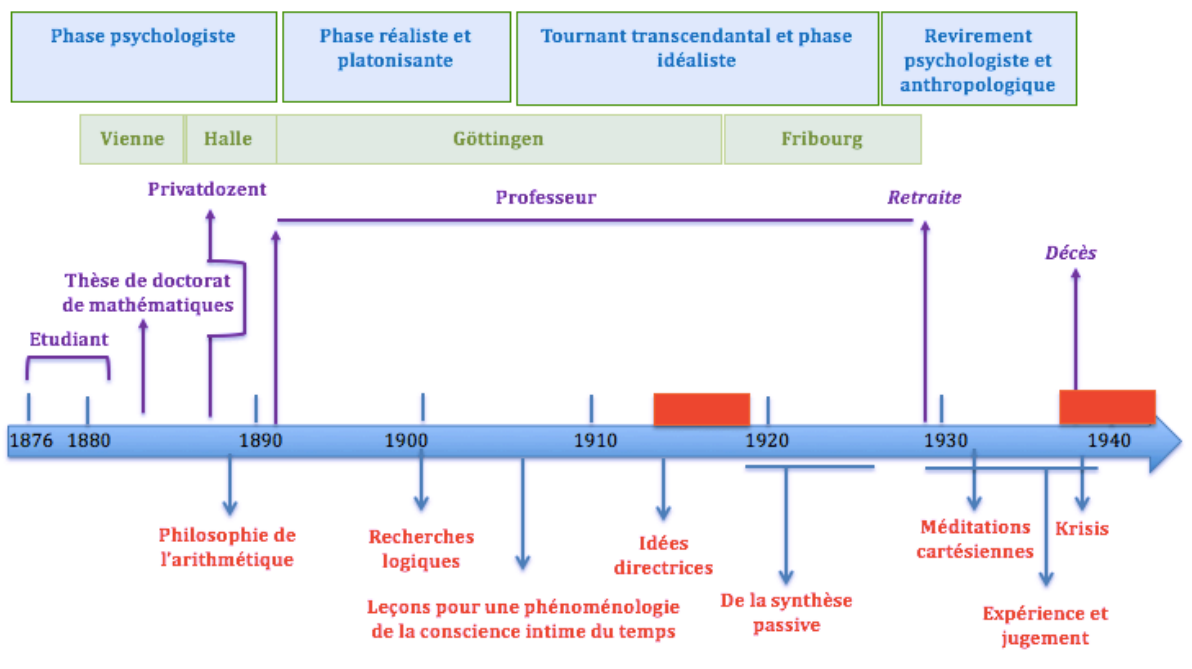


Figure 4 : la carrière de Husserl et les différentes phases de sa philosophie.
Les rectangles rouges signalent les deux conflits mondiaux.

Le parcours de Husserl est sinueux, mais reste toujours dans la tension entre les aspirations rationalistes et les exigences empiristes. Chaque étape du développement de sa pensée a généré des écoles particulières.

e) Impact de la Seconde Guerre mondiale sur la pensée de Husserl.

La Grande Guerre ne fut pas sans conséquences sur la pensée husserlienne, en tout cas pour la phénoménologie qui succède aux *Idées directrices*. Husserl a vécu sur le plan familial le drame de la guerre puisqu'il perdit un fils et d'un de ses plus proches disciples et amis, Adolphe Reinach. Il passa en quelques mois « du sentiment du sublime, au début du conflit, au vertige devant l'innommable » (Farges, 2015). Bien que Morave, Husserl se voulut toujours profondément Allemand et solidaire de ce peuple et de sa spiritualité (Afeissa, 2006). Husserl, comme nombre d'Allemands de l'époque, était patriote sans être belliciste. Il envisageait pour l'Allemagne, et selon la tradition romantique, une mission qui concernait l'idéalité qui devait être proposée à l'ensemble des nations. Les années de guerre seront l'occasion pour lui de séparer nettement le patriotisme du nationalisme.

La guerre sera pour lui une motivation pour développer le concept de crise comme crise de la vocation et du sens concernant l'Europe tout entière. Cette crise est celle du « tragique de la culture scientifique », thème qui sera longuement développé dans la *Krisis* mais également dans d'autres textes¹⁰. Ce tragique vient du caractère unilatéralement technique de la rationalité scientifique positive lequel fait perdre de vue le sens de la vie et du monde. Comme le montrera la *Krisis*, « la critique de la scientificité positive n'est que la contrepartie d'une entreprise phénoménologique de refondation de l'idéal rationnel en crise » (Farges, 2015). Le même type de critique sera également formulé par Heidegger dans *Apports à la philosophie*, dans le paragraphe 76 « Thèses sur la science » (Heidegger, 2013) (p. 172).

L'autre conséquence de la guerre, chez Husserl, est la place qu'il accorde alors à l'histoire, et qui se concrétisera par le passage d'une phénoménologie statique à une phénoménologie génétique¹¹ et au

¹⁰ « Il est clair que la détresse de ce temps (contre toutes les attentes excessives de l'époque des Lumières au dix-huitième siècle) s'est produite de concert avec le progrès des sciences, et qu'elle s'est produite bien que ce progrès ait lui-même rempli les attentes les plus excessives, mais une conséquence de ce remplissement est précisément le remplissement sous la forme de sciences spéciales méthodiquement technicisées. Et il est clair, en outre, que ce tragique de la culture scientifique ne peut être surmonté que dans une nouvelle époque philosophique, et philosophique en un sens nouveau, une époque qui n'abandonne pas l'idée platonicienne de la raison scientifique mais la sauve » (Husserl, *Natur und Geist*, cité par (Farges, 2015)

¹¹ « Alors que la phénoménologie statique examine [...] des systèmes constitutifs déjà formés, "achevés" [...] dans lesquels des objets d'un certain type viennent à être donnés, la phénoménologie génétique interroge

développement d'une logique du monde. La connexion entre l'incroyable développement technique du début du XX^e siècle, les conséquences de la Grande Guerre et cette réflexion sur cette crise de la rationalité technoscientifique va de soi. L'élan phénoménologique pourrait prendre en grande partie racine dans les conséquences meurtrières de ce progrès scientifique - inimaginables en 1914 - et dans l'angoisse comme dans la désorientation qu'elles généreront dans toute une époque.

C) Les nombres et la logique : vers la phénoménologie.

Nous décrivons dans le paragraphe VI4.5 les travaux de Husserl (parus dans *Philosophie de l'arithmétique*, 1891), concernant son approche psychologique des nombres et de l'abstraction puis comment il a réfuté le psychologisme et inversé le rapport originel entre la logique et les sciences en promouvant une logique fondamentale (et transcendantale) apparaissant comme une théorie des sciences nomologiques¹² (*Recherches logiques*, 1900-1901).

Husserl va construire, à partir de ses réflexions sur les nombres et la logique, une épistémologie post-kantienne en s'éloignant en partie de la philosophie transcendantale de Kant, laquelle s'intéresse au problème de la constitution des objets et des concepts (Husserl, 2004b)(p. 117-137). Comme le signale Patras à propos de cette épistémologie des mathématiques et de la logique, « la théorie husserlienne semble à ce jour la seule qui permette d'affronter le problème clé de l'épistémologie mathématique contemporaine, à savoir, comment les mathématiques peuvent, tout à la fois et sans contradictions, être une science axiomatique susceptible de descriptions formelles et, simultanément, dans le travail du mathématicien, une science d'intuitions – ces intuitions pouvant être très diverses ». À la logique formelle et axiomatique se superpose ainsi, grâce à l'analyse husserlienne, une logique génétique, une logique de notre rapport aux objets mathématiques, de nature transcendantale, cette fois dans un sens élargi par Husserl. Car ce que Husserl reprochait à Kant, c'est d'avoir laissé ininterrogé le sol des « présuppositions sans questions » (Husserl, 2004b)(p. 118), c'est d'avoir présupposé le monde ambiant de la vie quotidienne considéré comme « étant », toujours là d'avance, c'est d'avoir oublié la chair. C'est ce « royaume du subjectif » clos en lui-même qui est présent dans toute vie, dans toute expérience. Il s'agit alors de « comprendre que le monde existant pour nous dans le flux changeant des modes de donnée est un acquis universel de l'esprit » et que tout traitement théorique du monde est « un traitement « de l'extérieur » [qui] ne saisit que des extériorités, des objectivités... Le traitement théorique radical est le traitement interne systématique pur de la subjectivité » (Husserl, 2004b)(p. 129). Car, selon Husserl, Kant fut prisonnier des conceptions naturalistes et empiriques de son temps qui l'ont empêché de voir et de théoriser, dans sa philosophie transcendantale, le monde de la vie et sa constitution dans la subjectivité. On comprend, dès lors, comment l'intuition mathématique prend place, dans cette subjectivité de la conscience, dans une épistémologie des mathématiques qui ne nie en rien la construction d'axiomatics.

Ainsi, dans la *Crise des sciences européennes (Krisis)*, écrite à la fin de sa vie, Husserl va synthétiser de manière magistrale la problématique concernant la manière dont se sont constituées les idéalités mathématiques et géométriques. Car notre conscience est d'abord une conscience du monde, le monde étant donné pré-scientifiquement dans « une expérience quotidienne de façon subjective-relative », par exemple l'expérience de la pleine lune. Mais, progressivement, ces formes spatio-temporelles expérimentées vont graduellement être rendues parfaites et devenir des idéalités (la lune idéalisée comme un cercle). Cette démarche vers un idéal de perfection crée des « formes limites », des formes pures sur lesquelles vont être construites d'autres formes idéales et pures et constituer ainsi, de proche en proche, la géométrie (Husserl, 2004b)(p. 27-31). Ces formes pures, l'art de la mesure des arpenteurs et la construction des rapports de grandeurs sont à la base du processus de pensée purement géométrique qui conduisit finalement Galilée à affirmer que la nature est un *Universum mathématique*.

En somme, c'est par rapport la manière dont les concepts apparaissent dans le travail du mathématicien, c'est-à-dire dans les vécus de conscience, que la phénoménologie husserlienne peut apporter à une épistémologie des mathématiques un sens et une ouverture nouveaux. Dans la *Krisis*, Husserl résume comment les difficultés de théoriser les fondements de mathématiques l'ont amené à repenser à nouveaux frais les conditions subjectives de ce fondement et, partant, à penser une autre manière de poser le problème : en d'autres termes, à inventer la phénoménologie (Husserl, 2004a).

Progressivement, au sein des *Recherches logiques*, Husserl dégagea une méthode "radicalement intuitive" devant beaucoup à la psychologie descriptive de Brentano et affirma que les idéalités logiques s'enracinent et s'élaborent sur le sol du vécu intentionnel de la conscience (Wybrands, 2016).

l'origine même de ces systèmes, il y va avec elle de la genèse de cette constitution et, par là, en même temps, de la genèse du type d'objets constitués en elle » (Farges, 2015).

¹² Du grec *nomos* : loi. Ce sont les sciences qui étudient les lois de la nature.

Dans les *Recherches Logiques I et IV*, Husserl aborda la question de la signification comme étant une question logique. « Il distinguera la logique de la signification de la logique au sens habituel de logique de la conséquence ou de logique de validité, ou encore dans le langage qui est le sien, en 1929, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, l'apophantique formelle (de *apophansis*: énoncé) qui concerne simplement la signification des propositions de l'ontologie formelle qui est la science de l'objet en général » (Dastur, 2007a) (p. 8).

Dans les *Recherches Logiques V et VI*, il élabore le caractère intentionnel des processus logiques ainsi que l'idée des actes conscients comme fondateurs de toute connaissance : « Il est dans la nature même de la chose qu'en dernière analyse tout ce qui est catégorial repose sur une intuition sensible ». La pensée « au sens le plus élevé » est « fondée dans la sensibilité » (citée par (Wybrands, 2016). C'est ainsi qu'il décrira ce qu'il appelle le « principe des principes » : « toute intuition¹³ donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire), doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (Husserl, 1985a) (p. 78).

La radicalité de la pensée husserlienne s'exprime dans cette phrase introductive des *Idées directrices*, publiées quelques années après les *Recherches Logiques* (en 1913) : « Exclure la totalité des habitudes de pensée et abattre les barrières spirituelles que ces habitudes dressent autour de l'horizon de notre pensée, pour saisir ensuite avec une entière liberté intellectuelle les véritables problèmes de la philosophie qui demandent à être totalement renouvelés et qu'il sera possible d'atteindre une fois l'horizon débarrassé de tous les à côté : ce sont là des prétentions considérables. » (Husserl, 1985a)(p. 5).

La phénoménologie ne portera ainsi pas sur les faits (ce que font les sciences empiriques) mais sur les essences. Les phénomènes qui intéresseront la phénoménologie ne porteront pas sur des phénomènes réels (réels-naturels) du monde mais sur des phénomènes qui auront subi la réduction transcendantale et seront alors des phénomènes irréels. « Il apparaîtra que tous les "vécus" après la purification transcendantale sont des irréalités, posées en marge de toute inclusion dans le "monde réel". La phénoménologie consiste précisément à explorer cet irréel, mais en "essence" » (Husserl, 1985a) (p. 8).

D) Le signe et la signification.

Il convient de noter tout d'abord que, dans cette même période pendant laquelle Husserl faisait naître la phénoménologie, Ferdinand de Saussure (1857-1915) révolutionnait le champ de la linguistique scientifique. Le grand dessein de Saussure était d'étudier « la langue envisagée en elle-même et pour elle-même comme un système, comme une forme et non comme une substance ». Il concevait la linguistique comme le chapitre central d'une sémiologie étudiant les systèmes de signes. Son *Cours de linguistique générale* (1916), synthèse réalisée par ses élèves, fut donné en 1907, 1908-1909 et 1910-1911 (Martinet, 2019). Il est intéressant de remarquer qu'entre 1907 et 1911 à la fois Saussure et Husserl ont élaboré une théorie du signe qui acte de la coappartenance du signifiant et du signifié, l'un ne pouvant être détaché de l'autre. Autrement dit, pour Saussure comme pour Husserl le signe a une nature (voir (Vion-Dury et al., 2015)).

C'est dès le début des *Recherches logiques*, qu'Husserl s'est confronté à la problématique de la signification car il était convaincu que la logique n'a pas à faire avec les actes mentaux mais plutôt avec les significations idéales présentes dans les contenus de ceux-ci. C'est dans la première *Recherche logique* qu'il analysera la notion de signe et d'acte de signification, qui confère à l'expression la signification. C'est un acte intentionnel : il vise un objet dont le nom ne doit pas être confondu avec sa signification (Piotrowski, 2016). Husserl comme Saussure distinguait le « vrai » signe, linguistique, de teneur indivise, de celui résultant d'un simple « assemblage » d'un symbole et d'une idée comme il en est du signe « conventionnel ». Ce dernier signe, Husserl le dénomme « indicatif » et le décrit comme enchaînement de deux moments de conscience : il y a d'abord un certain vécu de conscience, qui est la perception de la marque symbolique, puis, par sa fonction constituante, le symbole réoriente la conscience vers un autre contenu qui est la chose, l'idée ou l'état de choses à communiquer dont on veut informer l'interlocuteur (Husserl, 2003) (p. 29). Typiquement, le panneau « sens interdit » est un signe indicatif.

Husserl et Saussure élaborèrent pareillement leur conception du « vrai » signe, le signe « signitif », « expression » pour l'un (Husserl), unité signifiant/signifié pour l'autre (Saussure). Tous deux considéraient que ce qui constitue l'essence du signe « authentique » est une sorte d'incorporation des faces du signe qui interdit d'aller vers l'un sans solliciter l'autre : « on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son ; on n'y arriverait que par une abstraction dont le résultat serait de faire de la psychologie pure ou de la phonologie pure » (Husserl, 2000a) (p. 8). Pour Husserl, le signe signitif s'inscrit dans un seul et même

¹³ « Intuition se définit uniquement comme remplissement d'une intention vide ». (Husserl, 1985a)(p. 78 note 5).

moment de conscience : l'appréhension du divers sensible et son élaboration comme phénomène-signe s'opèrent dans un seul acte intentionnel qui est la visée d'un objet de « contenu ». Alors que le symbole signifie en tant qu'il est « interprété », (Husserl, 2003) (p. 36), l'expression signifie au « sens prégnant » du terme, (Husserl, 2003)(p. 30).

En d'autres termes, le « vrai » signifiant, l'« expression », comporte dans son identité phénoménale même l'orientation de la conscience vers une signification. C'est « en vertu [des actes intentionnels que] l'expression est plus qu'un simple phénomène sonore » (Husserl, 2003) (p. 43).

Quand une expression est dépourvue de signification (par exemple en combinant deux significations contradictoires et ne renvoyant à aucun objet), l'intention de signification n'est pas remplie, il y a visée à vide. En revanche quand l'objet correspond intuitivement à sa signification, l'intention est remplie. Cette donation intuitive de l'objet peut se faire par la perception ou le souvenir.

L'unité de la signification (le fait qu'elle vaille dans plusieurs contextes ou plusieurs expressions) est idéale, au sens où elle est intemporelle. D'autre part, elle est spécifique dans la mesure où c'est la même signification que nous retrouvons dans une multiplicité d'actes de signification, et plus précisément dans leur matière (Leclercq & Richard, 2016) (p. 11).

Pour Husserl, le « phénomène signe » dans le langage se distribue sur quatre strates de conscience verbale toutes coprésentes dans le champ de conscience : a) la conscience de son de mot, b) la conscience primaire conscience d'objet (attentionnel) primaire, c'est-à-dire d'un objet en tant que « tourné » vers une certaine signification vers laquelle il oriente la conscience comme à sa pleine existence, c) la conscience (attentionnelle) « thématique » : elle concerne l'objet de signification que la conscience investit pleinement au sens où, suivant les termes de Husserl, elle y « habite » ; d) la conscience de remplissement, qui est l'acte par lequel on passe d'un objet simplement intentionné (présomption d'objet) à un objet actuel (une image mentale) (Husserl, 2003) pour revue voir (Vion-Dury et al., 2015).

Husserl approfondira sa recherche sur les signes dans les *Leçons sur la théorie de la signification* (1908) où il reprendra de manière systématique l'étude du langage. Dans cet ouvrage, Husserl donnera à sa théorie de la réduction sa formulation la plus radicale, avec une opposition entre ce qui est "phénoménologique" du côté des "apparitions" et ce qui est "phénoménologique" du côté des "apparaissants".

E) ontologie régionale, intuition catégoriale et ontologie formelle.

Dans ce domaine, Husserl va proposer plusieurs concepts majeurs : d'une part le concept d'ontologie régionale, associé au concept d'intuition catégoriale et, d'autre part, l'idée d'une ontologie formelle, théorie de l'objet en général.

« Pour Husserl, toute science empirique – par exemple la physique – est une « science factuelle ». Ce qui est factuel, ce sont les individus réels, les objets concrets qui existent de manière contingente dans l'espace-temps ou uniquement dans le temps, comme un arbre, une maison, un événement sportif ou un vécu psychique. Chaque science factuelle dépend de certaines « nécessités eidétiques », c'est-à-dire de lois d'essence relatives au type de faits qu'elle prend en charge »(Leclercq & Richard, 2016) (p. 12). C'est ainsi que ces différentes sciences présentent des ontologies matérielles ou régionales différentes. La région ontologique est un objet idéal ou catégorial qui ne peut être donné au moyen d'une perception, mais par une intuition que Husserl nomme intuition catégoriale, intuition donnant ce qui n'est pas directement sensible. Les actes catégoriaux peuvent provenir de perceptions, auxquels cas ils sont synthétiques ou provenir d'abstractions. C'est ainsi que Husserl définit des abstractions idéatrices, « c'est-à-dire une forme d'intention catégoriale dans laquelle un contenu général est visé indépendamment de la genèse réelle des actes mentaux dans lesquels cette visée s'effectue » (Leclercq & Richard, 2016) (p. 12), ce qui permet d'accéder aux essences.

« Les propositions analytiques relèvent du domaine du formel. Autrement dit, elles appartiennent à la logique formelle au sens large, laquelle comprend la logique au sens restreint, celle qui a affaire aux significations, et l'ontologie formelle, cette théorie de l'objet en général. Nous rencontrons ici l'une des affirmations les plus fortes de Husserl : le formel n'est pas restreint à la logique au sens habituel du terme ; il y a une forme proprement ontologique, une forme qui concerne tous les objets, indépendamment de leur mode d'être. À la différence de la logique formelle au sens restreint qui a trait aux catégories de signification et aux lois qui leur sont relatives, l'ontologie formelle a trait aux « catégories ontologico-formelles » et à leurs lois. Parmi les catégories ontologico-formelles, nous pouvons citer : *quelque chose, qualité, relation, état de choses, quantité, nombre, pluralité*, etc., tous ces concepts se groupant autour de « l'idée vide du quelque chose ou de l'objet en général » (Leclercq & Richard, 2016) (p. 14). Cette ontologie formelle n'a été développée par Husserl qu'incomplètement sur les tous et parties. Elle sera reprise plus tard en métaphysique analytique.

F) La phénoménologie transcendantale.

Nous avons vu que la phénoménologie Husserlienne naissait de trois courants philosophiques : la philosophie des sceptiques grecs, la philosophie cartésienne et la pensée kantienne. D'ailleurs Husserl reconnaîtra également que la philosophie de Kant (idéalisme transcendantal¹⁴) était en chemin vers un idéal tel que le philosophe ait une « claire compréhension de lui-même en tant que subjectivité dont le fonctionnement sert de source ultime » (Husserl, 2004a)(p. 114).

Nous avons vu qu'initialement Husserl avait l'intention de développer une philosophie des sciences et en particulier des mathématiques et de la logique. À l'époque la question du fondement des mathématiques se posait de manière expresse sous l'influence notamment de Frege, Cantor et Hilbert. Ce qui amena Husserl à examiner le rôle et l'idée de la logique formelle en rompant dans les *Recherches Logiques (I)* (1900-1901) avec tout scepticisme et tout psychologisme et en cherchant à donner une orientation à la notion de vérité objective (Stein, 2009) (p. 102). Il apparut alors à Husserl que la logique n'était pas une science achevée mais qu'elle posait de très nombreux problèmes qu'il détaillera dans les *Recherches Logiques (II)*. Husserl constitua alors une méthode de recherche propre, l'analyse objective des essences. Cette méthode trouvera un développement à la fois dans la solution de problèmes logiques, mais également permettra l'éclaircissement de différentes sciences et de leur fondement eidétique. *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons* (1907) explicite les intentions de Husserl quant à son apport à la théorie de la connaissance (Husserl, 1992).

Cette évolution de la pensée fit avancer Husserl dans sa critique de l'activité scientifique. Ainsi que le signale Depraz, « dès 1910-1911, dans un opuscule intitulé *La Philosophie comme science rigoureuse*, il dresse un réquisitoire contre l'état de division et de décadence qui règne dans les sciences. La principale critique du phénoménologue à l'égard des savants de son temps porte sur l'aveuglement dont ils font preuve vis-à-vis de leur propre démarche, c'est-à-dire sur l'absence de réflexivité de leur attitude scientifique. Husserl adopte au contraire une attitude dont la vigilance critique est extrême : toute affirmation, tout jugement est sans cesse soumis au crible de la critique. Rien n'est jamais accepté comme tel sans être interrogé à nouveaux frais » (Depraz, 2012) (p. 9).

Par ailleurs Husserl s'était rendu compte de la naïveté de ceux, qui dans le néokantisme de Marbourg, pensaient trouver dans la philosophie idéaliste de Kant un moment réaliste en ce qui concernait la « chose en soi ». Husserl voulait porter à son accomplissement la philosophie transcendantale de Kant en se proposant de « mettre en lumière la synthèse de l'aperception¹⁵ et son rapport au « sens interne »¹⁶, ce qu'il fera dans la *Phénoménologie de la conscience intime du temps* » (Gadamer, 2002) (p. 72).

C'est dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913) que Husserl étendit cette recherche de la vérité objective à cette philosophie qui, par sa méthode d'analyse objective des essences, permet de constituer la philosophie comme science stricte. C'est désormais dans cette recherche qu'il allait être conduit à réinterpréter le doute cartésien (Husserl, 2004a)(p. 91 et suivantes) et, par la réduction transcendantale, découvrir la conscience transcendantale. Ce sera ce que l'on nomme le tournant idéaliste de Husserl.

Husserl va ainsi généraliser et radicaliser l'approche cartésienne dans le but d'établir « la fondation la plus profonde de toutes les sciences objectives dans l'universalité de la conscience connaissante » (Husserl, 1998a)(p. 26). Il s'agit de créer une science transcendantale dirigée vers les profondeurs cachées de la vie "gnosique effectuant" (Husserl, 1998a)(p. 27). Pour Husserl le logicien, la phénoménologie est une science véritable conférant à l'*ego* (le sujet) transcendantal le statut absolu d'unique fondement de la scientificité. Le « motif transcendantal » (présent chez Descartes comme chez Kant), « est celui de la question en-retour sur l'ultime source de toutes les formations de connaissance, c'est l'auto-méditation du sujet connaissant sur soi-même et sur sa vie de connaissance... » (Husserl, 2004a)(p. 113).

a) Époques et réductions : les gestes fondamentaux de la phénoménologie vers la conscience pure.

¹⁴ Chez Kant, transcendantal « concerne tout ce qui conditionne les conditions *a priori* de l'expérience, ainsi que les connaissances qui prétendent en découler » (Merleau-Ponty, 2002). « Est transcendant ce qui est au delà de l'expérience, et transcendantal ce qui est en deçà et qui la permet ». « Transcendantal s'oppose à empirique mais de l'intérieur ; transcendant s'oppose à immanent mais de l'extérieur ».

¹⁵ Aperception : Chez Leibniz « conscience ou connaissance le l'état intérieur » ; chez Kant : action de rapporter une représentation à la conscience (aperception empirique). L'aperception pure ou transcendantale est la conscience de soi, le Je pense ». Chez Wundt aperception signifie le processus par lequel un certain contenu de la conscience apparaît avec plus de clarté (Lalande, 2010) (p. 66-67).

¹⁶ Le « sens interne » chez Kant est la faculté de connaître de manière immédiate et intuitive. Ce terme est synonyme de conscience (au sens psychologique) (Lalande, 2010) (p. 968).

La démarche phénoménologique procède par ce que Husserl appelle des réductions¹⁷. Il faut les comprendre comme un geste ou une opération, une prise de conscience du sujet qui modifie sa relation au monde et aux objets : on peut entendre ce mot comme *re-ductio*, c'est-à-dire un retour, une redirection ou bien comme une élimination progressive de certains vécus (comme on réduit une sauce). Mais la réduction Husserlienne est inséparable du geste initial de l'épochè, de la suspension du jugement (cf. § 2.A). « Dans l'épochè, chaque prétention à la validité (d'une visée intentionnelle ou d'un jugement) est mise entre parenthèses, suspendue, inhibée. Mais dans la réduction proprement dite, le croire positionnel est pris comme thème renouvelé d'un croire définitif, la prétention première à la validité est prise comme question à résoudre, pour la vague seconde de la connaissance phénoménologique. Le geste initial de neutralisation du regard engendre un nouveau regard non neutre, ayant simplement ajusté sa distance focale pour examiner quelque chose comme le cercle des actes de conscience ou le champ manifeste de l'immanence » (Bitbol, 2014)(p. 139). Husserl précise que « l'épochè libère le regard non seulement pour les intentions (les vécus intentionnels) qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes » (Husserl, 2004a)(p. 271). Husserl, conscient de ces problèmes « extraordinairement difficiles » qui se rattachent à cette méthode (Husserl, 2004a)(p. 274), précisément à ce couple épochè-réduction, finit par différencier « trois types distincts de réductions qui s'articulent entre eux sans coïncider » (Husserl, 1985a) (p. 187 et seq.), (English, 2009) (p. 114-122).

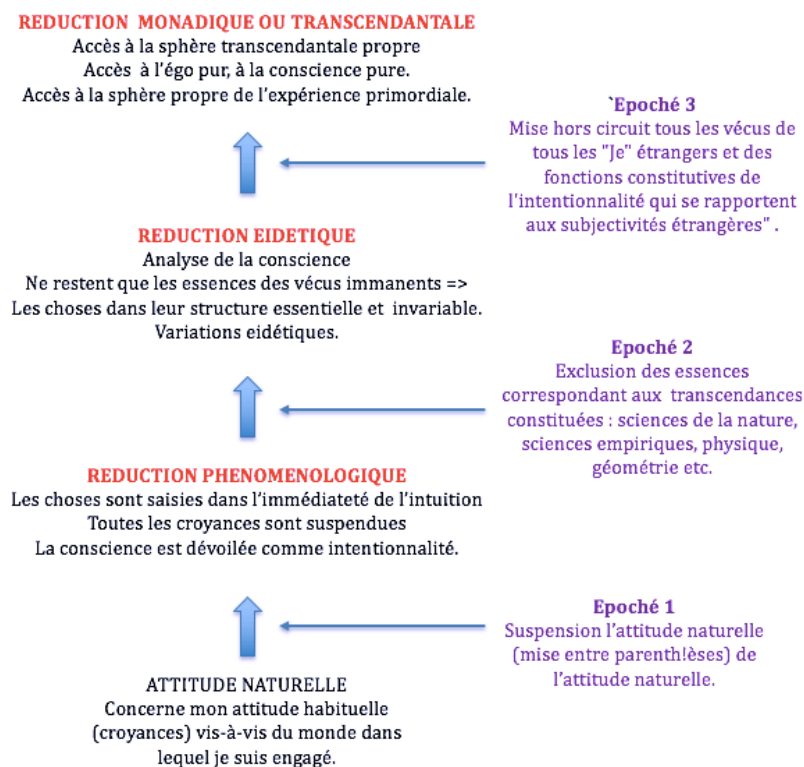


Figure 5. Les trois époques et réductions permettant d'atteindre le moi-pur (d'après (Husserl, 1985a))

La première réduction, la plus élémentaire, est la réduction phénoménologique, qui suspend la thèse de l'attitude naturelle, c'est-à-dire le fait que l'existence du monde soit apodictique (absolument certaine, évidente) comme réalité (Husserl, 1996b)(p. 40). « Le monde naturel, le monde au sens ordinaire du mot, est constamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle. Aussi longtemps qu'il en est ainsi, je suis « dans l'attitude naturelle » (*natürlich eingestellt*) » (Husserl, 1985a) (p. 92). La première réduction est la toute première étape qui, en mettant entre parenthèses toutes les théories pré-données, toutes nos croyances sur la réalité du monde, ouvre l'accès aux choses elles-mêmes, telles qu'elles sont

¹⁷ La réduction en phénoménologie ne doit en aucun cas être confondue avec le processus de réduction opérée dans l'approche physicaliste. Dans le réductionnisme du physicalisme, il s'agit de définir les concepts ou les termes d'une première discipline scientifique (par exemple la biologie), à l'aide des concepts ou termes d'une seconde discipline (par exemple la physique) (Nadeau, 1999) (p. 591).

saisies dans l'immédiateté de l'intuition¹⁸. Elle dévoile la conscience comme intentionnalité, c'est-à-dire le fait d'« être toujours à propos de ». Ce caractère intentionnel de la conscience provient de Brentano qui l'a puisé dans la scolastique médiévale (Lalande, 2010) (p. 529). « Dans la réflexion phénoménologique transcendantale, nous quittons ce terrain en pratiquant l'épochè universelle quant à l'existence ou la non-existence du monde » (Husserl, 1985a)(p. 66). Une fois le monde naturel abandonné, une seconde transcendance, la transcendance de Dieu est également abandonnée» (Husserl, 1985a)(p. 191).

La seconde réduction ou « réduction eidétique »¹⁹, relève de l'analyse de la conscience elle-même. Dans les phénomènes singuliers qui surviennent au sein de celle-ci, elle s'intéresse aux seules « essences générales saisies de manière immanente », c'est-à-dire ce qu'est une chose dans sa structure essentielle et invariable, une fois éliminé tout ce qui, en elle, est contingent et accidentel²⁰. L'épochè « réalise un second clivage : sont exclues les essences correspondant aux transcendances constituées ; sont retenues les essences correspondant aux vécus immanents » (Husserl, 1985a)(p. 195-197). Sont suspendues alors, dans cette seconde réduction, après que les sciences empiriques de la nature aient été exclues dans la réduction phénoménologique, « les sciences eidétiques de la nature, c'est-à-dire, les sciences qui traitent des essences attenantes à l'objectivité physique de la nature en tant que telle » » (Husserl, 1985a)(p. 197) : géométrie, cinématique, physique. Il s'agit alors d'une analyse phénoménologique des essences dégageant les connexions essentielles des formes de la conscience, pour construire « une science descriptive portant sur les configurations immanentes de la conscience » (English, 2009) (p. 118). Pour atteindre ces configurations essentielles, le philosophe fait varier par l'imagination les différents aspects d'un objet. Il atteint ainsi la structure invariable et essentielle de l'objet. Ces variations sont dites variations eidétiques.

La troisième réduction, la réduction monadique ou transcendantale, met hors circuit tous les vécus de tous les "Je" étrangers. Il s'agit de faire abstraction « des fonctions constitutives de l'intentionnalité qui se rapportent directement ou indirectement aux subjectivités étrangères » et de réaliser une « réduction de mon être à ma sphère transcendantale propre ou à mon moi-même transcendantal » (Husserl, 1996b) (p. 153). « Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi ego, c'est mon être concret en qualité de « monade », puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre ». Il s'agit de la remontée à la seule sphère propre de l'expérience primordiale, à cette « structure essentielle de la constitution universelle » ; et cette structure est non le moi humain habituel, mais l'ego du sujet méditant » (Husserl, 1996b) (p. 154). Le sujet transcendantal à la fois produit le sens du monde (sujet dit constituant) et est produit par lui (sujet dit constitué) au même titre que tout ce qui est dans le monde (en termes philosophiques : un étant).

C'est ainsi qu'est atteint l'ego pur, la conscience pure. Comme le dit Bitbol, l'idéalisme Husserlien, qui ne peut se comparer aux autres idéalismes, n'est pas une théorie mais la posture « de recueillement dans les eaux de l'expérience pure » (Bitbol, 2014) (p. 143). La phénoménologie est le « retour aux choses mêmes »(Husserl, 2003) (p. 171).

Si la conscience propre du sujet (l'*ego* transcendantal) est au centre de la pensée phénoménologique, l'*épochè* phénoménologique invite à considérer l'apparaître des choses. Les questions toujours posées, une fois cette position « naïve » adoptée sont celles-ci : « comment m'apparaissent les choses », « quel effet cela me fait-il de ... ? Etc. ». Point d'irrationalité dans la phénoménologie. La phénoménologie husserlienne est une attitude rigoureuse à l'extrême qui impose à l'*ego* transcendantal, cet *ego* qui se met en position de surplomb (Naudin et al., 1998), de ne plus considérer les interprétations standards ni les différentes théories comme des évidences « naturelles », comme allant de soi, mais de poser en permanence la question de la validité de nos interprétations collectives du monde et des choses.

Il faut noter ici que Husserl a refusé ce qu'il appelle la falsification psychologisante du pur ego, qu'effectue selon lui Descartes (Husserl, 2004a)(p. 91) lorsqu'il met hors circuit le corps (dualisme). L'ego n'est pas un *residuum* du monde, mais la position absolument apodictique, qui n'est rendue possible que par l'épochè, et la mise entre parenthèses de l'ensemble de la validité du monde (Husserl, 2004a)(p. 92).

De plus, en voulant fonder une science logique des essences, Husserl élimine la possibilité du solipsisme généralisé. Comme nous l'avons signalé, la phénoménologie Husserlienne a porté son attention sur la conscience, non pas comme une fonction représentationnelle, épiphénoménale, secondaire à l'intentionnalité telle que la pense la philosophie cognitive (Pachoud & Zalla, 2000), mais comme le centre même de notre vie mentale. Penser la conscience, sa structure, ses contenus, du point de vue husserlien,

¹⁸ Par exemple, je fais comme si j'arrivais d'une autre planète dans la ville où j'habite et je décris ce que je vois, sans théorie ni souvenirs préalables. Cette réduction est en fait le regard naïf de l'enfant dans le monde des adultes.

¹⁹ Réduction relative aux essences.

²⁰ Par exemple, ce à quoi correspond une table (un plateau et un piètement) indépendamment de toutes les tables possibles.

c'est la penser comme en corrélation avec le monde environnant, lequel n'est pas comme donné une fois pour toutes (pré-donné), mais comme toujours en train de se donner pour nous, là, maintenant.
 « L'épochè... a une double signification : d'une part négative en ce qu'elle isole la conscience comme résidu phénoménologique et c'est à ce niveau que l'analyse eidétique... s'opère ; d'autre part parce qu'elle fait émerger la conscience comme radicalité absolue » (Lyotard, 2011) (p. 24).

b) La corrélation noético-noématique.

La structure intentionnelle de la conscience (le fait qu'elle soit tournée vers quelque chose) a pour synonyme la notion chiasmique de corrélation noético-noématique, laquelle souligne le fait qu'il n'existe pas d'objet séparé du sujet, mais que le noème (l'objet dans la conscience intentionnelle) est là pour cette conscience qui, dans l'acte de se saisir de lui (ce qui constitue la noèse), le laisse apparaître comme phénomène et qui, dans une autre corrélation noético-noématique, le laissera apparaître différemment, permettant ainsi, de variation en variation de points de vue (eidétiques) de saisir l'essence même de ce qui se phénoménalise (Husserl, 1985a) (p. 300-332).

La corrélation noético-noématique qui définit les modalités de rencontre du sujet avec l'objet dans le processus intentionnel trouve une résonance étonnante dans la construction au même moment de la mécanique quantique et de son formalisme si particulier qui postule l'emmêlement de l'objet d'étude, du dispositif expérimental et de la conscience de l'expérimentateur (Bitbol, 2008).

Pour le phénoménologue husserlien, le monde est pour nous, il n'existe pas en dehors de chacun de nous. La conscience est comme une torche qui illumine, dans la grotte obscure de notre existence, la stalactite qui est devant nous. Mais nous comprenons bien que la grosse pierre qui est à nos pieds, non éclairée, n'existe pas pour nous jusqu'au moment où elle nous fera trébucher. Cette torche, c'est ce que Merleau-Ponty appelle le « rayon de monde »: « C'est l'idée... d'un axe d'équivalence... sur lequel les perceptions qui peuvent s'y rencontrer sont équivalentes... en ceci qu'elles sont toutes au pouvoir de ma vision du moment ».(Merleau-Ponty, 1979) (p. 290).

Les choses ne sont jamais données comme des absolus. C'est le vécu lui-même qui est l'absolu, comme conscience de soi. « Tout vécu porte en soi la possibilité de principe de son existence » (Lyotard, 2011) (p. 22). Husserl pourra ainsi écrire : "Je suis, cette vie est, je vis : cogito" » (Husserl, 1985a) (p. 149).

Ainsi les phénomènes mis en honneur par Husserl sont non pas « des données naïves, mais les corrélatés de son analyse des intentionnalités de la conscience. Seul le retour aux actes intentionnels permettait d'ailleurs d'assurer le concept d'un objet intentionnel, de ce qui est visé comme tel, et, par là, celui de phénomène » (Gadamer, 2002)(p. 142).

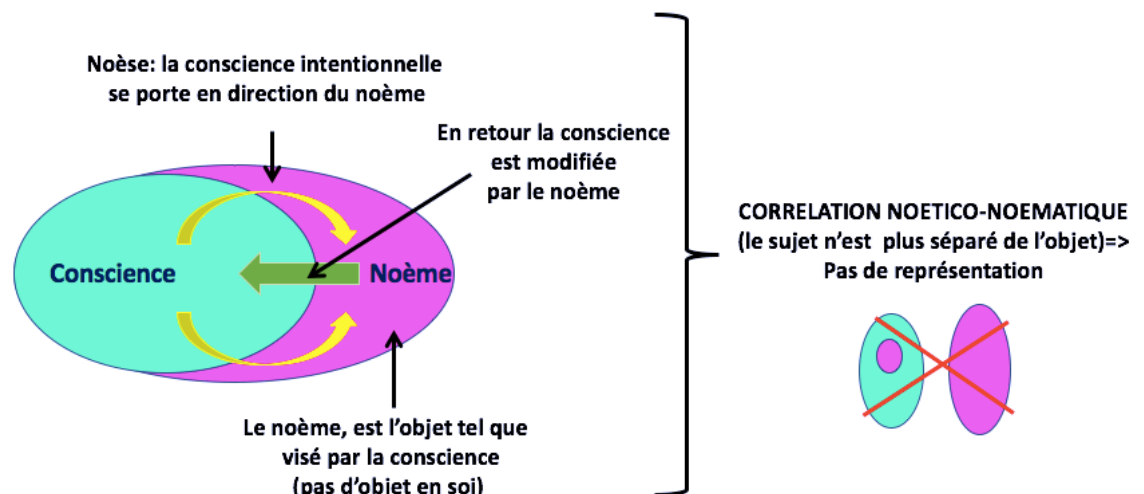


Figure 6: la corrélation noético-noématique (d'après (Kunzmann et al., 1993) (p. 192) modifié).

c) La vie de la conscience et le temps.

La conscience n'est pas une structure simple ni discrète, formé d'atomes isolés associés. La conscience est un flux unitaire du vécu (Husserl, 1985a) (p. 279-280), dans lequel chaque impression s'inscrit dans un horizon d'autres impressions simultanées, antérieures ou postérieures dans des relations de contraste de fusion ou de similarité (Leclercq & Richard, 2016) (p. 21). C'est ainsi que la conception husserlienne rejoint

celle de James ou de Bergson . La conscience est pleine de ces franges de ces halos ou de ces « vécus non regardés »(Husserl, 1985a) (p. 116), de sous-entendus.

Le triple horizon d'antériorité de postériorité et de simultanéité jouera un rôle considérable dans les synthèses passives (Husserl, 1998b) . Par ailleurs le flux de conscience est en perpétuel changement et Husserl, dans *Les leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (Husserl, 1996a), introduira les notions de rétention (p. 37-58) proposée initialement par James et de protention (p. 71-76). La conscience se constitue dans le flux et se reconnaît comme porteuse d'une identité au-delà de ses fluctuations permanentes (Leclercq & Richard, 2016) (p. 21-22). C'est par ce flux, enchaînant présents, rétentions et protensions, que se constitue le phénomène du temps. « Il y a dans un seul et même flux de conscience deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, enlacées l'une à l'autre. Grâce à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possède toujours et nécessairement le « maintenant » fluant, la phase de l'actualité et les séries de phases pré-actuelles et post-actuelles (non encore actuelles). Cette temporalité pré-phénoménale, pré-immanente, se constitue intentionnellement comme forme de la conscience constitutive du temps, et en celle-ci elle-même. » (Husserl, 1996a) (p. 109).

« De la temporalité de la conscience – le temps vécu – se distingue bien évidemment la *temporalité objective*, laquelle doit être constituée ultérieurement comme une des propriétés structurelles du monde spatio-temporel (intersubjectif) » (Leclercq & Richard, 2016) (p. 22).

d) la phénoménologie transcendantale comme science et comme épistémologie.

À la différence des premiers essais visant à construire une « science descriptive » – notamment des *Recherches logiques* (datant de 1901-1902), où Husserl était encore sous l'empire de la psychologie –, la phénoménologie tardive (ou doctrine du sujet transcendantal) ne serait pas tant une description qu'une pratique (Nedel, 2013).

La phénoménologie s'avère également une épistémologie radicale qui fait « droit aux choses mêmes », comme on l'a vu, pour l'opposer « à toutes les constructions échafaudées dans le vide, à toutes les trouvailles dues au hasard, à la prise de concepts qui n'ont de bien-fondé que l'apparence, aux questions fallacieuses qui vont souvent se propageant d'une génération à l'autre comme autant de problèmes » (Heidegger, 1986b) (p. 54).

Pour Husserl, la phénoménologie est « une discipline ayant une double signification : elle est d'abord et avant tout une philosophie transcendantale et, à ce titre, elle se présente comme philosophie première au sens traditionnel du terme ; d'autre part, elle se définit comme psychologie intentionnelle (proche parente de la psychologie descriptive)... La valeur méthodologique de la psychologie réside dans son rôle de propédeutique à la phénoménologie transcendantale... Husserl distingue deux voies d'accès à la dimension que cherche à ouvrir la phénoménologie transcendantale : la voie directe qui s'apparente à la méthode cartésienne du doute et à celle pratiquée dans le premier livre des *Idées directrices*, et la voie indirecte, celle qui passe par la psychologie intentionnelle et qui fait de celle-ci une propédeutique à la phénoménologie transcendantale. La voie directe s'apparente également à celle pratiquées par l'idéalisme de Fichte par son point de départ, la voie indirecte est intramondaine, elle opère dans l'attitude naturelle et son point de départ est le moi naturel naïf... le moi en sa qualité de philosophe commençant » (Fisette, 1999).

G) La période psychologiste et anthropologique.

La dernière partie de la pensée de Husserl va voir se développer de nouveaux concepts qui approfondissent et élargissent la phénoménologie transcendantale des *Idées directrices*.

a) Les synthèses passives.

Si le premier volume des *Idées directrices* exposait en détail le projet phénoménologique, Husserl travailla dans le même temps à des thèses nuanciant le projet transcendantal et insistant plus sur des thèses empiristes. « Le premier volume des *Ideen* vient entériner une telle césure dans le corpus phénoménologique en instaurant, une fois pour toutes, la prédominance de l'*ego* pur et de la conscience pure dans l'élaboration d'une science universelle des invariants eidétiques. L'unité synthétique des vécus-de-conscience ne pouvait être assurée autrement que par un recours à cette proto-stance (*Urstand*) qu'est l'*ego* pur » (Thumser, 2018).

Mais l'inscription de la conscience dans un corps, le rapport des actes intentionnels avec ceux de la vie pratique, le problème de la conscience individuelle insérée dans une vie collective et une culture, la problématique des habitudes, des désirs et des souffrances, soulignent l'importance du sujet empirique au

regard du sujet transcendantal. Le second volume des *Idées directrices*²¹, rédigé en même temps que le premier aborde ces thèmes. Apparaît le thème de la motivation dans l'activité noétique du sujet, laquelle n'est pas arbitraire mais motivée par ses expériences (Leclercq & Richard, 2016) (p. 23).

La « passivité » du sujet connaissant se dévoile dans des synthèses passives, lesquelles s'opèrent indépendamment de la prise de position de l'ego transcendantal, amenant une certaine structuration du donné sensible. Il y a donc des synthèses passives et des synthèses actives lesquelles sont libres et relèvent de l'activité et des exigences de la raison. De la sphère de la passivité relève l'habitualité : « à force de voir les choses se présenter d'une certaine façon, l'esprit en vient à anticiper la manière dont elles se présenteront dans le futur ; il projette sur le monde des structures générales stables. Un tel « mécanisme » est déjà à la base de ces anticipations de la perception que sont les protentions » (Leclercq & Richard, 2016) (p. 24). Ces différentes thèses sont développées dans *De la synthèse passive* (Husserl, 1998b) et dans *Expérience et jugement* (Husserl, 2011).

b) L'intersubjectivité.

Le risque d'idéalisme solipsiste est alors pondéré par l'idée de constitution intersubjective des contenus représentés. Les générations précédentes également participent aux constitutions de significations et les autres sujets participent à la construction sémantique du monde. L'empathie permet d'identifier l'*alter ego* qui possède une conscience identique à la mienne et auquel « je reconnais les mêmes capacités intentionnelles et constitutives qu'à moi-même. La conscience d'autrui passe nécessairement par l'expérience de son corps et de la manière dont celui-ci exprime des attitudes intentionnelles » ((Leclercq & Richard, 2016))(p. 26). La thématique de l'*alter ego* fera l'objet de la 5^e Méditation cartésienne : « Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse l'être propre de mon ego monadique ; il se constitue alors un ego non pas comme « moi-même », mais comme « se réfléchissant » dans mon ego propre, dans ma monade. Mais le second ego n'est pas tout simplement là, ni à proprement parler donné en personne ; il est constitué à titre d' *alter ego* et l'*ego* de cette expression désigne comme un de ses moments ; c'est moi-même dans mon être propre » (Husserl, 1996b)(p. 155). C'est cette communauté des monades qui est la première forme de l'objectivité (Husserl, 1996b)(p. 195).

c) La crise des sciences européennes.

Incontestablement le Husserl de cette période (1935-1936) tente d'opposer à la barbarie de l'époque un rajeunissement de la philosophie rationaliste moderne. Car, pour lui, se produit en cette époque une crise de l'humanité européenne, une crise des sciences. Cette crise est due à la « réduction positiviste de l'idée de la science²² à une simple science des faits... une crise de la science en tant que perte de son importance pour la vie » (Husserl, 2004a)(p. 9). C'est le positivisme qui est ainsi critiqué dans son dogmatisme et son ignorance de la subjectivité sous-tendant l'observation scientifique. Husserl ajoute : « dans la détresse de notre vie, cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine » (Husserl, 2004a) (p. 10).

La critique qui avait émergé chez Husserl dans la période 1910-1911 concernant l'activité scientifique et le positivisme est ainsi reprise par lui dans la *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)*, mais, dans cette période effective de crise, Husserl rajoute à sa préoccupation les problématiques historiques et politiques. Dans cet ouvrage testamentaire il est question de la raison et du sens de l'histoire contre tous les irrationalismes (Depraz, 2012) (p. 11) : « la crise d'une science, cela ne signifie rien de moins que le fait que sa scientificité authentique – ou encore la façon même dont elle a défini ses tâches et élaboré en conséquence sa méthodologie – est devenue douteuse » (Depraz, 2012)(p. 13). Car la prééminence accordée à la pure observation des faits entraîne un aveuglement quant à la subjectivité elle-même, fond de cette attitude d'observation. On trouve déjà des traces de cette critique de la crise dans les *Méditations cartésiennes* : « ces sciences se sentent aujourd'hui entravées dans leurs progrès par l'obscurité qui règne dans leurs fondements mêmes » (Husserl, 2000b) (p. 21).

La *Crise des sciences européennes* se conclura par l'idée que « la philosophie est une auto-méditation de l'humanité [et] une auto-effectuation de la raison » (Husserl, 2004a) (p. 298 et suivantes.). C'est dans la *Crise*

²¹ Ce second volume de ces *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, a été intitulé *Recherches phénoménologiques pour la constitution*.

²² Science est le synonyme de savoir (*scire* en latin = savoir, connaître). Comme le signalera Heidegger, le mot science s'est réduit actuellement à la méthode (scientifique) c'est-à-dire la mesurabilité (Heidegger, 2010)(161-163).

des sciences européennes que Husserl, malade, livre en quelque sorte son testament (nous sommes dans les années 1935-1936), le testament d'une philosophie toujours en devenir et jamais véritablement stabilisée.

d) le phénomène du monde.

Dès les *Recherches Logiques* jusqu'à la *Crise des sciences européennes*, Husserl a toujours eu une attention au phénomène du monde, « à l'apparaître du monde dans sa transcendance qui constitue le fil conducteur le plus constant de la pensée de Husserl » (Housset, 2000)(p. 17). Car, ni la psychologie ni les sciences de la nature ne peuvent élucider le rapport de l'homme au monde, car elles n'étudient que des éléments du monde sans mettre en vue le monde. La question du monde s'avère pour Husserl une question fondamentale sur la possibilité de la connaissance. « La phénoménologie se définit donc comme une interrogation sur le sens d'être du monde à parti d'une attention au phénomène du monde »(Housset, 2000) (p. 17).

La phénoménologie est d'une radicale nouveauté dans sa façon d'interroger le monde à partir de lui-même. Il s'agit de poser la question de l'apparaître du monde, ou de l'apparaître au monde. Dans ce monde de la vie, l'intersubjectivité joue un rôle majeur. Quelle est la transcendance du monde, son mode d'être, telle est une des questions posées par Husserl. Pour y répondre, Husserl partira de la subjectivité pure, avec le refus de poser la séparation entre intériorité et extériorité. Pour Husserl, « les sciences exactes n'ont rien à dire sur le monde en tant que monde » (Housset, 2000) (p. 15). Le monde n'est pas un objet comme les autres objets, il est la condition de possibilité des autres objets. Ce n'est pas la nature telle qu'elle est pensée par les sciences²³. Le monde n'est pas un ensemble d'êtres matériels, mais c'est un concept spirituel. « L'attitude phénoménologique consiste... à être attentif au phénomène du monde, c'est-à-dire à écouter le monde tel qu'il s'annonce lui-même à la conscience »(Housset, 2000) (p. 16). « Le contraste entre le subjectif du monde de la vie et le monde « objectif », le monde « vrai », consiste alors en ceci que ce dernier est une substruction théorico-mathématique, la substruction de ce qui par principe n'est pas perceptible, de ce qui par principe, dans son être soi-même propre ne peut pas être éprouvé, tandis que le subjectif du monde de la vie est caractérisé de part en part précisément par ceci, qu'il peut être effectivement éprouvé » (Husserl, 2004a) (p. 144-145). Ce monde de la vie est l'*universum* de ce qui relève de l'intuition. C'est ainsi qu'être au monde, c'est s'éveiller à la présence de la totalité. La réduction est au cœur de ce processus de découverte du monde, elle est ce qui apprend à voir en élargissant le regard, elle donne à voir la façon dont le monde se révèle. « Le monde n'est alors plus une réalité absolue, mais ce que je façonne, il est fragile, il peut mourir » (Housset, 2000)(p. 21).

Ainsi, dans ses études sur le monde de la vie, Husserl réintroduit dans sa philosophie une part d'anthropologie et de pragmatisme, les intérêts théoriques du sujet étant fondées sur les intérêts pratiques du monde de la vie (Leclercq & Richard, 2016)(p. 25).

H) Repenser la raison.

Il nous semble intéressant de donner la parole à C. Romano, dans un texte qui aborde justement différents aspects de la spécificité et de l'apport de la pensée husserlienne (Dika et al., 2012).

« J'appelle "thèse phénoménologique" la thèse selon laquelle l'ordre prélinguistique de notre expérience présente des structures nécessaires et des linéaments d'intelligibilité qui sont autonomes par rapport aux formes de notre pensée conceptuelle et des schèmes linguistiques qui sous-tendent cette dernière. En un mot: les structures de l'expérience ne sont pas projetées sur elle par nos schèmes conceptuels et linguistiques bien que ces schèmes puissent évidemment *influencer* sur la manière dont nous expérimentons le monde, nous-mêmes, les autres. Ainsi « Husserl... a refusé l'empirisme mais aussi – et, faudrait-il dire, *du même coup* – ce qu'il appelle « les constructions transcendantales qui viennent d'en haut » du néokantisme. Il a maintenu ce qui pourrait... servir de mot d'ordre à la phénoménologie dans son ensemble: « l'expérience avec ses exigences propres précède la pensée conceptuelle et ses exigences » (Hua V, p. 34). Et, bien sûr, cet énoncé n'équivaut absolument pas à une profession de foi empiriste, car ce n'est plus du tout de l'expérience au sens de l'empirisme qu'il s'agit ! »(C. Romano, cité par (Dika et al., 2012).

C'est ainsi que la phénoménologie ouvre les perspectives du rationalisme (et donc de la raison) : « il me semble que la tradition phénoménologique aborde ces problèmes en traçant une véritable perspective: il ne s'agit pas seulement de "réhabiliter" tout ce qui relève de la sensibilité, de l'affectivité des conduites spontanées, des habitus, etc., tout ce qu'on pourrait ravalier au "rang d'infra-rationnel," mais il s'agit plutôt de promouvoir ces différentes dimensions d'existence et d'intelligibilité au rang d'éléments constitutifs et pleinement intégrés à ce qu'il faut bien appeler la "raison" humaine. La phénoménologie prend ainsi la relève d'un mouvement qui commence avec Kant, le romantisme, l'idéalisme allemand, l'avènement de l'esthétique moderne, Nietzsche, l'existentialisme et même à bien des égards Wittgenstein, pour "élargir" le concept de raison au-delà des formes de la rationalité logique, scientifique et instrumentale... Il y a deux

²³ Au sens contemporain, restreint, donc (voir note 22).

concepts de "raison" nous dit Husserl dans un passage décisif de la *Krisis*: il y a une rationalité au cœur étroit, une *enghertzige Rationalität*, ce qui implique (Husserl le laisse entendre plus qu'il ne l'affirme positivement) qu'il y a aussi une rationalité "au grand cœur," une raison qui est capable d'accueillir en elle son autre, c'est-à-dire la sensibilité et l'expérience, une "raison" qui commence dès le niveau de notre ouverture sensible, corporelle, pré-intellectuelle et pré-linguistique au monde et dont la raison au sens étroit, la raison de l'intellect, la raison discursive et inférentielle, est le prolongement » à (C. Romano, cité par (Dika et al., 2012).

5) Une seconde naissance de la phénoménologie: la phénoménologie des valeurs et l'anthropologie philosophique de Max Scheler.

Max Scheler, philosophe original et fondateur, fut considéré par ses contemporains comme un génie et un géant de la philosophie européenne d'avant-guerre. Il est bien souvent occulté entre ces deux grands géants que sont Husserl et Heidegger. « Frivole, intuitif, avide de toutes sortes de réalités, Scheler est un véritable animal philosophique – une *bestia cupidissima rerum novarum* – qui s'est lancé à fonds perdus dans une recherche tout terrain qui vise à joindre les profondeurs irrationnelles de la vie aux hauteurs divines des idées éternelles et des valeurs absolues. Traversant la théologie, la métaphysique, l'éthique, l'épistémologie, la physique, la biologie, l'anthropologie, la psychologie et la sociologie, il a ouvert des perspectives grandioses dans tous ces domaines de la pensée, sans pour autant réussir à les intégrer dans un système métaphysique bien ficelé »(Vandenberghé, 2006) (p. 138). La philosophie de Scheler - et c'est peut-être pour cette raison qu'elle n'a pas eu le même crédit que celle de Husserl ou Heidegger - est caractérisée par des oscillations et des retournements. En réalité, il n'était jamais satisfait, remettait toujours en cause ses propositions philosophiques. Cet esprit polyvalent n'a jamais construit son propre système philosophique. On peut se demander cependant s'il s'agit là d'une faiblesse ou de la marque d'une grande liberté de pensée. Les contradictions les obscurités et les lacunes de son œuvre font de lui plus un visionnaire qu'un théoricien (Stein, 1987) (p. 14).

A) Éléments biographiques et œuvre.

a) Biographie.

Max Ferdinand Scheler (1874-1928), disciple de Nietzsche (cf. IV. 4), naquit à Munich. Son père était issu d'une famille protestante de la classe moyenne supérieure et sa mère d'une famille juive orthodoxe qui vivait en Franconie depuis des siècles.

Il commença à Munich des études de sciences et de philosophie avant de se rendre, à l'âge de 20 ans, à Berlin, où enseignaient notamment à cette époque Carl Stumpf, Wilhelm Dilthey et Georg Simmel, les plus éminents représentants de la « philosophie de la vie » avec laquelle Scheler entra par la suite en discussion. Il poursuivit ensuite, à Iéna, ses études de philosophie, mais aussi de géographie, de sociologie et d'économie politique. Sous la direction de Rudolf Eucken (prix Nobel de littérature en 1908), il soutint successivement, en 1897 sa thèse de doctorat intitulée *Contributions à la détermination des rapports entre les principes logiques et éthiques*, puis, en 1899, sa thèse d'habilitation portant sur *La Méthode transcendantale et la Méthode psychologique*. À Iéna, en 1901, il commença à enseigner en tant que chargé de cours (*Privatdozent*) l'année même de la parution du second tome des *Recherches logiques* de Husserl (Maheo, 2015). Après sa rencontre avec ce dernier, Scheler se tourna vers la phénoménologie et ses travaux ultérieurs reflétèrent l'influence d'Edmund Husserl et de Franz Brentano.

Il enseigna à Iéna de 1902 à 1907, après quoi il déménagea à Munich. En 1910, Scheler quitta Munich, et s'établit provisoirement à Göttingen puis à Berlin en tant qu'écrivain sans attaches académiques (*Privatgelehrter*, soit érudit privé). Tout en continuant des travaux de philosophie, il noua dans cette ville des amitiés étroites avec Werner Sombart²⁴ et Walther Rathenau²⁵. Pendant la Première Guerre mondiale,

²⁴ Werner Sombart (1863-1941) juriste, économiste, historien et philosophe fut reçu docteur à Berlin en 1888. Il fut nommé professeur extraordinaire à l'université de Breslau, mais il attendit longtemps avant d'être nommé professeur ordinaire et le couronnement tardif de sa carrière à l'université de Berlin. Ses œuvres furent souvent discutées mais il trouva le succès d'abord auprès du grand public. Esprit puissant et original, riche de connaissances immenses et variées. Son interrogation principale a porté sur les origines, le sens et l'avenir du capitalisme. « Son œuvre débouche ainsi sur la perspective d'une économie planifiée, orientée vers une sorte de socialisme beaucoup moins prolétarien que national » (Lamberti, 2019).

²⁵ Walter Rathenau (1867-1922), quant à lui, est un homme d'affaires (fils du fondateur d'AEG) et homme d'État allemand. Rathenau mena une vie intellectuelle très active, participant à la rédaction de la revue *Die*

il se convertit au catholicisme. Il devint par ailleurs un fervent nationaliste et défendit la "guerre allemande" avec une intensité passionnée. En 1919, il accepta une chaire de sociologie et de philosophie à l'université de Cologne, où il développa ses vues sur la sociologie de la connaissance et reconsidéra également ses opinions religieuses. Il mourut prématurément d'apoplexie en 1928 (Coser, 2019).

b) Une œuvre complexe et foisonnante.

La pensée de Scheler est inséparable de ses mutations religieuses, de ses engagements et de sa vie affective. Chez ce grand philosophe, il existe une tension entre sa philosophie et sa vie. Il écrivit des pages magnifiques sur l'amour en se comportant mal avec les femmes. Il fut renvoyé à deux reprises des universités pour débauche, on lui connaît plusieurs histoires scabreuses et il se maria 3 fois. Le refus de l'annulation de son dernier mariage l'amena à quitter l'Église Catholique. Comme le suggère Vandenberghe, sa philosophie lui servait à sublimer ses pulsions sexuelles et à se défaire de sa culpabilité. Influencé par la psychanalyse, il tiendra compte de cette approche dans son analyse du processus d'homínisation. « Sa philosophie se présente comme une cathédrale de la pensée qui s'érige sur les bas-fonds de l'irrationnel... (les caves obscures de Maffesoli) ²⁶ pour s'élever jusqu'au ciel des essences éternelles et des valeurs absolues (les Idées lumineuses de Platon) » (Vandenberghe, 2006) (p. 140).

La pensée de Scheler s'est développée en trois phases (Christoff, 2016).

- 1) La première période (1890-1901) comprend ses premiers essais de méthodologie, de psychologie, de sociologie qui restent partagés entre le spiritualisme de Rudolf Eucken et la critique du positivisme et du néo-kantisme. Ses travaux en psychologie sociale débutèrent avec *Ressentiment* (1912).
- 2) Après la rencontre de Husserl (1901) et de son œuvre, sa seconde période est consacrée à la phénoménologie, colorée par son adhésion au catholicisme. C'est sans doute sa période la plus créative. De 1910 à 1922, deux grandes œuvres dominent : *Nature et formes de la sympathie* (1913) et *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916), son œuvre maîtresse. Cette période voit aussi la publication d'autres ouvrages comme un recueil d'essais célèbres *Le Renversement des valeurs* (1919) ou *De l'éternel en l'homme* (1921), un exposé de son spiritualisme religieux. Dans cette œuvre théologique majeure, Scheler tenta de fusionner les approches phénoménologiques avec la doctrine catholique et décrire de manière détaillée et phénoménologique les différents états d'âme, en s'inspirant de l'effort de Pascal pour définir une "logique du cœur". Il opposa sa psychologie holistique à l'approche psychologique scientifique et analytique qui prévalait à son époque. D'autres recueils d'essais de cette période concernent l'actualité, notamment *Guerre et Reconstruction* (1916).
- 3) La troisième et dernière période (1922-1928) est marquée surtout par des écrits de sociologie, en particulier *Les Formes du savoir et la société* (1926). Elle vit l'avènement d'une anthropologie philosophique²⁷ dont Scheler n'a laissé à sa mort qu'une esquisse, *La Situation de l'homme dans le monde* (1928). Sa contribution majeure à la sociologie de la connaissance, *Les formes de connaissances et la société* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*) 1926, visait à réconcilier la doctrine platonicienne de l'immuabilité du monde des valeurs avec l'approche relativiste des valeurs que l'on retrouve dans de nombreuses doctrines modernes.

Zukunft où il prit des positions très marquées sur le sionisme défendant des thèses intégrationnistes. Dans un ouvrage sur les problèmes économiques, il préconisa la mise en place d'une économie corporative fondée sur des chambres de métiers et d'industrie, inspirant indirectement la pensée économique nazie ; de même, il fut parmi ceux qui glorifieront le « germanisme vrai » dont il souhaitait le retour (Dreyfus, 2019).

²⁶ Michel Maffesoli (1944-...) est un sociologue français, qui dans son œuvre a insisté sur l'importance de l'irrationnel et de l'inconscient comme endroit de la conscience collective, le dessous des choses (Tiret, 2001)

²⁷ Discipline qui rassemble des philosophes, des anthropologues et des sociologues autour d'un projet intellectuel d'analyse anthropologique.

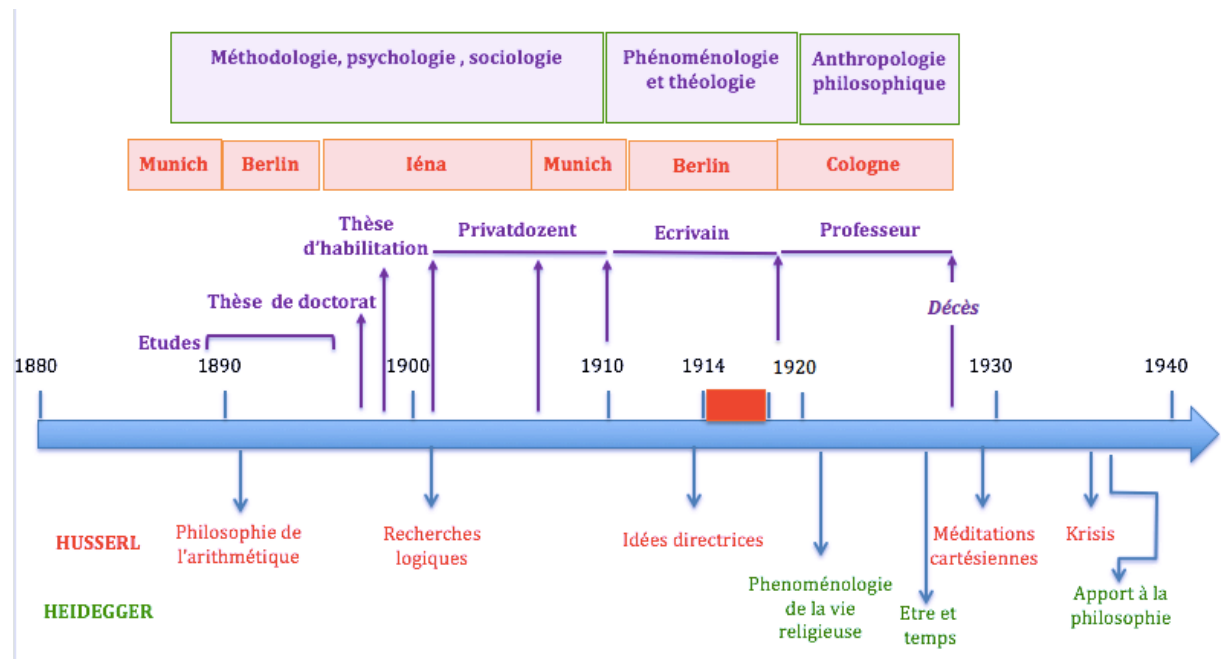


Figure 7 : la carrière et les différentes phases de la philosophie de Scheler (en violet), par rapport à la carrière de Husserl et quelques œuvres majeures de Heidegger. Les rectangles rouges signalent les deux conflits mondiaux.

Scheler, dont les nazis voulurent brûler l'ensemble de son œuvre, a élargi le champ de la phénoménologie en l'appliquant aux domaines de l'éthique, de la philosophie de la culture et de la philosophie de la religion (Kunzmann et al., 1993) en même temps qu'il réalisait une critique inlassable de la civilisation technique. Il développa une phénoménologie de l'affectivité, de l'intuition émotionnelle et de la sympathie. Scheler fut sans doute le phénoménologue le plus directement influencé par les idées romantiques.

Mais Scheler fut aussi un penseur chrétien de grande volée. Il saisit, du catholicisme, plus que la doctrine même, "l'intuition de l'amour, de la grâce, de l'ordre du cœur" (Christoff, 2016) et développa un spiritualisme mystique et éthique, affirmant que la souveraineté de l'esprit est inséparable de son impuissance créatrice (la vie ayant cette puissance créatrice) (Christoff, 2016). La pensée religieuse de Scheler est proche christianisme de St Augustin et de Pascal et sa confiance dans le monde se fonde dans l'esprit et l'amour.

B) La phénoménologie de Scheler.

Scheler fut considéré en son temps comme l'un des chefs de file de la phénoménologie à laquelle il donna des accents mystiques et une dimension chrétienne. Avant sa rupture avec l'Église, il contribua, de ce point de vue, largement au renouvellement de la tradition catholique²⁸.

Sa rencontre avec Husserl eut lieu en 1901 au cours d'un séminaire à Halle. « Parvenu à la conviction que le champ du donné intuitif déborde largement le cadre restreint de l'intuition sensible, Scheler se découvre, en effet, une étonnante convergence de vues avec Husserl qui travaille au même moment à opérer cet élargissement dans le domaine logique à l'aide du concept d'intuition catégoriale » (Maheo, 2015). Dans les années qui suivirent, Scheler se rendit à plusieurs reprises à Göttingen rencontrer Husserl (Maheo, 2015). La phénoménologie de Scheler est une partie des plus vivantes de la phénoménologie, par sa description de l'existence en termes de valeurs et de pratiques. Cette "seconde" phénoménologie, qui succède immédiatement à la parution des *Ideen I*, a construit un dialogue original et fructueux avec la sociologie.

De la phénoménologie Scheler dit : « La phénoménologie est en premier lieu [...] le nom d'une attitude de contemplation intellectuelle, dans laquelle il est donné de regarder (*er-schauen*) ou de vivre (*er-leben*) quelque chose qui, sans elle, demeure caché : à savoir un domaine de faits d'un genre particulier [...]. Ce qui est vécu ou regardé n'est « donné » que dans l'acte de vivre ou de regarder lui-même, dans son accomplissement : il apparaît en lui et seulement en lui » (Scheler cité par (Kunzmann et al., 1993)(p. 197)).

²⁸ L'importance de Max Scheler en ce domaine est suffisamment grande pour que Karol Wojtila, le futur pape Jean-Paul II, fasse sa thèse sur son œuvre en 1953 avec pour titre : *Évaluation des possibilités de construire l'éthique chrétienne sur la base du système de Max Scheler*. Sur le lien entre Scheler et Wojtila voir (Duthu, 2006).

a) Le primat de l'émotionnel.

Scheler ne reprit pas à son compte toutes les théories de Husserl et notamment l'idée de la philosophie comme science rigoureuse, l'idéalisme transcendantal et la problématique de la constitution. Il prit parti violemment contre l'attitude critique (kantienne et néokantienne) comme disposition fondamentale car sa conception religieuse exigeait du philosophe « qu'il ait sur le monde de Dieu un regard ingénu » (Stein, 1987) (p. 12). Selon lui, le principe fondamental suprême de toute phénoménologie est qu'il existe une corrélation entre l'essence de l'objet et l'essence de l'expérience-vécue intentionnelle. Seule l'expérience phénoménologique nous livre donc les faits, sans l'entremise d'aucune sorte de symboles, de signes ou d'indices (Chang, 1971). Il s'opposait ainsi au transcendantalisme husserlien et considérait la phénoménologie comme une méthode et une réflexion donnant accès à "l'intuition irrationnelle," en une "vision des valeurs" et en une philosophie des "hiérarchies ontologiques" (Christoff, 2016).

C'est ainsi que, pour Scheler qui affirmait le primat de l'émotionnel, il convient de supprimer l'idée de volonté de puissance et les préjugés rationalistes qui enferment l'esprit. Car notre attitude originaire en face du monde est primitivement une attitude émotionnelle, impliquant une saisie de valeurs : l'émotionnel est plus originaire que le rationnel. « Notre attitude originaire en face du monde en général, non seulement en face du monde extérieur, mais également en face du monde interne (...) n'est jamais précisément une attitude "représentative" (...), une attitude de "perception" (...), mais en même temps et (...) primitivement une attitude émotionnelle, impliquant une saisie-de-valeurs » (Scheler cité par (Chang, 1971)).

En d'autres termes, il existe un aspect alogiquement (sans *logos*) apriorique de l'esprit : l'émotion, la perception affective, la préférence, l'amour, la haine. Pour Scheler l'émotionnel se situe au niveau spirituel et n'a strictement rien à voir avec toute la sphère sensorielle.

Il qualifiait lui-même sa philosophie d'« intuitivisme émotionnel » et d'« apriorisme matériel²⁹ » (Chang, 1971). Cet apriorisme de l'émotionnel met l'emphase sur le cœur (et est en cela proche des positions de Pascal). Le cœur possède, en effet, une analogie stricte avec la logique, mais dans son propre domaine. Pour lui, il existe un ordre du cœur, une logique du cœur, qui est aussi stricte, objective, absolue et ferme que les principes et les conclusions de la logique déductive.

b) L'intentionnalité pratique et le problème de la valeur.

Le problème de la valeur d'un objet fut abordé par Husserl dès le paragraphe 27 des *Ideen I* : dans l'attitude naturelle « je me trouve à tout instant ... en relation avec un seul et même monde, quoique variable quant au contenu. Il ne cesse d'être « présent » pour moi ; et j'y suis moi-même incorporé. Par là ce monde n'est pas là pour moi comme un simple *monde de choses* mais, selon la même immédiateté, comme *monde des valeurs*, comme *monde de biens*, comme *monde pratique*. D'emblée je trouve les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc. Les choses se présentent immédiatement comme des objets usuels... Ces valeurs et ces aspects pratiques appartiennent eux aussi à titre constitutif aux objets « présents » en tant que tels » (Husserl, 1985a) (p. 90).

Husserl envisage une intentionnalité de valeur qui apparaît dans un deuxième temps, et qui est un corrélat thétique³⁰ de la noèse. Il apparaît « un noyau central de sens et des caractères thétiques qui se regroupent autour du noyau » (Husserl, 1985a) (p. 392). Après le processus de perception (intentionnalité fondée dans la représentation) apparaissent des noèses de sentiment, de désir, de vouloir : « Un nouveau sens se constitue *qui est fondé* dans celui d'une noèse sous-jacente, en même temps qu'il l'enveloppe. Le nouveau sens introduit une *dimension de sens totalement nouvelle* ; avec lui se constituent non plus de nouveaux éléments déterminants de la simple "chose", mais les *valeurs des choses*, les qualités de valeur, ou les objectivités concrètes de valeur : beauté et laideur, bonté et méchanceté ; l'objet d'usage (*gebrauchsobjekt*), l'œuvre d'art, la machine, le livre, l'action, l'œuvre, etc. » (Husserl, 1985a) (p. 393). Ce mode intentionnel nouveau (le sens valorisé), qui n'est pas basé sur l'intuition catégoriale, « enveloppe » l'intentionnalité théorique, comme une gaine. La valeur est accolée à un objet, l'enveloppe mais ne se confond pas avec lui. Cette intentionnalité de valeur est en un sens thétique (Slama, 2017). Cet acte intentionnel de valeur est susceptible de se transformer en jugement, : il est déjà doxique à l'origine.

Max Scheler avait pour projet de transposer les principes de la phénoménologie à la vie pratique. Pour cette

²⁹ Matériale ne veut pas dire matérielle mais relative aux contenus de l'expérience, par opposition à formelle (vide et sans contenu) (Vandenberghé, 2006) (note p. 152).

³⁰ Thétique : 1) Qui concerne une affirmation théorique; qui pose un contenu de pensée comme thèse. ; 2) Jugement thétique : jugement qui pose quelque chose de manière absolue, indépendamment de toute autre assertion ; 3) En phénoménologie : qui pose quelque chose en tant qu'existant (Centre national des ressources textuelle et lexicales, CNRTL).

raison il fut amené à accomplir une réforme de la phénoménologie dans la description de l'intentionnalité quotidienne, pratique et non plus seulement théorique. Scheler (comme Heidegger), envisageait la valorisation de l'objet dès le commencement de l'acte intentionnel. « Cela implique toutes sortes de réformes : tout d'abord, l'intuition donatrice originaire est d'emblée axiologique³¹ ; ensuite, le rapport intentionnel n'est plus théorique, mais pratique ; l'objet ou l'état de choses est lui-même valorisé pour que l'acte préférentiel se dirige vers lui ; aussi, cet acte est d'abord ordonné à un contexte (« milieu ») avant de l'être à un objet. En somme, la description de l'intentionnalité husserlienne est entièrement métamorphosée en termes pratiques. C'est Max Scheler, dès 1916, dans son *Formalisme en éthique*, qui a opéré un tel bouleversement » (Slama, 2017). Pour Scheler (en opposition à Husserl), le rapport aux objets valorisés ne dépend pas d'un autre acte qui n'aurait pas de rapport à la valeur : ce rapport est autonome. A la source de l'acte intentionnel, il y a une évidence intuitive qui oriente dans les actions et cette évidence intuitive est d'emblée axiologique. « Scheler postule que nous vivons immédiatement dans un monde de valeurs, jusqu'à nous perdre, où les buts ne sont pas intellectualisés, ni les moyens pour y atteindre... » (Slama, 2017). Nous ressentons les objets plutôt que nous les percevons. L'acte de valeur n'entoure pas, pour Scheler, l'acte intentionnel initial mais il est simplement l'acte intentionnel tout entier, à l'origine préférentiel : il s'agit de faire un choix, de préférer telle ou telle valeur dans un groupe de valeurs, et ce choix se fait comme pré-orientation (ou pré-compréhension). L'intuition originaire devient orientation originaire. D'une part, ainsi Scheler retrouve le concept husserlien d'horizon (un horizon d'intentionnalité) pour un choix pratique d'une valeur dans un horizon de valeurs ; d'autre part, il construit une éthique du succès qui décrit que l'on est dans un constant rapport d'anticipation dans la pratique en vue de la réussite de l'action que l'on s'apprête à accomplir. « Scheler remet ainsi en cause l'ensemble de l'édifice de la théorie intentionnelle, du moins concernant la théorie de la perception : les objets pratiques « ne sont pas des choses de perception (*Dinge der Wahrnehmung*) ou de la représentation (*vorstellung*), mais des choses de valeur (*Wertdinge*) ou les biens (*Güter*) et les "choses mêmes" (*Sache*) » (Slama, 2017). La visée intentionnelle n'est ainsi pas fixée en un lieu mais elle est disséminée. « On voit bien alors comment la conception husserlienne de l'intentionnalité est renversée de façon pratique, au sens où chez Husserl l'intentionnalité pratique reposait doublement sur le théorique : sur un premier acte objectivant et neutre, et sur l'attente d'un jugement de valeur doxique³². Chez Scheler, il faut prendre en compte l'entière spécificité du monde pratique, et ainsi réformer l'intentionnalité en soutenant que : 1) l'acte intentionnel est, dès l'intuition, originaire, dirigé vers des valeurs ; 2) la conscience intentionnelle est un vouloir qui ressent et reconnaît des valeurs en les anticipant ; 3) l'acte intentionnel a affaire à plusieurs objets, et il est ainsi disséminé ; 4) conséquence, l'acte intentionnel est au contexte avant d'être à un objet. » (Slama, 2017).

c) La notion de Milieu et la dimension sociale de l'intentionnalité.

C'est alors qu'apparaît chez Scheler la notion de Milieu qui se transforme et qui est perçu affectivement. « Ainsi le « milieu » (*Milieu*) ne se réduit pas à la série des objets que je perçois quand je marche dans la rue ou quand je suis assis dans ma chambre (qu'il s'agisse de sensations ou de représentations), mais il comprend aussi tout ce dont *je tiens pratiquement compte*, en tant que cela est *présent ou absent, identique ou différent*, par exemple les voitures et les hommes que j'évite (perdu moi-même dans mes pensées ou alors que j'ai les yeux dirigés au loin sur un autre homme). De même le matelot peut « compter » sur une tempête prochaine à partir des variations de son « milieu », sans pouvoir dire que telle modification *déterminée* (par exemple la formation de nuages, la température, etc.) lui sert de signe (*Zeichen*) pour cette prévision. » (Scheler, cité par (Slama, 2017)). Ainsi, les choses du milieu sont-elles des signes sans objet. La valeur apparaît dans une norme construite dans l'espace social, par le biais de l'intersubjectivité sociale. Le sujet appartient à une unité sociale, chacun est coauteur de cette unité sociale et la personne possède une conscience collective visant les objets collectifs. Cette personne sociale, a) peut simplement imiter les autres personnes, ou bien, b) vivre-avec (dans ce que Scheler appelle un *actus* unitaire ou *actus* interindividuel, c) ou bien encore être dans une communauté de vie, laquelle est la plus originaire et fonde la société.

Il est particulièrement intéressant de noter qu'à cette même époque la problématique du milieu en biologie était en émergence notamment avec les travaux de Jakob von Uexküll (1864-1944) (Armengaud, 2019), un zoologiste reçu docteur *honoris causa* à Heidelberg en 1907 et qui fonda l'Institut de recherche sur

³¹ Axiologie : Science des valeurs philosophiques, esthétiques ou morales visant à expliquer et à classer les valeurs (Centre national des ressources textuelle et lexicales, CNRTL).

³² Doxique : relatif à la doxa, ensemble, plus ou moins homogène, de préjugés populaires, de présuppositions généralement admises et évaluées positivement ou négativement, sur lesquelles se fonde toute forme de communication (<https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/doxa>).

l'environnement à Hambourg en 1926. Il publia en 1921 *Umwelt und Innenwelt der Tiere (Milieu et monde intérieur des animaux)*. On sait qu'il eut une influence importante sur Scheler qui, dans ses écrits tardifs d'anthropologie philosophique verra la fécondité d'un dialogue avec la zoologie de Von Uexküll, bien que la conception Schelérienne de la biologie soit proche de la *Naturphilosophy* (Agard, 2009).

d) La phénoménologie des essences de Scheler.

« À la différence de Husserl, Scheler ne conçoit pas la phénoménologie comme une méthode d'analyse de la pensée. Il la considère plutôt comme « une nouvelle attitude philosophique » et « une nouvelle technique de la conscience intuitive »... donnant accès à la sphère éthérée des essences éternelles, des valeurs absolues et des idées pures, autant dire à l'Esprit. En concevant la phénoménologie moins comme une méthode, *i.e.* un procédé d'analyse du flux de la conscience constituante, et plus comme une « technique spirituelle », *i.e.* un procédé de transformation intérieure et d'action sur soi-même, Scheler donne une tournure méditative aux méditations cartésiennes du maître [Husserl], et rejoint par là même l'ancienne conception de la philosophie comme « mode de voir » et « mode de vivre » (Vandenberghé, 2006)(p. 146). Il rejette la réduction transcendantale de Husserl pour préférer et radicaliser la réduction eidétique en purifiant les données de la conscience par le biais d'une variation imaginaire ne retenant ainsi que l'essence. L'essence est « comprise comme une forme catégoriale qui précède l'expérience empirique et la rend possible comme expérience d'un certain genre. Scheler estime que les essences sont *a priori* et peuvent être saisies ou « vues » de façon immédiate, apodictique et évidente par l'intuition (la *Wesensschau* de Husserl que Scheler reprend et étend de la logique à l'éthique, la théorie des valeurs et la religion). Dans l'attitude phénoménologique, le philosophe « voit » apparemment directement les essences (et les valeurs) qui « se donnent » à lui « en personne », telles qu'elles *sont* »(Vandenberghé, 2006)(p. 147). La saisie des essences par l'intuition est pour Scheler une expérience directe et quasi mystique, muette et pré-linguistique. « La connaissance philosophique cherche un être tel qu'il est en lui-même, et non pas en tant que simple moment d'accomplissement d'un symbole qui lui est imposé de l'extérieur » (Scheler, cité (Vandenberghé, 2006)(p. 147).

La philosophie est alors, pour Scheler, l'« amour des essences » et son épistémologie phénoménologique est celle d'une connaissance du monde et d'autrui fondée dans l'amour, lequel précède la connaissance et lui montre le chemin qu'elle doit suivre. C'est également une épistémologie du don, une philosophie se concevant comme ayant, envers le monde, la main tendue et ouverte. « Contemplant le monde avec « l'œil libre et ample » des grands enfants et des petits princes, il l'admire avec étonnement comme un jardin enchanté qu'il voit pour la toute première fois. Les essences merveilleuses émanent des choses elles-mêmes et le philosophe contemplatif les recueille comme un enfant qui cueille un fruit. La connaissance relève donc de la grâce » (Vandenberghé, 2006)(p. 148).

C) Une philosophie des valeurs, le personnalisme éthique et l'importance de l'amour.

La philosophie de Scheler fait une grande place, on l'a vu, aux valeurs. Les valeurs se présentent comme distinctes de la perception affective. L'expérience émotionnelle des valeurs précède la perception, l'imagination et la connaissance intellectuelle dans l'ordre du fondement des actes. L'expérience des valeurs précède elle-même la connaissance théorique de l'être. Ces valeurs constituent des règnes *a priori* déterminés, irréductibles à l'être et aux conditions logiques, et qui sont reçues comme avec une évidence immédiate, désirées et non subies, organisées dans une hiérarchie. Ainsi Scheler pense-t-il une morale très éloignée de la morale kantienne.

Scheler décrit en gros quatre modalités (séries axiologiques) de valeurs dans l'ordre apriorique fondant l'éthique matérielle (relative aux contenus de l'expérience) (Chang, 1971):

- 1) Les valeurs utilitaires d'ordre sensoriel : la série axiologique de l'agréable et du désagréable, de l'utile et de l'inutile
- 2) Les valeurs vitales constituant la série axiologique du noble et du commun, du fort et du faible. Elles constituent une modalité axiologique entièrement autonome. Elles ne peuvent en aucune façon être « ramenées » ni à la valeur de l'agréable ni aux valeurs spirituelles.
- 3) Les valeurs culturelles et spirituelles qui comportent une autonomie et une indépendance qui leur sont propres par rapport à toute la sphère du corps propre (*Leib*) et du milieu (*Umwelt*). Ce sont : les valeurs de « beau » et de « laid » dans le domaine de l'esthétique ; les valeurs du « juste » et de l'« injuste »; les valeurs de la « pure connaissance-du-vrai » telle que la philosophie essaie de la réaliser.
- 4) Dans la dernière modalité axiologique, on trouve les valeurs de la religion et du sacré. Ces valeurs n'apparaissent que dans des objets intentionnellement visés comme objets-absolus c'est-à-dire tout objet donné dans la sphère de l'absolu. Les valeurs du sacré sont appréhendées dans un acte d'amour, auquel il appartient par essence de s'adresser à des personnes.

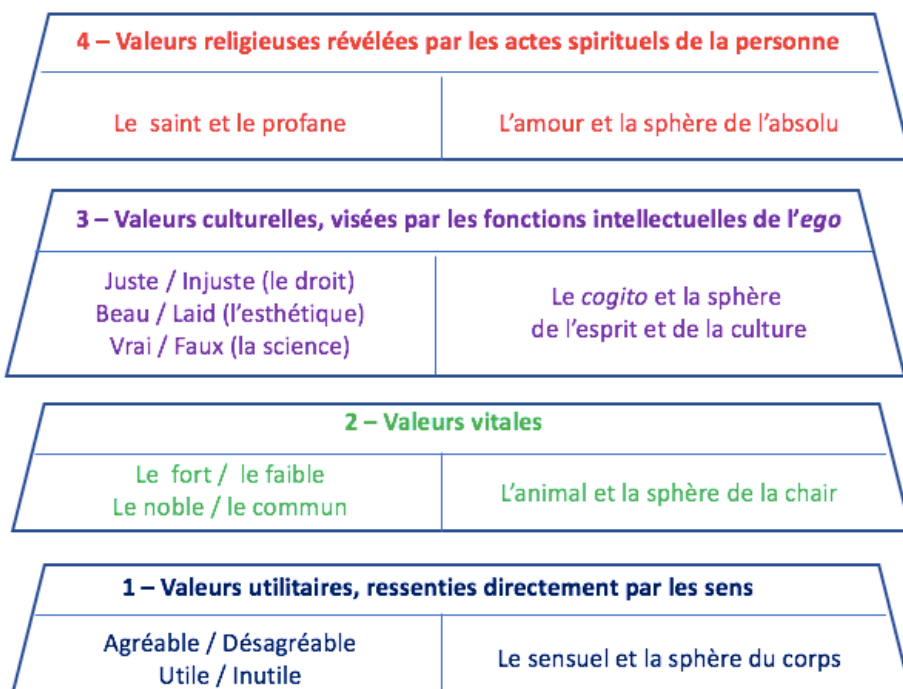


Figure.8 : tableau apriorique des chez Scheler, d'après (Vandenberghe, 2006).

L'homme vit surtout par les valeurs spirituelles. Les valeurs du sacré et les valeurs spirituelles sont supérieures aux valeurs vitales.

En faisant une grande place à l'émotionnel et aux valeurs, Scheler donna une place particulière à la notion de personne. Car la rencontre avec d'autres personnes se caractérise également par la primauté de l'émotionnel sur le rationnel. Pour notre philosophe, la personne n'est pas un complexe psychologique ou organique mais elle n'existe que dans ses actes et change avec eux. Elle ne tire pas son individuation de son corps propre, mais l'individualité du corps propre procède de la personne spirituelle. La personne n'est pas « un point de départ vide à l'origine des actes ». Elle est l'être concret qui, lorsqu'on parle d'un acte quelconque, permet d'en saisir l'essence pleine et adéquate. Elle existe mais ne se vit par expérience-vécue qu'à titre d'essence effectuant-des-actes. La personne n'est autre que l'esprit sous sa forme concrète. Elle est la forme d'existence, essentiellement nécessaire et unique, de l'esprit, dans la mesure où il s'agit d'esprit concret (Chang, 1971).

Scheler construisit alors une morale phénoménologique, descriptive, mettant au premier plan l'affectivité. Cette intuition émotionnelle qui s'épanouit dans l'acte éthique vise et prête attention à la personne, insiste sur l'attention immédiate aux vécus d'autrui et à la sympathie comme acte intentionnel saisissant les affects d'autrui. L'approche phénoménologique peut alors se comprendre dans une saisie expérientielle des vécus d'autrui. C'est pourquoi Scheler s'intéressa à l'intersubjectivité et à l'empathie. C'est l'amour qui donne le discernement affectif au centre de la doctrine : l'amour est lucidité même. C'est ainsi que Scheler développa un personnalisme éthique, considérant que les valeurs morales ne caractérisent jamais des choses, mais toujours des personnes. Dès lors sa conception de la vie sociale se réfère à sa conception de la personne et de la communauté dans laquelle elle s'épanouit.

D) L'ordre du cœur et de l'amour.

Pour Scheler, l'homme est avant tout un être qui aime, un *ens amans* : « l'amour constitue un intérêt de connaissance quasi transcendantal qui révèle le monde comme don et donation » (Vandenberghe, 2006)(p. 143). C'est le concept de l'aimance. Son attitude philosophique est celle de l'enfant bienheureux qui s'émerveille devant le monde.

Scheler développa une phénoménologie du cœur et élabora une théorie de l'amour spirituel. Il s'agit du cœur, au sens pascalien : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela » (Pascal, 1992)(fragment 220, p. 373). Scheler approchait la problématique de l'amour sous la forme de l'*agapè*, cette admiration bienveillante accueillant toutes les créatures du monde : l'amour est un mouvement ou élan spontané du cœur qui ordonne le chaos des impressions dans un cosmos harmonique et hiérarchique dans lequel chaque être a sa place spécifique, irremplaçable. Cette place dans le cosmos a été prévue par Dieu de toute éternité.

L'ordre transcendant des valeurs représente en même temps l'ordre immanent de l'amour : « l'harmonie céleste retentit dans l'âme et dans le cœur de la personne. En reprenant la vieille étymologie de la notion de personne – et Mauss [1950, p. 350] nous rappelle que la personne est « l'être qui "résonne" (de *per-sonare*) à travers le masque » –, on peut dire que la voix de Dieu s'ex-prime et résonne à travers la personne qui aime le monde avec passion. Dans cette perspective, l'amour apparaît comme le mouvement de l'âme réceptive et généreuse qui s'élançait intentionnellement vers l'Autre (Dieu ou autrui) et, ce faisant, opère la jonction entre l'homme et le cosmos » (Vandenberghé, 2006) (p. 142). La philosophie de l'amour de Scheler renvoie au christianisme paulinien, augustinien et pascalien, un christianisme exigeant, qui fut en son temps celui de la réforme et du jansénisme (Kolakowski, 1997).

Il a développé également une philosophie du don et de la donation : quand tout est donné, comme réponse au don original, il y a donation sans trace d'intérêt. La donation est un don pur qui relève de l'amour. Elle fonde et précède le don, dans une perspective phénoménologique. Ainsi Scheler apparaît comme le « pape de l'anti-utilitarisme » (Vandenberghé, 2006) (p. 144).

E) Une théologie catholique et une phénoménologie du sacré.

Après sa conversion au catholicisme, Scheler devint un phénoménologue chrétien qui développa une théologie phénoménologique autour de l'amour.

Dans son œuvre majeure, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, « synthèse magistrale de la phénoménologie et de la philosophie chrétienne, Scheler développa de façon systématique cette éthique matérielle des valeurs qu'il présentait comme une alternative phénoménologique à l'éthique formaliste du devoir de Kant. Influencé par les *Recherches logiques* de Husserl, la philosophie de la vie de Nietzsche et de Bergson et la théologie naturelle de saint Augustin et Pascal, Scheler essa de marier la phénoménologie à la théologie chrétienne dans une théorie personaliste de l'amour « avec et en Dieu » (Vandenberghé, 2006) (p. 139).

Scheler proposa ainsi une phénoménologie du sacré. L'idée d'un support ultime de la valeur du sacré entraîne l'idée de Dieu et le royaume des personnes. L'homme n'est que le mouvement, la tendance, le passage au divin ; il est le point-où-se-fait-la-percée vers le royaume de Dieu. C'est au-delà des essences que la connaissance permet d'accéder à Dieu, soulignant ainsi à nouveau l'importance de l'intuition et des émotions, de la personne et des valeurs. Dans cet esprit, le Dieu de Scheler ne peut être une construction de la métaphysique traditionnelle, mais, loin de toute idolâtrie, il se perçoit « à travers le le conflit et l'échange des forces vitales aveugles et de l'esprit » (Bolo, 2008). Pour Scheler, face à l'amour (chrétien) existe le ressentiment (la haine) : « Plus je médite la question et plus je me convaincs que l'amour chrétien est, dans sa racine, absolument pur de ressentiment » (Scheler cité (Bolo, 2008)).

Scheler cherchait à dépasser Kant « par une théorie rigoureuse, non moins apriorique que la sienne, qui substitue la « logique du cœur » (Pascal) et « l'ordre de l'amour » (Saint Augustin) à la logique de la raison et l'ordre de l'intellect. Dans ce sens, on pourrait effectivement dire que Scheler fut un Pascal moderne qui avançait l'idée augustinienne de l'amour contre Kant et, ce faisant, réintroduisit avec force les valeurs spirituelles contre les valeurs matérialistes, typiquement bourgeoises, de l'utilitarisme ambiant de la modernité capitaliste (Vandenberghé, 2006) (p. 152).

Scheler développa alors une philosophie de la personne (personalisme) par une voie originale qui n'est ni celle d'une métaphysique chrétienne ni celle d'une philosophie morale mais celle de la toute jeune phénoménologie (Frère, 2007). Son augustinisme l'amena à penser à "un monde de Dieu" et à soutenir que « l'être de la personne s'accomplit dans sa relation à Dieu. Son éthique personaliste fondée sur l'amour s'organisait dans la communauté des hommes. Cette éthique de la personne bonne, qui est le saint, suit l'exemple de Jésus Christ. C'est pourquoi la valeur la plus élevée de la personne humaine est celui qui a part à la valeur de qualité spécifiquement divine : et c'est le saint » (Stein, 1987) (p. 14).

La marque du cœur chez la personne correspond à l'ordre de l'amour : « Celui qui connaît l'*ordo amoris* d'un être humain connaît l'être humain. Il possède pour l'être humain en tant que sujet moral ce que la formule du cristal est pour le cristal. Il voit à travers l'être humain autant qu'on peut voir à travers un être humain. Il voit devant lui les lignes simples de base de son cœur (*Gemüt*) qui courent continuellement en dessous de toute multiplicité et complexité empiriques. Et ce cœur mérite bien plus d'être appelé le noyau de l'être humain en tant qu'être spirituel, que la connaissance ou la volonté. Celui qui connaît le cœur d'un être humain possède un modèle spirituel de la source originale où s'alimente secrètement tout ce qui émane de cet être humain ; plus encore, il est à la source même de ce qui détermine son ambiance, dans l'espace, son milieu moral, dans le temps, son destin en tant que quintessence de tout ce qui peut possiblement arriver à lui, et *seulement à lui* » (Scheler cité par (Vandenberghé, 2006) (p. 164)).

E) L'anthropologie philosophique.

Scheler s'éloigna progressivement de l'Église catholique romaine et élaborait sa propre doctrine, qui affirmait dès lors un panthéisme vitaliste.

Dans *la Place de l'homme dans le cosmos* (1928), Scheler fonda l'anthropologie philosophique. Il y développa la thèse de l'impuissance de l'esprit : les idées, les valeurs et les essences ne peuvent pas se réaliser d'elles-mêmes dans l'histoire. N'ayant pas de force propre, l'esprit doit se nourrir des forces vitales et, chargé d'énergie, il doit progressivement les libérer pour les conduire en bonne voie (Vandenbergh, 2006) (p. 140)

Dans *Les formes de connaissances et la société*, Scheler soutint que, bien que les hommes de différentes périodes et de différentes couches sociales élaborent des formes et des normes de connaissance très différentes, ils s'efforcent simplement tous, chacun de manière historiquement et socialement déterminée, de saisir des aspects particuliers de la sphère éternelle et immuable des essences de valeurs (Coser, 2019). Mort prématurément en 1928, Scheler n'eut pas le temps d'achever et de publier son Anthropologie proprement dite, c'est-à-dire l'ouvrage qui devait porter ce titre. Mais il y a prélué par quelques articles ou opuscules.

Scheler y développait l'idée d'un accroissement de la conscience de soi dans l'humanité. Il décrit cinq principales conceptions que l'homme a (ou a eu) de lui-même (c'est-à-dire cinq anthropologies) qui prirent place lors du développement de l'humanité, (Godet, 1936) (Dufresne, 2000) :

- 1) La première est le pur fruit de la foi religieuse. Pour Scheler il s'agit de mythes présents dans toute l'humanité. Cela correspond notamment à la conception judéo-chrétienne et son eschatologie, la résurrection, le jugement dernier. Ce mythe grandiose agit même en dehors de l'Église (chez les non croyants), en particulier par la problématique de l'angoisse vitale qui se traduit dans celle du péché originel et de la culpabilité.
- 2) La seconde est la conception des Grecs, produit de la cité antique. C'est la conception de *l'homo sapiens* : cette conception (celle d'Anaxagore, Platon, Aristote) définit l'homme en soi par opposition à la bête. Cette différenciation ne se fait pas sur la morphologie mais sur l'accès au *Logos*, la Raison, sur laquelle repose la conception classique de l'homme qui fait que l'homme s'apparente à la divinité, est une puissance active et peut connaître la vérité en soi. Cette conception (le rationalisme classique) a évolué dans l'histoire de l'Occident, mais selon Scheler, elle a perdu la conscience de ses propres prémisses (en cela il était proche de la pensée de Heidegger qu'il a peut-être inspiré).
- 3) La troisième est l'anthropologie naturaliste ou positiviste (puis évolutionniste et pragmatiste) dans laquelle *l'homo faber* se substitue à *l'homo sapiens*. L'homme, dans cette conception, est un animal raisonnable certes) et rien de plus. Il n'y a plus de différence d'essence mais de degré. La Raison est détrônée et ramenée à une fonction du psychisme incluant tous les instincts de nutrition, de reproduction, de puissance, correspondant respectivement aux facteurs économiques, à la problématique des races, et aux facteurs politiques. L'homme est un animal cérébral, un animal créateur de signes et un animal fabricant d'instruments.
- 4) Une quatrième conception moins développée et moins ancienne, est apparue au XXe siècle, et elle est spécifiquement allemande. Cette anthropologie du sous-homme est l'expression d'un romantisme vitaliste exaspéré et d'un pessimisme romantique. C'est l'idée de la déchéance ou de la décadence inhérentes à l'être humain. L'homme est alors, dans cette conception le « déserteur de la vie ». Le développement vital de l'humain est bloqué. L'homme est esclave de sa substance corticale, détournant l'énergie organique au seul profit du cerveau. Dans cette anthropologie, l'esprit est une maladie, l'homme est un être mentalement malade et le phénomène humain apparaît comme une maladie de la vie. La production effrénée des outils et substituts artificiels inventés par l'esprit et par lesquels l'homme pare à son impuissance biologique, le sépare de la vie. L'esprit conduit à sa décadence le phénomène humain. Cette anthropologie identifie l'âme avec la vie (et non comme avec Descartes avec l'esprit). Elle s'origine dans le romantisme et les successeurs de Schelling, qui l'ont préparée, dans le vouloir-vivre aveugle et irrationnel de Schopenhauer, chez Nietzsche, mais aussi chez Freud et Bergson. Chez ces auteurs, la vie est opposée à l'esprit, dans une sorte de dualisme inverse à celui de Descartes (chez qui l'âme est identifiée à l'esprit) : dans cette anthropologie, la vie est la valeur suprême et l'esprit (réduit à l'abstraction logique et l'intellect calculateur) est une puissance purement négative et stérile. C'est l'homme blanc européen qui est le représentant et le promoteur de l'action destructrice exercée par l'esprit qui conduit à la déchéance du phénomène humain. Cette destruction de l'âme chez l'homme blanc et qui se produit dans le monde entier se traduit par des passages significatifs : le passage de l'organique au mécanique, de l'intuitif à l'intellect, du métaphysique à la science positive, de l'expression symbolique à l'esprit critique, de la communion avec la nature à son exploitation et sa destruction. C'est une anthropologie du divorce entre l'âme et l'esprit.

- 5) La cinquième anthropologie, celle du surhomme, est centrée sur la responsabilité. Si Dieu est absent et n'intervient pas dans l'histoire, l'homme est le seul maître. Il s'ensuit pour ce dernier, athée, une lourde responsabilité. « Dans le Zarathoustra, l'homme est caractérisé par Nietzsche comme "le dégoût et la honte douloureuse", mais il n'apparaît tel que lorsqu'il est comparé à la figure resplendissante du surhomme, du seul responsable et joyeux de sa responsabilité, du seigneur, du créateur, de celui qui est le sens de la terre et l'unique justification de ce qu'on nomme peuple et humanité, histoire et cours du monde, de celui qui plus encore est la valeur suprême de l'être même » (Scheler cité par (Dufresne, 2000)).

F) Un oubli bien injuste.

Au-delà de ses limites, et des défauts de sa personnalité, Scheler fut un penseur éclectique qui tissa de nombreux fils d'idées disparates au sein de son propre travail. Il était toujours ouvert à de nouvelles idées et n'avait pas peur de contredire ses propres idées antérieures. L'oubli dont il est victime laisse étonné au regard de son importance³³. Qu'on en juge dans ces quelques extraits de lecteurs de Scheler.

« Le questionnement de Scheler rayonne sur toute l'étendue du champ philosophique. Ce qui fait alors de lui, selon les termes de Heidegger, une force philosophique si féconde, c'est son sens aigu des problèmes et son souci permanent de rester fidèle aux choses mêmes. Scheler est en cela un *phénoménologue* au sens le plus élevé du terme : ni représentant d'une école, ni défenseur d'une doctrine, c'est un penseur dont la démarche se veut à chaque fois guidée par ce qui apparaît, par la volonté de donner à voir les phénomènes auxquels l'intelligence théorique reste le plus souvent aveugle. La radicalité propre de Scheler réside dans cet effort incessant pour clarifier et élargir le champ du donné (Maheo, 2015).

« Scheler ouvre la voie à un dialogue profond entre philosophie et sociologie en prenant en compte l'existence d'un monde de valeurs sociales, comme celles qui appartiennent au monde du travail, où l'« expérience vécue », le « vouloir », l'« agir », bref toutes ces dimensions phénoménologiques fondamentales de l'existence pratique sont métamorphosées non pas seulement de façon pratique, mais sociale » (Slama, 2017).

La pensée de Scheler aura une grande répercussion sur les philosophies de M. Dufresne, Merleau-Ponty et Ricœur, car l'expérience affective a sa source dans l'affection fondamentale. Il en sera de même de Sartre. Henri prendra une position différente de Scheler et de Sartre en privilégiant l'immanence radicale de l'auto-affection plutôt l'intentionnalité émotionnelle (Frère, 2007). Enfin, il est très probable que dans sa pensée de l'amour dans la relation interpersonnelle, Scheler a inspiré le psychiatre et philosophe Binswanger qui l'a très bien connu et étudié (Kronegger & Tymieniecka, 1996) et dont il partageait son intérêt pour Pascal comme le montre son étude de deux "pensées" (Binswanger, 1971). Enfin il inspira l'*Éthique* de Nicolai Hartmann, la philosophie des valeurs de Dietrich Von Hildebrandt, la phénoménologie sociale d'Alfred Schütz (Christoff, 2016).

Pour Michel Henry, « Scheler a compris, et c'est là l'intuition géniale d'un philosophe hors série, que les corrélations noético-noématiques intéressent l'affectivité et la mettent en jeu, que la découverte des éléments qui conditionnent notre compréhension du monde et qui la guident originellement, ne s'accomplit pas sans la présence de sentiments déterminés ni indépendamment d'eux » (Henry, 1963)(p. 734).

Enfin qui d'autre rend mieux hommage à Max Scheler que l'autre très grand (sinon le plus grand) philosophe du XX^e siècle, Martin Heidegger : « Max Scheler est mort. Au milieu d'un grand et ample travail qu'il avait ébauché, au stade d'un nouvel élan pour avancer vers ce qui est ultime et total, au début d'un nouvel enseignement dont il espérait beaucoup. Max Scheler était - considéré d'après l'envergure et le type de sa productivité - la force philosophique la plus vive dans l'Allemagne contemporaine, non, dans l'Europe contemporaine et même dans la philosophie actuelle en général [...] Max Scheler est mort. Nous nous

³³ On trouve pour une nouvelle édition de *L'homme du ressentiment* les commentaires suivants, sans auteur déclaré, mais à notre sens, pertinents : « Max Scheler a été victime de sa propre richesse, car sa pensée n'est pas réductible à des slogans partisans. Son parti pris résolument anti-subjectiviste en a fait un auteur maudit pour tous ceux épris de consensus mou. Les philistins détestent son élitisme. Les libéraux abhorrent son exigence spirituelle. Les fascistes et les communistes haïssent son intellectualisme. Les spiritualistes font la moue devant son pragmatisme. Les néo-kantiens qui dominent l'université française craignent son « éthique matérielle », qui est un dynamitage en règle du formalisme kantien. Les existentialistes ne veulent pas de ses valeurs absolues. Les heideggeriens souhaitent faire oublier les critiques définitives de Scheler envers le « calvinisme » d'*Être et temps*. Bref, tous ceux qui veulent réduire l'Homme à une seule dimension manipulable par leurs intérêts, c'est-à-dire à peu près toutes les « chapelles philosophiques », ont intérêt à faire oublier cet esprit exigeant. Ils parachèvent par le silence ce que les nazis avaient voulu accomplir par la violence » (<https://fr.ulule.com/faites-revivre-un-livre-brule-par-les-nazis-/>).

inclinons devant son destin. Une fois de plus un chemin de la philosophie retombe dans l'obscurité.» (Heidegger, cité par (Maheo, 2015)).

6) La troisième naissance de la phénoménologie : Heidegger, ou comment la question de l'être bouleverse la métaphysique et toute la philosophie occidentale.

S'il est un penseur incontournable dans le XX^e siècle, c'est bien Martin Heidegger. La puissance de sa pensée qui apparaît dans la manière d'écrire, complexe, multiple, parfois poétique, utilisant des néologismes, créant une langue pour exprimer ce qui n'avait pas encore été exprimé, les débats qu'il suscite chez les philosophes qui, soit le détestent pour ses faux pas politiques et sa pensée hors du cadre, soit le vénèrent comme le penseur le plus important depuis Hegel, tout cela fait, outre une œuvre proliférante et complexe, que ce philosophe soit incontournable.

Comme Scheler, Heidegger ne fit pas système. Il explora des chemins étroits, escarpés, les fameux chemins de bois : « Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non frayé. On les appelle *Holzwege*. Chacun suit son propre chemin mais dans la même forêt. Souvent, il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence. Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que veut dire : être sur un *Holzweg*, sur un chemin qui ne mène nulle part. »(Heidegger, 1986a) (Introduction).

De très nombreux livres ont été écrits sur ce grand philosophe. Nous ferons mention d'un ouvrage de grande importance : il s'agit des *Chemins de Heidegger* de Gadamer (Gadamer, 2002) l'élève de Heidegger, qui dans de courts chapitres retrace de manière très vivante le parcours et les points centraux de cette difficile philosophie.

A) Un philosophe génial, un enseignant exceptionnel et une personnalité ambiguë.

Face à un tel génie, dont la personnalité est aussi complexe que l'œuvre, laquelle, dans une cohérence implicite, ouvre un nombre impressionnant de chemins de pensée, face également aux paradoxes et aux polémiques surgissant de sa personne ambiguë et de la réception de son œuvre, il nous a semblé nécessaire de présenter en détail l'étonnante personnalité de Heidegger.

a) Biographie.

Une biographie détaillée de Heidegger a été récemment publiée par Payen (Payen, 2016) dont nous nous inspirerons largement dans ce paragraphe.

Heidegger naquit en 1889 à Messkirch, petite ville du pays de Bade en Allemagne dans une famille très modeste et peu cultivée. Il y reçut une éducation catholique fervente. En 1903, il entra, grâce à une bourse de l'Église catholique, au *Humanitistisches Gymnasium* de Constance, où il apprit le grec et le latin puis il entra au petit séminaire afin, à terme, de se consacrer à la prêtrise. En raison des contraintes liées à sa bourse qui l'obligeaient à changer d'établissement, il entra ensuite au petit séminaire de Fribourg en 1906 (Payen, 2016)(p. 57). En 1907, il eut l'occasion de lire *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* de Brentano, texte qui l'ouvrit à la question du sens de l'être. Il dut quitter le séminaire pour une pathologie cardiaque qui conduisit également à sa réforme militaire, lui permettant de ne pas être mobilisé au front lors du premier conflit mondial. En 1909, il s'inscrivit alors à la faculté de théologie de Fribourg où il devint l'élève de Rickert, un philosophe néo-kantien dont la théorie des valeurs et le débat avec Dilthey auront une grande importance pour le jeune Martin Heidegger (Dulau, 2008) (p. 224-25). En 1911, il s'inscrivit à la faculté de sciences pour y étudier la physique, les mathématiques et la chimie, tout en continuant ses études de philosophie commencées en 1909 (Dastur, 2007a)(p. 51). Il décida alors de se consacrer entièrement à la philosophie. Dans ce même moment Heidegger découvrit avec fascination les *Recherches logiques* de Husserl (cf. § 4.C) dont il fit une lecture incessante (Heidegger, 1976d) (p. 326). Cependant il continua, durant quelques mois, l'étude de la théologie spéculative (par opposition avec la théologie scolastique) avec Carl Braig et découvrit, dans ce domaine, l'importance de Schelling et de Hegel. En 1913, il lut également les *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl (cf. § 4.E) qui eurent un profond impact sur sa pensée. La même année, Heidegger soutint sa thèse intitulée *La théorie du jugement dans le psychologisme. Contribution critico-positive à la logique*. Pendant cette période Heidegger eut accès aux travaux d'Emil Lask (1875-1915), un élève de Rickert qui travaillait sur la logique (Dulau, 2008) (p. 224-228).

En 1915, Heidegger fut nommé *Privatdozent* à l'université de Fribourg, à l'occasion de la publication de son texte *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scott*. En 1916, Husserl ayant été nommé à la faculté de philosophie de Fribourg, en remplacement de Rickert, Heidegger travailla étroitement avec lui. Il

épousa Elfride Petri. De 1919 à 1923, Heidegger tint de nombreux séminaires, en particulier sur le christianisme (mystique médiévale, St Augustin) (Dulau, 2008) (p. 224-228).

À partir de 1923, Heidegger fut nommé, avec le soutien de Husserl, professeur de philosophie à l'Université de Marbourg, un centre européen du néokantisme. Il y commença à aborder la question fondamentale qui orientera sa recherche : « D'où et comment, d'après le principe de la phénoménologie, se détermine ce qu'on doit éprouver comme « la question même » (*die Sache selbst*) ? Est-ce la conscience et son objectivité, ou bien est-ce l'être de l'étant dans son non-retrait et dans son retrait ? » (Heidegger, 1976d)(p. 333). C'est la réponse à cette question qui mûrit progressivement et se déploiera dans *Être et Temps*, texte publié initialement en partie dans les *Annales* de Husserl (-pour répondre à une sollicitation des responsables de l'université), puis en entier, en 1927. Après l'impact considérable de cet ouvrage magistral, Heidegger succéda à Husserl, en 1928, à la chaire de philosophie de Fribourg. En 1929 il publia sa leçon inaugurale *Qu'est-ce que la métaphysique ?* puis *Kant et le problème de la métaphysique*.

En 1933, Heidegger fut nommé recteur de l'université de Fribourg. C'était la période d'accession au pouvoir des nazis avec des conséquences multiples dans le monde universitaire. Cette même année, Heidegger adhéra au parti nazi ; il reconnaitra ultérieurement cette erreur³⁴ (Fédier, 2013c). Il démissionna de sa charge de recteur en 1934 après un discours critique sur la mainmise des nazis sur l'université allemande. Après cette démission, suivirent 11 années de retrait pendant lesquelles il ne publia plus. Son enseignement était devenu indésirable aux yeux des autorités qui l'éloignèrent de l'Université en 1944. Il fut alors employé à des travaux de terrassement (Beaufret et al., 2019) !

À la fin de la guerre, la procédure de dénazification de Fribourg (juillet 1954) interdit à Heidegger d'enseigner. On lui octroya une pension. Profondément déçu, il sombra en dépression et fut hospitalisé six mois à Badenweiler, en 1946, dans une clinique psychiatrique dirigée par Viktor Freiherr von Gebtsattel, un spécialiste de *Daseinanalyse* (Payen, 2016) (p. 454). En 1947, parut la *Lettre sur l'humanisme* dans le contexte de ses entretiens avec le philosophe français Jean Beaufret. En 1949, il fut à nouveau autorisé à enseigner mais ne fut réintégré comme professeur à titre émérite qu'en 1951, dans l'université de Fribourg où il continua d'enseigner jusqu'en 1957 (Dulau, 2008)(p. 228-235). Très souvent il résidait à Todtnauberg, son chalet dans la Forêt Noire. Dès 1955, Heidegger fit un voyage en France à Cerisy-la Salle, puis il donna des séminaires au Thor (en Provence, 1966-1969) où rencontra René Char. Il continua à donner des cours notamment sur les présocratiques et, à Zurich, des séminaires à l'invitation de Médard Boss un psychiatre phénoménologue (de 1959 à 1969). Ces séminaires regroupaient des psychiatres et psychothérapeutes à qui Heidegger présentait sa philosophie. Ces séminaires sont réunis dans un ouvrage intitulé *Séminaires de Zurich* (Heidegger, 2010). Heidegger mourut en 1976 et repose dans son village natal.

L'œuvre est considérable et en quelque sorte polyphonique. Il est prévu, pour l'édition complète de de cette œuvre, la publication de 102 ouvrages³⁵. Outre ses « explications » avec les philosophes qui l'ont précédé comme Aristote, Platon, Nietzsche, Hegel, ses propres recherches phénoménologiques le conduisirent à explorer, dès *Être et temps*, de très nombreux chemins de pensée et, après ce qu'il appela le tournant, à présenter ces chemins à l'occasion de nombreuses conférences et essais. On trouvera dans l'article de Sommer (Sommer, 2011) une bibliographie chronologique étendue de l'œuvre de Heidegger, incluant les conférences, lettres dédicaces etc.

³⁴ « Je croyais que Hitler, après avoir pris en 1933 la responsabilité de l'ensemble du peuple, oserait se dégager du Parti et de sa doctrine, et que le tout se rencontrerait sur le terrain d'une rénovation et d'un rassemblement en vue d'une responsabilité de l'Occident. Cette conviction fut une erreur que je reconnus à partir des événements du 30 juin 1934. J'étais bien intervenu en 1933 pour dire oui au national et au social (et non pas au nationalisme) et non aux fondements intellectuels et métaphysiques sur lesquels reposait le biologisme de la doctrine du Parti, parce que le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas essentiellement liés à une idéologie biologiste et raciste. » (Heidegger, 1945: lettre adressée en novembre 1945 au rectorat académique de l'université Albert-Ludwig; citée par (Derrida, 1989).

³⁵Voir : https://fr.wikipedia.org/wiki/Édition_complète_de_l'œuvre_de_Martin_Heidegger

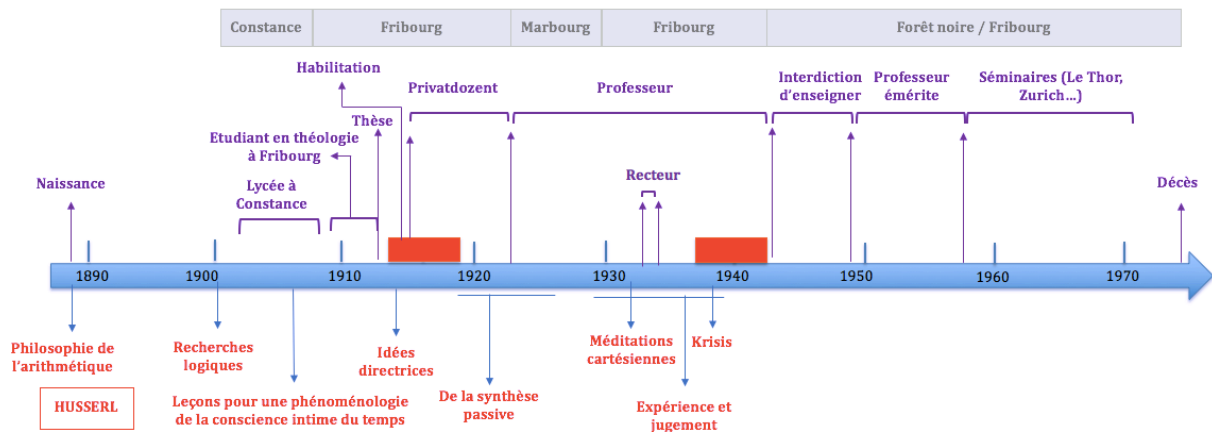


Figure 9 : Biographie de Heidegger (jusqu'à 1950) en violet, par rapport à la carrière de Husserl. Les rectangles rouges signalent les deux conflits mondiaux.

b) L'enseignant et la personne.

Heidegger est incontestablement un génie de la philosophie. Dès le début de sa carrière il fascinait ses auditeurs : « avec Heidegger les pensées de la tradition philosophique redevenaient vivantes parce qu'elles étaient comprises comme des réponses à de véritables questions... l'intensité avec laquelle Heidegger s'inspirait de la philosophie grecque était ce qui nous ensorcelait par-dessus tout... Face à la lividité de la philosophie universitaire qui se déversait dans une langue kantienne ou hégélienne aliénée tentant toujours et encore d'accomplir ou de dépasser l'idéalisme transcendantal, Platon et Aristote apparaissaient soudain comme des alliés de la philosophie pour tous ceux qui avaient cessé de croire aux jeux systématiques de la philosophie universitaire » (Gadamer, 1996) (p. 18-19).

Gadamer souligne à maintes reprises la fascination que suscitait Heidegger sur les étudiants et les philosophes qui suivaient son enseignement « [A Marbourg]..., nous vivions dans l'attente d'une nouvelle orientation philosophique, laquelle s'attachait un particulier au mot magique et obscur de « phénoménologie ». Mais après que Husserl lui-même, dont tout le génie analytique et l'infatigable patience descriptive étaient sans cesse à la recherche d'une évidence ultime, n'eut pas trouvé de meilleur appui philosophique que celui de l'idéalisme transcendantal d'obéissance néokantienne – d'où pouvait venir le secours de la pensée ? C'est Heidegger qui l'apporta » (Gadamer, 1996)(p. 16). « Sa critique radicale mettait en question la chrétienté de la théologie tout autant que la scientificité de la philosophie » (Gadamer, 1996)(p. 19).

Pour Gadamer, Heidegger renouvelait par le biais de l'herméneutique, l'interprétation de la pensée grecque, de Platon, et d'Aristote. Chez Heidegger, Aristote n'était plus lu avec les yeux de St Thomas d'Aquin, mais comme le témoin du premier commencement de la pensée grecque (Gadamer, 1996)(p. 40).

Gadamer souligne l'intensité avec laquelle Heidegger enseignait. Il ignorait délibérément les conventions sociales des universitaires de l'époque : il lui arrivait de faire des cours en tenue de ski, d'emmener ses étudiants skier ou de participer une équipe de volley-ball. Il ne portait jamais la longue robe noire des universitaires, mais plutôt un habit que ses élèves appelaient « l'habit existentiel » proche des costumes de paysans (Gadamer, 2002)(p. 133).

Pour autant, la personnalité de Heidegger semble au moins complexe sinon bien ambivalente. Les relations entre Heidegger et le parti nazi sont complexes et une violente polémique s'est développée à ce propos, polémique dans laquelle nous ne rentrerons pas.

On lui a décrit un regard tantôt fuyant, tantôt perçant. Il apparaissait ambigu dans sa foi, dans son rapport aux juifs³⁶ (il eut deux plusieurs maîtresses ou amies juives), à la fois attentif envers les gens mais aussi méprisant, menteur égocentrique. Il était sportif (ski, randonnées), peu investi dans sa famille. Il aimait énormément les femmes et sa fidélité envers son épouse semble avoir été souvent malmenée (Payen, 2016) (p. 13-15). Bref, il semble d'après les témoignages que le personnage de Heidegger ait été assez peu sympathique ou en tout cas ambigu³⁷.

³⁶ Il semble que Heidegger ait été fortement influencé par son épouse Elfride qui était fortement antisémite (Payen, 2015).

³⁷ Mais n'avons-nous pas tous connu, dans nos cursus universitaires de ces enseignants fascinants et passionnants totalement infréquentables par ailleurs, tordus menteurs, malhonnêtes, ou pervers ? On souhaiterait que la très grande intelligence soit l'apanage d'hommes exceptionnels sur tous les autres

B) Les premiers écrits : les recherches logiques du jeune Heidegger : thèse et habilitation.

Heidegger avait été fasciné, comme on l'a vu, par les *Recherches logiques* de Husserl. C'est ainsi qu'au début de sa carrière, en logicien formé à l'école de Husserl, sa thèse (1913) et son habilitation (1915) furent consacrées à la logique ; les deux textes furent réunis par Heidegger lui-même en 1972, sous le titre de *Premiers écrits*.

Dès un article de 1911, inséré comme introduction à *Premiers écrits*, Heidegger insistait sur l'importance, en logique, du jugement, considéré lui-même comme un problème. Dans une première partie de cet article, il défendit la critique husserlienne du psychologisme puis aborda la question des théories du jugement (Dastur, 2007a) (p. 19), car la réforme de la logique, selon lui, passait par la réforme du jugement. Pour Heidegger, le jugement appartient à la sphère du sens (Dastur, 2007a) (p. 23) et la question qui apparaît est celle de la validité du jugement, de la vérité comme valeur ; dès lors le sens a une structure relationnelle et non seulement grammaticale (Dastur, 2007a) (p. 27).

Dans sa dissertation d'habilitation, *La théorie des catégories et de la signification chez Duns Scott*, réalisée sous la direction de Finke, il étudia la pensée médiévale (scolastique). Cette dernière l'intéressait car, orientée vers le transcendant, elle ne tombait pas dans le psychologisme subjectiviste (Dastur, 2007a) (p. 32) mais demeurait orientée vers le contenu descriptif. La logique médiévale n'était pas un art de la démonstration mais, comme la désigne Husserl, une « apophantique formelle »³⁸, cette partie de la logique qui a trait aux lois du sens et qui précède l'art de la preuve qu'est la logique de conséquence (raisonnement) (Dastur, 2007a) (p. 32). Parce que la grammaire spéculative du Moyen Âge (celle de Thomas d'Erfurt³⁹) tentait d'approcher la structure apriorique du langage, ce que ne fait pas la grammaire empirique d'une langue, elle s'avérait pour Heidegger une logique du sens (ayant pour but d'éviter le non-sens par des énoncés bien formés), très proche de la grammaire pure logique de Husserl (Dastur, 2007a) (p. 33). Ce qui intéressait Heidegger n'était pas comment s'est constituée la langue mais ce qu'elle doit produire (Dastur, 2007a) (p. 35). Déjà dans cette dissertation, Heidegger reconnaissait que les questions autour du langage et de l'être se posaient à lui.

Heidegger s'intéressa également très tôt aux travaux d'Emil Lask qu'il cita largement dans sa thèse d'habilitation. Il lui consacra une note importante dans *Être et Temps* (Heidegger, 1986b) (§ 44, p. 269) à propos de la vérité proprement phénoménologique. Heidegger disait devoir beaucoup à ce philosophe à qui il attribuait « une position de médiateur entre la philosophie transcendantale de Kant dans la version néo-kantienne qu'en donne l'École de la philosophie de la valeur, la logique pure du premier Husserl et la logique et la métaphysique aristotéliciennes » (Dastur, 2007a) (p. 37). A partir d'un texte de Lask de 1911, Heidegger proposait, dans sa thèse d'habilitation, une réélaboration de la doctrine des catégories, adaptées à la sphère du naturel, pour l'élargir à la sphère de la logique, en accord avec les propositions de Rickert et Dilthey. Il envisageait ainsi une « logique de la logique ». Dès 1914, Heidegger soulignait que « les catégories ne sont pas, elles valent » (Dastur, 2007a) (p. 42). On retrouve ici la problématique de la valeur que développait Scheler. Comme le signale Slama, Max Scheler puis Martin Heidegger ont en quelque sorte refondé la phénoménologie à partir du § 27 des *Idées directrices I* de Husserl sur la valeur (voir § II.5.B.b). Cette problématique de la valeur soulevée par Lask fut reprise par Heidegger : « Lask découvrit dans le devoir être et la valeur, en tant qu'expérience ultime, le monde, qui n'était pas plus de l'ordre de la chose, pas plus sensible du point de vue métaphysique qu'il n'était non chosique et prétentieusement spéculatif, mais qui était plutôt en fait » (cité par (Dastur, 2007a) (note p. 45)). Pour Heidegger, la catégorie formelle de « quelque chose en général »... est « l'index de la suprême potentialité de la vie »... l'universalité de la formalisation permettant un accès direct « à la couche fondamentale de la vie en et pour soi », et à ce qui est l'objet d'une « intuition herméneutique », à savoir, « le caractère de monde de l'expérience vécue ».

plans ; cela ne survient malheureusement que très rarement. L'université n'est pas un lieu serein de savoir. C'est un lieu où prédominent haines, rancœurs et conflits. Enfin, que sait-on des frasques d'Aristote ou de celles de Kant ou Leibniz ?

³⁸ Apophantique (de *apophansis* : énoncé), terme utilisé par d'Aristote « pour caractériser, parmi les énoncés verbaux ayant un sens, ceux qui peuvent être dits vrais ou faux (par opposition à un souhait, une prière une dénomination etc.). ...Ce mot est aussi employé quelquefois comme substantif, au sens de théorie logique des propositions » (Lalande, 2010) (p. 68). A ne pas confondre avec apophatique (relatif à la théologie négative).

³⁹ Thomas d'Erfurt est un grammairien et un philosophe du langage du début du XIV^e siècle, dont la vie est très peu connue. Il écrit *De modis significandi sive grammatica speculativa* (Sur les modes de signifier ou grammaire spéculative) vers 1300-1310, ouvrage dont le but était la connaissance de la science grammaire, et donc de ses principes, les modes de signifier, qui sont le fondement des parties du discours, de la construction et de la correction (http://ctlf.ens-lyon.fr/notices/notice_532.htm).

(Dastur, 2007a) (p. 48). Ce que Heidegger a retenu de ses travaux de thèse et d'habilitation et de son dialogue avec Lask « c'est que les problèmes fondamentaux de la logique ne peuvent être correctement posés qu'au niveau du vivre » (Dastur, 2007a) (p. 51).

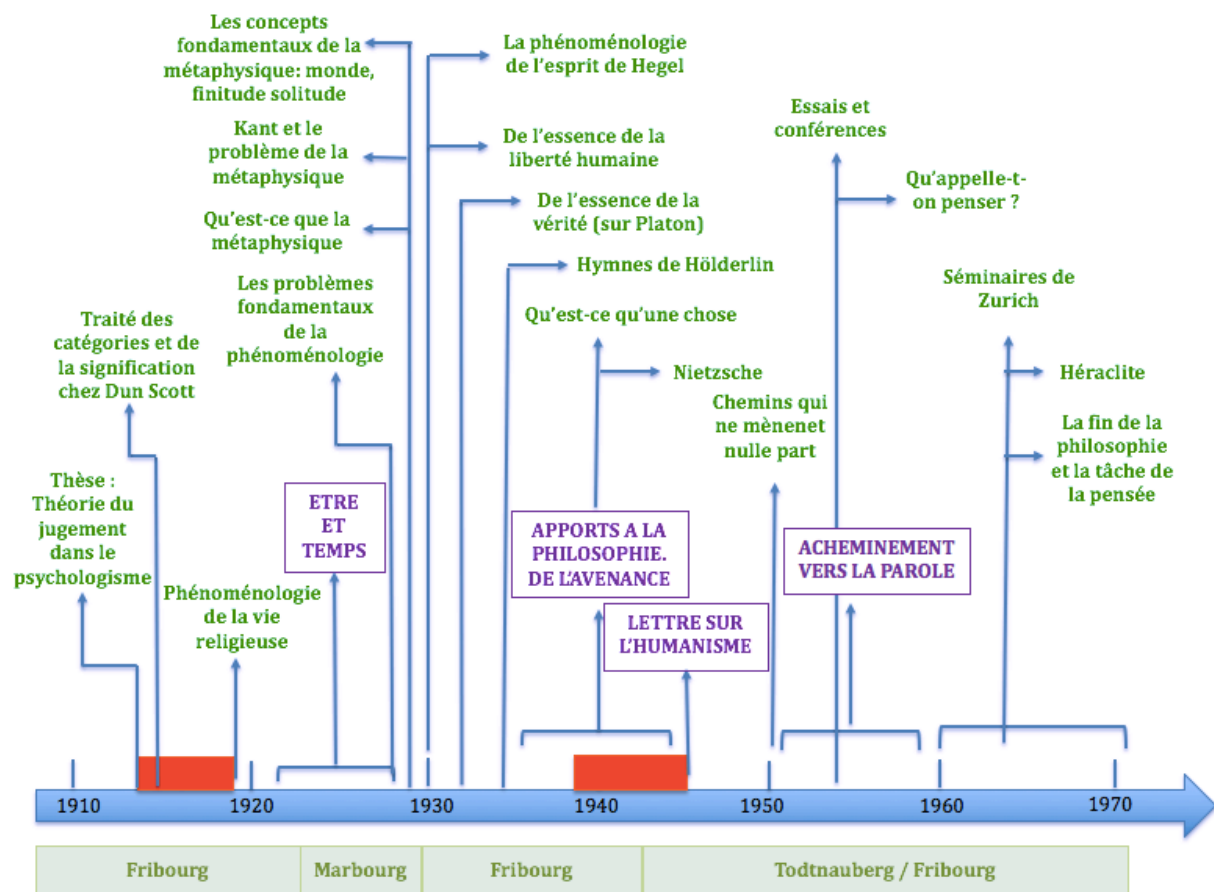


Figure 10 : Chronologie des publications essentielles de Heidegger.

C) Herméneutique et historicité.

Très tôt dans l'ambiance néo-kantienne qui était celle de sa formation, en raison de sa formation théologique - puisque l'herméneutique était depuis l'Antiquité la science de l'interprétation des textes bibliques et avait été dans ce domaine précédemment approfondie par Schleiermacher - Heidegger cherchait à introduire dans sa recherche cette pensée herméneutique et historique qu'il avait découverte à partir des travaux de Dilthey. Ainsi, la notion d'historicité du *Dasein* vient de cette école de pensée. De ce fait, cette pensée historique et herméneutique de Dilthey et du comte d'York se tenait à distance de l'approche transcendantale de la tradition néokantienne. De même, la notion de cercle herméneutique, qui venait de Schleiermacher, revenait à dire : « connaître le connu » valant pour les quatre types d'herméneutique (grammaticale, historique, individuelle, et générique) (Greisch, 2019).

« Élevé lui-même dans l'apriorisme néo-kantien de Rickert, puis formé au sein de la phénoménologie comprise de manière néo-kantienne par Husserl, le jeune Heidegger parvenait à introduire cette autre tradition « herméneutique » des sciences humaines dans l'espace des questions fondamentales de la philosophie contemporaine. L'irrationalité de la vie, en particulier, représentait une sorte de contre-instance opposée au néo-kantisme » (Gadamer, 2002)(p. 73). En abordant la question de l'être en se réclamant de l'historicité du *Dasein*, Heidegger se débarrassait de l'idéalisme d'une part et, d'autre part indiquait que l'être historique ne peut jamais s'extirper de l'évènement par la réflexion, de telle sorte que l'évènement puisse être posé devant soi et devenir ainsi objectivable (Gadamer, 2002)(p. 78).

Dastur parle d'ailleurs à cette époque d'un premier tournant du jeune Heidegger, ce qu'elle appelle le tournant herméneutique qui survint de 1919 à 1929, après les deux thèses, la promotion et l'habilitation, de 1914 à 1916 (Dastur, 2007a)(p. 55).

On trouve d'ailleurs dans *Être et temps*, à la fois le développement de la situation herméneutique et du cercle herméneutique à propos du souci et de toute l'analytique existentielle (dans le § 63) ou de l'ontologie cartésienne du « monde » (dans le § 21) et, d'autre part, l'importance de la problématique historique du *Dasein* (dans le § 77) à partir de la pensée historique de Dilthey et du comte d'York. Cette position

herméneutique et le cercle lui-même est ainsi décrit par Heidegger : « le développement de l'entendre, nous le nommons explicitation. En elle, l'entendre fait sien ce qu'il entend en entendant. Dans l'explicitation l'entendre, loin de devenir quelque chose d'autre parvient au contraire à lui-même... Toute explicitation qui doit procurer l'entente doit avoir déjà entendu ce qui est à expliciter » (Heidegger, 1986b)(p. 193, 194 et 198).

Ainsi, pour Heidegger, l'herméneutique est « le geste qui ouvre la dimension à partir de laquelle est ménagée la possibilité d'apparaître...[Heidegger voit l'herméneutique comme le double geste] d'entendre et d'explicitier [et comme] une manière d'être qui, préalablement à toute connaissance théorique et sans visée explicative, délie ce qui est implicitement entendu » (Nicolas, 2013b) (p. 603).

D) Heidegger et la théologie.

Heidegger, qui envisageait de devenir prêtre, fut d'abord intéressé par la théologie en même temps qu'il se formait à d'autres disciplines et à la philosophie. La théologie qu'il étudiait n'était pas limitée à la scolastique mais au contraire, sous l'influence de Carl Braig⁴⁰, il s'agissait d'une théologie mettant au centre l'explicitation. Dans ces années de formation théologique, Heidegger découvrit Maître Eckart (Mangin, 2012) et la mystique rhénane. Ce grand mystique resta un compagnon de pensée du philosophe jusqu'à ses vieux jours. C'est de la pensée de Maître Eckart que Heidegger tirera un de ces concepts majeurs : la différence ontologique. Pour Eckart, Dieu n'est rien, car en tant qu'être il n'est pas une chose, il n'est rien d'étant (Payen, 2016)(p. 71-75). La pensée de Maître Eckart est une pensée de l'intime et du détachement, mais également du néant ; son langage poétique a bien des points communs avec le langage du Heidegger tardif (Eckhart (Maître), 2004)⁴¹. Heidegger appréhendait la mystique comme un mouvement de réaction contre la théologie scolastique et il portait attention à l'expérience chrétienne de la « vie factive »⁴². La mystique apparaît alors chez Heidegger comme une parole libérée de l'ontothéologie métaphysique (scolastique) (Auriol, 2013). Selon Mangin, une autre proximité de Heidegger avec Eckart est la problématique du fond et de la fondamentation (Mangin, 2012) (p. 140-141) que l'on retrouvera à de nombreuses reprises dans *Apports à la philosophie*.

Alors que Heidegger était *Privatdocent* à Fribourg (de 1919 à 1923), Husserl lui avait demandé à de « jeter les bases d'une phénoménologie de la foi et, en même temps, de refonder l'idée même de phénoménologie, en lui imprimant un tournant herméneutique » (Greich dans (Heidegger, 2012)) (p. 8). Ainsi Heidegger désignera ce chantier phénoménologique « herméneutique de la vie facticielle »⁴³. Et il regroupera dans

⁴⁰ Carl Braig (1853-1923) est un philosophe et théologien catholique spécialiste de dogmatique, « le dernier de la tradition de l'école spéculative de Tübingen, qui en s'expliquant avec Hegel et Schelling, a donné ses lettres de noblesse à la théologie catholique » (Heidegger, cité par (France-Lanord, 2013a)). Il eut une grande influence sur Heidegger dans les années 1910. Cette théologie spéculative conduisit Heidegger à repenser les rapports entre philosophie et théologie, et donc à questionner la métaphysique et sa structure onto-théologique de la doctrine scolastique (France-Lanord, 2013a).

⁴¹ « Tout le projet eckartien consiste à s'efforcer de dire ce quelque chose qui échappe au langage. Ne pas renoncer au langage, mais au contraire élaborer tout un vocabulaire afin que les mots ne deviennent jamais des concepts enfermant ce qui ne peut être dit, mais qu'ils soient les signes qui ne font que pointer vers cet indicible. » (Mangin, 2012) (p. 20). Voilà une phrase qui semble s'appliquer parfaitement à la langue de *Être et temps* et de *Apports à la philosophie*. Eckart développe d'ailleurs une approche proto-phénoménologique : il « observe ce qui se passe dans un sujet quand le Verbe de Dieu y est engendré ... Il s'agit en quelque sorte d'une analyse de type phénoménologique qui laisse transparaître l'expérience de l'intime » (Mangin, 2012) (p. 56).

⁴² Facticité : caractère de ce qui existe à titre de fait contingent, mais qui est difficile à justifier ontologiquement ; le mot est une transcription de l'allemand *Faktizität*, employé par Husserl et Heidegger au sens de « caractère existentiel » (Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, CNRTL). Pour Fédier, « il s'agit de faire ce qu'il faut faire pour que soit fait ce qui est à faire ... La factivité n'est autre que le visage de la condition humaine elle-même, quand elle apparaît dans son double écartèlement : entre d'une part, ce qui est à faire et ce qui ne doit pas être fait et, d'autre part, entre ce qui devrait être fait et ce qui est effectivement fait » (Fédier, 2013a).

⁴³ L'expérience facticielle de la vie est « le fait que le soi qui fait l'expérience et ce qui est expérimenté ne soient pas scindés comme s'il s'agissait de deux choses distinctes. « Expérimenter » ne veut pas dire « prendre connaissance de », mais se confronter au fait que les figures de ce qui est expérimenté s'imposent à nous. Cela a un sens aussi bien passif qu'actif » (Heidegger, 2012) (p. 19). « L'expérience facticielle de la vie s'investit entièrement dans la *teneur*, tandis que le *comment* ne s'y inscrit tout au plus que latéralement. C'est dans la teneur que se déroule tout changement de la vie. Je m'expérimente ... à travers de ce que j'accomplis, ce que j'endure, ce qui vint à ma rencontre... » (Heidegger, 2012)(p. 22-23).

Phénoménologie de la vie religieuse plusieurs cours (de 1917 à 1920) sur différentes épîtres de St Paul, sur les *Confessions* de St Augustin et sur la mystique médiévale. Heidegger soulignait que « le phénomène originel de toutes les religions est la mystique, l'expérience vécue de l'union avec Dieu » (Heidegger, 2012)(p. 34). Ce qui est intéressant dans cet ouvrage c'est que le philosophe catholique qu'est Heidegger abordait la phénoménologie de la vie religieuse avec un athéisme méthodologique (Serban, 2015), cohérent avec l'époque requise par la position phénoménologique.

C'est en philosophe plus qu'en théologien (il se disait théo-logien) qu'Heidegger abordait le catholicisme de son époque, la philosophie étant pour lui un rempart pour une foi qui, le concernant, était imprégnée, on l'a vu, d'augustinisme. Il était très critique envers le catholicisme : « le système du catholicisme m'est devenu problématique et inacceptable, mais non le christianisme, ni la métaphysique (comprise en un sens nouveau) » (cité par (Serban, 2015)).

À Marbourg, dans les années vingt, une grande effervescence philosophico-théologique avait lieu autour de la théologie dialectique et de la théologie systématique et historique. Prenant part à ce débat à son arrivée à Marbourg (1923), Heidegger soutint « que la véritable tâche de la théologie, tâche qu'elle devrait retrouver, serait de trouver la parole (*Wort*) qui soit capable d'appeler à la foi et de maintenir en la foi » (Gadamer, 2002)(p. 49). Gadamer signale aussi que la version originelle de *Être et temps* fut prononcée devant la société de théologie de Marbourg. D'ailleurs, dans *Phénoménologie de la vie religieuse*, on entrevoit de nombreux thèmes qui seront développés dans *Être et temps*.

« Sur tous les chemins du jeune Heidegger, se trouve manifestement la question de l'essence du divin. Mais depuis le début, l'essence (*Wesen*) ne désigne pas l'*essentia* au sens scolastique du terme, mais au sens que Heidegger a rendu vivant à notre conscience ; c'est-à-dire l'essence au sens de la « présence » (*Anwesen*) qui excède tout présent limité » (Gadamer, 2002)(p. 279).

E) Heidegger et la pensée grecque.

Dès la période de Marbourg, Heidegger enseignait la philosophie grecque et en particulier celle d'Aristote. Si l'on en croit Gadamer (Gadamer, 1996)(p. 20-21)), dans son enseignement si original, il avait beaucoup commenté, réinterprété et même fait revivre des textes d'Aristote et des autres penseurs grecs. Pour Heidegger, l'histoire de la pensée occidentale avait conduit à une aliénation de la pensée grecque au cours du développement de la métaphysique, que ce soit dans le cadre de la scolastique médiévale, de la pensée de Leibniz, chez Hegel ou dans le néokantisme (Gadamer, 2002) (p. 244).

Un des problèmes majeurs qui étaient apparus à Heidegger était que la pensée grecque était victime d'une précompréhension déterminée par la traduction latine des textes grecs, précompréhension qui avait envahi toute la métaphysique scolastique et ultérieure (Gadamer, 2002)(p. 170). C'est pour cette raison qu'il voulait revenir aux textes même d'Aristote et Platon, pour retrouver les réseaux sémantiques qui leur étaient propres. Pour Heidegger, le maître du *Lycée* avait donné un point de départ authentiquement phénoménologique à la pensée occidentale, en particulier dans la complexité de ces réseaux sémantiques et des multiples significations de l'être. Il avait même fini par convaincre Husserl qu'Aristote était en fait un phénoménologue (Gadamer, 2002) (p. 252). De Platon, Heidegger reprit la question de la Vérité (*alétheia*) et du Bien. Chez Platon, ce qui attirait Heidegger était la formulation de la question de l'être dans le *Sophiste* avec toute la problématique subséquente du platonisme chrétien en particulier chez Maître Eckart, « car la dissolution du concept de l'essence, quand il était appliqué à Dieu, allait dans le sens d'une intelligence verbale et temporelle du sens de l'être » (Gadamer, 2002) (p. 257). Quant à la vérité, chez Platon, elle trouvait une nouvelle détermination, puisqu'elle pouvait être entendue comme justesse mais aussi dévoilement.

Ainsi, chez Platon et Aristote, Heidegger trouvait un mode de savoir « qui ne se laisse d'aucune manière rapporter à une objectivation dernière au sens de la science, c'est-à-dire un savoir qui a trait à la situation concrète de l'existence » (Gadamer, 2002)(p. 53).

Avec ce retour aux grecs, Heidegger se proposait « d'élaborer une interrogation radicalement critique, non par nostalgie d'un quelconque humanisme, mais parce que le commencement de la pensée grecque se trouvait en lien avec ses propres interrogations philosophiques » (Gadamer, 2002)(p. 245).

En particulier il proposait une analyse et une réinterprétation de concepts comme ceux de *phusis* (autodéploiement de l'étant), de *métabolé* (changement) sous-tendant la mobilité fondamentale du *Dasein* et de l'*alétheia* (vérité) comme découverte et recouvrement. À partir de la pensée d'Aristote, Heidegger pouvait penser ainsi l'idée de la mobilité de l'être, de l'être produit, et de la réunion de la *kinesis* et du *logos*, de l'être qui est « là » (Gadamer, 2002)(p. 254).

« Heidegger se présentait comme un élève de la pensée grecque la plus ancienne dont l'interlocuteur était le problème de la facticité, comprise en un sens le plus radical et le plus originaire » (Gadamer, 2002)(p. 105). Pour cette raison il aborda également les textes grecs en amont de la première métaphysique d'Aristote et de Platon, en particulier Parménide, Héraclite et Anaximandre. Car « se rendant bien compte

que la réponse platonicienne et aristotélicienne à la question socratique finissait par déboucher sur l'impasse de notre *Aufklärung*⁴⁴ mondiale, Heidegger a entrepris de remonter derrière elle et de s'interroger à propos d'un commencement qui se retirait toujours de plus en plus »(Gadamer, 2002)(p. 267).

F) Être et temps : l'ontologie fondamentale, le premier centre de l'ellipse heideggérienne.

Nous reprendrons à Guest l'idée que les deux grands ouvrages de Heidegger *Être et temps* et *Apports à la philosophie* constituent les deux foyers de l'ellipse de la pensée de l'Être chez Heidegger (Guest, 2005).

Le livre majeur du jeune Heidegger est *Être et temps (Sein und Zeit)* (Heidegger, 1986b), publié en 1927. C'est un ouvrage fondamental de la pensée du XX^e siècle au point qu'il y a un avant et un après la parution de ce livre au sein de la philosophie, bien que ce livre fût largement incompris de ses contemporains.

Heidegger y travailla de 1922 à 1926 (entre 33 et 37 ans), pendant ses congés universitaires, dans son chalet de Todtnauberg, en Forêt Noire. L'ouvrage fut dédié à Husserl « en témoignage de vénération et d'amitié ». Avec *Être et temps*, la question philosophique de l'être est pensée dans l'horizon du temps. Heidegger la pose non plus à partir des choses mais à partir de l'être humain (Arjakovsky, 2013). Cependant, *Être et temps* fut aux yeux de son auteur, un désastre, parce que personne parmi ses contemporains ne l'avait vraiment compris. Heidegger se plaignait d'ailleurs des contresens faits à propos de cet ouvrage et particulièrement ce contresens qui en fit le texte de référence « d'une philosophie anthropologique de l'existence qui se projette comme un humanisme » (Arjakovsky, 2013). En réalité, *Être et temps* est une cathédrale phénoménologique unique, à partir de laquelle toutes les recherches ultérieures de Heidegger s'orienteront ; en même temps, c'est pour Heidegger un chemin qu'il ne foulera plus.

Cet ouvrage correspond à une première partie, la seconde n'ayant pas été écrite. Après une « exposition sur la question du sens de l'être », deux sections prennent place : la première concerne une analytique fondamentale préparatoire du *Dasein* et la seconde traite du *Dasein* et de la temporalité. Heidegger ne publia pas tout ce qu'il avait écrit et notamment une troisième section qui devait s'appeler *Temps et être* parce qu'il la pensait insuffisamment travaillée. Il reconnut lui-même que « peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin. » (Heidegger, 1976a)(p. 93).

Être et temps est un exemple magistral d'analyse phénoménologique dans lequel Heidegger réalise une radicalisation de la phénoménologie husserlienne tout en entreprenant une réflexion qui devait progressivement s'éloigner de la phénoménologie de son fondateur (Beaufret et al., 2019). C'est à propos de *La Phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl que se détecte l'opposition ontologique de Heidegger par rapport à la subjectivité transcendantale de Husserl. Car, pour Heidegger, le mode le plus originaire de la présence du passé n'était pas le souvenir mais l'oubli. Dès les années 1920 (à Marbourg), se construisaient ainsi les grands thèmes de *Être et temps* : Heidegger se rendait compte, dès cette époque, que l'interprétation de son projet allait à l'encontre d'une philosophie transcendantale. Heidegger s'éloignait ainsi de la position husserlienne concernant la présupposition de l'universalité infinie de la raison pour se montrer attentif à « l'indissolubilité interne de l'authenticité et de l'inauthenticité, de la vérité et de l'errance, donc au recouvrement qui accompagne essentiellement tout découverte, attention à l'encontre de l'idée d'une objectivation totale » (Gadamer, 2002) (p. 54).

L'interrogation philosophique de Heidegger « était assurément née du besoin de tirer au clair l'inquiétude profonde dans laquelle sa propre sensibilité religieuse l'avait plongé. Cette inquiétude tenait à une insatisfaction qui concernait aussi bien la théologie que la philosophie de son temps. Heidegger aspirait à une rigueur de pensée autrement plus radicale et plus en prise sur l'existence... La question qui l'animait et dans laquelle il réussit à condenser tout le sentiment d'inquiétude de ces années était la plus ancienne et la première question de la métaphysique, la question de l'être, la question de savoir comment le *Dasein* humain, fini, éphémère et certain de sa mort, peut, en dépit de sa temporalité, se comprendre dans son être et, qui plus est, comprendre cet être non pas à la manière d'une privation ou d'un manque, comme s'il s'agissait seulement de décrire le pèlerinage passager de l'habitant terrestre à travers cette vie jusqu'à ce qu'il participe à l'éternité du divin, mais plutôt d'y voir la distinction de l'être de l'homme. » (Gadamer, 2002) (p. 29).

Être et temps présente deux aspects : d'un côté la critique de l'époque et l'engagement existentiel exprimé dans le vocabulaire des héritiers de Kierkegaard et, de l'autre, un appui sur l'idéalisme phénoménologique husserlien (Gadamer, 2002) (p. 30). Ce que réalisa Heidegger, dans cet ouvrage majeur, est une analytique ontologique du *Dasein*, constituant l'ontologie fondamentale. « C'est l'ontologie, et le problème de l'être et sa clarification qui constitue thème à la fois central et unique de ce livre » (Heidegger, 1986b)(p. 38-39).

Qu'est-ce que le *Dasein* ? « Cet étant [l'homme] nous lui donnons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*. Le *Dasein* est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Ce qui le distingue

⁴⁴ Il s'agit des Lumières.

ontiquement⁴⁵, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant de cet être. Or s'il est ainsi constitué en son être, il appartient donc au *Dasein*, d'avoir en son être un rapport d'être à être... L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein* » (Heidegger, 1986b)(p. 36). L'analytique fondamentale du *Dasein* est donc l'interrogation que se *Dasein* porte sur lui-même, la manière dont il scrute son propre être et sa relation à tout être. Les catégories constitutives du *Dasein* (l'être-là) sont nommées existentiels.

Il est quasiment impensable de résumer la pensée de *Être et temps*. Nous revoyons le lecteur à une synthèse à notre sens remarquable par son caractère pédagogique, qu'est celle de (Beaufret et al., 2019).

Dès sa parution, de nombreux lecteurs furent dérangés par la langue de *Être et temps*, ses néologismes et son style si particulier. Heidegger s'en explique dans l'introduction de l'ouvrage : « Ce que l'expression aura de rude et de « disgracieux » dans les analyses qui vont suivre peut appeler la remarque suivante : une chose est de rendre compte narrativement de l'étant, une autre de le saisir de l'étant dans son être. Pour cette tâche-là ce ne sont pas les mots qui pour la plupart du temps manquent mais surtout la grammaire » (Heidegger, 1986b) (p. 66).

Un des arguments majeurs expliquant justement l'emploi de mots inhabituels en philosophie, voire d'un néo-langage, est le fait que Heidegger tenait à faire prendre conscience de la conceptualité dans laquelle on pense (Gadamer, 2002) (p. 228). Plus précisément, il soutenait que la conceptualité de la philosophie occidentale provenait de la métaphysique qui s'était développée à partir d'Aristote en particulier dans la théologie chrétienne et s'était altérée progressivement dans les métaphysiques ultérieures. Et le jeune Heidegger s'attela résolument à la tâche de la déconstruction de cette tradition conceptuelle dont l'étonnant vocabulaire de *Être et temps* est le signe et qui culminera dans *Apports à la philosophie et dans Acheminement vers la parole*. Ce sont ces néologismes qui posent tant de problèmes de traduction du texte allemand au français.

La problématique de l'anxiété, « disponibilité⁴⁶ fondamentale et insigne ouverture du *Dasein* » telle qu'elle apparaît au paragraphe 40 de *Être et temps* » (Heidegger, 1986b)(p. 233-240) renvoie à l'être-au-monde lui-même et à la problématique de la mort : « L'anxiété devant la mort ne doit pas être confondue avec la peur du décès... En tant que disponibilité fondamentale du *Dasein*, elle est cette ouverture selon laquelle le *Dasein* existe en tant qu'être-jeté vers sa fin » » (Heidegger, 1986b) (p. 306).

Gadamer indique également « que l'analyse de *Être et temps* était puisée à même l'expérience chrétienne... Est-ce que Heidegger a pensé par-delà l'expérience chrétienne qui était la sienne ? » (Gadamer, 2002)(p. 240)⁴⁷.

Un autre aspect de *Être et temps* est, dans la suite de *Phénoménologie de la vie religieuse*, l'importance de l'herméneutique. Comme nous l'avons signalé plus haut, Dilthey avait été pour Heidegger une figure centrale de ses années de formation et l'herméneutique, comme approche compréhensive, court tout au long de l'ouvrage. À propos de l'herméneutique de Dilthey, Heidegger écrira « Tout se centre sur la « psychologie » qui doit entendre la « vie » dans l'ensemble historial de son développement et de son action, comme la manière en laquelle l'homme est à la fois objet possible des sciences de l'esprit et racine de ces sciences. L'herméneutique, ce sont les lumières que cet entendre se donne à lui-même et d'abord sous la forme dérivée de la méthodologie de la science historique » (Heidegger, 1986b) (p. 463).

Nous avons vu plus haut que *Être et temps* était en quelque sorte incomplet. La même année était publié l'ouvrage *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dont Heidegger dit explicitement qu'il s'agit de la « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1985) (note p. 17). Heidegger y traite des thèses traditionnelles sur l'être, et des modes fondamentaux de l'être et en particulier du problème de la différence ontologique. On trouve là la problématique du Temps et de l'être. De même, dans *Questions III et IV* (Heidegger, 2021), deux textes reprennent la problématique de *Temps et être*. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, « Heidegger a défini la méthode phénoménologique de l'ontologie comprise comme science transcendantale et temporelle en distinguant les trois éléments qui la composent : la réduction, comprise comme reconduction du regard de l'étant à l'être, la construction qui consiste à porter l'être lui-même au regard et la destruction, c'est-à-dire une

⁴⁵ Ontique : qui a rapport à l'étant. Ontiquement, en ce qui concerne l'étant.

⁴⁶ Disponibilité est un néologisme introduit par F. Veizin dans la traduction de *Être et temps* pour le mot *Befindlichkeit* (disposition). C'est un existentiel définissant la tonalité (*Stimmung*) du *Dasein*, c'est-à-dire le fait qu'il soit disposé d'une certaine façon selon son ouverture au monde (Vaysse, 2001) (p. 16). De même ; ouverture est traduite par Veizin par ouverture (voir (Heidegger, 1986b) (p.272)).

⁴⁷ Incidemment, en travaillant sur la phénoménologie des Expériences de Mort Imminente (EMI), Spresser s'est demandé si Heidegger n'aurait pas expérimenté une EMI, les explicitations phénoménologiques des EMI retrouvant de troublantes similitudes avec certains passages de *Être et temps* (Spresser, 2018)(p. 121-135).

déconstruction critique des concepts en usage afin de remonter aux sources auxquelles ils ont été puisés » (Dastur, 2017).

Granel indique concernant *Être et temps* : « Ce premier livre est d'abord lui-même en retrait par rapport à toute l'œuvre qui a suivi. Non seulement parce que le langage qu'il parle encore [...] a dû être abandonné, de plus en plus résolument par la suite ; mais surtout parce que l'ensemble des textes postérieurs s'inscrit, malgré cette rupture, dans *Sein und Zeit* et que tout livre de Heidegger est d'abord à comprendre comme un « morceau » de *Sein und Zeit* » (Granel, 1972)(p. 152).

G) Heidegger et la métaphysique.

Le choc de l'effondrement de toute une époque à la suite de la Grande Guerre, amena les philosophes à envisager un nouveau commencement de la pensée et à refuser de conserver les anciennes valeurs (Gadamer, 2002) (p. 89). Et c'est à cette rupture avec cette tradition métaphysique que s'est attelé Heidegger pendant presque toute sa vie. Pour Heidegger, la métaphysique occidentale tout entière apparaissait marquée par une confusion complète entre l'être et l'étant, et par une incapacité de penser l'être. Pour Heidegger l'expérience fondamentale de l'être est quelque chose de très simple voire d'élémentaire : c'est l'être de l'étant et non pas rien. Ce fut à ses yeux l'expérience que firent les premiers penseurs grecs : il y a de l'être, l'être émerge et nous submerge. C'est la pensée de la *phusis* (Héraclite, Parménide, Aristote) mais c'est aussi notre expérience quotidienne (Roy-Ema, 2017).

Le rapport de Heidegger avec la métaphysique fut l'objet de métamorphoses incessantes.

D'emblée, dès les premières lignes de *Être et temps*, la métaphysique apparaît comme faire problème, et Heidegger entreprit d'y faire une métaphysique du *Dasein*. Car ce qui était au cœur de la pensée de Heidegger, était que la métaphysique progressivement avait oublié l'être pour ne se consacrer qu'à l'étantité de l'étant oubliant le contact avec le néant de l'étant qui n'est autre que l'être (Fagniez, 2013)(p. 844). De la sorte, la métaphysique traditionnelle était, aux yeux de Heidegger, insuffisamment métaphysique.

La leçon inaugurale que donna Heidegger à Fribourg, et intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Heidegger, 2014), lors de sa nomination en 1929, eut un retentissement extraordinaire. Heidegger cherchait à y dépasser la métaphysique grecque et chrétienne. Il y évoquait le rien et le néant et plus particulièrement l'expérience du néant. C'est dans ce court texte que Heidegger présenta pour la première fois le thème du dépassement de la métaphysique qui deviendra ensuite central dans sa recherche. Il montrait dans ce texte que la métaphysique ne pense pas elle-même son propre fondement et ne pense dès lors pas l'être. Il se proposait de tirer au clair l'essence de la métaphysique, en recherchant son fondement dissimulé (Gadamer, 2002) (p. 68).

Heidegger voyait ainsi la métaphysique comme voie historique de l'Occident, une voie qui en a déterminé le destin philosophique (Gadamer, 2002) (p. 102) mais qui était arrivée à son achèvement avec Nietzsche, c'est-à-dire au moment où elle avait fait le tour des possibilités qui lui était assignées (Fagniez, 2013). La métaphysique avait réalisé, au cours des siècles, une domination sans conditions et avait conduit à la civilisation scientifique et technique qui culmine à notre époque. La racine idéologique de cet âge technique était pour Heidegger la « subjectivité conçue comme l'étantité de l'étant »(Fagniez, 2013) (p. 845). L'âge technique est celui de l'achèvement de la métaphysique, c'est-à-dire de son déploiement jusqu'à la pénétration intégrale du « monde », la métaphysique étant, en tant que métaphysique, le véritable nihilisme. C'est à partir de la constatation de la dévastation métaphysique du monde que l'enjeu d'un dépassement de la métaphysique fut pensé par Heidegger ; non une mise à l'écart, mais au contraire une prise en compte de cette métaphysique qui est autour, devant, et dans notre langue même. Il n'était pas question de s'y opposer ou de la contredire, mais d'en interroger le sens le plus radicalement possible pour la remettre à sa propre vérité. La pensée doit surmonter la métaphysique et en faire le deuil pour se consacrer à la vérité de l'Être (Fagniez, 2013) (p. 845-846). Car, « aucune métaphysique, qu'elle soit idéaliste, matérialiste ou chrétienne, ne peut, selon son essence, ni en vertu des seuls efforts qu'elle tente pour se déployer, re-joindre encore le destin ; j'entends : atteindre et rassembler dans la pensée ce qui, de l'Être, est actuellement accompli » (Heidegger, 1976c) (p. 100).

H) Le tournant (*Kehre*).

La phénoménologie, puisqu'elle est une méthode, décrit les phénomènes sans parti pris et en renonçant à leur explication par la physico-chimie ou par des principes préconçus conduisant au fait que la teneur essentielle ou la structure d'un phénomène ne doit pas être expliquée mais portée à interprétation (Gadamer, 2002) (p. 71). Dans le contexte du néokantisme, une pensée systématique était née sous l'appellation de criticisme ou de philosophie transcendantale. Husserl avait porté à son accomplissement cette pensée transcendantale en mettant en lumière l'analyse transcendantale de l'aperception et son rapport au sens interne. Le développement naturel de cette phénoménologie transcendantale du dernier

Husserl s'attaquait alors aux problèmes difficiles de la constitution de l'autre (*l'alter ego*), et de la constitution du monde de la vie (cf. § 4.G).

Heidegger, en développant dans *Être et temps* une analytique transcendantale du *Dasein*, se réclamait également, comme nous l'avons vu, de l'herméneutique, de la théologie et de l'histoire. Il fit ainsi sauter le cadre de la phénoménologie husserlienne en raison de l'importance donnée à l'historicité du *Dasein*. Cela allait également au rebours du transcendantalisme de la philosophie néokantienne, tournée vers le rationnel (Gadamer, 2002) (p. 72-73). L'importance donnée également à cette époque par Nietzsche, Simmel et Scheler à la vie et ses phénomènes mobiles, irrationnels et inconscients, dépassait la problématique des données phénoménales de la conscience de soi.

Les questions que posait Heidegger à propos de l'être (l'être se retire, la parole parle, le néant néantise, l'être rend présent) venaient « s'opposer, de manière tranchante et provocante à une habitude de pensée bien ancrée et qui consiste à dire que c'est la spontanéité de notre pensée qui « pose » quelque chose comme « étant » qui « nie » quelque chose, ou qui « forme » un mot (Gadamer, 2002) (p. 72-73).

Le célèbre tournant (*Kehre*), c'est cette prise de position qui « marque ce qu'avait d'insuffisant la manière transcendantale dont se présentait *Être et temps*. C'est tout sauf le renversement (*Umkehrung*) d'une habitude de pensée qui serait née [chez Heidegger] de son bon vouloir ou d'une libre décision de sa part ; c'est quelque chose qui lui est arrivé. Il ne s'est pas agi d'une illumination mystique mais de l'affaire (*Schache*) la plus simple de la pensée, quelque chose de si simple et de si contraignant que cela ne peut arriver qu'à une pensée qui s'est risquée jusqu'à la limite » (Gadamer, 2002) (p. 41). « Le « tournant » était tout autre chose qu'une rupture dans la pensée de Heidegger. Il marquait plutôt le rejet d'une interprétation inadéquate de son propre projet à laquelle il s'était voué sous la très forte influence de Husserl » (Gadamer, 2002) (p. 162).

Dans le tournant, Heidegger décida de partir non plus de la conscience qui pense l'être, non plus du *Dasein* (qui se comprend en fonction de son être et qui en a le souci), mais de l'Être. Ce tournant est celui où Heidegger va délaïsser l'ordre qui va de l'Être au Temps, pour se tourner (ou se retourner) vers ce qui se passe quand on part du Temps pour s'intéresser à l'Être. Mais le tournant (*Kehre*) est plus que cette inversion, et bien plus qu'un rebroussement : c'est un changement de la localisation de sa pensée, c'est un « penser autrement » en quittant le site de la métaphysique, une attitude qu'il convient de prendre ; c'est aussi quitter un chemin pour en suivre un autre, sans esprit de retour (Fédier, 2013b).

Pour exprimer de nouvelles intuitions, Heidegger devait trouver un nouveau langage. Apparaîtront alors les mots d'*Ereignis* (événement), d'*alétheia* (vérité), de clairière de l'être, de « là » de l'être.

1) Apports à la philosophie : l'Avenance, le second foyer de l'ellipse heideggérienne.

Apports à la philosophie (de l'Avenance) (Beiträge zur Philosophie) (1936-1937) est le second grand livre de Heidegger, le second foyer de l'ellipse de la pensée de l'Être. Il est complété par 4 autres textes rédigés à la même période : *Méditation du sens* (1938-1939), *L'Histoire-destinée de l'Estre* (1938-1940), *Métaphysique et Nihilisme* (1938-1939) la *Passerelle de L'initial* (1944) (Guest, 2005). Écrits dans les années 1936-1944, ces textes furent scellés par leur auteur et ils ne parurent qu'en 1989. En effet, leur singularité absolue faisait qu'aux yeux de leur auteur, ils apparaissaient incompréhensibles dans le contexte de cette époque si dramatique. Ces textes ne forment pas un ouvrage clos mais plus exactement une anticipation de l'œuvre de ce qui sera désormais la méditation philosophique de Heidegger ; il s'agit de l'esquisse d'un programme gigantesque dont le *leit motiv* sera le passage du premier au second commencement de la pensée, ou plus exactement à l'autre commencement (Gadamer, 2002) (p. 279). Selon Dastur, Heidegger aurait écrit ces textes non pas en vue d'une publication immédiate, mais en quelque sorte pour lui-même, comme une sorte de chemin de pensée qui s'était ouvert, après *Sein und Zeit* (Dastur, 2017). Cependant cette proposition nous semble en désaccord avec la complexité de la composition de l'ouvrage sous la forme d'une sextuple fugue, comme nous le verrons plus bas.

Ce mot *Ereignis* était le mot-clé de la pensée de Heidegger depuis les années 1930. Il accompagne le tournant de la pensée de Heidegger (*Kehre*) (Guest, 2005). D'ailleurs, Heidegger précise dès le début que l'intitulé public de cet ouvrage est *Beiträge zur Philosophie (Apports à la philosophie)* mais que « le véritable titre à inscrire en tête du livre est *vom Ereignis* (de l'Avenance, ou de l'Évènement, selon le traducteur en français (Heidegger, 2013)(p. 15).

En cohérence avec la nécessité d'un autre commencement de la philosophie, cet ouvrage utilise et déploie une nouvelle modalité de la langue et de la parole capable de décrire cet autre commencement et l'histoire-destinée de l'Estre (Roy-Ema, 2017). Car, dans cet autre commencement nécessité par le dépassement de la métaphysique, il n'est plus question de l'Être (*Sein*) ou de la différence ontologique, mais de l'Estre (*Seyn*), cette forme ancienne du mot signifiant le retour au fondement de la question de l'Être. Heidegger souligne que « cela doit indiquer que l'être n'est plus ici pensé métaphysiquement » (Heidegger cité par (France-Lanord, 2013c), p. 429). Lire et méditer les *Apports* demande un effort particulier dans le sens où il faut oublier la langue de la métaphysique et accepter des mots nouveaux, Estre, aitrée, mouvementation, éclair,

éclaircie de l'Être, etc. « Désormais l'étant n'est plus, mais qu'au contraire, c'est l'estre qui vient prêter son surgissement à l'« étant » (Heidegger, 2013)(p. 285). Le style étrange de l'ouvrage n'a pas pour but d'exposer un système ; Heidegger dès l'introduction souligne que « l'époque des « systèmes » est terminée » (Heidegger, 2013)(p. 18). Il nous amène progressivement au cœur même de l'Évènement et nous propose d'expérimenter ce dont il s'agit. La langue qu'il utilise n'est pas démonstrative, elle est performative. Plus encore que dans *Être et temps*, il faut lâcher la logique de la rationalité calcifiée dont procède la philosophie académique. Dans un déploiement qui s'apparente à un processus hypnotique, le texte nous fait suspendre notre mode de pensée habituel pour nous amener à saisir ce qu'est cette Avenance. Ainsi la réforme de la langue de la pensée philosophique sous-tend la réforme de la pensée et de son écriture que demande l'autre commencement, un « autre commencement de penser »(Guest, 2005), car la langue de la métaphysique échoue à dire ce qu'il en est de l'Estre.

Alors que *Être et Temps* déployait les deux mots de son titre, les *Apports à la philosophie* amènent à penser la clairière et la présence (*Lichtung und Anwesenheit*) (Heidegger, 1976b) (p. 305). Car les *Apports* « questionnent dans une voie qui commence seulement à être frayée par la transition vers l'autre commencement, où s'engage à présent la pensée occidentale » (Heidegger, 2013)(p. 17). Sous le mot d'*Ereignis*, s'organise ainsi une pensée de l'Estre qui s'effectue à nouveaux frais, loin de la manière dont la métaphysique occidentale a pensé l'être de l'étant. « *Ereignis* est un mot courant de l'Allemand qui veut dire « évènement », et l'*Ereignis* doit bien être entendu ainsi, mais il ne s'agit pas d'un évènement qui arrive à un moment précis du temps et de l'histoire, en lieu précis du monde, comme le font les autres évènements. Il est l'évènement par excellence par lequel sont possibles les évènements, et d'évènement comme lui, il n'y en a qu'un, car il est l'évènement par lequel a lieu le temps, l'histoire comme histoire de l'Être, et le *Da-sein* lui-même. Il est ce par quoi « il y a » temps, être, histoire, et cet « il y a » signifie « ça donne » (*es gibt*), l'*Ereignis* étant cela qui donne. Mais l'*Ereignis* signifie aussi en allemand un *Er-eignis*, dans lequel il faut entendre *eigen*, le propre, donc une manière de rendre propre, l'évènement d'un appropriation qui fait venir à soi » (Roy-Ema, 2017).

Non seulement la langue des *Apports* est réformée, repensée, mais la structure même du texte est nouvelle. Face au déroulement implacable de l'argumentation que montrent les textes habituels de la philosophie (dont certains textes de Heidegger comme *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Heidegger, 1985)), la structure des *Apports* est une sextuple fugue⁴⁸, voire plutôt de 6 fugues (Guest, 2005), dans lesquelles les sujets sont : « ce qui vient se faire entendre », « ce qui se met en jeu », « le saut », « la fondation », « ceux qui sont tournés vers l'avenir », « le Dieu à l'extrême », (Heidegger, 2013)(p. 23) qui composent ainsi 6 parties comptabilisant 281 pièces, précédées d'une sorte de prélude (comme les préludes et fugues de Bach) intitulé *Regard préalable* (pour plus de détails sur Heidegger et la musique. Pour Heidegger, il s'agit au contraire de faire apparaître à travers la *Fügung* (la fugue) l'ajointement de ces six fugues, c'est-à-dire leur unité, « dans la mesure où elles disent le même, ce qui explique les nombreuses répétitions des mêmes thématiques, lesquelles sont cependant abordées à chaque fois à partir d'un autre domaine de ce qui est nommé ici *Ereignis*. Car comme Heidegger le déclare d'entrée de jeu, la question que posent les *Beiträge* est celle du fraying d'une voie qui doit permettre le passage du premier commencement (grec) à l'autre commencement de la pensée (Dastur, 2017). *Fuge*, dit aussi la jointure car « *Fuge* est la traduction, chez Heidegger, du Grec *armos*, la racine *arm*, *art* renvoyant dans les langues indo-européennes à l'idée d'articulation et d'harmonie, laquelle n'a pas un sens primairement musical – ; elle dit l'ajointement indéboitable de l'homme et de l'être. L'*Ereignis* est le nom le plus propre du rapport entre l'Être et l'homme, car il ne fait pas de l'être un objet : penser leur co-appartenance (*Zusammengehören*) à partir de l'*Ereignis*, précise Heidegger en 1957, c'est la penser comme entre-appartenance »(Dastur, 2017) (p. 8).

Heidegger déclare qu'il s'agit « de percevoir dans sa simplicité cette appropriation (*Eignen*) par laquelle l'homme et l'être sont propriés (*ge-eignet*) l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'il s'agit d'accéder à ce que nous

⁴⁸ En musique, la fugue est la plus riche des formes de compositions polyphoniques basées sur l'imitation. Un thème principal, (appelé sujet) est énoncé par une voix ou un instrument. Il est suivi d'un contre-sujet (un autre thème) qui apparaît en contrepoint au moment de l'énonciation du sujet à une seconde voix ou par un second instrument. Une fugue avec une triple exposition du sujet (3 entrées du sujet) est dite triple fugue. Puis, sujets et contre-sujets se déploient pendant le développement, interagissent pendant ce qu'on appelle « une promenade dans les tons voisins », se modifient tout au long de la fugue ; cette promenade dans les tons voisins, se clôt sur une pédale (note tenue obstinément) de dominante. La fugue se termine par la strette (ou une série de strettes) sorte de *da capo* précipité et virtuose où l'exposition initiale des sujets est reprise sans contre-sujets avec toutes les ressources de l'imitation (augmentation diminution, sens contraire, sujets inversés etc.) pour se clore sur une pédale de tonique, pendant laquelle on entend une dernière fois sujet et contre-sujet (De Candé, 1970)(p. 110-114). Rares en musique sont les fugues sextuples : une des plus magistrales est la fugue à 6 voix de Bach, au sein de *l'Offrande Musicale*.

nommons *das Ereignis* » (cité par (Dastur, 2017)). L'étymologie véritable de *Ereignis* renvoie à *Auge*, l'œil, le mot *er-äugen* voulant dire saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier. Ainsi, il s'agit plutôt, semble-t-il, de conjuguer l'idée d'appropriation à celle d'événementialité. « C'est ce qui conduit Heidegger à voir dans *Ereignis* un *Leitwort*, « un terme directeur au service de la pensée », de sorte que « comme tel il est aussi intraduisible que le *logos* grec ou le *Tao* chinois ». (Dastur, 2017)).

La problématique de l'*Ereignis* semble également être inspirée par Maître Eckhart : « par delà toute autorité chrétienne ou anti-chrétienne, c'est dans l'ouverture de l'être que doit être pensée la survenue possible d'un dieu divin. Aussi est-ce à la jonction de ces deux plans, celui du diagnostic onto-théologique et celui d'une nouvelle quête du divin [Le Dieu à l'extrême] que doit être lue désormais la référence à Eckhart » (Capelle, 1996). Il en est de même de l'ajointement indéboitable de l'homme et de l'être qui reprend la corrélativité première, au sein de la vie et de Dieu pensée par le dominicain.

L'*Ereignis* n'est pas une nouvelle détermination métaphysique de l'étant, ou un autre nom de l'être : « il ressortit plutôt à ce qui est inapparent au cœur de la manière dont chaque fois se destine, à cet inapparent à partir duquel seul l'histoire de l'être peut apparaître comme l'histoire-destinée de l'être » (Heidegger, cité par (France-Lanord, 2013b), p. 402).

France-Lanord propose une double synthèse de ce qui se dit dans les *Apports* : « La plénitude de l'appropriation mutuelle est ce lieu en lui-même vibratoire de proximité dans l'avoir lieu duquel être humain et être s'atteignent l'un l'autre en touchant à leur âtre⁴⁹, gagnent ce qui en eux vient à âtre, en perdant ces déterminations que la métaphysique leur a prêtées » et « l'avenance est ce domaine de proximité en mouvement à travers l'advenue duquel être humain et être adviennent l'un à l'autre en touchant la plénitude de leur âtre » (France-Lanord, 2013b), (p. 403-404).

Comment se pose la question de l'unité profonde du « chemin de pensée » de Heidegger ? « *Être et temps* avait, de manière neuve et inédite, commencé à tirer les premières conclusions de ce grand mouvement de « retrait de l'Être » qui, sans encore dire son nom, avait conduit toute « l'histoire de la métaphysique » à être confinée au règne (au fond inaperçu) de l'« oubli de l'Être » (Guest, 2005). Poser à nouveau frais toute la « question de l'Être », en réanimer la querelle, entreprendre de la réveiller, c'était déjà s'engager à remonter le cours de l'« histoire de la métaphysique occidentale » jusqu'à ses premiers commencements (grecs), pour y discerner à la trace l'expérience insue de « l'oubli de l'Être ». Tel était déjà le sens de la « dé-struction de l'histoire de l'ontologie » mise en œuvre dans *Être et temps* » (Guest, 2005). Il ne s'agit plus dans ce nouveau cadre de partir de l'analytique du *Dasein* et de la problématique temporelle, mais d'aller au cœur même de l'Évènement (de l'Avenance) « d'où paraît sourdre et émaner, de manière immémoriale ladite dispensation de la « vérité de l'Être » (Guest, 2005).

Cet autre commencement qui nécessite le saut en direction de l'Estre, ne pourra être accompli que par les très rares êtres libres, ceux qui ne sont pas en nombre (Heidegger, 2013)(p. 26-36).

1) Diffractions et approfondissements de la pensée de l'*Ereignis*.

Dans cette époque troublée des années 1935-1950 dans lesquelles Heidegger, privé de son statut de professeur, ne pouvait enseigner et au cours desquelles il avait scellé notamment *Apports à la philosophie*, tout se passe comme si, à partir de ces années tragiques et éminemment traumatisantes pour le professeur qu'il avait été, Heidegger était amené à déployer et diffracter en de multiples essais et conférences, ce qu'il avait pensé et écrit dans les *Apports à la philosophie*. Comme nous l'avons vu, c'est à partir de ce moment que la pensée de l'autre commencement se déploiera dans divers groupes de textes comme *Essais et conférences*, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Questions I et II* et *Questions III et IV*. Ce sont des ouvrages qui contiennent ainsi plusieurs textes souvent assez courts et qui abordent différentes conséquences de sa pensée du dépassement de la métaphysique. Il convient ainsi de mentionner, de manière non exhaustive, *L'origine de l'œuvre d'art*, ou *La parole d'Anaximandre* que l'on trouve dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, ou bien encore *La question de la technique*, *Science et méditation*, *Logos*, *Que veut dire penser ?*, *L'homme habite le monde en poète*, *La chose*, qui font partie d'*Essais et conférences*. D'autres textes importants comme *Lettre sur l'humanisme*, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, *Temps et être*, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ont été regroupés dans les *Questions I à IV* (Heidegger, 1990)(Heidegger, 2021). Ces

⁴⁹ Âtre : mot qui dérive par coalescence sémantique du latin *atrium* qui désigne la pièce principale de la maison romaine, et du latin *astracum* qui désigne le foyer, l'âtre. Par extension métonymique, âtre désigne la maison, la résidence, l'habitation (Guest, 2013a). L'âtrée de l'Estre serait « la manière dont L'Estre (à la différence de tout étant), à même le mouvement de sa propre dispensation historique, « y âtre en tant qu'Évènement » - y donnant proprement « temps et lieu » - âtre - à l'histoire de l'Estre -tout en « y ayant lieu », en cette « histoire et aventure », en y impliquant étroitement l'âtre de l'être humain [...], son séjour et sa demeure » (Guest, 2013b).

multiples textes donnent l'impression qu'une queue de comète formée de myriades d'objets, alors que la comète elle-même (*Apports à la philosophie*) restait encore occultée (voir figure II.9).

Il n'est évidemment pas possible de présenter ici tous ces textes, d'autant que leur production a eu lieu hors de notre période d'étude. Mais nous proposerons une rapide présentation de ce qui est en jeu dans *L'origine de l'œuvre d'art* (1950) et dans *Acheminement vers la parole* (1950-59).

Pour Heidegger, « l'art, si on l'examine pour y découvrir son être est une consécration et un lieu sûr, où, d'une façon toujours nouvelle, le réel fait présent à l'homme de sa splendeur jusque-là cachée afin que, dans une pareille clarté -, il voie plus purement et entende plus distinctement ce qui se dit à son être » (Heidegger, 1980) (p. 49). Pour Heidegger l'art est une mise en œuvre poétique de la vérité : « L'art est alors : la sauvegarde créant la vérité dans l'œuvre : L'art est donc un devenir et un advenir de la vérité [*Aléthéia*]... La vérité, éclaircie de l'étant surgit alors comme Poème. Laissant advenir la vérité de l'étant comme tel, tout art est essentiellement Poème » (Heidegger, 1986c)(p. 81). La conception de l'art que propose Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art* s'oppose à la fondation de l'esthétique dans la subjectivité des capacités de l'esprit, telle qu'elle était proposée dans l'esthétique idéaliste de Schiller et Hegel. Selon cette approche et dans le contexte ultérieur du néokantisme, « l'œuvre d'art était comprise « comme un *organon*⁵⁰ d'une compréhension non conceptuelle de la vérité absolue » (Gadamer, 2002) (p. 119). Pour Heidegger l'œuvre d'art n'est pas un objet, mais elle se tient en elle-même (dans une contenance) ; par cela elle n'appartient pas à un monde, mais rend présent quelque chose tel qu'un monde ; l'œuvre d'art ouvre son propre monde (Gadamer, 2002) (p. 121). « Son être véritable ne réside pas d'abord dans le vécu d'un sujet qui dit, vise, ou montre quelque chose, de sorte que la signification de l'œuvre tiendrait à ce dire, à cette visée, à cette monstration. Son être ne consiste pas dans le fait qu'il fait l'objet d'une expérience vécue (*Erlebnis*) ; c'est sa propre existence qui constitue un évènement (*Ereignis*), une secousse qui renverse tout ce qui était connu et habituel, une secousse à la faveur de laquelle s'ouvre un monde qui n'avait encore jamais été présenté de cette manière » (Gadamer, 2002) (p. 122). Dans l'œuvre d'art qui n'est ni copie de ce qui existe, ni forme déjà préalablement formée, quelque chose d'inouï apparaît comme vrai qui tient à l'ouverture d'un espace libre.

Acheminement vers la parole (Heidegger, 1976a), contient diverses conférences sur Trakl, George et Rilke. Heidegger cherche à décrire le lieu même d'origine de la poésie (le Dict), dans une pensée de l'Estre. On y retrouve des accents mystiques et une composition qui, par la résonance avec ces poètes, touche l'essentiel de l'humain et retrouve cette pensée des poètes philosophes du siècle romantique. Dans cet ouvrage de textes rassemblés par Heidegger, c'est une méditation sur le langage et la parole à laquelle le penseur se livre jusqu'à dire que « la parole est la maison de l'être » (Heidegger, 1976a) (p. 150). Pour Heidegger la poésie est le langage originel, et l'œuvre d'art en général, poésie pensante.

K) Conclusion : les chemins de Heidegger.

Comme nous l'avons vu, ce très grand penseur qu'est Heidegger n'a jamais voulu construire des systèmes philosophiques. En bon randonneur des montagnes de la Forêt Noire, il a tracé des chemins, parfois divergents, le plus souvent créant la topologie d'une pensée qui ne se laissait jamais enfermer dans le dogmatisme. Et cependant, ces multiples chemins que trace cette pensée, nous sont difficiles à suivre, parfois même nous dérangent et nous mettent en danger.

En réalité il nous semble que le chemin de la pensée tracé par Heidegger trouve une grande cohérence en 5 grandes phases (Figure II.10) : a) logique, b) herméneutique et théologie, c) ontologie fondamentale et analyse existentielle, d)achèvement de la métaphysique et *Ereignis*, et enfin e) diffractions de l'*Ereignis*. Ce chemin est tout entier tendu (dès ses premières réflexions théologiques) vers l'autre commencement de la pensée et plus particulièrement de la pensée de l'Être, délaissant successivement la dogmatique chrétienne, le transcendentalisme kantien et husserlien, la langue et la pensée de la métaphysique occidentale tout en conservant ce mélange corrosif de la phénoménologie (l'épochè, le retour aux choses mêmes) et de l'herméneutique. Ceci se fit en questionnant à nouveaux frais et en se confrontant à la pensée des Grecs présocratiques ou non, mais également les philosophies de Kant, Hegel, Nietzsche.

Quelques penseurs et poètes l'accompagnèrent sans cesse dans cette profonde remise en cause de la pensée occidentale : Kierkegaard, Hölderlin, mais aussi Maître Eckhart, Trakl et George, formant un contrepoint quasi-mystique à cette pensée de l'autre commencement. Car comme le souligne Gadamer, sans doute la pensée de l'Être fut le fil rouge de la méditation de Heidegger, mais jamais cette pensée de l'Être ne fut éloignée de la question de Dieu (Heidegger, 2009).

⁵⁰ Organon (« outil » ou « instrument » en grec) est le nom scolastique utilisé pour désigner un ensemble de traités, principalement de logique attribués à Aristote

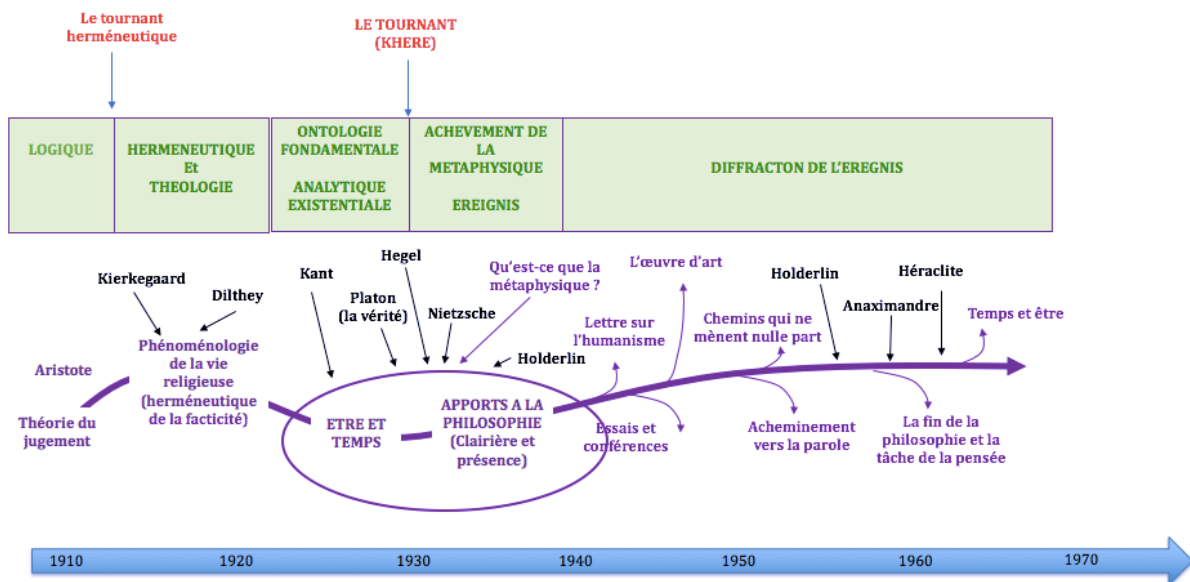


Figure 11 : Les chemins de Heidegger. En noir les auteurs avec lesquels Heidegger s'est confronté. En violet et en gras, la trajectoire de sa pensée et en violet et en fin, les chemins explorés. L'ellipse des deux ouvrages centraux est également représentée.

Dans de nombreux textes, on est saisi par le caractère « confusionnant » d'une pensée qui ne se loge pas dans la réflexivité logique, mais se tient dans un flottement de ce qui survient à l'esprit, une pensée hypnotique qui active sans cesse les constellations de l'âme de celui qui lit ou écoute. À l'extrême, cette pensée brûle celui qui s'y confronte, parce qu'on en fait jamais le tour : c'est la pensée d'un génie qui médite et nous propose de méditer avec lui. Car « celle-ci [l'humanité] a besoin de la méditation comme d'une réponse (*Entsprechen*) qui s'oublie dans la clarté d'une interrogation incessante de l'être inépuisable de « Ce qui mérite qu'on s'interroge », interrogation à partir de laquelle, au moment approprié, la réponse perd son caractère de question et devient simple dire » (Heidegger, 1980) (p. 79).

7) Karl Jaspers et l'existentialisme chrétien.

Karl Jaspers (1883-1969) est un penseur particulièrement original. Ce médecin psychiatre, né à Oldenbourg au nord de l'Allemagne, enseigna la psychologie et la philosophie à Heidelberg. Chrétien, marié à une juive, il fut interdit d'enseigner par les nazis. Son premier ouvrage est *le Manuel de psychopathologie générale* publié en 1913 et constamment réédité depuis. Puis il écrivit ensuite *La Psychologie des conceptions du monde* (1919) (Hersch, 2019). Dans ce dernier ouvrage, il fondait ainsi ce qui sera l'existentialisme, à partir d'une typologie caractérielle de la relation au monde de chacun et passait ainsi de la psychologie à la philosophie. Dans sa pensée, toute existence est "située" par rapport au monde, étant "orientation dans le monde" (Zin, 2018), le moi n'étant plus une pure intériorité mais renvoyant désormais à la place où il se trouve, au rôle qu'il joue dans la situation, à son environnement extérieur. Ce penseur chrétien, anticommuniste, fondateur d'une psychiatrie compréhensive (biographique) inspirée d'une psychologie phénoménologique, fut aussi un ami de Heidegger. A tel point que Heidegger lui confia Hannah Arendt, dont il était déjà épris, pour que celle-ci prépare sa thèse sous sa direction (Zin, 2018). Alors que Heidegger développait une pensée de l'être (qui n'est pas l'étant), Jaspers développa une pensée de l'englobant qui n'est pas objet, mais qui correspond justement à l'Être : « c'est que l'être en tant que totalité ne peut être ni objet ni sujet, mais qu'il doit être l'"englobant" qui se manifeste dans cette scission » (Jaspers, 2001) (p. 29). Progressivement les liens entre les deux philosophes se distendront, en particulier à propos de l'existentialisme que développa Jaspers, Heidegger ne se préoccupant pas de l'existence de l'homme et ne souhaitant s'intéresser qu'à la question de l'être. Heidegger, au demeurant, estimait beaucoup Jaspers. Cependant, à cette époque beaucoup d'intellectuels firent la confusion entre les deux pensées (Delobel,

2013)⁵¹, ce qui dérangeait fortement Heidegger. Leur relation se trouva dégradée lors de la période de dénazification, Jaspers ayant refusé de se porter garant de Heidegger.

L'ouvrage majeur de Jaspers, paru en 1932, est intitulé *Philosophie*, et composé de trois volumes : *L'Orientation philosophique*, *L'Éclaircissement de l'existence* et *la Métaphysique*.

« On pourrait dire que la philosophie de Jaspers tend à expliciter ce que nous apprend sur l'être, et sur notre rapport à l'être, l'échec d'une ontologie »(Hersch, 2019). La philosophie de Jaspers est sérieuse, c'est un engagement qui requiert la science, mais qui n'est pas au même niveau que la Révélation. La foi en la philosophie est, pour lui, sans cesse confrontée à la foi de la Révélation. Le but de la philosophie est la recherche de la vérité et la science maintient une norme d'évidence universelle qui ne cesse d'agir sur l'engagement philosophique – pourtant irréductible à la clarté rationnelle – comme un idéal inaccessible, mais indispensable. Volonté, option et foi, sont les serments prêtés par l'existence à la transcendance (Hersch, 2019), des signes métaphysiques de l'être qui les a rendus possibles. Pour Jaspers, la communication d'existence à existence, par le langage de la raison est fondamentale. La vérité n'est pas objective, impressionnelle et univoque, mais elle est existentielle. Et la lutte existentielle est aimante, la lutte aimante étant la véritable condition de communication avec autrui.

L'existentialisme chrétien de Jaspers souligne le côté tragique de l'existence dans un monde hostile, plein d'échecs et de déceptions. Il est proche, en cela, de la pensée de Pascal et de Kierkegaard. Toute existence qui est située et donc individuelle et concrète est "coupable" de sa partialité, de sa finitude ; elle est dans une totale insécurité. Dans cette problématique de l'existence, il y a une existence privilégiée qu'il appelle les *situations limites* où se révèle l'impossibilité radicale de l'existence qui se cogne au réel, conduit à l'échec et au "naufrage" de toutes ses possibilités. Alors que chez Heidegger l'angoisse est rendue positive, dans la révélation de nos possibilités les plus propres, chez Jaspers la liberté de choix qui caractérise l'existence nous mène inmanquablement à la faute, révélant plutôt nos limites. Et d'ailleurs l'importance qu'accorde Jaspers à St Augustin comme l'un des grands philosophes qui, aux côtés de Platon est de ceux « qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer »(Jaspers, 1989), est bien en accord avec cet augustinisme pascalien et ce pessimisme Kierkegaardien. L'homme qui a fait l'expérience originelle des situations-limites est poussé du fond de lui-même à chercher à travers l'échec le chemin de l'être (Zin, 2018). Et ce n'est pas non plus un hasard si le sujet de thèse d'Hannah Arendt a été *Le concept d'amour chez St Augustin* (cf. § 10). Dès lors que la transcendance divine nous sauve, la religion apparaît comme supérieure à la philosophie. L'existentialisme de Jaspers « se fonde ainsi sur notre finitude pour laquelle l'échec est le terme dernier, évitant ce qu'on peut appeler la frime des autres existentialistes qui prétendent accéder à la vraie vie et une plus grande intensité de l'existence » (Zin, 2018).

Chez Jaspers, l'être assure sa présence au monde par la communication, même si celle-ci peut être paradoxale car parée de toutes les vertus et de tous les maux. Pour lui une des raisons de la décadence est la médiocrité de la communication et la montée de l'indifférence. Mais dans la communication s'actualise toute vérité et s'atteint la philosophie.

8) Édith Stein et la phénoménologie chrétienne.

Édith Stein (1891-1942) fut l'élève de Husserl et soutint sa thèse intitulée *Sur le problème de l'empathie*, sous la direction de Husserl en 1916. Elle fut la première femme docteur en philosophie en Allemagne, à la suite de quoi elle devint l'assistante privée de Husserl qu'elle quitta en 1918. Elle ne put cependant pas obtenir d'habilitation dans une université allemande.

Ses travaux sur l'empathie (*Le problème de l'empathie*, édité en 1916) furent largement influencés par Max Scheler dont elle fut également l'assistante. D'origine juive, athée, sous l'influence de ce dernier elle fut progressivement attirée par la religion (Secretan, 2006). Elle se convertit au catholicisme sans doute sous l'influence de la lecture de Thérèse d'Avila. Après s'être éloignée de Husserl, elle enseigna de 1922 à 1932 dans un établissement dominicain, découvrit la philosophie thomiste et, après avoir été interdite d'enseignement parce que juive, elle entra au carmel en 1938, à Cologne puis à Echt en Hollande. Elle fut déportée à Auschwitz et gazée en 1942.

Sa pensée est initialement proche de celle de Husserl dans le projet de refonder l'édifice de la science. Ses travaux sont liés aux évolutions de sa vie. Sur le plan phénoménologique, alors assistante de Husserl, elle écrivit *Introduction à la philosophie*. Elle colligea des notes des cours de Husserl et qui formeront l'ouvrage

⁵¹ Par exemple, Édith Stein écrit : « La phénoménologie de Husserl est une philosophie essentielle, celle de Heidegger, une philosophie existentielle. Le moi philosophant qui est le point de départ, pour découvrir le sens de l'être (*den Sinn des Seins*), est chez Husserl le « pur moi » ; chez Heidegger, la personne humaine concrète. » (Stein, 2009) (p 104-105).

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Elle écrivit également *Contributions au fondement philosophique des sciences humaines* (1925), dans une perspective proche de celle de Dilthey.

Devenue catholique, Édith Stein s'initia à la philosophie chrétienne et à la méthode scolastique et tenta une confrontation entre Husserl et Thomas d'Aquin dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*. (1929). Elle développa une ontologie chrétienne dans *L'être fini et l'être éternel*.

Dans la dernière partie de sa vie, la mystique chrétienne l'orienta vers une écriture faisant référence à Thérèse d'Avila et St Jean de la Croix, notamment dans *La puissance de la croix* (Stein, 2007).

« Édith Stein conçoit la phénoménologie à la fois comme une enquête sur l'essence et comme une analyse de ce qui se révèle de cette essence tantôt dans une inspection de l'esprit, tantôt à partir des objectivations culturelles dans lesquelles l'homme se donne à voir. On peut parler à ce propos d'une anthropologie essentialiste » (Secretan, 2006).

9) Eugène Fink : une phénoménologie cosmologique.

Eugène Fink (1905-1975) fut l'assistant de Husserl de 1928 jusqu'à la mort de ce dernier en 1938. Il fonda avec le P. Van Breda les Archives Husserl à Louvain et en 1946 et il passa sa thèse d'Habilitation avec la *Sixième méditation cartésienne*. Puis il enseigna à Fribourg en Brisgau de 1946 à 1971. Sa philosophie approfondit celle de Husserl en entrant parfois en conflit avec elle. Pour Fink, « il y a une « différence ontologique » entre « l'être du monde » et « l'être de la conscience constituante » que Husserl, malgré ses analyses de plus en plus radicales, aurait escamotée (Wybrands, 2019a). Fink posa très tôt une pensée du monde, une notion qui se rapproche de celle de Heidegger sans toutefois être similaire. Il était cependant un Heideggérien convaincu (Chaberty, 2011) (p. 10). Son premier travail philosophique fut d'ailleurs sous la direction de Heidegger.

L'œuvre philosophique de Fink, tout d'abord enracinée dans la phénoménologie husserlienne, s'en démarque progressivement, tout en continuant à perpétuer au sein d'analyses techniques la démarche phénoménologique. Fink fut vraiment le collaborateur de Husserl et même le coauteur de l'œuvre de la maturité du fondateur de la phénoménologie. Sans doute, des désaccords commencèrent à se faire jour entre les deux philosophes, sans qu'ils ne nuisent au travail commun. Ces désaccords concernaient i) la différence entre moi constituant et moi phénoménologisant, ii) la radicalité de la réduction et iii) la prédication transcendantale et la possibilité d'une langue phénoménologique (Depraz, 1994b) (p. 21). Dans la mouvance de l'ontologie heideggérienne, l'intérêt de Fink se porta aussi sur des questions d'herméneutique.

Après la mort de Husserl, Fink médita sur la question de l'origine du monde qui lui apparaissait comme la question phénoménologique fondamentale. La lecture de Nietzsche avait donné à sa perspective une dimension cosmologique propre (Depraz, 1994b) (p. 16). Pour Fink, Nietzsche avait proposé une philosophie cosmologique où l'être et le devenir sont compris en tant que jeu. En tentant de retrouver le monde en son immédiateté, Fink relativisa la question de l'être par rapport à celle du monde, au rebours de la pensée de Heidegger, qui fait surgir la question de l'être comme décisive et éminente. « Le monde n'est pour Fink ni une Idée au sens Kantien, ni l'horizon des horizons pour Husserl, ni même un existentiel (Heidegger). Il est une dimension qui se situe au-delà de la métaphysique onto-théologique et qui, en tant que phénomène d'être total englobe le tout de l'être et ne saurait être pensé comme une somme d'étants finis ni non plus comme horizon englobant les étants » (Depraz, 1994b) (p. 18).

Ainsi Fink thématiza, dès sa jeunesse, la différence cosmologique et non plus la différence ontologique : il cherchait à placer le "sujet phénoménologisant", le "spectateur transcendantal", dans le monde. Le monde, dès lors, n'est plus le monde des choses, l'horizon général de toute conscience d'objets, c'est un monde *plus originaire*, non aperçu jusqu'alors, qui se distingue par une différence principielle vis-à-vis des choses : c'est la pensée de la « différence cosmologique »... L'apparaître est l'apparaître de l'étant dans la dimension du monde, mais encore l'homme rencontre dans le monde l'étant, qui se manifeste *lui-même*, via le moment de la représentation, la relativité manifestation / représentation formant les lignes les plus générales du problème du vrai » (Chaberty, 2011) (p. 691).

« La différence cosmologique opère ici doublement : d'une part l'Un n'est pas ontologique, il n'est pas l'Un de l'être, mais est primordialement l'Un *du monde* ; d'autre part le monde, originairement, ne doit pas être saisi comme la somme des choses (comme, dira Fink, une « grande chose »), mais il doit être saisi dans sa différence en même temps que son antécédence vis à des choses : il est l'in-fini originaire vis-à-vis duquel seulement toute finitude peut ultérieurement se distinguer » (Chaberty, 2011) (p. 692).

« Il ne faut pas, pour Fink, penser l'apparaître à partir de l'être mais au contraire l'être à partir de l'apparaître... L'étant, dans son être, apparaît ; il apparaît par la force du mouvement spatio-temporel du monde, lequel est l'Un originaire, mouvement éternel, qui n'est ni Être ni Absolu. Il y a donc, chez Fink, un

renversement cosmologique du primat de l'ontologie, qui signifie que l'ontologie a pour objet l'être de l'étant, mais que celui-ci n'est pas, dans l'ordre des conditions, premier ; ce qui est premier c'est le mouvement cosmologique universel qui produit l'apparaître du réel comme tel » (Chaberty, 2011) (p. 693-94).

Dans *Le jeu comme symbole du monde* Fink soutiendra que « les jeux par quoi les hommes font leur apprentissage de la vie et du monde sont les signes ou symboles du jeu du tout et du rien, de l'être et du néant qu'est le monde pensé et vécu « cosmologiquement » (Wybrands, 2019a)

La philosophie de Fink débouche sur une « anthropologie existentielle » dans laquelle l'homme est relations, jamais parfait, jamais imparfait, jamais achevé, se formant lui-même.

10) Hannah Arendt et la banalité du mal.

Hannah Arendt (1906-1975), naquit dans une famille juive de Hanovre et étudia, à partir de 1924 la philosophie, la philologie et la théologie dans les universités de Marbourg, Fribourg et Heidelberg. Ses maîtres furent : R. Bultmann, E. Husserl, M. Heidegger et K. Jaspers. Sa thèse, sous la direction de ce dernier s'intéressait au *Concept d'amour chez saint Augustin* et fut publiée en 1929 (Courtine-Denamy, 2019). Lors de la montée du nazisme, elle s'engagea dans le mouvement sioniste à partir de 1933, puis s'exila à Paris où elle resta 10 années, fréquentant l'intelligentsia française (Raymond Aron, Alexandre Koyré) ainsi que les émigrés allemands (Brecht, Zweig, Benjamin). Elle quitta la France pour les États-Unis en 1941, devint journaliste et s'engagea dans la politique juive. En 1944 elle fut nommée directrice de recherche de la Commission pour la reconstruction de la culture juive européenne, puis revint en 1949 en Europe, renouant avec Heidegger et Jaspers. C'est en 1951 qu'elle publia *Les Origines du totalitarisme*, dans lequel elle analyse les « trois piliers de l'enfer » que sont l'antisémitisme, l'impérialisme, le racisme, mettant l'emphase sur le mal absolu. Dans ses ouvrages *La Crise de la culture* (1954), puis *La Condition de l'homme moderne* (1958), elle essaya de penser la crise de la culture, la crise de l'éducation, l'avènement du mensonge en politique. Ayant assisté au procès d'Eichmann en 1961, elle écrivit *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*. D'une part elle souligna le rôle des conseils juifs dans la solution finale, ce qui généra des controverses intenses et, d'autre part, elle souligna le fait que le crime d'Eichmann était de n'avoir pas pensé ce qu'il faisait (Courtine-Denamy, 2019). Sa dernière œuvre, incomplète, fut un triptyque, *La Vie de l'esprit*, dont trois volumes, *La Pensée, Le Vouloir, Juger*, parurent après sa mort. Hannah Arendt fut une femme de fidélité, non seulement à sa culture juive mais aussi à ses maîtres en particulier Jaspers et Heidegger.

Un point mérite d'être ici développé, c'est celui de la relation particulière qu'eut Hannah Arendt avec ce dernier. Hannah Arendt connut Heidegger lors des cours de celui-ci à Marbourg. Elle avait 19 ans et lui 36 et ce fut, pour les deux, un coup de foudre. Cet amour engagera l'entièreté de leur vie. Après son départ en France et aux États Unis, lors de son retour en 1950 en Allemagne, elle retrouva son amant et écrivit, le 9 février 1950 : « Cette soirée et cette matinée apportent sa confirmation à toute une vie » (H. Arendt cité par (Froidecourt, 2013) (p. 98). C'est la complémentarité entre les pensées des deux philosophes qui éclaire notamment cette liaison. Heidegger travaillait sur le plan de l'être et Arendt sur celui de l'étant, mais elle resta au contact de la pensée de son maître. Hannah Arendt « pense ouvertement en compagnie de la pensée de Heidegger ». Pour Heidegger c'est aussi une conception de l'amour qui se dévoile : « être en proie à l'amour = être rabroué à son existence la plus propre. *Amo*, à savoir *volo ut sis*, je t'aime, je veux que tu sois celui que tu es » ((lettre de Heidegger du 13 mai 2025) cité par (Froidecourt, 2013) (p. 100). Hannah Arendt défendit d'ailleurs Heidegger au cours des controverses sur son engagement nazi, le comparant au rôle joué par Platon auprès du tyran de Syracuse. L'amour de ces deux êtres d'exception est toute prévenance et pudeur. Heidegger reconnaissait, dans ses lettres, ce qu'il devait à la pensée et à l'amour de H. Arendt, dès l'écriture de *Être et temps*.

11) Hans Georg Gadamer et l'herméneutique philosophique.

Hans Georg Gadamer (1900-2002) naquit à Breslau, et étudia la philosophie à Marbourg où il suivit les enseignements de Natorp et de Hartmann.

Ayant lu le texte de Heidegger sur l'interprétation phénoménologique d'Aristote, ayant assisté à son cours sur *l'Herméneutique de la factivité*, il le choisit comme directeur de sa thèse sur *L'éthique dialectique de Platon* (1931). Il fut également son assistant à Marbourg (Nicolas, 2013a). Pour Gadamer, ce qu'apporte Heidegger est de « permettre aux pensées de la tradition philosophique de redevenir vivantes, en les comprenant comme des réponses à de véritables questions » (Greish, 2019). Il retint de Heidegger « que toute compréhension a une structure circulaire et anticipe de ce qui est à comprendre en étant guidée par

l'attente d'un sens déterminé »(Nicolas, 2013a). Gadamer fut présent à chacune des étapes du parcours philosophique de Heidegger y compris pendant les années du régime nazi. Heidegger avait reconnu en Gadamer son élève le plus brillant et quand, en 1945, il fut suspendu de ses fonctions, il donna son nom pour lui succéder (Grondin, 2002). Gadamer eut du mal à se détacher de l'influence de son maître et mit du temps avant d'écrire son œuvre maîtresse.

L'œuvre centrale de Gadamer est *Vérité et méthode* (1960). Voulant réfléchir sur les sciences de l'esprit, Gadamer s'inspira de *La nouvelle science* de Giambattista Vico⁵² réhabilitant les concepts de « culture », de « sens commun », de « faculté de juger » et de « goût » (Wybrands, 2019b). Pour Gadamer, les expériences de vérité proviennent des trois sphères de l'expérience herméneutique qui sont l'art, l'histoire et le langage et qui sont bien plus pertinentes plus que des raisonnements apodictiques et démonstratifs.

En disciple de Heidegger, Gadamer voulut que l'herméneutique, philosophie première, ontologie, soit débarrassée de toutes les attaches métaphysiques encore présentes chez ses fondateurs. Il développa le concept ontologique de vérité à l'ensemble des sciences de l'esprit, emboîtant le pas à Heidegger dans la problématique de la compréhension d'un mode d'être en lieu et place d'un connaître. *Vérité et méthode* (1960) est d'abord un traité d'épistémologie qui tente de délivrer l'interprétation à l'œuvre dans les sciences humaines à la fois de l'objectivisme issu des sciences de la nature et du subjectivisme d'origine romantique. C'est également un traité de philosophie première. Il suit en cela la problématique Heideggérienne du lien entre l'estre et la langue (Heidegger, 2013) (p. 563-570), car « si « l'être qui peut être compris est langue », c'est seulement à partir d'une connaissance des processus à l'œuvre dans le langage qu'une véritable anthropologie philosophique pourra être constituée (Wybrands, 2019b).

Gadamer proposa une interprétation originale de l'œuvre d'art à partir de la notion de jeu : « Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu ; mais à travers les joueurs, c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation » (cité par (Wybrands, 2019b)). En voulant retrouver la continuité herméneutique de l'existence humaine il voulut développer une herméneutique philosophique rendant d'abord justice à l'expérience esthétique, soulignant que l'art ne se laisse pas transformer en savoir.

Par ailleurs, pour Gadamer, l'efficience de l'histoire exerce ses effets sans que nous puissions échapper à son efficace (Nicolas, 2013a). « En vérité, l'histoire ne nous appartient pas, c'est au contraire nous qui lui appartenons » : cette thèse, et son corollaire qui stipule que « le foyer de la subjectivité n'est qu'un miroir déformant », parce que « l'auto-réflexion n'est qu'un clignotement au sein du circuit ininterrompu de la vie historique », résumant l'intuition directrice de l'œuvre » (Greish, 2019).

Bien loin de n'être qu'un simple moyen de communication de contenus pré-donnés, le langage est l'élément à partir duquel toute expérience humaine prend forme et signification. Une véritable « différence ontologique » traverse le langage : un jeu entre l'énoncé qui tend à effacer ses origines problématiques et le dire, frayant, dans le risque, l'espace d'un questionnement. Le dit, l'énoncé, n'épuise donc jamais totalement, malgré ses prétentions à se figer dans le dogmatisme du définitif, la force vive du questionnement. Ainsi conçue, l'herméneutique permet de dégager l'inépuisable du non-dit à la source du dit, tout en maintenant ouvert l'espace de la critique » (Wybrands, 2019b).

Cette herméneutique philosophique utilise des notions nouvelles (et techniques) comme : l'appartenance de l'interprète à son objet, la structure projective du comprendre, le travail d'appropriation, l'historicité du comprendre, la précompréhension, la fusion des horizons, la fécondité herméneutique de la distance temporelle. Cette herméneutique philosophique est animée par une méfiance envers le rationalisme et ses préjugés, affirmant que toute présomption de la vérité est source d'erreur. C'est ainsi que l'herméneutique occupe une place intermédiaire entre la distanciation due à la connaissance historique et la tradition.

Outre *Vérité et méthode* Gadamer écrivit de nombreux ouvrages, notamment sur les philosophes grecs Hegel, Heidegger et la littérature.

12) La phénoménologie : une insurrection ?

Quand on envisage les trois fondateurs de la phénoménologie, on observe dans leur démarche une révolte contre les systèmes de pensée établis. Husserl met en cause le fondement logique des mathématiques et des processus d'abstraction pour toucher la problématique de la conscience et de l'ego pur d'où sont issus ces

⁵² Giambattista Vico (1668-1744), est un philosophe napolitain, autodidacte qui dans sa pensée s'avère être à la fois un précurseur de la philosophie romantique de l'histoire, un précurseur de Hegel et de nombreux courants traversant les sciences humaines depuis le début du XIX^e siècle. Vico dans son œuvre *Scienza nuova*, « instaure entre philosophie et histoire des rapports nouveaux. L'histoire devient philosophique et, surtout, la philosophie devient historique » (Pons, 2019).

concepts et abstractions. Scheler met en avant la problématique des affects, de l'émotionnel et de l'amour face au monde mécanisé et vidé de sa spiritualité. Quant à Heidegger, il remet en cause toute l'histoire de la métaphysique occidentale pour revenir aux questions les plus fondamentales que se pose l'humain : l'être, le temps (et donc la mort) pour y répondre dans un bouleversement du langage et un retour sur l'importance de la poésie et de l'art. En réalité on voit bien que les trois fondateurs ont pris l'immense risque intellectuel (et sans doute personnel) de faire voler en éclat les mythologies construites par l'Occident, à commencer par les mythologies scientifiques et métaphysiques. C'est ce que requiert la méthode husserlienne de l'épochè et de la réduction : plus rien ne tient des discours dits savants sinon la conscience d'une pensée possible, la création d'un monde commun, la subjectivité et son caractère largement irrationnel, notre inconnissance radicale de ce qui pourrait constituer la transcendance ultime (un Dieu ou des Dieux à l'extrême, (Heidegger, 2013)(p.461-475)). Cette insurrection contre les mythologies scientifiques et métaphysiques qui laisse le lecteur (et le praticien) de la phénoménologie en quelque sorte suspendu dans le vide (cf. le dernier paragraphe de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Heidegger, 2014)), ne peut être supportée que par les très peu nombreux attentifs à l'autre commencement (Heidegger, 2013)(p. 26-35). Et c'est pourquoi, d'une part la phénoménologie ne peut être qu'un courant minoritaire, celui de penseurs qui acceptent de ne pas se poser dans des certitudes rassurantes et, d'autre part, elle ne peut, pour les raisons mêmes de sa fondation, devenir un système dogmatique, y compris dans son acte d'insurrection même car « même la phénoménologie trop rare se fige si elle se dogmatise » (Heidegger, 2010) (p. 396).

Il nous semble qu'il faut voir dans l'œuvre de Heidegger, le climax, le point le plus haut de la "destruction" de ces mythologies, notamment scientifiques, que nous traînons depuis si longtemps ⁵³.

Or ces révoltes de la pensée face aux dogmatismes, nous les avons toujours vues dans l'histoire de l'Occident : que furent la Réforme protestante, la philosophie des Lumières sinon cela, avant leur dégradation en iniques guerres de religions ou en abominable Terreur ? Et c'est pourquoi nous avons voulu, dès le chapitre III de cet ouvrage, donner place à la révolte romantique qui, à notre sens, éclaire par bien des points l'insurrection phénoménologique qui avait pressenti la survenue d'un monde géré par une science aveugle à ses fondements, monde qui est désormais le nôtre.

Il est aussi passionnant de voir ce que les descendants des fondateurs ont fait de la phénoménologie de leurs maîtres. Beaucoup sont restés dans ce questionnement radical (Levinas, Henry, Stein, Arendt, Marion). Certains ont tenté d'appliquer la phénoménologie à certaines sciences humaines (sociologie, esthétique, psychiatrie, neurologie etc.). Un dévoiement de la phénoménologie est à notre sens le projet de naturalisation de la celle-ci tel qu'il a pu être soutenu notamment par Petitot et col (Petitot et al., 2002), l'école danoise (Zaavi, Gallagher) ou Varela. Or Husserl lui-même « se livre à une remise en cause vigoureuse du naturalisme ambiant qui réduit et déduit tout à et de sa base naturelle physique, dégénéralant en « matérialisme populaire », c'est-à-dire en « monisme de la sensation » et en « énergétisme », par quoi la conscience et les idées elles-mêmes se voient naturalisées, fait suite un second temps... On a dans les deux cas affaire à un « fanatisme scientifique » (*Wissenschafts-fanatismus*)...qui est une mystique de la science, autre nom du scientisme courant à la fin du siècle dernier, et qui repose sur l'idée d'une croyance en la vertu absolue de la science comme progrès de l'humanité » (Depraz, 1994a).

Cette naturalisation de la phénoménologie (particulièrement via les sciences cognitives), ou son mélange (et édulcoration) avec la philosophie analytique est la réponse à l'angoissante perplexité que génèrent les écrits de Husserl, Scheler et Heidegger. Le mot d'ordre de tous ces dévoiements est : plutôt tordre par n'importe quel moyen la phénoménologie que s'exposer à son action radicale de dissolution.

⁵³ On peut raisonnablement se questionner sur la polémique concernant les choix politiques de Heidegger ; on ne peut éliminer une entreprise de dévalorisation systématique de sa pensée pour de faux prétextes, idéologiques et de défense contre une philosophie trop effrayante et questionnante.

Bibliographie.

- Afeissa, H. S. (2006). Présentation de la traduction des Trois leçons de Husserl sur l'Idéal de l'humanité selon Fichte. *Philosophie*, 90, 2-10.
- Agard, O. (2009). La question de l'humanisme chez Max Scheler. *Revue Germanique internationale*, 10, 163-186.
- Arjakovsky, P. (2013). Etre et temps (1927). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 444-450). Cerf.
- Armengaud, F. (2019). Uexküll Jakob von (1864-1944). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Auriol, I. (2013). Mystique. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 872-875). Cerf.
- Beaufret, J., De Waelhens, A., & Roëls, C. (2019). Heidegger Martin. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Binswanger, L. (1971). *Introduction à l'analyse existentielle* (Editions de minuit).
- Bitbol, M. (2008). *Mécanique quantique : Une introduction philosophique*. Flammarion.
- Bitbol, M. (2014). *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*. Flammarion.
- Bolo, J. (2008). Max Scheler : L'homme du ressentiment (1919). *Exergue*, Octobre. <http://www.exergue.com/h/2008-10/tt/reference-scheler.html>
- Capelle, P. (1996). Heidegger et Maître Eckhart. *Revue des sciences religieuses*, 10(1), 113-124.
- Chaberty, D. (2011). *Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink*. Université de Grenoble.
- Chang, M. (1971). Valeur, personne et amour chez Max Scheler. *Revue Philosophique de Louvain*, 69(1), 44-72. <https://doi.org/10.3406/phlou.1971.5588>
- Chevalier, J. (1961). *Histoire de la pensée. III: la pensée moderne de Descartes à Kant*. (Vol. 3). Flammarion.
- Christoff, D. (2016). Scheler Max (1874-1928). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Comte-Sponville, A. (2013). *Dictionnaire philosophique*. PUF.
- Coser, L. A. (2019). Scheler, Max Ferdinand. In *Encyclopaedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/scheler-max-ferdinanddeg>
- Courtine-Denamy, S. (2019). Arendt Hanna. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Dastur, F. (2007a). *Heidegger*. Vrin.
- Dastur, F. (2017). IX. Le tournant de l'Ereignis et la pensée à venir. In *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger* (p. 141-158). Hermann; Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/herm.cohen.2017.02.0141>
- Dastur, F. (2007b). *Autour de la phénoménologie*. Arte Filosofia, Cannes. <http://www.artefilosofia.com/wp-content/uploads/2007/04/phenomenologie.pdf>
- De Candé, R. (1970). *Dictionnaire de la musique*. Seuil.
- De Miribel, E. (1984). *Comme l'or purifié par le feu; Edith Stein 1891-1942*. (Plon).

- De Waelhens, A. (1954). Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne. *Revue Philosophique de Louvain*, 52(34), 234-249.
- Delobel, C. (2013). Jaspers Karl (1883-1969). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 680-683). Cerf.
- Depraz, N. (1994a). Edmund Husserl, Adversus haereses mystikes? *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 327-347.
- Depraz, N. (1994b). La sixième méditation cartésienne : Fécondité et tensions d'un dialogue philosophique. In *Eugène Fink Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode* (p. 15-54). Jérôme Millon.
- Depraz, N. (2012). La crise de l'humanité européenne et la philosophie : Introduction, commentaire et traduction. In *La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Edition numérique : Pierre Hidalgo*. https://philosophie-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/sites/default/files/media-fichiers/2021-07/husserl_depraz.pdf
- Derrida, J. (1989). *Deconstruction and Philosophy*. The University of Chicago Press. https://www.amazon.fr/Deconstruction-Philosophy-Texts-Jacques-Derrida/dp/0226734382/ref=sr_1_18?_mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&cri d=1LLGR7PK7YX50&keywords=derrida+jacques+Deconstruction+and+Philosophy+Chicago+university+press&qid=1666077695&prefix=derrida+jacques+deconstruction+and+philosophy+chicago+university+press%2Caps%2C118&sr=8-18
- Descartes. (1970). *Discours de la méthode*. Gallimard.
- Descartes, R. (2010). *Méditations métaphysiques*. Quadrige/PUF.
- Dika, T., Hackett, W., & Romano, C. (2012). Les concepts fondamentaux de la phénoménologie : Entretien avec Claude Romano. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, XX(2), 173-202.
- Dreyfus, F.-G. (2019). Rathenau Walter (1867-1922). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Dufresne, J. (2000). Les conceptions de l'homme. *L'Agora*. <http://agora.qc.ca/documents/les-conceptions-de-lhomme#soushomme>
- Dulau, P. (2008). *Heidegger*. Ellipses.
- Dumont, J.-P. (2019a). Phénomène. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Dumont, J.-P. (2019b). Scepticisme. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Duthu, H. (2006). Contextualité et universalité des valeurs. Max Scheler et Karol Wojtyła [Espace éthique]. <http://espacethique.free.fr/articles.php?lng=fr&pg=129>.
- Eckhart (Maître), J. (2004). *Le Grain de sénevé, suivi du « Commentaire sur le Grain de sénevé »*. Arfuyen.
- English, J. (2009). *Le vocabulaire de Husserl*. Ellipses Marketing.
- Fagniez, G. (2013). Métaphysique. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 843-847). Cerf.
- Farges, J. (2015). Husserl et la Grande Guerre : L'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie. *Transversalités*, N° 132(1), 43-59.
- Fédier, F. (2013a). Factivité. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 477-478). Cerf.

- Fédier, F. (2013b). Khere. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 719-721). Cerf.
- Fédier, F. (2013c). Nazisme. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 885-890). Cerf.
- Fisette, D. (1999). Husserl et Fichte : Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie. *Symposium*, 3, 185-207.
- France-Lanord, H. (2013a). Braig, Carl (1853-1923)1. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 196-197). Cerf.
- France-Lanord, H. (2013b). Ereignis. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 401-407). Cerf.
- France-Lanord, H. (2013c). Estre. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 426-428). Cerf.
- Frère, B. (2007). Max Scheler et la phénoménologie française. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 132(2), 177-199.
- Froidecourt, A. (2013). Arendt, Hannah (1906-1975). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 98-101). Cerf.
- Gadamer, H.-G. (1996). *La philosophie herméneutique*. Presses Universitaires de France (PUF).
- Gadamer, H.-G. (2002). *Les chemins de Heidegger*. Vrin.
- Godet, P. (1936). Max Scheler et l'anthropologie philosophique. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 24, 73-86.
- Granel, G. (1972). *Traditionis traditio*. Gallimard.
- Granel, G. (2006). Husserl Edmund (1859-1938). In *Dictionnaire des philosophes* (Universalis, p. 797-811).
- Greisch, J. (2006). Phénoménologie. In *Dictionnaire de la philosophie* (Universalis, p. 1548-1560).
- Greisch, J. (2019). L'herméneutique. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Greish, J. (2019). Gadamer Hans Georg (1900-2002). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Groncin, J. (2002). Avant propos. In *Les chemins de Heidegger* (Gadamer H.G., p. 7-15). Vrin.
- Guest, G. (2005). L'Événement même (De l'Ereignis). *Ligne de risque*, 21, 306-372.
- Guest, G. (2013a). Aître. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 39-41). Cerf.
- Guest, G. (2013b). Aîtrée de l'Estre. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 41-43). Cerf.
- Heidegger. (2014). *Qu'est-ce que la métaphysique?* Nathan.
- Heidegger, M. (1976a). *Acheminement vers la parole*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1976b). La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. In *Questions III et IV* (p. 281-306). Gallimard.
- Heidegger, M. (1976c). Lettre sur l'humanisme. In *Questions III et IV* (p. 66-127). Gallimard.

- Heidegger, M. (1976d). Mon chemin de pensée et la phénoménologie. In *Questions III et IV* (p. 325-337). Gallimard.
- Heidegger, M. (1980). Science et méditation. In *Essais et conférences* (p. 49-79). Gallimard.
- Heidegger, M. (1985). *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986a). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986b). *Être et temps*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986c). L'origine de l'oeuvre d'art. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. (p. 13-92). Gallimard.
- Heidegger, M. (1990). *Questions I et II*. Gallimard.
- Heidegger, M. (2009). Textes de Martin Heidegger (appendice bibliographique). In *Heidegger et la question de Dieu* (Kearney R et O'Leary J.S., p. 345-368). PUF (Presses Universitaires de France).
- Heidegger, M. (2010). *Séminaires de Zurich*. Gallimard.
- Heidegger, M. (2012). *Phénoménologie de la vie religieuse*. Gallimard.
- Heidegger, M. (2013). *Apports à la philosophie : De l'avenance*. Gallimard.
- Heidegger, M. (2021). *Questions III et IV*. Gallimard.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. PUF (Presses Universitaires de France).
- Henry, M. (2000). *Incarnation : Une philosophie de la chair*. Seuil.
- Henry, M. (2011). *Généalogie de la psychanalyse* (3^e éd.). Presses Universitaires de France - PUF.
- Hersch, J. (2019). Jaspers Karl (1883-1969). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Housset, E. (2000). *Husserl et l'énigme du monde*. Seuil.
- Husserl, E. (1985a). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard.
- Husserl, E. (1985b). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard.
- Husserl, E. (1992). *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçons* (5^e éd). Presses Universitaires de France - PUF.
- Husserl, E. (1996a). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (4^e éd). Presses Universitaires de France - PUF.
- Husserl, E. (1996b). *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Husserl, E. (1998a). *De la synthèse passive*. Jérôme Millon.
- Husserl, E. (1998b). *De la synthèse passive*. Jérôme Millon.
- Husserl, E. (2000a). *Leçons sur la théorie de la signification*. Librairie Philosophique Vrin.
- Husserl, E. (2000b). *Méditations cartésiennes* (Édition : Nouv. éd). Librairie Philosophique Vrin.
- Husserl, E. (2003). *Recherches logique, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*. Presses Universitaires de France - PUF.

- Husserl, E. (2004a). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard.
- Husserl, E. (2004b). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard.
- Husserl, E. (2011). *Expérience et jugement*. PUF (Presses Universitaires de France).
- Jaspers, K. (1989). *Les Grands Philosophes, tome 2. Platon, Saint Augustin*. Presses Pocket.
- Jaspers, K. (1990). *Les Grands Philosophes, tome 3 : Kant*. Presses Pocket.
- Jaspers, K. (2001). *Introduction à la philosophie* (Plon).
- Kolakowski, L. (1997). *Dieu ne nous doit rien : Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*. Albin Michel.
- Kronegger, M., & Tymieniecka, A.-T. (1996). *Life the Human Quest for an Ideal*. Springer Science & Business Media.
- Kunzmann, P., Bukard, F.-P., & Wiedmann, F. (1993). *Atlas de la philosophie* (Le Livre De Poche). Broché.
- Lalande, A. (2010). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Universitaires de France - PUF.
- Lamberti, J.-C. (2019). Sombart Werner (1863-1941). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Leclerc, B. (2008a). Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl. *Philosophiques*, 35(2), 317-344.
- Leclerc, B. (2008b). Phénoménologie et pragmatisme : Y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV(3), 81-123.
- Leclercq, B., & Richard, S. (2016). Husserl. In *L'Encyclopédie philosophique*, M. Kristanek (dir.).
- Lyotard, J.-F. (2011). *La phénoménologie* (1^{re} éd.). PUF (Presses Universitaires de France).
- Maheo, G. (2015). Introduction. In *Max Scheler : Éthique et phénoménologie*. (Gabriel Mahéo et Emmanuel Housset, p. 7-12). Presses universitaires de Rennes.
- Mangin, E. (2012). *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*. Le Seuil.
- Martinet, A. (2019). Saussure, Ferdinand de (1857-1913). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible ; suivi de Notes de travail*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *L'oeil et l'esprit*. Gallimard.
- Nadeau, R. (1999). *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*. PUF (Presses Universitaires de France).
- Naudin, J., Pringuey, D., & Azorin, J.-M. (1998). Phénoménologie et analyse existentielle. *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie*, 37-815-A-10.
- Nedel, A. (2013). Husserl, Cantor & Hilbert : La Grande Crise des Fondements Mathématiques du XIXe siècle. *arXiv:1311.1524 [math]*. <http://arxiv.org/abs/1311.1524>
- Nicolas, F. (2013a). Gadamer, Hans Georg (1900-2002). In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H., p. 519-520). Cerf.
- Nicolas, F. (2013b). Herméneutique. In *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Arjakovsky P., Fédier F., France-

Lanord H., p. 602-605). Cerf.

Pachoud, B., & Zalla, T. (2000). Enjeux et signification du « retour à la conscience » en sciences cognitives. *Intellectica*, 2(31), 9-34.

Pascal, B. (1992). Pensées, (texte établi par Philippe Sellier). In *Moralistes du XVIIème siècle. Edité par Jean Lafond* (Lafond Jean, p. 285-604). Robert Laffont,.

Payen, G. (2015). Martin Heidegger , de la grande guerre au nazisme : La « brutalisation » d'un philosophe (1914-1933) ? *Histoire, économie & société*, 4, 41-55. <https://doi.org/DOI.10.3917/hes.154.0041>

Payen, G. (2016). *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme*. Perrin; Cairn.info. <https://www.cairn.info/martin-heidegger--9782262036553.htm>

Petitot, J., Varela, J. F. J., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (2002). *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. CNRS Editions.

Piotrowski, D. (2016). Note sur la conformation phénoménologique du signe. *Chroniques Phénoménologiques*, 2, 6-16.

Pons, A. (2019). Vico Giambatista (1668-1744). In *Encyclopaedia Universalis*.

Renaudie, P.-J. (2010). La psychologie et le « chemin de croix » de la phénoménologie transcendantale. *Studia Phaenomenologica*, X, 163-192.

Roy-Ema, P. D. (2017). L'Ereignis, le Mot-Directeur de la pensée de Heidegger. *European Scientific Journal*, 13(3), 234-253.

Saint Augustin. (1957). *La cité de Dieu (Tome 1) , bilingue , texte et traduction en regard—Texte latin et traduction française avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle* (Classiques Garnier édition). Garnier.

Secretan, P. (2006). Edith Stein (1891-1942). In *Dictionnaire des philosophes* (p. 1553-1554). Universalis.

Serban, C. (2015). La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : Une mise en perspective. *Archives de sciences sociales des religions*, 171, 213-230.

Sivak, J. (2008). Husserl comme théologien. *An. Inst. de Ist*, VI, 253-264.

Slama, P. (2017). Husserl et Scheler : De la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 142, 341-358.

Sommer, C. (2011). *Martin Heidegger :Bibliographie chronologique (1909-1976). Bibliographie des traductions françaises*. <http://www.umr8547.ens.fr/IMG/file/Bibliographie%20chronologique%20Heidegger%20%28mai%202011%29%20PDF%2%A0-1.pdf>

Spresser, S. (2018). *La mort dans l'âme : Approche en phénoménologie expérientielle des expériences de mort imminente*. [Médecine]. Aix Marseille Université.

Stein, E. (1987). *Phénoménologie et philosophie chrétienne*. Cerf.

Stein, E. (2007). *La puissance de la croix* (6e édition). Nouvelle Cité.

Stein, E. (2009). *Histoire de la phénoménologie* (Cerf). Le Saulchoir, Kain, Belgique.

Thumser, J.-D. (2018). *Edmund Husserl : Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Acta philosophia. <https://www.acta-philosophia.com/edmund-husserl-idees-directrices-pour-une-828/#easy-footnote-bottom-2-828>

- Tiret, I. (2001). Les antres souterrains et leurs métaphores. *Sociétés*, 3(73), 43-49.
- Van Breda, H.-L. (1940). Les Archives Husserl à Louvain. Leur état actuel. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 67-68, 346-350.
- Vandenbergh, F. (2006). L'archéologie du valoir. Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler. *Revue du MAUSS*, no 27(1), 138-175.
- Vandeveld, P. (2014). La pensée de l'événement: Heidegger et le romantisme allemand. *Revue Philosophique de Louvain*, 112(2), 397-410.
- Vaysse, J.-M. (2001). *Le Vocabulaire de Heidegger*. Ellipses Marketing.
- Vermersch, P. (1998a). Husserl et la psychologie de son époque La formation intellectuelle d'Husserl: Weierstrass, Brentano, Stumpf. *Explicititer*, 27, 47-55.
- Vermersch, P. (1998b). La fin du XIXe siècle: Introspection expérimentale et phénoménologie. *Explicititer*, 26, 21-27.
- Vion-Dury, J., Besson, M., Cermolacce, M., Schon, D., & Piotrowski, D. (2015). Neurophénoménologie du signe linguistique: Apport du modèle Phénoménologique, Structuraliste et Morphodynamique (PMS) à la compréhension des mécanismes neuraux sous-tendant la donation de sens. *Intellectica*, 64, 123-157.
- Wybrands, F. (2016). Recherches logiques (Edmund Husserl—1900-1901). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Wybrands, F. (2019a). Fink, Eugen (1905-1975). In *Encyclopaedia Universalis*.
- Wybrands, F. (2019b). Vérité et méthode, Hans Georg Gadamer Fiche de lecture. In *Encyclopaedia Universalis*.
- Zin, J. (2018). Karl Jaspers, l'existentialisme de l'échec. <https://jeanzin.fr/2018/12/28/karl-jaspers-lexistentialisme-de-lechec/>.