

Laval théologique et philosophique



Phénoménologie et ontologie Husserl et Heidegger

Emmanuel Trépanier

Volume 28, numéro 3, 1972

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020313ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020313ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Trépanier, E. (1972). Phénoménologie et ontologie : Husserl et Heidegger. *Laval théologique et philosophique*, 28(3), 249–265. <https://doi.org/10.7202/1020313ar>

PHÉNOMÉNOLOGIE ET ONTOLOGIE

Husserl et Heidegger

Emmanuel TRÉPANIÉ

IL va de soi, au moins quant aux mots, que la phénoménologie est un discours sur les phénomènes et que l'ontologie en est un sur l'être ou les êtres. L'étymologie serait dès l'abord instructive s'il était admis en règle que l'on use uniquement des mots selon leurs significations reconnues¹. Mais une telle règle, pense-t-on, serait la mort aussi bien du langage que de la réflexion philosophique. Un langage à jamais réduit aux seuls sens linguistiques des mots qui sont leurs significations acquises et sédimentées, ne permettrait jamais plus l'expression d'une pensée neuve et originale. La vie du langage est la vie même de cette pensée qui remanie des mots toujours-déjà dits pour leur faire dire de l'inédit². Ainsi en va-t-il avec la réflexion philosophique. Celle-ci est bien au-delà du sens commun, et plus elle se veut radicale plus il lui faut mettre en question les évidences du sens commun qu'emporte avec elle la langue de tout le monde. Le sens commun, fût-il « le bon sens, la chose la mieux partagée du monde », n'a pas de pouvoir absolu sur la signification des mots. Il incarne la naïveté, et l'on ne rompra point avec elle sans s'accorder le droit de toucher à son expression la mieux établie.

Des termes aussi courants que *être*, *réalité* et *monde* n'échapperaient pas à ce droit. Les notions fondamentales qu'ils ont toujours représentées et qui avaient valeur de κοινὰ δόξα, on nous presse d'admettre que même elles, sinon surtout elles, ont à subir de profondes modifications. C'est la réclamation persistante de tout idéalisme. Pour en discuter sur un cas précis, nous mettons ici en question l'idéalisme qui paraît faire l'essence de la phénoménologie de Husserl, puis se maintenir au cœur même de l'ontologie que développe Heidegger dans *L'être et le temps*. Nous y voyons justement deux tentatives de réinterpréter, mais jusqu'au point de la détruire, la signification la plus originelle et la plus commune des termes fondamentaux, à l'égard desquels il faut bien que toute philosophie consente à se définir.

¹ ARISTOTE, *Topiques*, II, c. 2, 110 a 16: Ταῖς μὲν ὀνομασίαις τὰ πράγματα προσαγορευτέον καθόπερ οἱ πολλοί.

² Cf. M. MERLEAU-PONTY, Sur la phénoménologie du langage, in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 98-102.

I

Dans la *Postface*³ qu'il écrivait pour la traduction anglaise des *Idées directrices*⁴, Husserl avouait l'imperfection de cet ouvrage. Son aveu porte sans doute sur un point précis qui retiendra plus loin notre attention. Mais cette imperfection se touche tout autant sur d'autres et à commencer par sa manière par trop ambiguë de présenter l'attitude naturelle. Voici d'abord qui est clair : l'attitude naturelle est celle où en tous les actes que je pose « je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle... La "réalité", ce mot le dit déjà assez, je la découvre comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant » (52). L'attitude naturelle se définit donc par une croyance au monde « toujours là comme réalité... toujours le monde existant » (53). Pour « la conscience vigilante qui suit son cours naturel », en deçà de toute opération prédicative et sans jugement explicite d'existence, « tout ce qui, venant du monde naturel, accède à la conscience par le canal de l'expérience et antérieurement à toute pensée, est affecté globalement et dans toutes ses ramifications de l'indice "là", "présent" » (53).

Mais l'attitude naturelle ne devient-elle pas énigme dès qu'on s'efforce à saisir quelle portée ou quel sens Husserl lui-même reconnaît à cette attitude dans sa croyance à l'existence. Deux interprétations paraissent possibles selon qu'on entend de manières diverses et l'épochè et la réduction. D'une part, en effet, Husserl appuie avec insistance sur ce que l'épochè n'a rien de la négation ni même du doute : que je l'opère « m'interdit absolument tout jugement sur l'existence spatio-temporelle », mais « je ne nie donc pas ce "monde", comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique » (56). L'épochè qui suspend la croyance au monde la met simplement hors circuit ou hors jeu, et si dans ce moment même je ne vis pas cette croyance, elle n'en est pas moins là « inébranlée, voire inébranlable » (55), comme tout le monde naturel que nous mettons ainsi entre parenthèses « est constamment "là pour nous", "présent", et ne cesse de rester là à titre de "réalité" » (56). — Que Husserl l'entende ainsi, l'épochè ne détruit certes pas l'attitude naturelle ; elle est simplement l'opération de passage à l'attitude phénoménologique où ce sont les vécus mêmes de la conscience qui viennent à se donner comme objets de l'attention. Il est donc certain que si tout en restait là, la différence entre les deux attitudes serait uniquement que l'attitude naturelle est la vie primitive, spontanée et de premier degré où la conscience se laisse naïvement capter par le monde, tandis que l'attitude phénoménologique est à opérer des actes de second degré ou de réflexion dans lesquels la conscience pour s'être déprise du monde s'apparaît désormais à elle-même. Il

³ E. HUSSERL, *Postface à mes « Idées directrices pour une Phénoménologie pure »* (traduction et notes de L. Kelkel), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc. 1957.

⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction Paul Ricœur, Gallimard, 1950. Les chiffres suivant les citations renvoient aux pages de l'édition allemande.

faudrait donc les voir comme deux attitudes essentiellement différentes, mais il ne serait nullement question de les opposer comme contraires l'une à l'autre. Si de toute manière elles ne peuvent être tenues simultanément, il est tout aussi légitime de tenir l'une ou de tenir l'autre selon qu'on s'intéresse aux objets du monde ou aux vécus de la conscience.

D'autre part, en toute apparence de continuité et comme s'il opérât l'épochè pour lui-même, Husserl entreprend l'analyse éidétique des divers types de vécus. Cette analyse, avance-t-il, apporte une révélation capitale, savoir que la perception immanente, celle des vécus, est la seule qui garantit nécessairement l'existence de son objet parce que, portant sur un vécu actuellement vivant, cette perception de caractère réflexif forme avec son perçu « par essence une unité sans médiation, l'unité d'une cogitation concrète unique » (68). La perception transcendante, celle des choses, est régie par cette nécessité d'essence qu'une chose spatiale « ne peut être donnée que "sous une face", ce qui signifie non seulement incomplètement, imparfaitement en tous les sens du mot ; le mot désigne une forme d'inadéquation requise par la figuration au moyen d'esquisses » (80). Si j'examine avec soin de quelle façon le transcendant se comporte à l'égard de la conscience qui le connaît, « il est alors évident que . . . la perception et la chose perçue, bien que rapportées l'une à l'autre dans leur essence, ne forment pas, par une nécessité de principe, une unité et une liaison réelle (reell) et d'ordre éidétique » (73). La perception transcendante n'est jamais qu'une suite d'apparences et d'esquisses, et comme conscience synthétique d'une même chose qui serait perçue sous toutes ses faces elle est strictement celle d'une chose « naturellement présupposée » (69).

De cette distinction de principe entre l'une et l'autre perception, il faut savoir accepter la conséquence si radicale soit-elle. Car elle ne signifie pas seulement « une distinction fondamentale . . . de l'être comme vécu et de l'être comme chose » (76), elle emporte que l'être de l'immanent ou vécu est le seul être absolu, que l'être du transcendant ou de la chose est purement phénoménal. Ce qui se donne par le moyen d'apparences ne fait jamais que s'esquisser lors même qu'il se confirme continuellement par leur convergence. « . . . une imperfection indéfinie tient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose » (80), et selon laquelle « tout ce qui dans le monde des choses est là pour moi, n'est par principe qu'une *réalité présumée* » (86). « La "thèse" du monde . . . est une thèse "contingente" » (86) puisque son existence est le corrélat d'une expérience dont il est tout à fait pensable qu'elle « se dissipe en simulacres à force de conflits internes » (91). C'est en revanche la nécessité de nos vécus qu'ils subsisteraient à cet anéantissement du monde ; la modification qu'ils en subiraient ne toucherait point à leur existence absolue. Mais « l'ensemble du *monde spatio-temporel* . . . a en vertu de son sens un être purement intentionnel ; il a par conséquent le sens purement secondaire, relatif d'un être *pour* une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences . . . comme ce qui

demeure identique dans le divers motivé des apparences, — un être qui au-delà de cette identité est un Rien » (93). Non seulement « entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens » (93), « mais ainsi est inversé le sens usuel de l'expression être. L'être qui pour nous est premier, en soi est second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que par rapport au premier . . . La réalité . . . ne comporte aucune autonomie . . . ce n'est, au sens absolu, strictement rien . . . son titre d'essence est seulement intentionnel, seulement connu, représenté de façon concrète, et apparaissant » (93). De la manière où en ce second moment Husserl a élaboré l'analyse des vécus, celle-ci s'est développée en processus de réduction phénoménologique, elle s'est dépassée en attitude phénoménologique où il apparaît que la conscience « recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein » (94).

Notre problème se précise. La réduction n'est-elle pas en terminologie husserlienne qu'un autre nom de l'épochè ? Or pendant que celle-ci se retenait de toucher à la croyance au monde, la suspendait mais la laissait inébranlée, est-ce que la réduction, au contraire, ne la modifie pas, ne l'altère pas presque du tout au tout ? Que l'attitude phénoménologique où se découvre la relativité ou pure intentionnalité du monde, se prenne par réduction, élimination de l'attitude naturelle, il faut bien que la croyance de celle-ci soit croyance en une existence absolue, indépendante, en soi, du monde. Les deux attitudes ne sont pas là seulement distinctes, l'une et l'autre s'opposent : la croyance de l'une ne met pas celle de l'autre entre parenthèses, elle la biffe d'un trait. Ainsi il ne paraît plus possible que l'attitude naturelle soit la vie primitive de la conscience que nous décrivions plus haut. On aurait pu penser que vivant sa croyance au monde d'une façon non encore réfléchie elle la vit dans une sorte de neutralité quant au caractère absolu ou relatif de son existence. L'épochè ne ruinant pas cette croyance, l'attitude de réflexion phénoménologique se serait limitée à révéler ce que l'attitude naturelle ne pouvait elle-même voir. Mais si l'épochè est réduction et que la réduction est « modification radicale d'attitude », une « conversion de l'attitude naturelle » selon les expressions de la *Postface*, c'est « par l'épochè phénoménologique — comme le dit expressément ce même texte, — que « le monde en général comme totalité de ce qui constitue pour moi dans l'attitude naïve l'étant pur et simple perd . . . sa valeur d'être ».

Husserl eût-il pu éviter pareille ambiguïté ? Nous n'avons pas encore dit qu'il expose l'attitude naturelle sous le titre de « La Position (ou "Thèse") générale de l'attitude naturelle » (52). M. Ricœur pose pertinemment la question dans une note : « Pourquoi appeler *thèse* ou *position* (Thesis = *Setzung* = Position), cette attitude qui consiste à trouver là un monde existant et à l'accepter comme il se donne : comme existant ? Bref, en quoi trouver là est-il équivalent à poser ». Nous

retenons de cette question même que la démarche de Husserl eût été simplement clarifiée s'il avait eu le soin de distinguer entre l'attitude naturelle et sa thèse. C'est une phrase de M. Ricœur en son *Introduction du traducteur* qui nous le suggère : « ... la thèse n'est pas à proprement parler la croyance mais quelque chose qui la contamine » (XVIII). Et encore : « La thèse est donc quelque chose qui se mêle à une croyance indubitable ... Husserl a donc en vue un principe qui s'immisce dans la *croyance* sans être croyance et qui contamine le *voir* sans être ce voir même ... » (XVIII). Nous aurions ainsi en de nouveaux termes la dualité que nous reconnaissons déjà : l'attitude naturelle serait bien la vie première de la conscience et sa croyance spontanée en l'existence du monde, tandis que la thèse serait cette interprétation à peine détachable de l'attitude elle-même qui donne un sens à l'existence objet de la croyance, le sens d'une existence absolue et indépendante. Il se justifierait ainsi que l'épochè ne fasse rien de plus que suspendre l'attitude naturelle et sa croyance encore naïve, que, d'autre part, la réduction s'attaque à la thèse « qui la contamine », et que sur celle-ci Husserl se veuille tout aussi sinon plus négatif qu'il reproche à Descartes de l'avoir été en son doute. Car, contre cette thèse, la réduction emporte de la façon la plus catégorique qu'au-delà de son être intentionnel la réalité ou le monde est « strictement rien ».

Mais il ne peut être question de réécrire le texte de Husserl et il est de fait qu'il tient en vrac à l'identité de l'épochè et de la réduction. Bien avant la *Postface* que nous citons plus haut, les *Idées* avaient présenté l'épochè comme « l'opération » qui « donne la clef » de la « conscience pure ». Husserl ajoutait : « Du point de vue de la méthode cette opération se décomposera en différents stades de mise "hors circuit" ou "entre parenthèses", et ainsi notre méthode prendra le caractère d'une réduction progressive. C'est pourquoi nous parlerons parfois, et même de préférence, de *réductions phénoménologiques* (bien que pour indiquer l'unité d'ensemble de ces stades, nous usions aussi du terme unificateur de *la réduction phénoménologique* » (59). Mais que l'épochè et la réduction soient identiques, il devient clair que le sont tout autant l'attitude naturelle et sa thèse ; le sens de l'attitude naturelle est finalement fixé comme attitude non seulement à suspendre mais plus encore à réduire. Il ne pouvait l'être autrement. Car supposons que l'attitude naturelle eût signifié la croyance au monde mais sans implication de son indépendance absolue, il y aurait eu strict non sens à parler de sa réduction ; que, au contraire, l'attitude naturelle impliquât l'indépendance absolue du monde, le strict non sens pour Husserl eût été de s'en tenir à une épochè comme simple suspension. Suspendre la vie première où la conscience est toute dirigée sur les objets du monde, ce pouvait être une opération à elle seule suffisante pour une certaine phénoménologie, phénoménologie psychologique ou psychologie phénoménologique, dont la visée se limite à « l'examen systématique des types et formes d'expérience intentionnelle »⁵. L'épochè était seulement alors de « s'interdire toute position objective ordinaire et [de] ne prendre part à aucun jugement con-

⁵ E. HUSSERL, *Phenomenology*, in *Encyclopedia britannica*, 1929.

cernant le monde objectif »⁶ à la seule fin de comprendre et de décrire comment se donnent les divers phénomènes en leurs diverses apparitions. Fut-il jamais dans l'intention de Husserl de s'en tenir à cette phénoménologie psychologique ? Certainement que dans les *Idées* elle n'est qu'une étape sur le chemin qui mène à la phénoménologie pure. Mais c'est le double aveu de Husserl que « nous caractérisons la "conscience pure", dont il sera tellement question, comme *conscience transcendante* » (59), et que la phénoménologie transcendante « même si l'on n'y fait aucune mention d'idéalisme est en elle-même un idéalisme universel constitué en science ».

II

Chez Heidegger de *L'être et le temps*⁷ la phénoménologie prend figure d'ontologie. « L'ontologie et la phénoménologie, écrit-il, ne sont pas deux disciplines qui appartiendraient à la philosophie parmi d'autres. Ces deux titres caractérisent la philosophie elle-même selon son objet et sa méthode » (38). Le rattachement du terme phénomène à ses origines grecques permet d'identifier ce qui se montre (*φαινόμενον*) et ce que montre le discours (*ἀπόφασις*) non seulement à ce qui est déjà manifeste, ce qui est le cas de l'étant, mais aussi bien à ce qui d'abord se dissimule mais qu'une méthode descriptive et herméneutique peut amener à se manifester, ce qui est le cas maintenant de l'être de l'étant. C'est-à-dire que si des *φαινόμενα* entendus pour ce qui est déjà au jour, à la lumière (*φῶς*) « et que les Grecs identifiaient parfois simplement avec τὰ ὄντα (les étants, l'étant) » (28), on dégage le concept formel du phénomène comme ce qui se montre, on peut passer à son concept phénoménologique et entendre que ce que le *λόγος* de la phénoménologie a à *faire voir* « À coup sûr, ce sera tout ce qui *ne se manifeste pas* de prime abord, tout ce qui demeure *caché* vis-à-vis de ce qui se manifeste de prime abord, encore qu'il appartienne en même temps et essentiellement à ce qui se manifeste de prime abord puisqu'il en constitue le sens et le fondement » (35). Ce sens et ce fondement n'étant rien d'autre que l'être de l'étant, « Prise quant à son contenu réel, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant — l'ontologie » (37).

Mais on est prévenu dès le départ que cette phénoménologie-ontologie est en rupture avec la science de l'être traditionnelle, et l'on doit comprendre que si elle retient de celle-ci les termes les plus usuels elle est bien décidée à en renouveler le sens. Si elle refuse de prendre « conseil... auprès des ontologies traditionnelles » (27), il y a premièrement qu'elle se donne en tâche d'élaborer pour elle-même la question de l'être, de l'être qu'il ne faut confondre ni avec la totalité de l'étant, ni avec un étant d'essence supérieure, ni avec l'être propre de chacun des étants. Mais il y a aussi qu'elle entend interpréter l'être même de l'étant à

⁶ *Ibid.*

⁷ M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, traduction R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964. Les chiffres suivant les citations renvoient aux pages de l'édition allemande.

travers une analyse de cet étant privilégié qu'est le Dasein, ce Dasein « qui n'est pas simplement donné comme un étant parmi les autres » (12). Et c'est d'une double primauté dont il jouit : de la primauté ontique parce qu'il est le seul étant pour qui « il y va en son être *de* cet être », qui « ait dans son être une relation d'être à son être », qui, en un mot, *existe* si *exister* signifie exclusivement *avoir à être* ; puis de la primauté ontologique parce que l'étant déterminé en son être par l'existence doit aussi bien être déterminé par le pouvoir de comprendre son être comme celui de tout étant. « Ainsi le Dasein s'est-il manifesté comme l'étant qu'il faut en ontologie, interroger en premier lieu et avant tout autre » (13), et « l'analytique ontologique du Dasein est elle-même l'ontologie fondamentale (14) . . . *l'ontologie fondamentale*, dont toutes les autres ne peuvent que dériver, doit être cherchée dans l'analytique existentielle du Dasein » (13). Lorsque cette analytique aura révélé ce qu'entend Heidegger par cette compréhension qui « est un constituant de l'existence » (13), on saisira peut-être le glissement de sens qu'il opère en ces affirmations : « *L'être est le transcendent par excellence . . . Toute exploration de l'être comme transcendent est connaissance transcendantale. La vérité phénoménologique (en tant qu'elle est une révélation de l'être) est veritas transcendentalis* » (38). Il ne fera plus de doute que cette ontologie est tout aussi transcendantale qu'elle se déclare fondamentale puisque toute sa problématique aura été celle de la constitution de l'être, de l'être des étants comme de l'être du monde.

Selon cette ontologie, l'être ou existentiel fondamental du Dasein est l'être-au-monde, et il n'y a de conception ontologique du monde qu'à le comprendre dans et par cette structure unitaire. Heidegger en voit l'opposé dans la conception ontique : une conception du monde sous-tendue par une interprétation de l'être au monde qui pour ainsi dire n'a rien saisi de la nécessité des traits d'union. On accepte comme un fait que l'homme est au monde mais à un monde déjà posé en lui-même ; qu'il est capable de s'ouvrir sur les autres étants mais en nouant avec eux des relations largement déterminées par ce que sont les étants eux-mêmes en leur être.

Cette ouverture, soutient-on, est principalement le fait de la connaissance. Celle-ci, « comme connaissance du monde, se présentera et se comprendra comme la relation exemplaire de l'« âme » au monde . . . ontiquement éprouvée comme une « relation » entre un étant (le monde) et un autre étant (l'âme) » (59). La relation est le rapport qui s'établit entre deux étants qui chacun à part soi se suffit à lui-même. Si donc « on s'accorde aussitôt, comme donnée à connaître, un étant désigné sous le nom de "nature". La connaissance elle-même ne peut être découverte comme inhérente à cet étant » (60). Elle est bel et bien une propriété du sujet qui connaît, et dans le même temps une propriété qui ne peut être qu'« intérieure » puisqu'« elle ne peut y être constatée extérieurement comme on fait des propriétés corporelles » (60). Comment alors ne pas concevoir son sujet lui-même comme un être d'intériorité subsistant en son immanence. Qu'il s'ouvre momen-

tanément aux étants du monde, ce sera toujours finalement pour revenir « chargé de son butin », vers la retraite intérieure de la conscience » (62). Comme les autres étants du monde ont la leur, ainsi le sujet a-t-il sa propre réalité, et le monde n'est jamais que l'ensemble subsistant des choses pensantes et des choses matérielles.

Cette conception ontique, soulignons-le, est toute la conception de la conscience et du monde que Husserl assignait à l'attitude naturelle. Et, à son tour, Heidegger prône la nécessité d'une conversion, savoir l'adoption résolue de la compréhension ontologico-existentielle. Presque autant dire un retour à l'attitude originelle puisque avant toute conception — la conception ontique de Heidegger n'a pas cette ambiguïté de pouvoir s'entendre pour l'attitude simplement primitive et spontanée — le Dasein s'est toujours-déjà compris préontologiquement, et en même temps que lui-même, avec lui-même, dans une seule et même vue, les étants du monde. La conception ontologique doit s'accomplir à partir du Dasein, non pas tant à l'encontre de la conception ontique que dans la fidélité à la compréhension originelle entièrement déterminée par l'être même du Dasein.

Comprendre cet être comme être-au-monde, c'est accepter que le Dasein n'a pas d'autre être qu'un être auprès des étants ; comprendre l'être-au-monde comme une structure unitaire, c'est penser cette structure avant toute dissociation de ses éléments alors que chacun d'eux renvoie à l'autre et passe pour ainsi dire dans l'autre. Il faut abolir la distance ou l'extériorité qui sépare les deux termes d'une relation pour les voir à ce seul point où chacun est ce qu'il est par cela même que l'autre est. C'est ce qu'on peut appeler l'intentionnalité ontologique, celle où de part et d'autre, du Dasein et des étants, tout l'être est d'être à l'autre, pour l'autre et par l'autre.

Cette intentionnalité serait toujours-déjà vécue sous le mode premier et fondamental de la praxis quotidienne. Dans son être *ad extra* le Dasein quotidien est pouvoir-être comme pouvoir-faire, et ses possibilités de faire sont dans le manie-ment, l'utilisation, la fabrication des étants. Les étants sont donc pour lui des *manipulanda*, des ustensiles sous sa main. Il n'est pas à leur supposer un être préalable de réalités en soi simplement subsistantes. L'expression même d'*en-soi* serait sans portée ontologique si elle prétendait signifier un mode d'être qui soit sans rapport à la préoccupation du Dasein. Or subsistants en soi comme de simples choses c'est ce que sont les étants lorsque le Dasein les rencontre sous le mode le plus faible de la préoccupation, celui du pur regard et de l'unique constatation théorique. La préoccupation est primitivement usage et le caractère phénoménal premier et positif des étants est d'être les *πράγματα* auxquels on a affaire dans la *πράξις*.

C'est ce que saisit d'emblée la compréhension préontologique, avant toute interprétation conceptuelle de l'ordre de la connaissance. Rencontrant et découvrant les étants comme outils, elle comprend qu'en son ustensilité tout étant renvoie à d'autres étants-sous-la-main, que par tous leurs renvois ces étants forment système, et que finalement le monde constitue la totalité de tous les systèmes ustensiliers en tant qu'il se déploie comme horizon de leur dévoilement. Il n'y a

pas de monde parce qu'il y a des étants ; il y a *phénomène du monde* comme monde « découvert a priori » (83), toujours-déjà préouvert sans se faire lui-même remarquer, toujours « *Ce en quoi* le Dasein se comprend préalablement sous le mode de ce rattachement [qui] est aussi *ce en quoi* il se laisse préalablement être rencontre de l'étant. L'horizon de cette compréhension... est le phénomène du monde » (86).

La compréhension qui est au cœur de cette rencontre de l'étant dans la praxis, « la compréhension en tant que savoir-être » (147), Heidegger en fait donc, avec le sentiment de la situation, un mode originel de la révélation de l'être. En quoi, dit-il, « on retire son privilège à l'intuition pure, privilège qui, sur le plan noétique, correspond à celui non moins traditionnel, de l'étant subsistant sur le plan ontologique. L'"intuition" et la "pensée" sont l'une et l'autre des dérivées déjà lointaines de la compréhension » (147). Quand il ajoute : « Même l'"intuition" phénoménologique "des essences" se fonde sur la compréhension existentielle », il faut comprendre que son reproche à la philosophie d'avoir « dès son début et traditionnellement privilégié le "voir" comme mode d'accès à l'étant *et à l'être* » (147) il l'adresse plus immédiatement à Husserl lui-même. Mais il faut bien souligner que dans la conception husserlienne de « la *vision* immédiate, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision en général, en tant que conscience donatrice originaire sous toutes ses formes » (*Idées*, 36), c'est bien le privilège de la vision que Heidegger conteste, nullement la nécessité qu'il doive y avoir un principe donateur originaire de tout sens.

C'est le Dasein en sa compréhension existentielle qui est ce principe. Car il ne comprend pas des étants dont l'être soit prédonné ; il les comprend en se comprenant lui-même dans le pro-jet de ses propres possibilités pratiques. Or dans sa compréhension encore silencieuse le Dasein a déjà le pouvoir d'articuler ce qu'il comprend, et ce qu'il articule ainsi est précisément le sens. « Lorsqu'un étant intramondain est devenu à la compréhension, grâce à son rapport à l'être du Dasein, nous disons qu'il a un *sens*. À proprement parler ce n'est pourtant pas le sens qui est compris, mais l'étant ou l'être. Le sens est ce en quoi se dépose la compréhension possible de quelque chose. Ce qui peut s'articuler dans la révélation constitutive du comprendre, voilà ce que nous nommons le sens » (151). Si l'on accepte une distinction formelle entre le sens et l'être selon que celui-ci renvoie à l'étant dont il est justement l'être et celui-là à la compréhension dont il l'œuvre, ne faut-il pas en revanche admettre leur plus parfaite coïncidence si l'être n'est strictement rien d'autre que le compris et que ce dernier est ce qui s'articule en sens. « Lorsqu'on s'interroge sur le sens de l'être, dit très nettement Heidegger, il ne s'agit donc pas de transformer la recherche en une spéculation obscure et factice qui tenterait de découvrir un au-delà de l'être, mais il s'agit d'une interrogation sur l'être lui-même, pour autant que cet être s'affirme dans la compréhension du Dasein » (152). Ce « pour autant... » réaffirme l'identité de l'être et du compris, du compris et du sens, du sens qui n'est pas « une propriété inhérente de l'étant » mais « un existentiel du Dasein ». Bref, l'être ne s'entend jamais plus

en dehors de « la révélation constitutive du comprendre » (151) ; l'intentionnalité ontologique est toujours en son essence même l'intentionnalité originaire, constitutive et donatrice de la phénoménologie.

La phénoménologie, nous disait Husserl dans le texte de la *Postface* déjà citée, « est en elle-même un idéalisme universel ». Heidegger assigne la même intention à son ontologie phénoménologique : « Si le sens de l'idéalisme, dit-il, est à comprendre que l'être n'est pas explicable par l'étant, mais que l'être constitue ce qui pour chaque étant, et d'emblée, est le "transcendental", alors l'idéalisme énonce la possibilité unique et nécessaire de toute problématique philosophique ». Que l'être-au-monde n'en soit en définitive qu'un nouveau fondement c'est bien ce qu'il faut savoir reconnaître sous les analyses si concrètes et si riches de l'existence quotidienne qui font l'immense intérêt de *L'être et le temps*.

III

Les quelques pages qui suivent ne prétendent pas élaborer une réfutation de l'idéalisme universel. Elles veulent seulement exprimer notre désaccord, et, dans une sorte de discours *ad hominem*, retourner contre ces auteurs les difficultés mêmes de leur projet d'établir la phénoménologie comme philosophie ou ontologie transcendante. Retenant leurs propres termes, nous dirions aussi bien qu'elles visent à défendre ce que l'un et l'autre ont respectivement rejeté : Husserl, la thèse de l'attitude naturelle ; Heidegger, la conception ontique du monde.

Est-ce intentionnel de sa part si définissant l'attitude naturelle Husserl ne l'identifie pas expressément à l'attitude réaliste ? L'attitude réaliste n'est-elle pas justement à découvrir « "la réalité" . . . comme existant », à l'accueillir « comme elle se donne à moi, également comme existant », découverte et accueil vécus dans la croyance en l'être absolu de la réalité, en l'existence indépendante du monde. Si telle n'était pas l'attitude naturelle au départ, comprendrait-on que le premier moment du processus de réduction soit dans une analyse dont toute la fin est d'établir le caractère purement relatif et intentionnel des choses transcendantes ? Cette analyse est lutte ouverte contre la thèse du réalisme, et si la phénoménologie exige que l'on se convertisse de l'attitude naturelle, l'exigence est que l'on se convertisse avant tout et le plus résolument de la croyance en un monde de choses qui existent en elles-mêmes et par elles-mêmes.

Mais il faut bien reconnaître que la conversion de l'attitude naturelle est dans le même temps conversion à l'attitude phénoménologique. Or celle-ci n'équivaut pas, purement et simplement, à ce qu'on pourrait appeler globalement l'attitude idéaliste. Nous avons déjà cité ce passage des *Idées* où Husserl déclare qu'il faut entendre « la "conscience pure, dont il sera tellement question, comme conscience

transcendantale », et qu'en conséquence on doit tenir « l'opération qui en donne la clef comme ἐποχή *transcendantale* », les réductions phénoménologiques comme « réductions transcendantales » (59-60). La conscience pure ou absolue ne peut apparaître, par principe, qu'au terme et comme résidu de toutes ces réductions, qu'une fois opérée l'ultime et la plus subtile réduction, celle du moi lui-même comme moi humain.

Le moi humain est le moi du monde naturel : « Je suis, moi, homme réel, un objet naturel (reales) comme les autres objets inclus dans le monde naturel. J'exécute des "cogitations", des "actes de conscience" au sens large et au sens étroit, et ces actes, puisqu'ils sont le fait de tel sujet humain, sont des événements qui se situent dans cette même réalité naturelle » (58). Où l'on comprend que ce moi de l'expérience ou moi empirique, donne à parler d'une conscience que l'on qualifie de conscience subjective ou psychologique. Ce qui à son tour définit un certain idéalisme : celui qui ramène l'être des choses du monde à un être relatif à la conscience, mais qui n'allant pas jusqu'à la réduction du moi empirique demeure lui-même un idéalisme dit subjectif ou psychologique. La *Postface* est écrite en grande part pour défendre les *Idées* d'avoir prôné un tel idéalisme. Cette interprétation fautive, certains moments de la démarche des *Idées* ont pu la favoriser, — c'est sur ce point précis que Husserl en reconnaît les imperfections —, mais la réduction transcendantale visait déjà à exclure cet idéalisme et avec autant de force qu'elle écartait le réalisme lui-même. Car dans sa façon de concevoir le moi ou la conscience cet idéalisme s'en tient tout autant que celui-ci à « la subjectivité mondaine (c'est-à-dire de l'homme) », il est toujours « sur le terrain naturel », ce terrain où se déroula jusqu'ici « la lutte stérile et non philosophique... entre idéalisme et réalisme ». Bref la conversion à l'idéalisme n'est pas de toute manière conversion de l'attitude naturelle.

Ce qui suffit pour comprendre que l'attitude naturelle chez Husserl n'est pas en toute rigueur et coïncidence l'attitude réaliste elle-même. Il n'empêche que son point de départ est bien dans le rejet de la thèse réaliste. Mais c'est une objection majeure à lui opposer qu'il ne puisse amorcer sa démarche qu'en élaborant une argumentation contre le caractère absolu de l'existence des choses du monde, lequel caractère fait selon nous toute l'essence de la thèse réaliste. Que celle-ci soit primitivement vécue dans la naïveté n'écartera jamais que la réflexion ne puisse la dé-couvrir et la dé-voiler comme la thèse même qui est au cœur de nos premiers rapports aux choses du monde. Ce serait, dit-on, une simple opinion commune, comme une thèse qui contamine la vie immédiate et spontanée de la conscience. Nous demandons simplement pourquoi cette vie serait-elle si fatalement, voire inéluctablement contaminée par une fausseté, par une « absurdité » selon le mot de Husserl. L'idéalisme serait-il vrai que c'est au contraire sa thèse qui devrait sourdre de la vie spontanée et s'établir dans le même temps comme opinion commune et comme vérité. On dit que c'est l'intérêt pour les choses du monde qui l'en empêche, que la conscience est si tôt gagnée à l'illusion réaliste parce qu'elle vit auprès de ces choses dans l'ignorance d'elle-même. L'explication

ne vaut qu'un moment si l'on doit maintenir qu'à son éveil à soi la conscience se tient toujours comme autre que le monde et reconnaît encore les choses comme transcendantes à elle-même. Admettre la distinction de l'immanent et du transcendant sous sa forme radicale, c'est la reconnaître entre la conscience et ce qui n'est pas elle et qui existe indépendamment d'elle. N'est-ce pas en quelque sorte contraint par sa vérité qu'on la maintient amenuisée entre des corrélats de la conscience qui n'ont jamais plus qu'un être intentionnel. Bref, l'antériorité de la thèse réaliste témoigne selon nous en faveur de sa vérité, et l'idéalisme, pour peu qu'il tienne à traduire la vie première de la conscience, n'est qu'une tentative de réinterprétation des données essentielles à la thèse même contre laquelle il est contraint de se définir.

Schématisons comme suit l'argumentation des *Idées* contre l'existence absolue des choses transcendantes. L'affirmation d'existence n'est foncièrement possible qu'en raison de notre expérience, elle n'est toujours qu'affirmation de présence « là » pour nous dans le vécu de la perception. Il s'ensuit que par principe seule une perception elle-même absolue nous donnerait l'existence absolue des choses du monde. Mais il est non moins par principe qu'une chose spatiale ne se donne à voir que par profils et esquisses, qu'en aucun moment elle ne peut être vue dans la totalité de ses aspects et perspectives. Le moment présent du voir ne livre donc pas la chose en totalité ou absolument, il renvoie plutôt au déroulement indéfini de tous les autres moments d'une perception qui ne parviendra jamais à l'achèvement.

Ce renvoi aux autres moments perceptifs ne saurait quant à nous équivaloir à la perception même de la chose. Comment admettre en effet que le seul aspect saisi dans le moment présent soit le tout et l'unique perçu. Qu'une perspective ne soit pas toutes les perspectives, chacune n'en est pas moins ouverture sur la chose elle-même. Ce n'est pas l'aspect que je vois mais la chose sous tel aspect. Dire que je ne la vois pas toute peut bien signifier que je ne la vois pas en la totalité de ses aspects, mais ne peut exclure que je vois un tout. Je vois si bien un tout que mon regard se satisfait à le fixer sous un même aspect alors qu'il n'aurait cesse de sauter d'aspect en aspect si la perception de la chose était dans le déroulement des esquisses. Il est vrai que la spatialité d'une chose fait qu'elle ne se donne que par profils, mais ne va-t-on pas à l'encontre de cette même spatialité à réduire le perçu du moment à n'être que le profil actuel, lequel n'épuise certes pas toute la spatialité de l'objet. Bref, l'aspect est ce que je vois à rapporter l'aspect actuel à tous les autres possibles, mais en tout aspect actuel c'est bien la chose même que je vois, l'aspect est à cet égard mon ouverture sur la chose, ce par quoi je la vois. Ma perception transcendante n'est donc pas de soi douteuse, elle ne met pas d'elle-même en question l'existence absolue de la chose.

Dans sa contestation du voir comme expérience originaire, ne serait-ce pas Heidegger qui, nonobstant ses propres intentions ou restrictions, accrédite l'attitude réaliste de la plus décisive des sanctions. La praxis quotidienne avec son maniement des étants-outils est incontestablement plus qu'un vécu de conscience et davantage qu'une perception. Si l'on imagine que se retournant sur elle-même la conscience peut se croire le seul être absolu par l'impossibilité de vérifier quelque autre absolu en dehors de sa propre présence, ou de saisir pour lui-même le comment de son rapport avec ce qui est tout autre qu'elle-même, n'est-il pas à l'encontre évident, et d'une évidence réfléchie, que la praxis a toujours déjà donné le fait même d'une relation avec des étants existant par eux-mêmes, que la main ne se porte pas sur le pur corrélat noématique qui l'anime mais sur la chose même, autre qu'elle-même, dont la présence ne tient à ma présence que pour tenir radicalement à sa propre existence. Comment récuser le témoignage de la main qui saisit quelque chose ? Par quel subterfuge réduirait-on cette expérience à n'être que la pensée d'une chose maniée, pensée d'un moi pensant qui lui-même feint de n'avoir point de corps ? N'est-il pas vrai que les réductions successives de l'attitude naturelle telles que les réclame Husserl éliminent la thèse réaliste à proportion qu'elles écartent la part la plus considérable et la plus nette de notre expérience : notre expérience de moi humain lié à un corps, de moi mondain en relation à des choses qui face à moi constituent un monde, le monde qui rigoureusement me transcende en ayant un être ou *esse* qui n'est strictement pas le mien.

Au terme de ces réductions, il y aurait comme résidu phénoménologique le moi pur ou la conscience transcendante. Il se conçoit aisément que la phénoménologie qui vise la conscience comme origine donatrice et constitutive du monde refuse de l'identifier pour ainsi dire à la première conscience venue : la conscience individuelle ou psychologique, celle qui en chacun fait l'objet de sa propre introspection. Le monde est « phénomène universel », il n'est monde objectif que s'il est le monde de tous valable pour tous. En faisant de ce monde « . . . "existant pour moi" (et par suite aussi "existant pour nous") . . . le champ de son nouvel intérêt », le phénoménologue se donne pour « sa seule tâche et sa seule fonction » d'en « expliciter le sens par une subjectivité transcendante » : « car son sens ne peut être celui de monde existant qu'en tant que formation de sens intentionnelle de la subjectivité transcendante ». Subjectivité qui « ne signifie pas seulement "moi en-tant-que moi-même-transcendantal" . . . mais signifie en outre aussi les co-sujets . . . en tant que transcendants dans la communauté — transcendantale-du-nous. L'intersubjectivité transcendante est donc celle dans laquelle le monde se constitue comme objectif, comme existant pour "chacun". C'est là le sens du monde réel »⁸.

La recherche transcendante serait au crédit de l'idéalisme si elle signifiait uniquement le respect de la subjectivité et l'intention d'en percevoir les mystères. Il

⁸ Postface.

aurait ainsi notre accord contre un réalisme qui pratiquant les réductions à l'inverse aboutirait à un naturalisme physicien de la conscience. Mais la recherche transcendantale signifie davantage la tentative d'expliquer par le sujet l'apparition d'un monde qui n'est jamais qu'un monde phénoménal. Dans quelle mesure l'essence de la subjectivité et de ses modes d'opérer influence ou détermine le monde qui nous apparaît, nous accordons volontiers les difficultés de ce problème. Kant n'en représente pas moins pour nous ce que peut être la limite de la recherche transcendantale, savoir que celle-ci ne peut jamais s'emporter jusqu'à nier l'existence absolue des choses elles-mêmes. Si nous étions kantien, c'est le point de sa doctrine que nous défendrions avec le plus de vigueur contre les théories qui n'en ont retenu que la seule et unique subjectivité transcendantale.

Quoi qu'il en soit, Husserl n'a cessé de vouloir comprendre cette subjectivité, toujours confiant à cette fin dans la méthode réductive de la phénoménologie. Projet, promesse ou prétention ? pour emprunter ces mots à M. Ricœur⁹. C'est à accomplir le programme que la prétention eût été justifiée. Comment expliquer que Husserl y ait manqué si, comme il l'écrit dans la *Postface*, « La "subjectivité transcendantale" ... constitue avec ses expériences vécues, ses facultés et ses opérations transcendantales, un domaine absolument autonome d'expérience directe ». Que « cette expérience soit demeurée jusqu'ici inaccessible », faute de cette modification radicale d'attitude qu'est la réduction phénoménologique, n'expliquera jamais pourquoi Husserl lui-même ait failli à déployer cette « expérience transcendantale » qu'il vient de qualifier d'« expérience directe ». La *Postface* maintient le programme ou la prétention, sans plus. Pour le reste elle cherche à légitimer les *Idées* pour avoir fait une si large place à des descriptions eidétiques et des analyses intentionnelles qui ne dépassent pas encore le stade de « la psychologie "descriptive", ou, comme on l'appelle souvent depuis peu, la psychologie "phénoménologique" ». Mais les facultés, les opérations de la conscience n'y apparaissent jamais en leur pouvoir et fonction de constitution, et l'on n'y voit vraiment pas ce qui pourrait contraindre d'admettre la subjectivité transcendantale comme l'unique source originaire d'un monde que l'on persiste à dire le « monde réel ».

IV

La réalité du monde, il ne fait pas de doute que Heidegger l'entende selon l'interprétation de Husserl, soit au sein même de l'intentionnalité. Mais un débat les oppose l'un à l'autre qui est toujours un débat entre phénoménologues et qui porte précisément sur l'intentionnalité. Dans la tradition de l'idéalisme classique, l'intentionnalité de Husserl demeurait l'intentionnalité de la connaissance avec son corrélat du monde réel ou objectif. L'ontologie de Heidegger est une contestation de ce privilège de la connaissance, et son être-au-monde, sous les apparences

⁹ *Idées*, p. XXVI.

d'un retour au réalisme, ne va pas plus dans le fait qu'à substituer à l'intentionnalité de connaissance cette intentionnalité censément plus fondamentale que constitue la praxis. Il faudrait voir jusqu'à quel point Husserl lui-même s'est également rapproché de ce point de vue avec sa conception du *Lebenswelt*.

L'être-au-monde identifié d'abord à la praxis quotidienne représente donc pour Heidegger une option contre la connaissance, plus généralement contre ce qu'il appelle « le regard purement contemplatif et thématissant ». Il faudrait prendre parti : ou le Dasein originellement rencontre les étants dans l'attitude pratique pour laquelle ils sont des outils, ou il les rencontre dans l'attitude du simple regard vis-à-vis laquelle ils sont de simples choses subsistantes. L'alternative s'accepterait plus aisément si elle visait à distinguer le monde subjectif de l'existence au monde objectif de la science ; on concéderait volontiers que la science n'est pas notre vue première sur les étants et que son monde n'est peut-être que prélevé sur notre monde de tous les jours. Telle que la présente Heidegger, l'alternative se veut plus radicale, elle paraît bien aller jusqu'à opposer la manipulation au simple regard.

La manipulation est assurément le temps fort de l'ustensile puisqu'il est celui où il sert. Mais est-il exact que le regard le « désustensilise » parce que l'outil que l'on ne fait que regarder passerait au négatif de l'outil momentanément inopportun ? N'est-ce pas, de façon outrée, lier l'être de l'étant au comportement actuel du Dasein ? L'être de l'outil n'est pas qu'il serve *actuellement*, mais bien qu'il puisse servir ; qu'il ne serve pas actuellement n'affecte en rien son être-outil ; si négation il y a c'est la manipulation qu'elle frappe et non l'étant qui est là et qui demeure en lui-même manipulable. On perçoit donc des outils à les regarder comme à les manier, et c'est une compréhension qui de soi est postérieure à la perception elle-même qui les saisira peut-être comme inopportuns. Et si ce qui se donne à la simple vue comme présent là emporte le caractère de subsistant, les outils simplement vus sont d'emblée et sans néantisation des outils subsistants. La différence de comportement entre regarder et manier n'empêche donc pas cette équivalence que je vois des étants-outils et que je manie des étants-subsistants.

Nous reconnaissons donc au regard thématissant de discerner l'outil comme tel. Il reste vrai, cependant, que celui-ci a être ou sens proprement humain par la possibilité du Dasein de le manipuler. Y a-t-il là raison suffisante ou pertinente pour qu'on accorde à la manipulation elle-même la fonction première de donation de sens que l'on refuse au regard ? La donation de sens, selon nous, précède l'utilisation tout autant que la fabrication de l'outil ; elle ne peut être originellement que dans son invention même. Or l'invention n'est certes pas le fait d'une compréhension non thématissante, mais celui d'une connaissance qui pense à l'outil devant répondre à telle fin, qui délibère sur la forme comme sur la matière qui seront le plus proportionnées à cette fin. La connaissance est là à la fois thématissante et pratique, mais une connaissance pratique qui n'est pas encore exécution et qui ne s'y laisse pas réduire. La familiarité avec des outils déjà faits dispense

peut-être de les thématiser, mais l'invention de nouveaux outils est œuvre de raison : l'homme est donateur de sens « par art et raisons », τέχνη καὶ λογισμοῖς¹⁰. Puis l'invention aura toujours été le fait de quelque homme particulier : l'inventeur seul donne proprement sens, les autres ne font jamais que le rencontrer comme un sens déjà inscrit dans cette matière là présente. Que l'on distingue ainsi l'invention de la simple rencontre, l'origine humaine du sens ne peut plus être prétexte à nier son existence transcendante au sens le plus obvie de l'expression : non seulement existe l'étant-outil déjà fabriqué, mais existe désormais son sens lui-même de façon absolue comme l'être d'un outil subsistant.

Il s'impose avec plus de force encore que l'on distingue entre ustensiles artificiels et choses naturelles. Ce n'est évidemment pas pour limiter la manipulation aux premiers et le regard aux secondes. Nous voyons aussi bien ceux-là que nous utilisons celles-ci. Mais si ample et multiforme que puisse être notre utilisation des choses naturelles, il n'est sûrement pas nécessaire que leur saisie passe par une intentionnalité pratique. Si le simple regard peut saisir des outils en dehors d'une telle intentionnalité, *a fortiori* peut-il capter les choses naturelles pour elles-mêmes. Leur étonnante et incommensurable diversité n'est pas mesurée par notre pouvoir-faire, et au total ces choses sollicitent davantage notre regard que notre main. Celles-là même que nous utilisons acquièrent de ce fait un sens humain, mais ce sens humain sera forcément un sens par addition, conditionné par un sens originel d'être naturel. Nos besoins ne fixent pas leur être à des choses qui ne sont pas notre œuvre : ce n'est pas parce que j'ai faim que la pierre en devient comestible. Quelles que soient donc nos intentions pratiques et strictement humaines qui les visent, il sera toujours de nécessité qu'elles portent en elles le discernement, discernement d'un être qui ne se réduit pas à son apparaître mais qui est là déjà donné comme le sens existant d'un étant existant lui-même absolument.

*
* *
*

L'intentionnalité phénoménologique demeure toujours comprise selon la problématique idéaliste, elle n'est de toute manière qu'une intentionnalité au sein de l'immanence. Husserl, nous l'avons vu, qualifie le réalisme d'« absurde », et Heidegger le rejette à son tour pour cette raison, dit-il, que « tout réalisme considère que la réalité du "monde" réclame une démonstration, tenant, du même coup, celle-ci pour possible » (207). C'est bien en quoi devrait consister le réalisme si, effectivement, notre expérience immédiate était celle d'une réalité qui n'est que « dans la conscience », d'un être qui n'est que par la compréhension du Dasein. Mais telle est notre position que le réalisme n'a pas besoin de se conquérir sur un

¹⁰ ARISTOTE, *Métaph.*, I, v. 1, 980 b 28.

idéalisme problématique dès lors que pour lui l'intentionnalité est primordialement toujours déjà vécue comme une relation d'ouverture de la conscience à des choses et à un monde qui ne sont pas moins qu'elle une région d'être absolu.

Phénoménologie ou ontologie, ces tentatives de réinterpréter les termes *être*, *réalité* et *monde* ne nous paraissent aboutir qu'à altérer leur sens originel et premier. La naïveté caractérise peut-être leur emploi courant et commun : n'est-il pas normal que l'attitude réaliste soit vécue avant que d'être réfléchie et formulée en une thèse expresse. Mais comment accepter *a priori* que la réflexion doive nécessairement emporter l'antithèse. Il faut attendre ses raisons. Les embarras de Husserl qui vont jusqu'à l'impasse, les vues captivantes mais toujours orientées de Heidegger, ne nous ont pas convaincu que l'idéalisme « énonce la possibilité unique et nécessaire de toute problématique philosophique »¹¹.

¹¹ HEIDEGGER, *L'être et le temps*, p. 208.