

*L'ANALYSE HEIDEGGÉRIENNE*  
*DU « SCANDALE POUR LA PHILOSOPHIE »*<sup>1</sup>  
(*Être et Temps*, § 43)

*Présentation*

L'inédit que nous publions ici est un fragment du cours d'Introduction à *Être et temps* donné pendant l'année universitaire 1978-1979. Nous l'avons établi à partir de différents jeux de notes d'étudiants<sup>2</sup>.

Le fil conducteur de ce cours est la différence entre *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* – disponibilité et subs(is)tantialité<sup>3</sup> –, le présupposé de base étant qu'*Être et temps* mène une lutte sans merci contre le sens métaphysique de l'être (la *Vorhandenheit*), afin de rendre accessible un autre sens de l'être (la *Zuhandenheit*) sur lequel la phénoménologie husserlienne, malgré sa percée décisive, n'a pas su tenir bon.

Ce fragment ne porte pas directement sur le rapport de Heidegger à Husserl que Granel considère comme essentiel à la compréhension d'*Être et temps*<sup>4</sup>, mais sur celui de Heidegger à Kant. Pour comprendre les enjeux des analyses qu'il propose de ce rapport, il faut se souvenir que, dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1928), Heidegger présente Kant comme « le premier et l'unique philosophe » à avoir ébauché une « destruction de l'histoire de l'ontologie »<sup>5</sup> et qu'au § 43 d'*Être et temps* (1927), il propose une analyse du traitement kantien de la question de la « réalité » mettant en évidence les limites de la déconstruction kantienne.

<sup>1</sup> Ce cours a été publié en 2007, dans les *Cahiers philosophiques*, n° 111 (oct. 2007). Nous remercions la rédactrice en chef, Nathalie Chouchan, de l'avoir accueilli.

<sup>2</sup> Que soient remerciés, pour nous avoir confié leurs notes de cours, Jean-Pierre Cavaillé, Søren Gosvig-Olesen, Jean-Claude Péralba, Nicole Raymondis et Pierre Rodrigo. Que soit également remerciés Fabien Grandjean pour sa contribution, et Frédéric Postel pour l'idée de cette publication.

<sup>3</sup> Sur l'interprétation de cette différence et de celle de l'analytique de la quotidienneté proposées par Granel, deux précisions s'imposent :

(i) La thèse centrale du cours est que la différence *Zuhandenheit / Vorhandenheit* est en un sens dérivée, car elle vient « *se greffer* » sur la différence *Dasein / Vorhandenheit* – c'est-à-dire sur l'idée que le *Dasein* est une sorte de « lieu nul », foncièrement non-subsistant, qui découvre et pratique l'étant comme *zuhanden* (pris dans un système de renvois non-substantiels), mais qui ne peut pas s'empêcher de le réifier et de le considérer comme *vorhanden*, en occultant le « phénomène du monde ». Pour Granel par conséquent l'enjeu fondamental de *Sein und Zeit* et de sa déconstruction de l'histoire de l'ontologie est d'établir l'inconditionnel primat de la *Zuhandenheit* sur la *Vorhandenheit*.

(ii) Pour situer à grands traits l'interprétation que fait Granel de l'analytique de la quotidienneté — interprétation que lui-même caractérise comme « praxologique » —, il faut remarquer d'une part qu'elle s'engage sur une toute autre voie que celle « pragmatique » mise en avant par Hubert Dreyfus (cf. « De la *technè* à la technique », *Martin Heidegger*, L'Herne), et d'autre part qu'elle repose sur de tout autres présupposés que ceux qu'accrédite, par exemple, Jean-François Courtine qui soutient qu'il n'y a pas, chez Heidegger, de primat de la *Zuhandenheit* en tant que telle, mais seulement de la *Werkwelt*. Cf. l'entrée « *Vorhanden* » du *Vocabulaire européen des philosophies*).

<sup>4</sup> Cf. « Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne », *Traditionis traditio*, Gallimard, 1972, p. 102-3 ; reproduit sur ce site.

<sup>5</sup> Sur ce point, voir Gérard Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970, p. 24-25 ; 2<sup>ème</sup> éd., Mauvezin, T.E.R., 2009.

C'est donc en prolongeant les pistes ouvertes par Heidegger que le fragment que nous avons retenu montre que seul un véritable *évidement* du transcendantal permet de penser le monde comme *transcendant* et de reconnaître ce que Granel nomme, en référence à la thèse heideggérienne du « retrait », « l'insaisissabilité de l'être »<sup>6</sup>.

*Françoise FOURNIÉ, Élisabeth RIGAL*

<sup>6</sup> Cf. « Loin de la substance, jusqu'où ? », *Études philosophiques*, p. 542 : « Par quoi [*i. e.* l'insaisissabilité de l'être] je n'entends aucun mystère sublime, analogue à l'incognoscibilité de Dieu, mais plutôt, en chaque champ phénoménal, le retrait du "comment" – à la fois sa finesse, sa nouveauté totale, et son improductibilité » ; reproduit in *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009.

Les §§ 18-21 d'*Être et Temps* ont établi que :

« L'interprétation du monde perd définitivement de vue le phénomène du monde, si, de prime abord, elle prend pour point de départ un étant intramondain. » (*Être et temps*, § 18, p. 115-6 [89])<sup>7</sup>.

Plus précisément, ils ont montré que l'ontologie cartésienne est un ratage exemplaire du phénomène du monde, précisément parce qu'elle part de la *res*, ce qui lui ôte toute possibilité de cerner le phénomène du monde et de comprendre le monde comme existentiel du *Dasein*. Ils ont ainsi dégagé le caractère non originaire du "monde" cartésien et reconnu en lui un monde pris dans la subjectivité et inscrit dans l'horizon de la *Vorhandenheit*. (Pour Descartes en effet, l'être-homme de l'homme n'est nullement lié par son destin à l'être-monde du monde, le bas-monde n'étant qu'un théâtre où l'homme se met en scène.)

Ces paragraphes ont en outre établi que Descartes prépare la compréhension kantienne de l'a priori (le déplacement de Dieu dans l'homme), et qu'en réalité, il y a *une seule* histoire de la Tradition.

Ce sont ces deux derniers points que développe le § 43. En réfutant la preuve kantienne de l'existence des choses hors de nous, Heidegger y établit non seulement que Kant propose une critique de l'idéalisme ambiguë qui finit par rejoindre le *Cogito* cartésien, mais encore que les « fondements » cartésiens se retrouvent dans une certaine mesure chez Husserl, et cela *malgré* sa critique du doute et du *diktat* de la raison.

La thèse du § 43 est en effet que, dans leur tentative pour résoudre le "problème de la réalité", le "réalisme", l'"idéalisme", et "les doctrines intermédiaires"<sup>8</sup> "oublent" l'analytique existentielle, et que cela leur interdit par avance de « conquérir le sol d'une problématique axée sur les phénomènes » – sol qui, précise Heidegger, « ne se conquerra pas davantage par l'apport de

<sup>7</sup> Dans ce cours, Granel suit la traduction de *Sein und Zeit* que l'on doit à Rudolf Boehm et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1964. (N. d. Ê.)

<sup>8</sup> I. e. les propres termes de Husserl au § 40 des *Ideen I*, dont Gérard Granel rejoue l'analyse dans son interprétation de la position de Berkeley (*infra*), en la recroisant avec celle de Kant. (N. d'Ê.)

corrections phénoménologiques ultérieures au concept de sujet et à celui de conscience. »<sup>9</sup>

En réalité par conséquent le § 43 consomme la rupture d'*Être et Temps* avec la phénoménologie husserlienne, et il témoigne de ce que la philosophie de Heidegger est une philosophie de la transcendance, alors que la philosophie des modernes, y compris celle de Husserl, est une analytique transcendantale de l'immanence.

\*

Dans le § 43, Heidegger dénonce le problème de la réalité du monde *extérieur* comme un pseudo-problème<sup>10</sup>, en prenant en écharpe la tradition moderne et en mettant à nu le mécanisme qui conduit la phénoménologie husserlienne à finalement partager l'horizon d'évidence de cette tradition. Il montre que si les Modernes se trouvent contraints de poser le problème du monde depuis le lieu de la représentation – à partir d'un étant intra-mondain – et à occulter « le phénomène du monde », c'est parce qu'en mettant en avant l'idée de réalité *extérieure*, ils méconnaissent que :

« Le monde est essentiellement révélé *avec l'être même* du *Dasein*. Le “monde” est déjà découvert dans la révélation du monde ; même si à ce moment l'étant intra-mondain, entendu comme réel au sens de purement subsistant, demeure encore recouvert. Car le réel lui-même ne peut être découvert que sur le fondement d'un monde déjà révélé. » (*Être et temps*, § 43 (a), p. 247 [202-203]).

Mais la “réalité extérieure” n'est pas une idée dont on pourrait se débarrasser d'un simple haussement d'épaule. Et, en fait, *Être et Temps* ne serait pas parvenu à s'en débarrasser sans la leçon de l'échec de Husserl. Il faut donc – et là est toute la difficulté – déterminer ce qui ne va pas dans cette idée. À cette fin Heidegger reprend à la *Critique de la raison pure* la formule « scandale pour la philosophie » pour la rejouer contre Kant lui-même, en expliquant que le scandale n'est pas du tout là où Kant le croit – car l'extériorité est elle-même un non-lieu, et le problème de la réalité ne peut aucunement être posé dans les termes où la tradition l'a fait – c'est-à-dire qu'il ne peut aucunement être abordé en demandant :

<sup>9</sup> Cf. *Être et temps*, § 43, p. 251 [207].

<sup>10</sup> Notons au passage que Gramsci qualifiera de théologique l'expression “réalité du monde extérieur”.

- (a) L'étant prétendument transcendant à la conscience *est-il* ?
- (b) La *réalité* du monde est-elle prouvée ?
- (c) Que signifie en général "réalité" ?

Il s'agit donc pour Heidegger d'établir qu'en ces termes, « le problème de la réalité » est mal articulé, et plus exactement que :

« "Le problème du *monde* extérieur" a toujours été posé à la lumière de l'étant intra-mondain (des choses et des objets). C'est pourquoi ces discussions s'enlisent dans une problématique ontologiquement inextricable. » (*Être et temps*, § 43, p. 247)

Et s'il en est ainsi, c'est parce que la tradition a traité ce problème dans le cadre de ce que Husserl nomme l'"attitude naturelle", attitude qui, selon lui, alimente le psychologisme. Selon cette attitude, moi sujet réel, je suis dans le monde réel, et j'ai un rapport à ce monde ; et, du même mouvement que je pose la réalité du monde, je pose la réalité *psychè*, et je m'imagine avoir des rapports représentatifs avec le monde, sans m'apercevoir que je tiens là un discours théorique impossible, car j'opère une "substruction" – autrement dit, je substitue du construit à de l'effectivement montré et montrable.

Il faut donc refuser la "substruction", ce qui revient à comprendre qu'il n'y a pas deux régions de l'étant – le dedans et le dehors – qui se partageraient l'être, et que, quand par exemple, je vois un arbre<sup>11</sup>, je le vois à partir d'un partage de l'être, et non sous l'angle : est-il réel ou ne l'est-il pas ? La vraie difficulté est par conséquent de déterminer ce qui sépare l'apophantique de la naïveté de l'attitude naturelle.

\*

Descartes restait indifférent à la question même de l'existence du monde. Il ne remettait pas en cause la réalité du réel, mais s'en tenait à une réalité fondée accessoirement sur la volonté divine (non trompeuse). C'est cette position que Kant considère comme grossière et pense comme "scandale". D'où sa tentative de secouer l'absence d'interrogation pure et simple quant au "phénomène du monde", et la tâche qu'il se donne de *fonder* la réalité du monde extérieur :

<sup>11</sup> La question de la perception est l'un des fils conducteurs de l'œuvre de Gérard Granel qui définit ainsi la visibilité dans « Remarques sur le *Nihil privativum* dans son sens kantien » (*Écrits logiques et politiques*, Galilée, 1990, p. 173) : « La visibilité [...] comme pouvoir être visible de l'étant est une ouverture a priori, c'est-à-dire qui ne s'ouvre pas dans l'étant, n'est pas un prédicat de l'étant, mais qui ouvre l'étant à une appréhension, une épreuve, une expérience de cet étant. » (*N. d. Ê.*)

« C'est toujours un scandale pour la philosophie et pour le sens commun en général qu'il faille admettre simplement à titre de *croyance* l'existence des choses extérieures » (*Critique de la raison pure*, préface, p. 28)<sup>12</sup>.

La preuve de l'existence des choses hors de nous, telle que la présente la 2<sup>ème</sup> partie de l'*Analytique transcendantale* est une réfutation de l'idéalisme qui vise à la fois l'« idéalisme problématique » de Descartes et l'« idéalisme dogmatique » de Berkeley<sup>13</sup>. Or, on peut considérer qu'il y a un très bon usage de l'idéalisme quand il passe à l'extrême de son sens et se déclare comme non-sens, comme cela se produit chez Berkeley qui montre que percevoir ne relève pas de la physiologie de la vision et qui, en prolongeant la dissolution cartésienne du monde, pulvérise à la fois les données matérielles (les qualités secondes de Descartes, déjà peu assurées chez lui) et les données premières, telles *l'espace*. Ce qu'il découvre ainsi, c'est que l'espace est la « condition inséparable » de « toutes les choses » (Kant<sup>14</sup>) et qu'en tant que tel, il témoigne de ce que les qualités premières sont « impensables sans les qualités secondes » (Husserl<sup>15</sup>). Or, comme tout étant est spatial, Berkeley finit par montrer que l'étant n'est pensable que s'il a un mode d'être NON-chosique. Car en faisant disparaître l'espace, il fait apparaître – quoique dans une équivoque totale – quelque chose de très juste : que l'espace est *Un-ding* (non-chose), et que la disparition du monde est le corollaire de la conception chosique de l'espace. En quoi il anticipe l'*Esthétique transcendantale* qui montrera – mais également de façon équivoque – que toute chose est tissée par la forme a priori de la sensibilité, et qu'il n'y a pas d'éveil à la forme de l'expérience – c'est-à-dire que je ne fraye jamais des ouvertures dans l'étant intramondain que sur le fond de l'être-toujours-déjà-ouvert de l'étant.

Or cela, pour une lecture post-heideggerienne, c'est le phénomène du monde – l'être comme mode non-subsistant de l'étant – dont *Être et temps* a établi la présence *dans* ET *sur* l'étant lui-même en montrant que :

<sup>12</sup> La *Critique de la raison pure* est citée dans la traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1967. (N. d. Ê.)

<sup>13</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, p. 205.

<sup>14</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, p. 205 : Berkeley « regarde l'espace, avec toutes les choses dont il est la condition inséparable, comme quelque chose d'impossible en soi, et par suite, aussi les choses dans l'espace comme de simples fictions. »

<sup>15</sup> Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 40, p. 128-9 : « Entendue en ce sens, l'objection ancienne de Berkeley se trouverait vraie : l'extension, qui est le noyau eidétique de la nature corporelle et de toutes les qualités premières, est impensable sans les qualités secondes ».

– Le fermé / ouvert du monde n'est possible que sur fond de l'être-toujours-déjà-ouvert de l'étant (ce qui correspond, dans *Da-sein*, à l'énigme du *Da*),

– L'ouverture ne peut elle-même être frayée.

Cela implique que l'idéalisme, sous la forme extrême qu'il a chez Berkeley, peut se retourner en une lecture de type heideggerien, car en disant la vérité de l'espace comme *Un-ding*, Berkeley – et Kant à sa suite – révèlent le *Un-* comme négation ontologique qui ne cesse de tisser la chose et qui témoigne de ce que le "monde" n'est pas un objet, pas même un objet de pensée, mais *l'enjeu* d'une certaine tenue du dire ou de l'écrire (c'est en ce sens seulement qu'il peut être produit). Ici se déploie donc le *non-sense* du *sense* – *non-sense* par lequel le langage touche ses limites et laisse deviner un immense / infime oubli de ce dont il parle. Ce *non-sense* montre donc que c'est précisément lorsque le langage décolle totalement de ce dont il parle qu'il en dit la vérité.

Décrire le toujours-déjà ouvert – le phénomène du monde –, c'est bien se trouver aussitôt confronté à une paroi absolue, car il n'y a pas de moment où une conscience, dans son en-soi, recevrait dans une brèche le monde en-soi. Mais même s'il n'est pas simple de faire apparaître dans l'écriture ce qui est phénoménologiquement simple – même s'il y faut un apprentissage –, il peut néanmoins être très simple de grimper cette paroi.

\*

Si l'on lit l'*Esthétique transcendantale* en parallèle avec la *Table du Rien*, on s'aperçoit que Kant tente de penser l'*Un-* de l'*Unding* comme négation ontologique. Ces deux textes montrent en effet que l'a priori n'est pas un caractère de l'être, mais l'être même en tant que l'avoir-toujours-déjà-été-ouvert de l'étant, et qu'il n'est donc pas frayé, mais donné. En tant que tel, il est le *téléion*, le *perfectum*, et n'a rien à voir avec quelque chose qui aurait été produit au sens de la *poièsis*. Le parfait étant ce qui est premièrement nécessaire pour qu'un événement puisse avoir lieu, l'achèvement est donc au début, et non à la fin – il est ce qui précède toujours, et non ce que je rencontre comme réel. — Bon exemple de parfait : le monde comme achèvement d'un nombre multiple d'ouvertures, comme achèvement de la façon irréaliste dont le réel est disposé. De même : le désir pour tout apprentissage de l'érotisme ; le langage pour tout apprentissage du parler.

Ainsi l'espace en tant que forme a priori – toujours déjà ouvert qui ne s'ouvre pas – est le « comment tout étant est senti » que je *ne sens pas*. C'est pourquoi, en faisant de l'espace et du temps les formes a priori de la sensibilité et en montrant que toute *Ding* est spatiale, Kant est en chemin vers une détermination de l'espace (et du temps) comme *uni-vers* de l'univers – c'est-à-dire comme mondial de tout étant –, détermination qui reconnaît à l'étant un mode d'être *non-chosique*. Il essaie en effet, dans l'*Esthétique transcendantale*, de penser l'espace en dehors des oppositions classiques de l'inné et de l'acquis, de l'activité et de la passivité ; en cela, il rejoint Aristote qui pensait l'*aisthêsis* hors du dualisme passion / action, au moyen des concepts de puissance et d'acte. Aussi l'*Esthétique transcendantale* est-elle un énorme pavé dans la mare des Modernes, et a-t-elle une véritable *portée ontologique*.

Cependant Kant ne parvient pas à tenir bon sur cette détermination de l'a priori ; alors même que l'*Esthétique* emprunte à Berkeley la notion de *Un-ding*, la 2<sup>ème</sup> partie de l'*Analytique* déclare : « nous avons démoli cet idéalisme dogmatique »<sup>16</sup>. En définitive, Kant joue donc l'idéalisme cartésien contre l'idéalisme de Berkeley. Ce qu'il veut est un « idéalisme problématique » renouvelé, qui, à la différence de celui de Descartes, soit capable de prouver le monde – soit l'idéalisme transcendantal. Aussi corrige-t-il Descartes en lui opposant que :

« L'expérience interne en général n'est possible que par l'expérience externe en général. »  
(*Critique de la raison pure*, p. 207).

Pour lui par conséquent « Je *ne* subsiste *pas* » veut seulement dire : « Je ne subsiste pas », seule la chose hors de moi peut me permettre de subsister. Le problème de l'idéalisme transcendantal est donc de déterminer comment la conscience (*psychè*) peut sortir de soi en se franchissant elle-même – comment elle peut se trans-cender. Or Kant présupposant, comme toute la tradition moderne, qu'être veut dire être su – c'est-à-dire *Bewußt-sein* (conscience) –, sa pensée reste prise dans l'horizon d'évidence de l'en-soi de la conscience, et par là même dans les rêts de l'idéalisme psychologique. Et ce sera également le cas (mais sous des modalités différentes) de la phénoménologie husserlienne.

<sup>16</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, p. 205.

L'idéalisme kantien est donc transcendantal en ce sens qu'il est *un franchissement du dedans vers le dehors qui reste DANS le dedans*. Le "dans" veut dire deux choses qui témoignent de l'équivoque ontologique de la pensée kantienne<sup>17</sup>. D'un côté, il montre que Kant continue Descartes, car l'objet représenté reste chez lui dans l'immanence du dedans de la conscience (cf. l'équivalence entre être et être-su). Mais d'un autre côté, il montre que Kant tente de penser le "dans" phénoménologiquement, de façon non réaliste – c'est-à-dire en déterminant le hors de moi comme un pour moi.

D'où des choses étonnantes dans le détail qui tiennent à ce que l'unité – bien qu'elle ne soit que la synthèse de la représentation et relève d'une pensée de l'immanence –, indique *aussi* le passage vers le dehors, vers l'objet même. L'objet transcendantal kantien est en effet *un plus* par rapport aux synthèses qu'il synthétise (cf. la différence de l'objet transcendantal et du noumène) ; il n'est pas contenu dans la synthèse de la représentation, et il est transcendantal à l'intérieur du phénomène, et non du noumène. C'est précisément sur ce versant de l'analyse que Kant suggère qu'il n'y a pas de rapports *réels* au réel – c'est-à-dire que je ne peux avoir rapport au réel que parce qu'il s'agit d'autre chose que de rapports au sens propre : parce qu'il s'agit d'un avoir toujours-déjà eu *affaire à*.

Il y a bien cependant une équivoque de la *Critique*, elle tient à ce que, pour élever la *mathesis universalis* au rang d'ontologie fondamentale – pour déterminer l'être comme être su, *Bewußt-sein* –, Kant cherche à ancrer la *mathesis* au niveau même du vécu, dans la simple perception, précisément là où Descartes ne s'arrêterait même pas. Ainsi en vient-il à répéter la preuve ontologique cartésienne<sup>18</sup> sous la forme de la déduction transcendantale et à se rendre coupable du contre-sens fondamental qui est celui de toute preuve ontologique : faire subsister l'être, tenter une auto-fondation quant à l'être.

En définitive, Kant vide l'arrière-plan substantiel-divin de Descartes, mais il le conserve comme arrière-plan *vide*. Cet arrière-plan, dont il se sert pour fonder la preuve ontologique de l'existence du monde, le contraint à supposer que je serais "affecté" par le réel, alors qu'il reconnaît par ailleurs qu'il n'y a pas, au sens propre, de rapport(s) au monde. Pour lui, le "scandale" consiste donc

<sup>17</sup> *I. e.* le titre même de l'ouvrage que Gérard Granel a consacré à Kant : *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. (N. d. É.)

<sup>18</sup> Cf. *Être et temps* p. 248 [204] : « Kant donne une sorte de "preuve ontologique" tirée de l'idée d'un étant intra-temporel. »

seulement en ce que Descartes renvoie à Dieu pour fonder la philosophie moderne du *Cogito* – en ce que la méthode cartésienne a besoin d'un garant extrinsèque, qu'elle trouve en Dieu.

\*

Pour Heidegger en revanche, le scandale véritable est d'exiger la preuve ontologique – de s'obstiner à vouloir démontrer que l'objet est transcendantal :

« Le “scandale pour la philosophie” ne consiste point en ce que cette preuve n'a pas été fournie jusqu'ici, mais *en ce qu'elle est toujours à nouveau exigée et tentée*. [...] Ce ne sont pas les preuves qui se révèlent insuffisantes, c'est le mode d'être de l'étant qui exige et formule ses preuves, qui reste *indéterminé*. » (*Être et temps*, p. 249)

Aussi, dans le § 43, s'agit-il de montrer qu'il faut refuser de conserver l'arrière-plan substantiel même vidé, et qu'il faut tenir sur le toujours-déjà, même s'il n'y a rien de plus fragile. Si Heidegger insiste sur le fait que Kant marche dans le sillage de Descartes (en reste au niveau métaphysique de Descartes), s'il souligne qu'il forclôt l'Oouvert (l'a priori) dans la représentation dedans / dehors, et s'il suggère qu'en définitive il n'y a aucune différence fondamentale entre trouver l'existence du dehors en Dieu et la trouver dans l'objet transcendantal<sup>19</sup>, c'est manifestement pour montrer que Kant n'a pas compris que ni le monde ni moi ne sommes réels (nous ne relevons pas de la *res*). Selon lui par conséquent, l'erreur de Kant est d'avoir essayé de presser le vide du dedans pour en faire sortir un jet exclusif qui crée le dehors – qui crée l'existence comme le dehors de l'essence –, ignorant par là qu'on ne peut absolument pas faire une philosophie de l'Oouvert dans la métaphysique.

D'où l'argument central du § 43 : la preuve kantienne de l'existence des choses hors de nous prouve « la co-subsistance d'un étant changeant et d'un étant permanent », par quoi Kant s'imagine prouver la co-subsistance du sujet et de l'objet (du psychique et du physique), en oubliant que :

« *La co-subsistance du physique et du psychique est totalement distincte, tant sur le plan ontique que sur le plan ontologique, du phénomène de l'être au monde* » (*Être et temps*, p. 249 [204] – c'est Heidegger lui-même qui souligne).

<sup>19</sup> Cf. *Être et temps* :

– « La “conscience de mon existence” signifie pour Kant la conscience de ma subsistance au sens de Descartes » ( p. 247 [203]).

– « Or même s'il [*i.e.* Kant] avait abandonné la primauté ontique du sujet isolé et de l'expérience intérieure, il n'en conserverait pas moins, sur le plan ontologique, la position de Descartes » (p. 248 [204]).

Kant fait donc une erreur *ontologique* sur la nature même du *Dasein*, sur l'être-homme de l'homme ; il méconnaît que l'homme est *non-ens*, néant – c'est-à-dire *essentiellement* non-subsistant.

Plus précisément : La *Critique* montre certes que le sujet ne peut pas subsister *par lui-même* – qu'il n'est pas possible en tant qu'unité subjective, et qu'il a donc un fondement objectal. Mais son sujet transcendantal demeure un sujet de la représentation, et à ce titre, il témoigne de ce que Kant est encore bien loin de l'attitude radicale de Heidegger, ou de Nietzsche et Wittgenstein pour lesquels *il n'y a pas* de sujet de la représentation. Sa réfutation de l'idéalisme – le théorème : « la conscience simple, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence, prouve l'existence des objets dans l'espace et hors de moi »<sup>20</sup> – veut en effet seulement dire : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps »<sup>21</sup>. Ce qu'établit ce théorème est donc qu'il n'y a pas de dedans de moi – que “moi” est simplement une plage dans le temps. Aussi induit-il une détermination de l'objet transcendantal comme dedans d'essence qui correspond à un mouvement du dedans vers le dehors *ré-intériorisé*. (À ce niveau, c'est du Husserl avant la lettre.)

\*

Somme toute, Kant est interprété par Heidegger comme l'unique penseur de la modernité qui, ayant entrepris d'assurer *les fondements* de la métaphysique moderne, aurait relevé, de façon à lui-même obscure, et pour aussitôt la conjurer, *l'absence de fondement* de cette métaphysique ; et il l'aurait fait, remarquons-le, sous la forme d'un problème général et fondamental qui consiste “déjà” à tenter de penser à la fois – ou dans leur unité originelle – l'être (en kantien : l'objectivité de l'objet) et le temps (conçu de façon kantienne comme forme de la synthèse a priori de la représentation). Aussi *Sein und Zeit* doit sans doute d'être le titre qu'il est à la proximité de Heidegger avec Kant<sup>22</sup>, proximité qui fait d'autant plus irrémédiablement ressortir leur différence.

<sup>20</sup> *Critique de la raison pure*, p. 205.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Il ne faut pas oublier que *Kant et le problème de la métaphysique*, bien que publié un an plus tard qu'*Être et temps* (en 1928), était déjà fort avancé, sinon achevé, en 1927, et que Heidegger a pour ainsi dire écrit ces deux livres de front. Et l'une des façons les plus sûres de saisir le sens d'*Être et temps* est de tenter de le saisir à partir de la quatrième section du *Kantbuch* qui est une “répétition” du projet kantien dans les termes de la problématique ontologico-existential.

Ce rapport Kant / Heidegger se joue, au § 43, non point dans un quelconque détail de la doctrine kantienne, mais au niveau de la plus grande généralité, où le sens de la pensée kantienne, saisi exemplairement sur un passage en effet essentiel de la *Critique de la raison pure* (le fameux « théorème sur la réfutation de l'idéalisme »), est de figurer une tentative pour mettre fin au “scandale” de la philosophie. L'intérêt de ces pages est dans le *déplacement*, de Kant à Heidegger, de la nature même de ce scandale. Ce qui fait scandale est pour Kant l'impuissance où s'est trouvée depuis son origine la métaphysique moderne à franchir le fossé qui sépare ses concepts fondamentaux – en tant que produits de l'analyse de la “subjectivité” – de l'être même de l'étant accessible dans l'expérience. La forme caricaturale de cette impuissance est la forme *psychologique* dont la subjectivité transcendante n'a pu jusqu'ici se défaire, et qui fait d'elle un “dedans” par opposition au monde comme ensemble de “choses en dehors de nous”. La question pour Kant était de franchir – ou de combler – ce fossé, à la fois en “déduisant” les concepts de l'entendement comme formes de la possibilité de l'expérience, et en “réfutant” l'idéalisme (la forme psychologique du thème transcendantal), autrement dit en « prouvant l'existence des objets dans l'espace hors de moi ».

Le déplacement heideggerien établit que Kant n'aperçoit pas que le scandale n'est pas dans l'absence de résolution d'une telle (prétendue) « question de la réalité », mais dans le fait qu'elle continue de se poser à la métaphysique moderne. Autrement dit, l'“évidence” de cette question ne tient que parce que continue à régner, autant chez Kant que chez prédécesseurs, *le langage même de l'étant subsistant* – le langage de la *Vorhandenheit*, qui fait du *Da-sein* un sujet mondain de la représentation et du monde un ensemble d'étants-subsistants rencontrés “là-devant” (*vorhanden*). Pour *Sein und Zeit*, cette double “évidence” n'a aucune base phénoménologique ; en revanche, elle prive la métaphysique moderne, aux prises avec la crise de son fondement, de la possibilité de reconnaître que ses efforts sont inutiles parce que le sol apophantique « d'une problématique axée sur les phénomènes » se dérobe sous ses pieds.

Contre Kant, il faut donc comprendre que le « Je suis, j'existe » – ou le « Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » – ne signifie rien d'autre que : Je suis le monde *et* le monde est moi.

Pour aller dans ce sens, deux pistes :

— L'intentionnalité comme problème phénoménologique fondamental qui est un moyen d'en finir avec la réalité. À ce niveau, Husserl a bien montré que le réel ne se rencontre pas, et il a à bon droit déterminé la relation intentionnelle comme un rapport non-réel (transcendental). Mais il n'a pas compris que ce qui définit l'intentionnalité, c'est la finitude de l'existence. Aussi fait-il d'elle une sorte d'intermédiaire entre le réalisme et l'idéalisme, car s'il reconnaît que la chose se donne en personne, il la pense néanmoins comme un entrelacement de faisceaux intentionnels, c'est-à-dire comme index à l'infini<sup>23</sup>.

— Marx, *Troisième Manuscrit*, où il est montré que l'unité originare de l'homme et de la nature n'est pas possible comme événement, car elle est le "toujours-déjà" qui n'a jamais eu lieu et qui montre que l'homme et la nature sont toujours-déjà donnés l'un à l'autre. Ce qui veut dire que l'unité ne relève pas du relationnel, mais qu'elle est d'ordre existentiel. Et cela s'exprime chez Marx par une circularité qui ressemble à un refus de type aristotélicien de la causalité de l'homme-sujet. Aussi faudrait-il rapprocher la conception marxienne de l'homme comme vivant qui pratique le monde et le traitement existentiel de la question de l'usage, dans *Être et temps*.

La possibilité d'une philosophie de l'Ouvert présuppose donc une véritable déconstruction du sujet. Elle exige que l'on comprenne que ce que j'appelle "moi" n'est pas un quelque chose qui permanence, et que je ne peux même pas dire : « admettons que j'ai conscience de moi », car alors je me poserais déjà dans le monde. Tout ce que je peux dire est : « J'existe ». Point. Moi : est-ce une chose qui traverserait le temps ? Je n'ai aucune base apophantique pour dire quelque chose de tel. Il faut donc reconnaître que "moi" est seulement l'unité de ces affections que je suis.

<sup>23</sup> Pour le développement de cette thèse, cf. Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, Gallimard, 1968 ; 2<sup>ème</sup> éd., Mauvezin, T.E.R., 2012 (*N. d. Ê.*)

Peut-être “moi” est-il un vide venu d’ailleurs que nous promenons<sup>24</sup>. En tout cas, il y a un “souci” (*Sorge*) qui se promène, et ce souci, je le suis chaque fois moi-même. Je ne suis ni dans le temps, ni hors du temps. Quant au monde, il n’est pas dans l’espace et le temps ; c’est au contraire l’espace et le temps qui sont “dans” le monde. Aussi ai-je toujours-déjà affaire au monde même – et cela ne veut pas du tout dire que je serai un étant intra-mondain.

Moi : un vide qui témoigne de l’impossibilité d’un en-moi, qui hante le monde, et qui fait usage du monde dans les *Besorgen*, c’est-à-dire dans les occupations en quoi consiste le souci. Ce qu’il faut comprendre – et que seule la *Zuhandenheit* permet de comprendre – est donc que le souci est toujours transitif, qu’il se termine à ce qui l’occupe entièrement et qu’il est hanté par l’objet en tant qu’il bouche l’action. Mais l’être-soucieux en tant que constitution fondamentale du *Dasein* n’est soucieux de rien, son unique souci – son moteur et son horizon – étant sa propre possibilité d’exister. Aussi n’y a-t-il pas de mystère de l’être, ni de secret de l’univers.

<sup>24</sup> Pour une explicitation de ce « vide », cf. « Loin de la substance, jusqu’où ? Essai sur la kénose ontologique de la pensée depuis Kant », in *Apolis*, p. 17-18 : « Ce que, descriptivement (littérairement ? – j’espère que non), je viens de nommer une “sorte de creux” est ce que Heidegger thématise comme le “là” (le *Da-*) du *Dasein*<sup>24</sup>. Le mode d’être de ce que je nomme “moi” est en effet un “être-là”, non pas au milieu des choses, mais là où elles ont elles-mêmes lieu, c’est-à-dire là où leur apparaître trouve mesure. Le déploiement perceptif comporte toujours non seulement la différence d’un “donné” et de son “horizon” (Husserl), mais encore une sorte de centrage, dont le difficile est de comprendre qu’il ne suppose, ni ne pose, aucun “réel central”, mais bien la nécessité d’une forme, qui elle-même (n’)est aucune forme, mais une formalité du paraître. En ce creux, en ce “là”, en ce “centrement”, “je” suis. Sur un mode strictement mallarméen : “L’absente de tout bouquet” ». (*N. d. É.*)