Université de Paris Ouest – Nanterre – La Défense
UFR LLPHI (Littératures, Langages, Philosophie)
École Doctorale (E.D. 139) – « Connaissance, Langage, Modélisation »

Thèse
En vue de l'obtention du diplôme de
Docteur de l'Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense

Présentée et soutenue publiquement
par

JAEHOON LEE

L'*ego* et le *Dasein*
Une confrontation entre Descartes et Heidegger

Sous la direction d'Emmanuel Faye

JURY

Monsieur Jean Seidengart (Président)
Professeur de philosophie, Université Paris-Ouest

Monsieur Emmanuel Faye (Directeur)
Professeur de philosophie, Université de Rouen

Monsieur Jeffrey Andrew Barash (Premier rapporteur)
Professeur de philosophie, Université de Picardie Jules Verne

Monsieur Thierry Gontier (Deuxième rapporteur)
Professeur de philosophie, Université Lyon III

Monsieur Alexandre Tadeu de Soares
Professeur de philosophie, Universidade Federal de Uberlândia

Monsieur Nicolas Rialland
Maître de conférences de philosophie, Université de Rouen

À la mémoire de mon père,

le grand-père de Jinho

Remerciements

Un grand nombre de personnes, collègues et amis, ont contribué à l'élaboration du contenu et à la forme définitive de ce travail.

Je me permets d'adresser mes vifs remerciements tout d'abord à Monsieur Emmanuel Faye qui a dirigé ce travail et m'a témoigné sa confiance pendant tout le temps de mes études en France. Je le remercie pour les nombreux conseils de lecture qu'il m'a prodigués et les découvertes qu'il m'a permises de faire, pour les discussions qui m'ont si souvent permis d'avancer dans ma réflexion et les opportunités de recherche qu'il m'a données tout au long de ces années.

Je remercie également Monsieur Jean Seidengart, Monsieur Jeffrey Andrew Barash, Monsieur Thierry Gontier, Monsieur Alexandre Tadeu de Soares et Monsieur Nicolas Rialland de m'avoir fait l'honneur de siéger parmi les membres de ce jury de thèse.

J'exprime ma gratitude à Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities pour ses encouragements et son soutien financier.

Mes remerciements vont également à mes parents et beaux-parents qui m'ont soutenu et encouragé. Je dédie cette thèse à mon père qui nous a quittés il y a quatre ans.

Enfin, je veux dire mon amour à ma femme, Sanghee, qui m'a accompagné tout au long de ma vie parisienne, et à mon fils, Jinho, qui m'a donné la grande joie d'être père.

Introduction

L'homme moderne ne vit plus dans le « monde aristotélicien » construit à partir de l'*οὐσία* où toutes choses étaient ordonnées d'après un premier principe, le moteur immobile, et une distinction de leurs natures propres. En effet, dans ce monde grec et médiéval où tout est hiérarchisé et constitué selon la causalité et la finalité, l'essence, ou la nature, de chaque chose était définie selon la place qu'elle occupait dans un ordre préalablement établie. Dans ce monde, la place d'une *οὐσία* particulière était déterminée selon un rapport de tout avec ses parties, de telle sorte que, de la matière à l'animal rationnel, et de celui-ci à Dieu, les réalités inférieures et supérieures participent à une relation de finalité ou de causalité. Or, le monde moderne ne se fonde plus sur cet ordre régi par l'*οὐσία* ou la *substantia*, si bien qu'il se caractérise par une absence d'*οὐσία*.

La philosophie de Descartes, à laquelle on attribue communément le commencement de la philosophie moderne, manifeste clairement cette perte de l'ancien ordre. En effet, dans une lettre adressée à Elisabeth datée du 15 septembre 1645, Descartes déclare que sa philosophie ne repose pas sur l'idée d'un ordre hiérarchisé des choses :

> […] si on s'imagine qu'au-delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie la meilleure ; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries.[1]

Dans ce texte remarquable, Descartes réfute cet abus que commettent les hommes en voulant élever l'homme au-dessus de tous les êtres ainsi que la vision d'une

[1] Descartes à Elisabeth, Egmond, 15 septembre 1645, AT IV, 292.

cosmologie géocentrique. En effet, à l'époque de Descartes, la naissance de la nouvelle cosmologie a rendu illusoire l'idée que l'homme soit au centre du monde. Aussi, faisant la sienne l'idée que le monde est indéfini, parce que créé par la puissance infinie de Dieu[2], Descartes renonce à situer l'homme au centre du monde, puisque ce dernier n'est selon lui qu'« l'une des parties de l'univers »[3]. Or cette approche cartésienne, qui fait de l'homme une existence non central, implique une autre conséquence. En effet, avec l'effondrement du « monde médiéval », l'homme ressent vite qu'il n'a plus sa place ni une fonction déterminée selon l'ancien ordre, de sorte qu'il lui est impossible de vivre sans craindre de se perdre dans ce monde sans référence ni centre de gravité. En effet, le statut de l'homme devient problématique dans la mesure où il est devenu un être indéfinissable selon les catégories qui ont été formulées par l'ancienne métaphysique. S'il en est ainsi, ne faudrait-il pas dire que l'homme moderne existe comme « non-lieu »[4], en ce sens que son essence ne peut être déterminée autrement que comme être en perpétuel mouvement ? On dira que l'homme moderne existe sans contenu, c'est-à-dire comme un fait nu d'être, dans la mesure où comprendre le sens d'être de l'homme selon l'ordre réel d'*οὐσία* (ou de *substantia*) n'est plus possible. Il semble que l'homme moderne soit jeté dans toute la nudité de son être et que rien ne soit plus certain si ce n'est le *je suis*, en termes heideggériens, la factualité (*Faktizität*).

Cette situation moderne pose le problème de savoir comment il est possible d'assigner à nouveau un sens à l'homme et aux choses du monde. En effet, la pensée moderne ne pouvait voir le jour qu'en offrant une réponse à ce problème, et ne pourrait un jour être dépassée que si la réponse qu'elle proposait est réfutée à son tour. C'est de

---

[2] Descartes à Chanut, 6 juin 1647, AT V, 51 : « je me souviens que le Cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Eglise pour ce sujet ; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu, que de faire concevoir ses œuvres fort grands. Et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur ; pour ce que je ne dis pas que le monde soit *infini*, mais *indéfini* seulement. » De l'indéfini du monde découle la négation de l'anthropocentrisme. En effet, Descartes écrit dans la même lettre que : « bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. », AT V, 53.

[3] Descartes à Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 293.

[4] Dans sa traduction du *Livre du sage* du Charles de Bovelles, Pierre Magnard traduit l'homme comme « extra omnia » par « non lieu » : « La vraie place du miroir et de l'homme est donc en position frontale, à l'extrémité, à distance et dans la négation de toutes choses, au lieu de nulle chose, où rien n'est en acte, en ce non lieu où cependant toute apparence doit se produire. », Charles de Bovelles, *Le livre du sage*, Chapitre XXVI, trad. fr., par Pierre Magnard, Paris, Vrin, 2010, p.108.

ce point de vue que nous proposons de lire Descartes et Heidegger qui ont chacun formulé des réponses diamétralement opposées à cette même question qui surgissait au commencement de la modernité. Et, puisque cette question s'est posée avec la fin du monde ancien construit sur l'ordre de l'*οὐσία* ou de la *substantia*, la mise en opposition ou la comparaison entre Descartes et Heidegger doivent se faire d'abord et avant tout autour de leurs attitudes à l'égard de la conception de l'*οὐσία*. En effet, la mise en opposition de ces deux penseurs montrera que, face à la disparition du monde de l'*οὐσία*, ils proposent deux solutions radicalement opposées l'une de l'autre.

Examinons d'abord la position de Descartes au sujet du concept d'*οὐσία*, Étant en rupture radicale avec la théorie aristotélicienne de l'*οὐσία*[5], il affirme qu'une chose n'est déterminée ni par une composition de la matière et de la forme, ni selon les catégories de la substance telles qu'elles sont formulées par l'anicienne métaphysique. C'est pourquoi il a, dès les *Regulae*, éliminé l'*οὐσία* et a tenté de lui substituer successivement les natures simples (*Règle* XII), toutes les choses que l'on connaît clairement et distinctement (la *Méditation troisième*), toutes les choses qui tombent sous notre connaissance (§48 des *Principes*) et, enfin, trois notions primitives (celles de l'âme, du corps et de l'union de l'âme et du corps)[6]. D'ailleurs, dans les deux premières *Méditations*, l'*ego* apparaît comme existant sans *οὐσία*.

Cependant, Descartes reprend le terme de « substance » dans le traitement de la métaphysique (précisément, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, la *Méditation troisième* et la première partie des *Principes*) en lui assignant un nouveau sens. Mais, loin de restaurer le sens aristotélicien de l'*οὐσία*, Descartes introduit le terme de substance, en particulier dans la *Méditation troisième*, dans un contexte où il fait dépendre la connaissance d'une comparaison des idées réglée selon des degrés de réalité.

Or, dans cette opération, la substance apparaît comme ce qui constitue l'unité d'une chose (la substance qui pense, la substance étendue et la substance infinie), laquelle est déterminée, d'une part, par rapport à ses attributs et, d'autre part, par rapport

[5] « Puisqu'on ne m'oppose ici que l'autorité d'Aristote et de ses sectateurs, et que je ne dissimule point que je crois moins à cet auteur qu'à ma raison », Descartes à l'Hyperaspistes, août 1641, AT III, 432. Traduction en français, in : *Œuvres philosophiques II* (éd. Ferdinand Alquié), Paris, Classiques Garnier, 1999, p. 371.
[6] Voir ses deux lettres adressées à Elisabeth datées du 21 mai 1643 et du 28 juin 1643.

à d'autres substances. Partant de ces trois substances et de leurs attributs, Descartes tente de trouver, en plus de celles qui ont été déjà trouvées dans les deux premières *Méditations,* « toutes les premières choses » qui peuvent servir à former les sciences. Mais, contrairement à Aristote et à Kant, il n'a pas voulu établir une catégorie qui embrasse à la fois les choses et les connaissances pour cette raison que « toutes les premières choses » ne peuvent pas être résumées sous forme d'une table de conceptions. En effet, pour Descartes, elles sont trouvées par l'expérience ouverte.[7] S'il en est ainsi, nous pouvons conclure que Descartes a modifié et transformé le sens de la substance en vue de rendre possible le savoir touchant l'*ego*, Dieu et les choses du monde.

La pensée de Descartes au sujet de la substance est donc ambivalente. En effet, d'un côté, sa philosophie s'oppose radicalement à l'*οὐσία* aristotélicienne et à la *substantia* de la philosophie scolastique. Mais, d'un autre côté, Descartes a repris le concept de la substance dans l'élaboration de sa propre métaphysique en en modifiant le sens. C'est pourquoi Descartes anticipe, en quelque façon, Kant. Or, cette ambivalence cartésienne touchant la substance n'est pas étrangère à la situation historique et intellectuelle que vivait Descartes, une époque charnière sous ce double aspect : d'un côté, la non-validité du monde fondé sur l'*οὐσία* (ou la *substantia*) et, de l'autre, la nécessité d'une nouvelle forme de compréhension du monde et de l'homme. Autrement dit, cette situation peut se caractériser par une « crise universelle » dont découle la nécessité d'un nouveau commencement.

Or, Heidegger ne cesse de critiquer Descartes car, pour lui, ce dernier a fondé le nouveau commencement de la philosophie sur la conscience de l'*ego* en oubliant la question de l'être. Dans cette perspective critique à l'égard de la pensée cartésienne et moderne, Heidegger tente, pour sa part, de réaliser un nouveau monde en prenant également une attitude ambivalente envers l'*οὐσία* aristotélicienne.

En effet, d'une part, Heidegger réfute la théorie de l'*οὐσία* dans la mesure où Aristote et les Grecs entendent par ce terme le *ce que c'est* (*Was*), à savoir l'*εἶδος*, *ἰδέα* et l'essence conceptuelle et catégorique. Autrement dit, à ses yeux, la conception de

[7] Denis Kambouchner a donc raison de soutenir qu'il « n'est ni indispensable ni sans doute praticable de déterminer le programme de la philosophie première ou métaphysique avant de s'engager dans sa réalisation. Nous devons en être avertis : *en tant qu'expérience, la métaphysique de Descartes a son lieu au-delà de tout concept*. », Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 52.

l'*οὐσία* doit être rejetée aussi longtemps qu'elle désigne l'étant dans le sens du *ce que c'est*, et non l'être de l'étant dans le sens du *que* (*Daß*). Mais, d'autre part, il modifie et transforme le sens de l'*οὐσία* grecque pour la transposer dans le cadre de la question de l'être. Pour ce faire, il propose trois interprétations de l'*οὐσία* que l'on peut classer comme suit :

Premièrement, ce terme signifie, selon Heidegger, l'être, ou la présence, ou l'apparition, de l'étant (*Anwesenheit*). En effet, il déclare que: « Évidemment, l'être est déterminé, depuis Platon et Aristote, comme *οὐσία*, l'étanéité, et l' *οὐσία* signifie : présence, surgissement de présence. » [8] Or, étant donné que l'*οὐσία* ne désigne pas tel ou tel étant mais l'apparition ou la présence de l'étant, son sens doit être compris à partir des mots grecs, *παρουσία* et *φύσις*, qui signifient la venue de l'étant au jour.

Deuxièmement, Heidegger interprète l'*οὐσία* comme l'être-produit (*Hergestelltsein*). En effet, il écrit dans *Être et temps* : « Mais l'être-créé au sens le plus large de l'être produit de quelque chose est un moment structurel essentiel du concept antique de l'être. »[9] Mais il affirme que, dans la mesure où l'*οὐσία* désigne l'apparition de l'étant dont l'essence est déterminée par l'*εἶδος* ou l' *ἰδέα*, l'être-produit se limite à celui de l'*εἶδος* : « Dans la production, l'objet de l'usage reçoit son apparence. (*Aussehen*) »[10] En outre, l'*οὐσία* en tant qu'être-produit signifie, selon lui, la présence de l'étant qui est disposé à l'utilisation (*zur Gebrauch*). À ce propos, Heidegger déclare:

> Le concept fondamental d'*οὐσία* souligne davantage, quant à lui, l'être-produit du produit au sens de ce qui est disponible sous-la-main. Par là est visé ce qui vient tout d'abord sous-la-main, maison (*Haus*) et ferme (*Hof*),

---

[8] Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 49, 1991, p. 45: « *Sein wird eindeutig seit Platon und Aristoteles als οὐσία, Seiendheit, bestimmt, und οὐσία besagt*: *Anwesenheit, Anwesung*. »

[9] Martin Heidegger, *Être et temps* (traduction par Emmanuel Martineau – édition numérique hors commerce), p. 40. *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1986, p. 24. Voir aussi Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, GA 19, p. 271: « *Und an anderer Stelle wird ein fundamentaler Zusammenhang zwischen dem Sinn der οὐσία und der ποίησις herausspringt*. »

[10] Martin Heidegger, « *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation*) » (1922), in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6 (1989), p. 253: « *In der Herstellung kommt der Umgangsgegenstand zu seinem Aussehen*. »

> das *Anwesen* dit l'allemand, le présent-sous-la-main au sens du fond qui se déploie en présence. [11]

D'où la troisième interprétation heideggérienne de l'*οὐσία* : en se référant au sens de ce mot en usage chez les Grecs, Heidegger montre que ce terme désigne également l'avoir, ou la propriété (*Hab* et *Eigentum*), le Bien (*Gut*) et le dispositif (*Vermögen*). À ce propos, il remarque que: « En tant que mot du langage ordinaire, l'*οὐσία* signifie richesse, avoirs et biens, ce qui est toujours disponible, parce qu'il est présent de manière permanente – aujourd'hui encore nous appelons une présence une ferme. »[12] Selon cette interprétation, l'*οὐσία* apparaît comme l'apparition permanente (*ständig*), ou la propriété (*Eigentum*), ou encore le dispositif de l'être-produit. C'est pourquoi Heidegger relie cette acception de l'*οὐσία* avec une autre, celle de maison (*Haus*) et de ferme (*Hof*).[13] En somme, ainsi interprétée, l'*οὐσία* signifie l'être de l'étant qui désigne la propriété, en particulier, la maison et la ferme, qui appartient de manière permanente à quelqu'un, propriété au sens de la « permanente présence (*standige Anwesenheit*) ».

Cependant, en réinterprétant l'*οὐσία*, Heidegger n'a pas envisagé un simple retour à Aristote. En effet, il avait pour ambition de radicaliser le sens de l'*οὐσία* et la question de l'être d'une manière plus originaire que l'avaient fait Aristote et les Grecs. À ses yeux, l'*οὐσία* aristotélicienne, même réinterprétée du point de vue ontologique, demeure insuffisante, parce qu'elle désigne seulement l'être de l'étant et que son apparition ou sa production est délimitée par l'*εἶδος*. Pour radicaliser la pensée de l'être, il propose donc de poser une nouvelle question de l'être qui provient de l'essence de l'homme moderne et de celle de la technique moderne, et ce à la manière dont il interprète plus radicalement et originairement l'*οὐσία*. Cette interprétation transforme

---

[11] Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 24, 1989, p.153. Traduction française par Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 138-139 (modifiée).

[12] GA 49, 45 : « *Als Alltagswort bedeutet οὐσία soviel wie Vermögen, Hab und Gut, dasjenige, was jederzeit verfügbar ist, weil es festliegend anwest – ein " Anwesen" nennen wir heute noch einen Bauernhof.* »

[13] GA 31, 55: « *Das Wort für Sein ist, und zwar schon in der alltäglichen Rede, οὐσία*: *Haus und Hof, Anwesen.* »

le sens de l'*οὐσία* (au sens de l'*être-produit*) en l'autoproduction de l'être comme tel (*Ereignis*) qui se réalise sous forme du dis-positif (*Gestell*).

En somme, tout comme Descartes, Heidegger a éliminé l'*οὐσία* de l'ancienne métaphysique en modifiant le sens originel de cette conception. Mais cette entreprise heideggérienne s'oppose à la théorie cartésienne de la substance, car celle-ci oublie, selon Heidegger, la question de l'être en concevant les étants sur le mode de l'*être-sous-la-main* (*Vorhandenheit*) ou du *ce que c'est*. L'ousiologie de Heidegger a donc pour tâche la « destruction » du cartésianisme et de toutes les métaphysiques modernes dont le sol est, à ses yeux, le sujet cartésien.

Or, du fait que, pour Aristote, l'*οὐσία* est la première des catégories, on peut supposer que l'interprétation heideggérienne de l'*οὐσία* implique celle du concept de la catégorie, comme il propose dans son *Être et temps* :

> Ce mot [*κατηγορεῖσθαι*] signifie d'abord : accuser publiquement, imputer quelque chose à quelqu'un à la face de tous. Employé ontologiquement, le terme veut dire : imputer pour ainsi dire à l'étant ce qu'il est toujours déjà en tant qu'étant, c'est-à-dire le faire voir à tous en son être. Ce qui est aperçu et visible en un tel voir, ce sont les *κατηγορίαι*.[14]

Ainsi, Heidegger affirme que les catégories, dans la mesure où elles signifient le laisser-apparaître d'une chose dans son être, s'enracinent dans l'apparition d'un étant dans son être. Il n'est donc pas difficile de voir que cette interprétation dérive de celle de l'*οὐσία* comme présence (*Anwesenheit*). Or, il faut noter que, dans § 9 de *Être et temps*, en analysant le *Dasein* du point de vue de l'existentialité, Heidegger distingue entre les catégories et les existentiaux : « Existentiaux et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être »[15]. Et, selon lui, cette distinction repose sur celle qui existe entre deux modes d'être, à savoir entre le *ce que c'est* (*Was*) et le *qui* (*Wer*). En effet, il précise que :

> L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un qui (existence) ou un ce que c'est (être-

[14] *Être et temps*, p. 56. *Sein und Zeit*, pp. 44-45.
[15] *Être et temps*, p. 56. *Sein und Zeit*, p. 45.

> sous-la-main au sens le plus large). Quelle est la connexion entre ces deux types de caractères d'être ? Il n'est possible d'en traiter qu'à l'intérieur de l'horizon une fois clarifié de la question de l'être.[16]

Comme l'auteur de *Être et temps* l'évoque souvent lui-même, seul le *Dasein*, qui existe comme le *qui*, peut se comprendre soi-même à la lumière de la vérité de l'être. C'est pourquoi, dans l'analyse existentielle du *Dasein*, Heidegger élimine les catégories et y substitue les existentiaux qui constituent le *là* (*Da*) du *Dasein* : parole (*Rede)*, compréhension (*Verstehen*), et affection (*Befindlichkeit)*.

Or, chez Aristote et Kant, les catégories concernent la définition de la chose qui se donne en guise de réponse à la question « qu'est-ce que c'est ? ». En effet, le savoir, qui s'établit à partir des catégories, a pour objet un « ceci déterminé (*tode ti*) », et explique le *ce que c'est* (*Was*) ou l'essence de cette chose. Pour cette raison, l'analyse existentielle qui vise le *qui* du *Dasein*[17], et non le *ce que c'est* d'un étant, ne fournit pas un savoir sur le *ce que c'est* du *Dasein*. Du point de vue de Heidegger, se pose donc cette question : quel savoir peut-on avoir du *Dasein* ? Il y répond par la con-science (*Ge-wissen*), terme heideggérien qui signifie, si l'on peut l'exprimer ainsi, l'ensemble (*Ge-*) de science (*Wissen*). En effet, ce mode de savoir ne vise pas tel ou tel objet mais laisse apparaître l'ensemble (*Versammlung*) (ou l'horizon) de tous les savoirs possibles. En outre, Heidegger montre dans l'analyse du phénomène de la conscience (*Gewissen*) que la con-science appelle le moi quotidien pour le conduire au *là* de l'être, à savoir au néant des étants ou du monde. Autrement dit, elle révèle le *qui* du *Dasein* en tant qu'*être-là*. C'est pourquoi la con-science (*Gewissen*) est paradoxalement le non-savoir qui ne porte sur rien. Il s'ensuit que si Descartes, malgré son refus de l'*οὐσία* et des catégories aristotéliciennes, ne renonce pas à former les savoirs quasiment catégoriels qui portent sur les vérités de l'*ego*, de Dieu et de toutes les choses du monde, Heidegger détruit la substance au sens cartésien et les catégories en faveur de la vérité de l'être. Ainsi, Descartes et Heidegger ont réagi, chacun à sa façon et de manière diamétralement opposée, à la perte du monde grec et médiéval.

---

[16] *Être et temps*, p. 56. *Sein und Zeit*, p. 45.

[17] « C'est n'est pas la quiddité, mais, s'il est permis de forger un terme pareil, la *Werheit*, la quissité qui appartient à la constitution du *Dasein* », Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (le semestre d'été 1927), trad. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 151.

Or, le problème engendré par l'absence d'*οὐσία* est également lié à la question de l'œuvre (*ἔργον*) de l'homme. En effet, c'est précisément le problème posé par les Temps modernes : s'il n'est plus possible de déterminer la fonction, ou l'œuvre, de l'homme d'après une place qu'il occupe dans le monde des substances, de quel droit peut-il s'assigner une essence et une œuvre ? Il semble donc qu'avec le commencement des Temps modernes, c'est l'essence de l'homme qui devient problématique. À ce problème lié à la perte de l'œuvre de l'homme, quelles solutions Descartes et Heidegger ont-ils proposées ?

Le problème de l'œuvre (*ἔργον*[18]) était déjà soulevé par Aristote qui articulait ce concept avec l'*ἐνέργεια*[19] qui est l'un des concepts fondamentaux de sa philosophie. Par exemple, dans le premier livre de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote aborde le problème de la fonction de l'homme. Or, la méthode qu'il emploie pour démontrer la fonction propre à l'homme mérite d'attirer notre attention : pour arriver à un certain genre de vie qui dépend de la raison et de l'exercice de la pensée, il passe successivement du simple fait de vivre, que l'homme partage en commun avec les végétaux, à la vie sensitive que l'homme partage avec les animaux, et de celle-ci à la vie pratique selon la raison que l'homme ne partage avec aucun autre animal.[20] Ainsi, la théorie aristotélicienne de l'œuvre de l'homme présuppose un classement hiérarchisé des espèces de l'âme, théorie qu'il développe plus amplement dans son *De anima*. Il est donc clair que pour Aristote, c'est à l'intérieur de la hiérarchie des substances vivantes que l'homme occupe une place et assume une œuvre qui lui est propre, laquelle se

[18] En grec, l'*ἔργον* signifie « travail, œuvre et fonction ». Dans le premier livre de la *République*, Platon développe cette notion (352e -353d) dans le cadre d'une explication sur terme « arete » qui signifie l'état où un étant opère sa propre fonction de manière excellente (353b), et, ce faisant, il montre qu'il y a là une notion téléologique. Cf. Platon, *La République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, pp. 115-117.

[19] Aristote précise : « De fait, l'œuvre [*ἔργον*] est un accomplissement et l'acte [*ἐνέργεια*] est l'œuvre. C'est pourquoi le mot "acte" se dit en référence au mot "œuvre" et tend vers le sens d'état accompli.», Aristote, *Métaphysique*, Livre theta 1050 a. traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 311. Il nous apparaît donc que la réflexion aristotélicienne sur l'œuvre (*ἔργον*) de l'homme s'appuie sur l'idée du passage de l'œuvre en puissance à celui en acte selon la causalité finale. Remarquons que c'est, d'après Aristote, cette dualité de l'acte et de la puissance dont dépend la distinction entre la vie conforme à la raison et le simple fait de vivre, autrement dit le simple fait d'être.

[20] Sur ce point, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Live I, 6, 1097b-1098a, traduction française par Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007, pp. 61-62.

définit par l'activité de l'intellect comme cela est montré dans son *Éthique à Nicomaque*[21].

Quant à Descartes, il ne présente, contrairement à Aristote, aucune théorie particulière concernant l'*ἔργον* de l'homme et n'aborde pas l'existence de l'homme à partir du concept d'*ἐντελέχεια* ou d' *ἐνέργεια*. En effet, puisque, pour lui, l'ordre des substances établi par l'ancienne métaphysique n'est plus valable, l'homme n'est défini par aucune forme ou aucune finalité conformément auxquelles il réalise sa perfection, de sorte qu'il exclut les concepts d'*ἔργον* et d'*ἐντελέχεια* de sa philosophie. Cependant, Descartes ne renonce pas à l'idée de la perfection de l'homme et de l'œuvre qui lui est propre, puisque le projet de sa philosophie consiste précisément à élever notre perfection au plus haut degré[22], et ce, sans recourir au concept d'*ἐντελέχεια*. Or, selon lui, la perfection de l'homme est réalisée par un bon usage de la puissance qui appartient à sa nature, à savoir la raison et la volonté. En un mot, pour Descartes, le bon usage de la raison et de la volonté constitue l'œuvre propre à l'homme[23].

Mais, contrairement à Descartes qui a évacué définitivement les concepts d'*ἔργον* et d' *ἐνέργεια*, Heidegger met au centre de sa pensée la conception de l'*ἔργον* (*Werk*). En effet, il reprend ces concepts aristotéliciens en les transposant dans le domaine de la pensée de l'être. De fait, la réflexion heideggérienne de l'*ἔργον* résulte de son interprétation de l'être comme *être-produit* (*Hergestelltsein*) ou comme l'*être-effectué* (*Gewirkheit*). En effet, cette idée de l'être implique que l'être est produit ou se manifeste comme *ἔργον* par une *τέχνη* ou une *ποίησις*. L'apparition de l'être signifierait donc l'être-en-œuvre (*ἐν ἔργον*), à savoir *ἐνέργεια*, comme le précise Heidegger dans *l'origine de l'œuvre de l'art* :

---

[21] « On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. […] Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. », Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 7, 1178a, traduction française par Jules Tricot, *op. cit*., pp. 550-551.

[22] Descartes à Mersenne, mars 1636, AT I, 339.

[23] Cette notion cartésienne de perfection de l'homme est très différente de l'idée que la théologie médiévale avait de la nature de l'homme. En effet, selon la théologie médiévale, l'homme est conçu, d'une part, comme le plus bas degré des intellects et, d'autre part, comme un vivant matériel : l'homme condense en lui la hiérarchie des créatures. C'est pourquoi, pour la pensée chrétienne, l'œuvre propre de l'homme consiste à harmoniser, par la raison, l'intellect et les sens et à concourir à l'œuvre de la création divine.

> Que l'œuvre en son être-œuvre et son être-produit comme tel – soit comme œuvre artisanale, soit comme œuvre artistique proprement dite – ait contribué de manière essentielle à la clarification et à la configuration véritable du concept antique de l'être, c'est ce qui peut et doit mis en lumière à partir des dispositions fondamentales du *Dasein* grec antique.[24]

Heidegger entend l'*οὐσία*, ou l'être, au sens de *φύσις*. Or, il affirme que ces deux concepts grecs, *οὐσία* et *φύσις*, ont été déterminés par l'*εἶδος* ou l'*ἰδέα*. À ses yeux, ces concepts semblent donc ontologiquement insuffisants pour désigner l'être comme tel. Il en va de même pour l'*ἐνέργεια* aristotélicienne, car, selon lui, celle-ci a été conditionnée, comme l'*οὐσία,* par l'*εἶδος* ou l'*ἰδέα*. C'est pourquoi, afin de déterminer une modalité authentique et inconditionnée de l'être, à savoir l'être-inconditionnellement-produit, Heidegger tente de dépasser cette *ἐνέργεια* conditionnée, en particulier l'actualité en tant qu'*esse cogitatum* (au sens de l'être-produit par et dans la pensée) dont le fondement est, selon lui, la *res cogitans* de Descartes. Et cette *ἐνέργεια* authentique est ce que Heidegger nommera l'*Ereignis* et la *ποίησις* (*Dichtung*) dont la puissance provient de l'essence de la technique moderne. Or, selon cette pensée de l'être de Heidegger, l'homme est soumis à la puissance de l' *ἐνέργεια* absolue et inconditionnée, car, d'après lui, il apparaît comme un étant dont l'être est produit dans et par cette puissance. L'essence de l'homme serait donc l'être-en-œuvre produit par la *τέχνη* absolue et inconditionnée qui domine la totalité des étants sur la terre.

Du reste, la pensée de Heidegger est celle de la totalité, du *λόγος* du tout. À ce sujet, il convient de comparer la conception de la totalité chez Heidegger et chez Aristote. En effet, si ce dernier conçoit le monde comme une totalité organique constituée de plusieurs *οὐσίαι,* Heidegger déplace cette totalité organique dans un nouveau fond. En effet, il ne comprend pas le tout organique d'après les rapports qu'entretiennent les *οὐσίαι* entre elles, bien au contraire, le tout organique se transforme en l'être au sens de la *φύσις* qui se génère et se produit inconditionnellement elle-même dans le sol et le sang germanique. De fait, face à la

[24] Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., par Wolfgang Brokemeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 67. Voir aussi *ibid*., p. 95.

perte du monde d'*οὐσία*, Heidegger substitue la totalité, ou le rassemblement, de l'être à la totalité des substances.

Quant à Descartes, son attitude intellectuelle envers la totalité consiste à émettre le doute. En effet, l'*ego* cartésien ne s'affirme soi-même qu'en révoquant en doute tout ce qui est donné et produit par la toute-puissance divine. Ce qui revient à dire qu'il existe comme un « écart » par rapport à tout ce qui est donné, et cela en vertu de l'infinité de la volonté qui dépasse la totalité.[25] Par ailleurs, afin de connaître une chose, Descartes ne part pas de la totalité ou de l'horizon dans laquelle cette chose se place, de sorte que la pensée de Descartes n'est pas celle de l'identité et de la totalité.

Revenons au problème de l'homme que l'absence d'*οὐσία* a laissé émerger au début des Temps modernes. Ce problème soulève cette question : comment l'homme moderne peut-il retrouver son essence ? Autrement dit, comment penser l'homme sans *οὐσία* ? Puisqu'il n'était plus possible de définir l'homme selon les concepts catégoriels de l'ancienne métaphysique, l'homme a été contraint de se trouver face à une indétermination substantielle et conceptuelle de son être. En effet, avant de s'affirmer soi-même, l'homme du début des Temps moderne s'exposait au danger de se voir tomber dans un être sans contenu (la factualité). Descartes a thématisé ce risque sous forme du doute hyperbolique en montrant que ce doute finalement s'autodétruit et aboutit à la découverte de la première vérité, qui est l'existence de l'*ego* qui pense, et qui constitue également le point de départ d'une nouvelle pensée.

En effet, lorsque Descartes a inauguré ce nouveau mode de pensée, il était parfaitement conscient du caractère révolutionnaire de sa démarche.[26] En effet, face aux attaques et condamnations théologiques de Voetius à l'encontre de la nouvelle

---

[25] Levinas prétend que Descartes a été à l'origine de l'idée selon laquelle le monde serait une totalité mécanique, mais il néglige le fait que l'*ego* cartésien transgresse la totalité en vertu de sa volonté infinie et non par un éblouissement de l'*ego* en face de Dieu infini : « La constitution d'une totalité par addition des parties n'est concevable que dans une vision mécaniste du monde où l'on admet, comme Descartes, la possibilité dans l'être et dans la pensée de natures simples, intelligibles par elles-mêmes. », Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de Poche, 1995, pp. 65-66.

[26] Descartes a exprimé la nouveauté de sa pensée en évoquant : « *a nemine ante me* », *Réponses aux Septièmes Réponses*, VII, 549, 20-21 ; « personne avant moi », Descartes au Père Dinet, dans *Œuvres philosophiques II* (éd. F. Alquié), *op. cit.*, p.1086; « *primus enim sum …* », *Notae in programma quoddam …* , AT VIII-2, 348.

philosophie[27] qui, selon Descartes, se séparait de la théologie et de la vérité de la révélation, Descartes s'est présenté comme un véritable Novateur en la philosophie.[28] Ainsi, la pensée de Descartes est nouvelle en ce qu'elle s'oppose à la théologie scolastique qui plongeait ses racines dans la métaphysique aristotélicienne et la Révélation chrétienne. Alors que celle-ci soumet la raison humaine à la foi et à la vérité de la Révélation, Descartes affirme qu'aucune vérité ne saurait s'opposer à la « lumière naturelle ». En effet, dans sa lettre adressée à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes distingue nettement la métaphysique, qui relève de la raison humaine, de la théologie, qui s'appuie sur la vérité de la Révélation :

> Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or, j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes.[29]

De plus, contrairement au dogme chrétien défendu par la théologie, la philosophie de Descartes n'admet pas la doctrine du péché originel. En effet, la théologie enseigne que l'homme, en raison du péché originel, est tombé dans un état de corruption, de sorte que, aussi rationnel qu'il soit, il ne peut éviter à tout prix l'erreur. En effet, selon les théologiens, l'homme, après la chute originelle, n'a plus eu un accès

[27] « La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par la lumière naturelle, et qui peuvent être utiles au genre humain : il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme, il n'en est point qui puisse mieux servir notre bien-être ici-bas. La philosophie dominante, au contraire, celle que l'on enseigne dans les écoles et les universités, n'est qu'un amas confus d'opinions, pour la plupart douteuses, comme le prouvent les discussions auxquelles elles donnent lieu chaque jour, et entièrement inutiles, comme une longue expérience ne l'a que trop appris. Qui a jamais pu, en effet, tirer quelque utilité de la matière première, des formes substantielles, des qualités occultes, et autres choses de ce genre ? », Epitre à Voetius, 1643, AT VIII-2, 26. Traduction française, *Œuvres philosophiques III* (éd. F. Alquié), *op. cit*. pp. 30-31(traduction légèrement modifiée).

[28] « Pour la philosophie, c'est tout autre chose : on avoue que l'homme n'en a encore qu'une connaissance très imparfaite, qu'elle est susceptible de nombreux perfectionnements : il est donc glorieux ici de se placer au rang des novateurs », Epitre à Voetius, traduction française, p. 31.

[29] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 143-144.

direct à la Vérité, puisqu'elle lui a été dissimulée (ou abandonnée). Mais, selon Descartes, l'homme doit être considéré tel qu'« il est à présent dans sa condition naturelle »,[30] et « toutes les choses que nous connaissons fort clairement et fort distinctement sont vraies ». C'est en ce sens que la philosophie de Descartes est le commencement d'un nouveau mode de penser qui s'oppose radicalement au penser théologique.

Or, il est bien connu que Heidegger réfute le commencement des Temps modernes opéré par la philosophie de Descartes. En effet, il reproche à Descartes d'avoir compris le *sum* à partir du *cogito,* c'est-à-dire d'avoir abandonné la question de l'être. Il a cru que la puissance, par laquelle la factualité du *sum* se trouve affectée, était dissimulée et réduite par l'*ego cogito*. Pour lui, Descartes n'était pas capable de comprendre l'être du *sum* à partir de son origine, c'est-à-dire à partir de l' *ἐνέργεια* absolue qui le produit. Or, alors que les théologiens de la scolastique tardive avaient thématisé l'*ἐνέργεια* absolue au moyen de la *potentia absoluta*, Heidegger la transforme en la puissance absolue de l'être qui se réalise, conformément à l'essence des Temps modernes, au sein de la domination totale et absolue de la technique moderne. Et la pensée de Heidegger a pour but de libérer cette puissance de l'être de tous les modes d'être de l'étant qui la limitent et conditionnent. Afin de rendre possible cette libération, c'est-à-dire un nouveau commencement, il est nécessaire, affirme-t-il, de ne pas penser l'être à partir de l'étant et de laisser l'être se produire inconditionnellement par et en lui-même. Or, il prétend que cette libération n'est possible qu'une fois les possibilités de la métaphysique épuisées ou achevées. En effet, il décrit l'histoire de la métaphysique comme un processus d'autodépassement (ou d'autodestruction), lequel est destiné à amener un nouveau commencement. S'il en est ainsi, il nous apparaît que pour Heidegger, la destruction du commencement cartésien est une étape nécessaire précédant le « nouveau commencement ». En effet, la philosophie cartésienne de l'homme s'oppose radicalement à la pensée heideggérienne de l'être, c'est-à-dire, en termes de Hans Blumenberg, l'« absolutisme de l'être » selon

[30] *L'entretien avec Burman,* AT V, 159.

lequel l'homme est soumis à l'histoire de l'être. À ce propos, Hans Blumenberg parle de « cela seul que l'histoire de l'être réserve à l'homme : la soumission »[31].

Contrairement à la pensée de l'être de Heidegger, la nouveauté de la pensée de Descartes se caractérise par la rupture qu'elle opère avec la théologie qui soumet l'homme à la puissance de Dieu et à la vérité de la Révélation, mode de penser qui s'accorde en quelque façon avec l'absolutisme de l'être de Heidegger. En effet, la théologie et la pensée de l'être affirment tous deux qu'il faut sacrifier l'*aujourd'hui* et l'homme tel qu'il est à présent afin de permettre l'accès à la Vérité la plus authentique. Il n'est donc pas exagéré de lire de manière anachronique la philosophie de Descartes, en particulier sa *Méditation première*, comme une critique de la pensée de Heidegger. En effet, Descartes ne pouvait commencer ses *Méditations* qu'en réfutant l'« absolutisme théologique », un mode de pensée dont une version contemporaine est, selon nous, la pensée de Heidegger.[32] La philosophie de Descartes est donc essentiellement une pensée anti-heideggérienne. Dans cette optique, nous proposons de lire la *Méditation première* de Descartes comme un débat imaginaire entre Descartes et Heidegger qui n'a pas eu lieu mais aurait pu avoir lieu. S'il en est ainsi, il nous apparaît que la pensée de Descartes entre dans une double opposition : d'un côté, avec la théologie, de l'autre avec la pensée heideggérienne de l'être. Parallèlement, un double risque pèse sur les études cartésiennes: le risque qui vient de l'interprétation théologique de Descartes, de l'autre, celui qui vient de *l'introduction de l'heideggérisme dans les études cartésiennes*.

Depuis le début du dernier siècle, un nombre croissant de commentateurs a tenté d'inscrire la philosophie de Descartes dans la tradition scolastique. En particulier, dans sa thèse soutenue en 1913, intitulé *La liberté chez Descartes et la théologie*, Étienne Gilson déclare que : « Tout se passe en général comme s'il s'était proposé bien plutôt d'adapter aux exigences de la physique nouvelle les thèses de la théologie traditionnelle

[31] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 220: « *Was Seinsgeschichte allein dem Menschen offenhält*: *Unterwerfung.* »
[32] *Ibid*., p. 220: « *Der Absolutismus des Seins ist Wahrhaftig nur Fortsetzung des mittelalterlichen Resultats mit anderen Mitteln.*»

en leur faisant subir le minimum de déformation »[33], de sorte que « sa métaphysique est encore fort théologique »[34].

Après Gilson, Jean-Luc Marion, dans son article, intitulé « L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes », intégré et paru en 1980 dans *Étienne Gilson et nous*, après avoir poursuivi l'évolution des interprétations gilsoniennes de Descartes, propose de lire Descartes d'un point de vue nouveau:

> Mais nous oserons, malgré la disproportion des autorités, risquer une question : la situation propre de Descartes ne s'éclairerait-elle pas d'une lumière nouvelle, s'il était pris en vue à partir d'un thème qui conjuguait, en son temps, indissolublement, la théologie (révélée) et la métaphysique ? […] Par quoi, avec Descartes, il n'en irait pas seulement de la métaphysique (comme ontologie et comme théologie), mais aussi de la théologie révélée, comme instance irréductible à la métaphysique. Cette question, qu'on nous permette du moins, pour le moment, de la poser.[35]

C'est à travers ce double prisme théologique et métaphysique que, dans ses études cartésiennes qui suivent ce texte, Jean-Luc Marion s'efforce de conjoindre la théologie (révélée) et la métaphysique (onto-théo-logie au sens heideggérien) dans une situation *historique* de la pensée de Descartes. En effet, cette double lecture consiste à inscrire la pensée de Descartes dans l'histoire de la philosophie, « soit théologiquement (Gilson), soit métaphysiquement (Heidegger) »[36] . Nous caractérisons donc cette lecture par l'introduction de l'heideggérisme dans le fond *théologique* dit de Descartes[37].

---

[33] Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982, p. 442.

[34] *Ibid*., p. 209 ; et voir aussi *ibid*., p. 441 : « La Quatrième Méditations tout entière est un tissu d'emprunts faits à la théologie de saint Thomas et à celle de l'Oratoire ». À propos de l'interprétation théologique de Descartes, voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991 (édition corrigée et complétée), p. 17 ; Emanuela Scribano, « La nature du sujet, le doute et la conscience », in: *Descartes et la question du sujet*, coordonné par K.-S Ong-Van-Cung, Paris, PUF, 1999, pp. 49-66.

[35] Jean-Luc Marion, « Gilson à la lecture de Descartes », in: *Étienne Gilson et nous*, Paris, Vrin, 1980, p. 30

[36] Jean-Luc Marion, *art. cit*. p. 30

[37] C'est Heidegger lui-même qui a proposé une interprétation scolastique de Descartes. En effet, il affirme dans son cours de 1927 que: « les concepts ontologiques fondamentaux de Descartes sont directement tirés de Suarez, Duns Scot et Thomas d'Aquin », Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit*., p. 151.

Se pose alors cette question : sous quelles figures l'*ego* cartésien apparaît-il dans la « situation *historique* de Descartes » telle qu'elle est dramatisée par Jean-Luc Marion ? En premier lieu, l'*ego* serait soumis théologiquement à la toute-puissance de Dieu à la manière dont il est créé et appelé par la toute-puissance de Dieu. En deuxième lieu, l'*ego* serait soumis métaphysiquement (ou ontothéologiquement) au Dieu comme *causa sui* à la manière dont il est créé (*ens creatum*) selon le principe de causalité. En effet, en délimitant et fondant le domaine de la métaphysique, la toute-puissance de Dieu, qui dépasse le domaine de la métaphysique, deviendrait le Dieu de la métaphysique qui est soumis au principe métaphysique de la « *causa sive ratio* ». En troisième lieu, si l'*ego* apparaît comme celui qui assume la fonction métaphysique de fonder l'être de l'étant (*onto-théologie* de la *cogitatio*), il imiterait le *Dasein* en se soumettant à l'histoire de l'être. Enfin, l'*ego* en tant qu'union de l'âme et du corps serait donné ou fait par la toute-puissance de Dieu indépendamment de la « *causa sive ratio* », autrement dit avant la constitution de la métaphysique. En effet, il serait donné comme « un fait sans pourquoi »[38] (ou la factualité ou la passivité originaire). Or, selon Marion, ce dernier *ego* (l'union de l'âme et du corps) est son premier mode, parce que c'est à partir de sa factualité que l'*ego* est interprété soit comme *ego* appelé par Autrui (Dieu tout-puissant), soit comme *ens creatum* dans l'onto-théologie du *causare*, soit comme *ens ut cogitatio sui* dans l'ontothéologie de la *cogitatio*, soit, encore, comme l'inverse du *Dasein* dans l'histoire de l'être. En un mot, l'herméneutique de la factualité de l'*ego* ferait manifester ses diverses figures qui se trouvent affectées par la prétendue situation *historique* de la pensée de Descartes. Mais, contrairement à cette lecture proposée par Jean-Luc Marion, nous soutenons que la prétendue situation théologique et métaphysique de Descartes dissimule en réalité une originalité de sa pensée de l'homme et son projet philosophique qui consiste à « élever nostre nature à son plus haute degré de perfection ».[39]

Par ailleurs, cette herméneutique de l'*ego* opérée par Jean-Luc Marion reflète une problématique de phénoménologie, à savoir celle de la donation. En effet, du point de la pensée de la donation, l'*ego*, qui assume une fonction de constituer l'objet en lui donnant le sens de l'être de l'étant, se voit donné et affecté par la donation originaire en dehors du champ de cette constitution : il s'agit de la chair de l'*ego* selon Husserl, de

[38] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, p. 175.
[39] Descartes à Mersenne 1636, AT I, 339

l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) ou de la factualité (*Faktizität*) du *Dasein* selon Heidegger, de l'*ego* appelé et affecté par Autrui (Dieu infini) selon Levinas et de l'*ego* comme l'auto-affection de la vie selon Michel Henry. Ainsi, au-delà de la métaphysique, l'*ego* apparaîtrait de manières diverses selon les types de donations et réductions et surtout en fonction des diverses herméneutiques de l'*ego* cartésien. Or, la particularité de l'interprétation de Jean-Luc Marion consiste dans le fait qu'il voit dans la pensée de Descartes tous ces moments de donation et réduction. La pensée de Descartes conjoindrait ou contracterait tous ces moments dans une situation *historique*, de sorte qu'elle serait, de manière insigne, *historique* (*geschichtlich*). Ainsi, dans la pensée de la donation, l'*ego* est interprété en dernière instance par la passivité originaire. L'*ego* apparaîtrait, par conséquent, comme soumis à l'événement de la donation, qu'elle vienne de l'être ou de l'au-delà de l'être ou de l'auto-affection de la vie.

Mais il faut remarquer qu'autant la pensée de Descartes est séparée du mode théologique de penser, autant elle s'oppose à la pensée de la donation. En effet, la philosophie de Descartes ne considère pas l'homme à travers la problématique de la donation, mais le comprend à partir de lui-même. Dans cette perspective, Emmanuel Faye, dans son livre paru en 1996 et intitulé *Philosophie et perfection de l'homme : De la Renaissance à Descartes*, a montré que la philosophie de Descartes est séparée de la théologie en soutenant que le concept cartésien de la perfection de l'homme aide à penser l'unité originaire de sa métaphysique et de sa morale, à savoir la *maxima et praecipua*, ou encore la *summa hominis perfectio*.[40]

Or, parmi les interprétations de Descartes avancées au vingtième siècle, la lecture proposée par Heidegger au sujet de l'*ego* cartésien mérite d'une attention particulière, parce que l'opposition entre le *Dasein* et l'*ego* cartésien reflète non seulement la problématique de la donation mais aussi sa pensée historico-politique. En effet, la « destruction » heideggérienne de Descartes conduit l'*ego* cartésien sur « sol raciste », et non sur un terrain purement métaphysique et ontologique.

Afin de montrer que la pensée politique ou raciste de Heidegger est le vrai point d'appui de son interprétation de Descartes et de l'histoire de la philosophie, nous

[40] Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, pp. 329-335 et pp. 340-349.

aborderons l'anti-cartésianisme de Heidegger dans la première partie de cette thèse.[41] Et, dans cette partie, nous analyserons les textes de Heidegger sur la métaphysique et la subjectivité pour montrer qu'il a transformé l'histoire de la philosophie en celle de la *τέχνη* qui s'achève dans la technique inconditionnée des Temps modernes et dans le mouvement du national-socialisme. Ensuite, dans la seconde partie, nous examinerons les interprétations phénoménologiques de Descartes pour montrer que l'*ego* cartésien ne peut être compris dans la problématique de la donation et de la passivité. Enfin, dans la troisième partie, nous montrerons en quoi il est nécessaire et important de lire Descartes en le confrontant à Heidegger. En effet, la pensée de Descartes, qui est celle de la sagesse, s'oppose tant à la pensée de la donation ou de la *τέχνη* (soit théologique, soit phénoménologique, soit ontologique) qu'à la pensée raciste de Heidegger qui se fonde sur l'absolutisme de l'être. C'est pourquoi nous proposons dans la troisième partie de lire la philosophie de Descartes comme une pensée qui nous aide à défendre la liberté, la perfection et l'universalité de l'homme et à promouvoir une société des hommes généreux.

[41] L'anti-cartésianisme de Heidegger a été étudié par Emmanuel Faye et Sidonie Kellerer. Voir respectivement Emmanuel Faye, « La pensée métaphysique de Descartes et son "interprétation" par Heidegger » in : *Y-a-t-il une histoire de la métaphysique* (sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard, Paris, PUF, 2005, pp. 263-301; Sidonie Kellerer, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Paderborn, Konstanz University Press, 2013.

Première partie : l’anti-cartésianisme de Heidegger

Chapitre premier : Martin Heidegger et Carl Braig[42] : la question de l'être et l'anti-modernisme

I. Une des sources de la question heideggérienne de l'être

Il est bien connu que pour Heidegger, la substantialisation de l'être est un signe de l'oubli de l'être. En effet, à ses yeux, la métaphysique traditionnelle, en particulier la philosophie moderne fondée sur le sujet qui pense, tend à chosifier les étants en comprenant, d'une part, le sujet pensant comme *res cogitans* et substance qui pense et, d'autre part, l'objet pensé comme *res cogitatum* et substance étendue. Heidegger, en revanche, pense l'être comme un événement et s'est donné comme tâche de *dé-substantialiser* l'être. C'est pourquoi la prise de l'être sous forme de l'événement a été une étape nécessaire dans l'élaboration de sa question de l'être. Aussi faut-il remarquer que cette théorie heideggérienne de l'être présuppose que l'être se comprend à partir de la puissance. En effet, dans cette question de l'être, où Heidegger vise à étudier le sens de l'être qui détermine tous les étants, l'être est d'abord et avant tout décrit comme une puissance ou une unité qui rassemble et unifie les étants et les différentes significations de l'être.

La question se pose de savoir à partir de quel moment Heidegger a élaboré sa question de l'être, cette nouvelle conception de l'être. D'après des témoignages fournis par Heidegger lui-même, la question de l'être le préoccupait dès 1907, et ce, sous l'influence de Brentano. En effet, dans une lettre adressée à Richardson en 1962, Heidegger écrit :

[42] L'influence de Carl Braig sur la pensée du jeune Heidegger a été étudiée par Richard Schaëffler, Dieter Thomä, Hassan Givsan, Jeffrey Andrew Barash et Emmanuel Faye. Voir respectivement Richard Schaëffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 3-10 ; Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, pp. 35-44; Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität*, Würzburg, Königshausen &Neumann, 1998, pp. 53-54; Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 2003, pp. 73-77; Emmanuel Faye, « Being, History, Technology and Extermination in the Work of Heidegger », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. I (2012), p. 115.

> L'une des questions de votre lettre est ainsi conçue : « Comment doit-on réellement comprendre votre première expérience de la question de l'être chez Brentano ? »
> « Chez Brentano. » Vous pensez au fait suivant : Le premier écrit philosophique, que depuis 1907 je n'ai cessé de travailler à fond, fut la dissertation de Franz Brentano : De la signification multiple de l'étant chez Aristote (1862). Brentano met en exergue à son livre la phrase d'Aristote : *τὸ ὄν λέγται πολλαχῶς*. Je traduis : « L'étant se manifeste (à savoir conformément à son être) de multiples manières. »[43] Dans cette phrase s'abrite la question qui a décidé du chemin de ma pensée : Quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? Cette question éveille les suivantes : que veut donc dire être ?[44]

Dans cette lettre, Heidegger se réfère à la dissertation de Brentano intitulée, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862)* dans laquelle son auteur tentait de concilier l'unité de la science de l'étant avec la diversité de ses acceptions. Partant de la formule aristotélicienne, *τὸ ὄν λέγται πολλαχῶς*, qu'il traduit par : « l'étant est dit de manière multiple »[45], il remarque que, pour le Stagirite, la métaphysique est une science qui étudie l'étant en tant que tel ou en tant qu'unité à laquelle les diverses manières dont l'étant se dit se rapportent. À propos de la métaphysique, Brentano écrit comme suit:

> Si la métaphysique est bien la science de l'étant comme tel, il est clair que son principal objet est la substance ; car face à de telles analogies, la science

[43] Dans le texte, la citation originelle de Heidegger est en allemand: « *Das Seiende wird* (*nämlich hinsichtlich seines Seins*) *in vielfacher Weise offenkundig* », Martin Heidegger, « eine Brief an P. William J. Richardson », in: *Heidegger*: *Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, XI.

[44] Martin Heidegger, « Lettre à Richardson » (traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls), in : *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, p. 341. Sur d'autres références à Brentano chez Heidegger, voir aussi Martin Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande », *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 92 : « Et encore avant, pendant les dernières années de lycée – précisément à l'été 1907 -, me rencontra la question de l'être, sous la forme de la Dissertation de Franz Brentano, le maître de Husserl. Elle s'intitule *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*, et date de l'année 1862. »

[45] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, p.15: « *Das Seiende wird in mehrfacher Weise gesagt*. »

> traite toujours principalement de ce qui est premier, dont tous les autres dépendent et reçoivent leur nom. C'est donc de la substance que le prōtos philósophos doit sonder les principes et les causes, c'est d'elle qu'il a en priorité, principalement et pour ainsi dire seulement à considérer ce qu'elle est.[46]

Ainsi, Brentano nous fait voir clairement que l'unité de la science de l'étant tire sa validité de la détermination de l'étant en tant que substance et que c'est par la substance que se trouvent unifiées les significations multiples de l'étant. Autrement dit, pour Brentano, l'étant se dit de plusieurs manières mais constitue pas moins une unité dans la mesure où il se réfère à l'être qui est la substance[47].

Quelle idée de l'être cette théorie de l'être de Brentano pouvait-elle susciter chez Heidegger ? Pour clarifier ce point, il faudrait prendre en considération deux points. Le premier point est que Heidegger n'a trouvé la question de l'être dans la formule aristotélicienne que sous une forme dissimulée : « […] s'abrite (*sich verbirgt*) […] ». En effet, pour la question heideggérienne de l'être, Aristote n'offre que cette indication formelle : la métaphysique étudie l'être en tant qu'être et qui se dit de manière multiple. Il en découle un deuxième point à considérer. Heidegger traduit la formule aristotélicienne, « *τὸ ὄν λέγται πολλαχῶς* », de manière suivante : « L'étant se manifeste (à savoir conformément à son être) de multiples manières. ». À la question de savoir d'où l'étant prend sa détermination ou son essence en tant qu'unité de tous les étants, contrairement à Brentano qui voit dans la substance le principe en question, la réponse de Heidegger consiste à mettre an avant la manifestation de l'être, réponse qu'il avait obtenue à travers une transformation de la formule aristotélicienne citée par nous plus haut. Il s'ensuit que ni Aristote ni Brentano n'offrent son idée de l'être.[48]

---

[46] Franz Brentano, *op. cit*. pp. 195-196. Traduction française par Pascal David, Franz Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, Vrin, 1992, p. 201(modifiée).

[47] « *Da aber auch von den Kategorien der Verlauf dieses Kapitels gezeigt hat, daß alle in Bezug auf ein Sein, in Bezug auf das Sein der ersten Kategorie den Namen tragen und die übrigen eigentlich mehr eines Seienden als ein Seiendes zu nennen sind* », *ibid*., p. 195.

[48] Sur ce point, notre étude demeure d'accord avec l'interprétation remarquable par Hassan Givsan du rapport entre Heidegger et Brentano. Voir Hassan Givsan, *op. cit*., pp. 47-52 : « *Durch Brentano kann Heidegger nicht auf seine Frage nach dem "Sein", und zwar dem Heideggerschen "Sein", gekommen sein.* », *ibid*., p. 50.

Ainsi Heidegger dé-substantialise-t-il le concept grec d'*οὐσία*. En effet, l'*οὐσία* que nous pouvons traduire par « substance » et qui est donnée en guise de réponse à la formule interrogative « qu'est-ce que c'est ? », Heidegger l'interprète par « l'être qui se manifeste ». En un mot, il dynamise l'être. S'il en est ainsi, celui qui a influencé Heidegger sur cette formulation de la question de l'être n'est pas Brentano, mais un autre philosophe qui est susceptible de l'avoir incité à dynamiser l'*οὐσία* aristotélicienne. Quel point de vue, ou quelle interprétation d'Aristote, Heidegger a-t-il suivi ?

Pour répondre à cette question, il est utile de rappeler que Heidegger a suivi, dans les années qui suivirent 1911, un cours de théologie donné par Carl Braig, auteur d'un ouvrage intitulé *De Être*. À notre connaissance, Heidegger le mentionne deux fois, en 1957[49] et 1963[50]. Mas il fait toujours subsister une ambiguïté quant à l'influence que son ancien maître a pu exercer sur sa pensée de l'être. Il se limite à souligner qu'il a appris de son ancien maître l'importance de la théologie spéculative ainsi que l'opposition radicale que celle-ci présente avec l'ontologie scolastique. Cependant, nous pouvons nous demander si le rapport intellectuel entre le jeune Heidegger et Carl Braig a joué un rôle décisif dans la formation de sa question de l'être. Ne serait-ce pas l'idée

---

[49] Heidegger a écrit en 1957: « *Die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene akademische Lehrtätigkeit ging von zwei Männern aus, die zu Gedächtnis und Dank hier eigens genannt seien: Der eine war Professor für systematische Theologie Carl Braig, der letzte aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule, die durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab; der andere war der Kunsthistoriker Wilhelm Vöge.* », Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1972, p. X-XI.

[50] En 1963, Heidegger dit : « Que veut dire l'être ? Dans la dernière de mes années de lycée, j'étais tombé par hasard sur l'écrit de l'ancien professeur de dogmatique à l'université de Fribourg, Carl Braig : De l'Être : esquisse ontologique. Il avait été publié en 1896, à l'époque où l'auteur était encore "professeur extraordinaire" de philosophie à la Faculté de Théologie de Fribourg. […] Au bout de quatre semestres, j'abandonnais les études de théologie pour me consacrer entièrement à la philosophie. J'assistais encore aussi à un cours de théologie dans les années qui suivirent 1911, au cours de dogmatique de Carl Braig précisément. Ce qui m'y décida, fut l'intérêt pour la théologie spéculative: surtout dans la mesure où le professeur en question savait nous rendre présente à chaque heure de cours la manière pénétrante avec laquelle elle pensait. C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois, lors de quelques promenades, au cours desquelles il me fut donné de l'accompagne, de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que la tension entre ontologie et théologie spéculative entra dans l'horizon de ma recherche comme l'armature de la métaphysique.», Martin Heidegger, « Mon chemin de pensée vers la phénoménologie » (traduit par Jean Lauxerois et Claude Roë), in : *Question III et IV, op. cit.*, pp. 326-327.

braigienne de l'être, qui aurait guidé le jeune Heidegger dans sa lecture d'Aristote et de Brentano ?

Clarifions le point de vue à partir duquel Heidegger a abordé la dissertation de Brentano et traduit la formule d'Aristote. L'idée heideggérienne de l'être qui transparaît dans sa traduction de la formule aristotélicienne vue plus haut peut s'expliquer de la manière suivante: si l'étant, par rapport à son être, se manifeste diversement (*Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkündig*), c'est parce que l'être lui-même, en tant qu'origine transcendantale qui unifie les étants, se manifeste diversement comme si l'être était une lumière qui s'illumine diversement à travers les étants visibles. Or, cette idée n'est ni d'Aristote ni de Brentano mais provient, en dernière analyse, de l'idée platonicienne du Bien.

Faisons maintenant l'hypothèse que c'est, en quelque sorte, une interprétation platonicienne de la philosophie d'Aristote, qui a aidé Heidegger dans sa manière à traduire la formule aristotélicienne et à transformer celle-ci comme celle qui implique sa propre question de l'être. Or, tandis que ce point de vue reste, comme l'a dit Heidegger, dissimulé chez Brentano, il est, comme l'a bien remarqué John Caputo[51], explicite chez Braig. Autrement dit, un examen attentif de la lecture de Brentano proposée par Heidegger montre que ce dernier interprète la formule d'Aristote citée plus haut en se référant non pas à Brentano mais à la théorie de l'être de Carl Braig. C'est pourquoi nous pensons que ce n'est pas Brentano mais Carl Braig qui a joué un rôle déterminant dans l'orientation de la pensée du jeune Heidegger vers la question de l'être.

Or, nous pensons que si Heidegger a tenté de dissimuler son vrai maître, c'est parce que la défaite de l'Allemagne nazi à la fin de la deuxième guerre mondiale l'a conduit à prévenir des éventuels problèmes politico-historiques qui se seraient posée s'il avait admis l'influence de Braig dans l'élaboration de sa question de l'être. On peut supposer qu'il lui était plus avantageux de suggérer que l'origine de cette théorie remontait à la lecture qu'il a faite de Brentano et de son interprétation d'Aristote, puisque cette filiation faisait de sa pensée de l'être un héritage de la philosophie grecque

[51] John Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on overcoming Metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982, p.50: « *If this question [the question of the unity of being] was latent (sich verbirgt) in Brentano, it is perfectly explicit in Braig.* »

et de la phénoménologie. [52] Mais, afin d'éclaircir le motif qui a poussé le jeune Heidegger à la recherche du sens de l'être, il est nécessaire de voir que l'origine de cette recherche remonte à l'anti-modernisme qu'il a partagé avec son ancien maître.

II. L'anti-modernisme de Braig et Heidegger

En élaborant sa pensée, Braig avait pour ambition de défendre le dogme traditionnel de l'Église contre la tendance de libéralisme qui, à l'époque, secouait l'institution catholique. En effet, pour lui, le modernisme représente la doctrine dont le premier principe est la subjectivité, laquelle s'oppose, selon lui, à la foi objective et universelle de l'Église. Si Braig oppose le modernisme à la vérité de la Révélation et au christianisme, c'est parce qu'en fondant la religion sur la raison humaine, le modernisme conteste la validité de la révélation qui dépasse la capacité de la raison humaine et l'état psychologique de la subjectivité humaine.[53] C'est pourquoi la critique de Braig à l'encontre du modernisme consiste principalement à réfuter l'autonomie, ou l'autosuffisance, de la raison humaine et de la subjectivité humaine.[54] D'où la nécessité pour lui de réfuter le psychologisme et l'individualisme de l'*ego*.

Or, comme il a été noté par Schaeffler[55], Heidegger a suivi la voie tracée par son maître, Carl Braig, dans sa critique du psychologisme, de l'individualisme et du libéralisme. En effet, sous l'influence de l'anti-modernisme de Carl Braig, Heidegger a entretenu une relation étroite non seulement avec la revue *Litterarische Rundschau für das katholische Deutschland* dont Braig est un collaborateur, mais également avec la revue catholique et anti-moderniste, *Der Akademiker*. Des articles du jeune Heidegger publiés dans *Der Akademiker* et la conclusion de sa thèse sur Duns Scot nous font voir

---

[52] Hassan Givsan a bien expliqué le but de cette tromperie: « *Und damit will er ein weiteres sagen: er, Heidegger, ist schon als Gymnasiast bei den* "*Griechen*", *den* "*Anfänglichen*" *gewesen.*», Hassan Givsan, *op. cit*., p.50.

[53] Voir l'introduction de Carl Braig à sa traduction d'*Apologie des Christentum* (Freiburg 1889) du théologien français F. Duilhé de Saint-Projet (Toulouse 1885) : « *Das Christentum stellt dem Glaubensbedürfnis und dem Erlösungsbedürfnis des Menschenherzens ein System rationaler Heilswahrheiten und ein System geschichtlicher Heilstatsachen gegenüber* […] *Der Modernismus will die Selbstbeglaubigung der religiösen Wahrheit durch das Gefühl vermitteln, durch die unmittelbare Innenanschauung der religiösen Verhältnisse. Alles Äußere und Geschichtliche hat nur Sinn und Wert als ein nach auõen verlegtes Symbol eines psychischen Innenzustandes oder Innenvorganges*. » (cité par Richard Schaëffler, *op. cit*., p. 4)

[54] Sur ce point, voir Dieter Thomä, *op. cit*., p. 37.

[55] Richard Schaëffler, *op. cit*., p. 5.

que le projet du jeune Heidegger était de mener un combat contre le libéralisme individualiste et la souveraineté de la subjectivité moderne.[56]

À ce sujet, il convient d'examiner plus en détail la dissertation de Heidegger datant de 1914, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus,* dans laquelle il critique Brentano en ces termes: « ce qui l'intéresse est seulement le comportement psychique, l'activité de l'âme par rapport à l'objet. »[57] Il est évident que, dès les années de 1910, Brentano n'a été pour Heidegger qu'un simple représentant du psychologisme et du subjectivisme. Cette dissertation de Heidegger peut donc être lue comme un texte qui remet en cause la véracité des témoignages de Heidegger durant 1950-60, selon lesquels Brentano fut l'inspiration de sa question de l'être.

III. La question braigienne de l'être

L'anti-modernisme de Braig, qui reproche à la philosophie de la subjectivité moderne le fait d'avoir renfermé la vérité de Dieu dans le domaine de la raison humaine, remet en cause, pour la même raison, la manière dont la philosophie aristotélicienne et la théologie de Thomas d'Aquin exposent la vérité de Dieu. En effet, Carl Braig réfute la doctrine aristotélicienne et scolastique pour la raison qu'elle ne permet à l'homme aucune possibilité d'accéder directement à l'essence de Dieu.[58]

Afin d'expliquer ce que Braig entend par la vérité de Dieu, il convient donc d'examiner la théorie thomiste de l'être et de comparer celle-ci avec celle de Braig. Il est bien connu que Thomas d'Aquin distingue l'être et l'essence. Dans le *De ente et essentia*, il montre que, dans l'étant (substance ou existence substantielle) autre que

---

[56] Cf. Dieter Thomä, *op. cit.*, p. 39; John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994, p.124: « *The ultraconservative Catholicism of Heidegger's early Der Akademiker articles speaks passionately against the "boundless autonomism," the "spiritual and moral sovereignty of the ego," "currents of free-thinking," and "individualistic ethics" in modernism.* »

[57] Martin Heidegger, « Die Lehre vom Urteil im Psychologismus », in: *Frühe Schriften* (1912-1916), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 1, p. 123: « *Ihn interessiert nur das psychische Verhalten, die seelische Tätigkeit gegenüber dem Objekt*. ». Voir également Heideggers Rezension von Brentanos, « Klassifikation der psychischen Phänomen », in: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914, pp. 234: « *Nicht Kant, sondern der von katholischen Theologen so hoch geschätzte Brentano verdient den Vorwurf, Psychologiste zu sein* ».

[58] Sur ce point, voir Friedrich Stegmüller, « Karl Braig », in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20 Jahrhunderts,* 1987, p. 6.

Dieu qui est l'être pur ou l'acte pur d'être, l'essence ne contient pas en soi de quoi rendre raison de l'être.[59] Contrairement à l'étant créé, Dieu, qui donne l'être à l'étant en limitant l'acte d'être par l'essence, est l'être pur, autrement dit l'acte pur d'être, étant donné qu'il n'a pas d'autre essence que l'être. C'est pourquoi il résume la définition de l'être de Dieu en affirmant : « En effet, il y a <d'abord> quelque chose comme Dieu dont l'essence est son être propre. »[60]

Or, si l'homme est une substance (un étant substantiel) composée d'essence et d'être et que Dieu est l'être pur au-dessus de toute composition et d'essence substantielle, comment l'intellect humain peut-il connaître l'essence de Dieu ? Étant donné que seules les essences abstraites des étants sensibles sont des objets proportionnés à l'intellect humain[61], ne faudrait-il pas dire que Dieu, qui est l'être pur, simple et immatériel, demeure au-delà de l'intellect humain et qu'il est hors de portée de notre intellect dont la connaissance est limitée à celle des essences des étants sensibles ?

Pour répondre à cette question, Thomas d'Aquin propose le raisonnement suivant : à la différence de l'intellect divin qui est acte pur et dans lequel l'ensemble de tous les étants préexiste virtuellement à titre d'exemplaires ou de causes premières, notre intellect, c'est-à-dire l'âme rationnelle, se trouve en état de puissance passive à l'égard de ces réalités intelligibles. Ainsi, l'Aquinate n'accorde pas à la raison humaine une capacité à accéder directement aux intelligibles. Cela signifie que l'intelligible que l'homme peut concevoir dans ce monde n'est pas dans une forme pure comme en Dieu. Pour saisir les intelligibles, l'intellect humain devra donc subir le passage de la

---

[59] « *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo : possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura ; ergo patet quo esse est aliud ab essentia vel quiditate*. », Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, § IV, 5, in : *L'être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* [présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon], Paris, Éditions du Seuil, 1996, p 102.

[60] Thomas d'Aquin, *op. cit*., § V, 1. p. 107. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils I* [présentation et traduction par Cyrille Michon], Chapitre 45, Paris, GF Flammarion, 2000 (2e édition corrigée) p. 253: « […] puisque Dieu est son essence et son être ».

[61] « *Videnmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam*. », Thomas d'Aquin, *De ente et essentia, op. cit.,* § IV, 1, p. 98.

puissance à l'acte. Or, ce mouvement n'est réalisé que dans la mesure où l'âme humaine contient en elle-même l'intellect agent qui conduit ce qui est en puissance à l'acte.

Donc, contrairement à Averroès, qui comprend l'intellect agent comme unique et séparé de l'âme humaine, la théologie de Thomas d'Aquin accorde à l'âme rationnelle de l'homme une puissance qui participe à l'intellect supérieur, c'est-à-dire un principe actif qui donne à l'âme individuelle une intellection actuelle. Cet intellect agent se tourne vers les choses sensibles et en dégage les formes intelligibles. C'est pourquoi, pour Thomas d'Aquin, la connaissance vraie est liée à l'abstraction de la forme à partir de la substance matérielle.

Braig a considéré que cette structure de l'action de l'intellect humain interdit une connaissance directe de Dieu. En effet, la théologie de l'Aquinate enseigne que, si l'âme humaine essaie d'arriver à la connaissance de Dieu, c'est seulement au moyen d'un raisonnement discursif qui s'appuie sur la connaissance sensible des corps. C'est seulement par la suite qu'il s'élève jusqu'à la connaissance de l'intelligible et des substances immatérielles : « […] la connaissance de Dieu que donne l'esprit humain ne dépasse pas le genre de connaissance tirée des réalités sensibles. […] Aussi Dieu ne peut-il pas non plus par cette voie être connu sur un mode plus élevé que celui de la connaissance de la cause par son effet. »[62] Mais cette connaissance de Dieu n'est pas parfaite et, en empruntant ces étapes progressives, l'âme humaine échoue toujours à accéder pleinement à l'essence Dieu. L'intellect humain devrait donc se contenter de constater l'être de Dieu sans connaître son essence: l'homme peut connaître que Dieu existe tout en ignorant ce qu'il est. L'agnosticisme serait donc une conséquence inévitable qui découle de la distinction thomiste entre l'essence et l'être.

Contrairement à cette position thomiste, chez Braig, la vérité de Dieu et la révélation divine doivent se manifester en tant que fondement (*Grund*) qui a été donné préalablement à la lumière naturelle de la raison humaine. Le fondement transcendantal qu'est Dieu ne pourrait être accessible au moyen d'abstraction ni être découvert par la

[62] Thomas d'Aquin, *Contre les Gentils*, III, §47. Présentation et traduction par Vincent Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 176. Voir également Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils, I*, chapitre 14, *op. cit*., p. 176 : « Or, dans l'étude de la substance divine, il faut surtout recourir à la voie négative (*via remotionis*). Car la substance divine dépasse par son immensité toute forme que notre intellect atteint : nous ne pouvons donc pas l'appréhender en connaissant ce qu'elle est. Mais nous en avons une certaine connaissance en connaissant ce qu'elle n'est pas. »

lumière naturelle : il se donne d'emblée et *a priori* à ce qui est. Or, cette idée braigienne de l'être est un héritage de l'augustinisme et du néo-platonisme. En effet, aux yeux d'Augustin, la connaissance humaine n'est possible que dans la compréhension innée de l'être, à savoir dans la lumière divine. Cela signifie que pour Braig, l'être non sensible et inconditionné, d'une part, fait manifester les étants particuliers et, d'autre part, se manifeste à l'expérience humaine comme condition *a priori,* toujours dans l'acte de connaître. C'était sur cette idée de l'être héritée de la tradition de l'augustinisme que Carl Braig a fondé sa propre ontologie et la théologie qui convient à sa philosophie.

Par ailleurs, il faut noter que c'est explicitement de Bonaventure que Braig a tiré l'idée selon laquelle la théologie spéculative doit accomplir la question de l'être. En effet, il commence son traité, *Vom Sein*[63], par la citation de l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure :

> Quel étrange aveuglement pour notre esprit de ne point apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il lui est impossible de rien connaître. Mais il arrive que notre œil, fixé sur divers couleurs, ne voie pas la lumière qui les lui rend visible ou, s'il la voit, il ne la remarque pas. Il en va de même pour l'œil de notre âme : fixé sur les êtres particuliers et généraux, il n'aperçoit pas l'Être au-delà de tout genre, bien qu'il s'offre tout d'abord à sa pensée et lui fasse voir tout le reste. Ainsi la formule se vérifie pleinement : « semblable à l'œil du hibou aveuglé par la lumière, l'œil de notre âme est éblouie par trop d'évidence ». Habitué aux ténèbres du créé et aux fantômes du sensible, dès qu'il regarde la lumière de l'Être souverain, il lui semble ne plus rien voir. Il ne comprend pas que cette obscurité suprême opère l'illumination de notre esprit. Ainsi l'œil du corps en face de la pure lumière a l'impression de ne rien voir.[64]

La citation de Bonaventure est significative, car elle permet de comprendre la manière dont Braig a projeté de relier la théologie spéculative avec la question de l'être. Avant d'en venir à Braig, voyons d'abord ce qu'il y a de spécifique dans la pensée de Bonaventure. Celui-ci interprète lui-même la question aristotélicienne de l'étant à l'aide

---

[63] Carl Braig, *Vom Sein : Abriß der Ontologie*, Freiburg , Herder, 1986.
[64] Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin, 1978, pp. 85-86.

de la métaphore platonicienne de la lumière. En effet, la condition *a priori* qui rend possible la visibilité dépasse les étants. Ce qui est en question dans ce paragraphe, c'est en effet une différence ontologique entre l'être et l'étant : l'être signifie le néant parce qu'il n'est pas quelque chose et qu'il ne peut être identifié à la totalité des étants ; l'être est donc le fondement ou l'horizon transcendantal dans lequel peut s'instituer la relation sujet-objet. Il est donc très probable que Braig ait trouvé le moyen de platoniser la question aristotélicienne de l'étant dans cette idée de l'être professée par Bonaventure.[65]

On peut alors se demander comment cette théorie braigienne de l'être surmonte la distinction thomiste entre l'être et l'essence. Pour y répondre, il convient d'abord de considérer que Carl Braig avait lui-même introduit la distinction entre deux modes de compréhension de l'être :

> Toutes les tentatives de donner une détermination à l'être sont fausses et contradictoires. L'être est position, supposition, acte, énergie, affirmation, fondement de la possibilité : ces modes de définition ainsi que des modes similaires confondent le premier signe de connaissance avec la marque essentielle de l'être. À la différence de l'événement, de l'actualité agitée, l'être, comme actualité immobile, est : cette division embrasse deux groupes de l'être.[66]

On voit dans ce texte qu'il refuse de déterminer l'être à partir d'une conception catégorielle. En effet, l'être qui est épuré de l'essence conceptuelle se comprend ici comme un acte ou une puissance de se poser ou de se manifester.[67] Ce caractère verbal d'apparition (*Wesung*) de l'être signifierait l'événement (*Geschehen)* et se distinguerait

---

[65] Sur l'interprétaion (*Umdeutung*) platonisée de Thomisme par Carl Braig, voir Karl Leidlmair, *op. cit*., p. 416 : « *Wie sehr Braig einen Grundgedanken der thomasischen Philosophie platonisch umzudeuten weiß, zeigt seine Übersetuzung der „principia per se nota" in die „Allgemeinbegriff" Sein, Einheit usw*. (*Gotteserkenntnis 523*) ».

[66] Carl Braig, *Vom Sein*, *op. cit*., p. 22: « *Die Versuch, vom Sein Begriffsbestimmung zu geben, sind alle fehlerhaft und widersprechend. Sein ist Position, Setzung, Thun, Energie, Bejahung, Grund der Möglichkeit: diese und ähnliche Definitionen verwechseln das erste Erkennungszeichen am Seienden mit dem Wesensmerkmale vom Sein. Sein ist, ruhende Wirklichkeit, im Unterschiede vom Geschehen, der bewegten Wirklichkeit: diese Division dichtet zwei Gruppen von Sein und vermag doch das eine Wheisungsglied* (*esse*) *nicht von dem andern auszuschließen* (*entia*). »

[67] Sur l'être comme acte, voir *ibid*., p. 26: « *Das Seiende ist nur dadurch, daß es durch die ihm wesenseigene Kraft thätig ist*. »

de l'étant immobile (*ruhend*). On peut donc dire qu'il y a, chez Braig, une rupture radicale avec la métaphysique scolastique en ce que l'être n'est plus conçu à partir de l'essence ou du *ce que c'est* (*Was*). Il faut noter également que la distinction qui existe entre l'être (*esse*) et l'étant (*entia*), ou entre l'être et l'essence, ou encore entre le *que* (*Daß)* et le *ce que c'est* (*Was*), n'est pas logique[68], mais, en termes heideggériens, *ontologique.*[69] Il n'est pas possible d'ignorer de voir ici la proximité de l'ontologie braigienne avec la pensée heideggérienne de l'être, d'abord parce que, comme Braig, Heidegger dé-substantialise l'être et le conçoit comme une puissance, ensuite parce qu'afin de thématiser l'être comme tel, ils critiquent tous les deux la distinction entre l'être et l'essence, ce qui occulte l'origine même de l'Être. [70]

Si l'être outrepasse l'intelligibilité humaine, comment le comprendre, ou le thématiser ? En effet, puisque, pour Braig, l'être n'est pas un objet intentionnel que l'intellect humain peut connaître par la voie d'abstraction, il faudrait que l'être soit donné à l'intellect avant que celui-ci le connaisse. En effet, l'intellect humain ne pourrait se tourner vers l'être que dans la mesure où celui-ci affecte déjà et préalablement la conscience humaine. Ainsi Braig présente-t-il l'être humain, plus précisément la conscience de soi, comme le lieu de la manifestation ou bien de la compréhension de l'être. Si la conscience est lieu où l'être se manifeste dans les étants, il s'ensuit qu'elle doit contenir de manière exemplaire, ou mieux de manière insigne, la relation transcendantale entre l'être et l'étant. En effet, d'après Braig, la loi de la pensée s'accorde avec celle de l'être, [71] et l'être est le principe de la pensée humaine: l'homme ne pense et se pense que dans la lumière de l'être.

Ainsi, pour atteindre l'être, Braig a choisi l'expérience immédiate de l'être par et dans la conscience de soi, et non pas l'abstraction des réalités sensibles ou le raisonnement discursif. Pour analyser cette expérience immédiate de l'être qui est

---

[68] Cf. *ibid*., p. 50.

[69] Il faut noter que pour Braig la différence ontologique signifie celle entre un étant et d'autres. Sur ce point, voir *ibid*., pp. 29, 101 et 156.

[70] Cf. Martin Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in : *Nietzsche II* (1961), Paris, Gallimard, 1971, p. 323. Heidegger écrit également dans ce chapitre: « Le commencement de la métaphysique se révèle en tant qu'un événement, qui consiste en une décision énoncée sur l'Être, au sens où vient à se produire la distinction entre la quiditté et la quoddité, entre le ce que et le fait que », *ibid*., p. 322.

[71] Voir Carl Braig, *Vom Denken : Abriß der Logik*, Freiburg, Herder, 1896, p. 9 (cité et commenté par Richard Schaëffler, *op. cit*., p 8).

donnée de manière affective à la conscience humaine, Carl Braig opère selon une herméneutique qui remonte de ce qui est donné (conditionné) vers ce qui donne (inconditionné et conditionnant). Et cette recherche herméneutique de l'être pourrait être qualifiée d'analyse transcendantale et ontologique de l'être humain. Il n'est donc pas exagéré d'y voir une similitude avec l'ontologie fondamentale du *Dasein* de Heidegger. [72]

Pour aller plus loin, il faut également souligner que l'ontologie de Braig implique une théorie de l'histoire selon laquelle l'être ou la puissance de l'être se réalise à travers l'histoire. En effet, pour Braig, Dieu transcendantal n'est pas extérieur au monde mais s'y déploie lui-même. Or, cette théorie qui tente de concilier la transcendance et l'immanence dans l'histoire provient de la tradition de l'école de théologiens de Tübingen, lesquels s'étaient efforcés de concilier l'immanentisme ou le panthéisme représenté par l'idéalisme allemand, c'est-à-dire Schelling et Hegel, et la théologie scolastique pour qui Dieu est un être absolument transcendant.[73] C'est pourquoi l'anti-modernisme de Braig qui relève de la tradition de l'école de Tübingen n'exclut pas entièrement la pensée moderne. Il voulait en effet inscrire son idée anti-moderniste de l'homme dans le cadre d'une philosophie moderne. Il a avancé en regardant en arrière.

IV. Carl Braig dans *Être et temps*

Comme Richard Schaeffler l'a bien remarqué[74], Heidegger a suivi son maître, Carl Braig, dans l'élaboration de sa question de l'être. Et il est tout à fait évident que c'est l'œuvre de Braig, *Vom Sein* (*De l'être),* et non la dissertation de Brentano, qui a permis Heidegger d'inaugurer sa question de l'être. [75] Il n'avoue cependant pas

[72] Richard Schaëffler remarque qu'une similitude existe entre Braig et Heidegger en ce qu'ils recherchent le sens de l'être en commençant par l'analyse d'un étant insigne (la conscience de soi chez Braig et le *Dasein* chez Heidegger) : « *Der Zugang zum Seienden als solchen und im allgemeinen wird durch die Analyse der Seinsart eines ausgezeichneten Seienden gewonnen* […] / *Gerade dieser Gedanke kehrt bei Heidegger wieder.* […] *Die transzendentale Frage wird durch die existenziale Analyse, die Analyse der Seinsart von Dasein, beantwortet*. », Richard Schaëffler, *op. cit*., p. 9.

[73] Sur ce point, voir John Caputo, *op. cit*., p. 46.

[74] Richard Schaëffler, *op. cit*., p. 10.

[75] « *Aus der Verknüpfung von Transzendentalphilosophie und Ontologie, wie sie in der zitierten Stelle bei Bonaventura exemplarisch vollzogen wird, ergibt sich das, was bei Heidegger später „die ontologische Differenz" heißen wird : der Unterschied zwischen dem Sein und dem*

ouvertement ses dettes intellectuelles envers son ancien maître, alors même que nous en pouvons trouver une preuve évidente allant dans ce sens dans *Être et temps*. En effet, bien qu'évitant d'évoquer le nom de l'auteur de *Vom Sein : Abriß der Ontologie*, Heidegger répète presque mot à mot la formule de son ancien maître : « L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs ».[76]

Faudrait-il en conclure que la pensée heideggérienne de l'être s'identifie complètement à celle de Braig ? Ce n'est évidemment pas le cas : d'abord parce que pour Heidegger l'être ne signifie pas Dieu ; ensuite parce que la question de l'être posée par Heidegger, bien que dépendant au début de l'ontologie de Braig, évolue par la suite, voire se radicalise à tel point que sa pensée de l'être s'appuiera fondamentalement sur un principe racial.

Pour montrer l'écart qui sépare Heidegger et Braig, il suffit d'abord et avant tout de considérer que, du point de vue de *Être et temps*, le concept braigien de l'être est formel et insuffisant, de sorte que la question de l'être doit être posée plus fondamentalement : « Mais suit-il de là que l'"être" ne puisse plus poser de problème ? Nullement. […] Le caractère indéfinissable de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige »[77]. Il n'est donc pas possible d'affirmer que Heidegger avait déjà élaboré sa propre question de l'être, à l'époque de ses études théologiques et ce, sous l'influence de Braig. Néanmoins, il faut admettre que si Heidegger a pu développer et radicaliser sa propre question de l'être, ce fut sur la base des idées ontologiques que le jeune Heidegger a apprises auprès de son ancien maître. Braig demeure en outre un initiateur fondamental en ce qu'il a montré à Heidegger comment fusionner ontologie et historicité. Or, l'évolution ou la radicalisation de la question de l'être chez Heidegger à partir du début de 1910 jusqu'à l'époque de *Être et temps* ont une cause qu'il nous convient d'expliquer, c'est-à-dire les raisons qui ont

---

Seienden, der es verbietet, das Sein als ein „höchstes Seiendes" aufzufassen oder es mit dem „Seienden Ganzen" zu verwechseln. », Richard Schaëffler, *op. cit*., p. 7.

[76] Martin Heidegger, *Être et temps* (traduction par Emmanuel Martineau – édition numérique hors commerce), p. 26 (modifiée) ; *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972, p. 4: « *Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen*. » Carl Braig écrit: « *Aus höheren Begriffen ist der des Seins nicht ableit- und aus niedrigern ist er nicht darstellbar* », Carl Braig, *Vom Sein, op. cit*., p. 22.

[77] Martin Heidegger, *Être et temps, op. cit*., p. 26 (modifiée).

conduit Heidegger à détruire les métaphysiques traditionnelles, en particulier celle fondée sur l'*ego*.

Chapitre deuxième : la « destruction » de Descartes (1919-1922)

I. La philosophie et la factualité de la vie

À notre connaissance, qui s'appuie sur la prétendue *Gesamtausgabe*[78], la première apparition du terme de « destruction » chez Heidegger date des années 1919-1920. En effet, c'est dans *le problème fondamental de la phénoménologie*[79] du semestre d'hiver de 1919-1920 que Heidegger thématise pour la première fois l'idée de la « destruction ». Celle-ci y est définie par rapport à la naissance de la philosophie « pure ». En effet, Heidegger affirme que celle-ci n'est pas née du problème épistémologique ou de la question éthique fondamentale mais du « risque de l'abondance de la vie ». [80] C'est pourquoi, pour lui, la première condition pour accéder à la vie comme telle [81] est la « destruction de l'ordre de la raison » [82] et celle de la tendance théorique qui objective la vie et les choses.[83]

Or, ce projet de « destruction », daté du semestre d'hiver 1919-1920, doit être rapporté à sa décision du semestre d'été de 1919 (*Kriegsnotsemester*) d'« aboutir à la catastrophe de toute la philosophie jusqu'à aujourd'hui ».[84] Pour la pensée de Heidegger, cette année marque une rupture radicale qu'il opère avec le système du catholicisme. À ce propos, dans une lettre adressée à Krebs, il écrit: « Des compréhensions

---

[78] Les œuvres complètes de Martin Heidegger ne sont pas une édition historico-critique mais une édition de *dernière main*. En effet, il a tenté de dissimuler dans la publication d'après-guerre les vérités historiques de ses œuvres.

[79] Martin Heidegger, *Grundproblem der Phänomenologie* (W. 1919 / 1920), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 58, 1993.

[80] GA 58, 150: « *Jede echte Philosophie ist aus der Not von der Fülle des Lebens geboren, nicht aus einem erkenntnistheoretischen Scheinproblem oder einer ethischen Grundfrage*. »

[81] Heidegger définit la vie comme « les rapports d'expression et le rapport de sens (*Ausdruckszusammenhänge et Sinnzusammenhang*) », GA 58, 151.

[82] GA 58, 150.

[83] Sur ce point, voir Jeffrey Andrew Barash, *op. cit*., p. 99: « *It [the use of "destruction"] reflected his serious doubts about Western intellectual traditions and his profound questioning of the leading contemporary theoretical concerns of the German academic milieu. This theme of destruction would become a keynote of the "fundamental ontology" of Heidegger's Sein und Zeit* (*Being and Time; 1927*) »

[84] Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (*Kriegsnotsemester*, 1919 / S. 1919), GA 56/57, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987, p. 12: « *Wir reden also von einer Paradoxie, die als formal-methodische Erwägung eine scheinbare Berechtigung, sonst aber nur den fragwürdigen Vorrang hat, zur Katastrophe aller (bisherigen) Philosophie zu führen. Dieses Paradoxie aber ist unser echtes Problem.* »

épistémologiques, débordant sur la théorie de la connaissance historique, m'ont fait comprendre que le système du catholicisme est problématique et inacceptable – mais non pas le christianisme et la métaphysique dans un nouveau sens. »[85] Désormais, son intérêt n'est plus d'étudier le sens de l'être dans la tradition de la théologie médiévale mais de mettre au jour le sens de l'être et la factualité de la vie qui se donnent dans la situation historique de son temps. Heidegger entend par factualité (*Faktizität*) de la vie, la vie ou le *je suis* qui se donne antérieurement à la théorie et en dehors de l'ordre de la raison. Ainsi, dès le commencement de sa carrière universitaire, Heidegger assigne à la philosophie la mission *(Aufgabe*) de « maintenir la factualité de la vie » et de « renforcer la factualité du *Dasein* »[86].

Mais Heidegger pense que la factualité de la vie n'est pas quelque chose d'achevé. Pour désigner la vie comme telle, il faudrait comprendre son être à partir de son origine. Si la réduction phénoménologique consiste à reconduire les choses et toutes les expériences possibles aux horizons ou aux situations selon lesquels nous y accédons, pour lui, c'est la « destruction » qui ouvre l'être de la factualité de la vie.

II. La « destruction » et l'expérience fondamentale de *nous-mêmes*

La « destruction » a pour but non seulement de démolir la structure de la raison qui dissimule la factualité de la vie mais aussi de comprendre celle-ci à partir de son origine afin de faire apparaître le sens de l'être de la factualité de la vie. C'est pourquoi Heidegger radicalise le thème de la factualité dans le semestre d'hiver de 1919-1920. En effet, il tente désormais de déterminer la factualité à partir de son origine : « L'idée de la phénoménologie est: la science originaire de la vie. Ce qui doit être recherché, ce n'est ni la vie factuelle elle-même, ni la plénitude infinie des mondes qui vivent en elle, mais

[85] Une lettre de Martin Heidegger à Engelbert Krebs du 9 janvier 1919, citée par Hugo Ott dans *Martin Heidegger*: *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt / New York, Campus, 1988, pp. 106-107: « *Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne*. »

[86] Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 59, 1997, p. 174: « *Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motives, wo die Bekümmerung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt*. »

la vie comme provenant, c'est-à-dire résultant d'une origine. »[87] Quelle est précisément l'origine de la factualité de la vie ? La réponse avancée par Heidegger est le monde du Soi (*Selbstwelt*) : « Je suis moi-même un monde de soi (*Ich selbst ein Selbstwelt*) »[88]. Mais, à la différence de la phénoménologie husserlienne qui recherche l'origine ou le fondement du phénomène dans l'*ego* transcendantal qui est la subjectivité de la conscience, Heidegger recherche le Soi ou le nous-mêmes à travers la question du sens de l'être du *je suis*. En effet, dans *Les Remarques sur Karl Jaspers* qui ont été rédigés probablement en 1921, Heidegger pose une question sur l'essence de « la situation propre présente » par rapport à la question de l'être du *je suis* :

> Il reste à voir s'il ne serait pas temps de tirer au clair ceci : dans quelle mesure nous sommes déjà venus à bout de ce qui concerne censément notre « avoir » et notre « être » - en liaison avec la question fondamentale en quête de l'essence du « je suis » -, ou bien si, au lieu de serrer, au sens rigoureusement philosophique, des questions capitales, nous ne développons pas, dans un souci gratuit de protection de la culture, une immense routine, si nous ne nous occupons pas de choses accessoires auxquelles, antérieurement, une pensée industrieuse qui cherchait trop *loin* les objets de la philosophie a donné pour longtemps l'estampille de problèmes fondamentaux.[89]

Ce passage montre que Heidegger considère que l'époque qui est la sienne, celle qui suit la première guerre mondiale, a atteint une certaine maturité pour que se pose la question de l'être de *nous-mêmes* (*Wir-Selbst*) » par rapport à celle du sens du *je suis*.[90]

---

[87] GA 58, 81: « *Die Idee der Phänomenologie ist*: *Ursprungswissenschaft vom Leben. Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben als entspringend, als aus einem Ursprung hervorgehend*. »

[88] GA 58, 86 ; voir également GA 58, 87-89. Il faut considérer qu'en 1919-1921 Heidegger n'a pas encore compris l'origine de la factualité du *Dasein* comme sol. Ce sera à partir de 1924 qu'étant influencé par Yorck von Wartenburg, il introduira le concept de sol dans sa pensée et déterminera le monde comme fondé sur le sol.

[89] Martin Heidegger, « Anmerkungen zu Karl Jaspers » (1919/1921), in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001, p. 5. Traduction française par P. Collomby, « Remarques sur Karl Jaspers », in: *Philosophie*, n° 11, Paris, Les éditions de Minuit, 1986, p. 7.

[90] La question du sens du *je suis* était un sujet central du jeune Heidegger. Sur ce point, voir une lettre adressée par Heidegger à Karl Löwith : « *Ich arbeitete konkret und faktisch aus meinem " Ich bin" - aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu– Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung,*

S'il rejette la philosophie de la culture et le souci pour la culture, c'est pour la raison qu'ils ignorent la question de l'être de *nous-mêmes*.

Aussi, Heidegger comprend l'être ou le sens du *je suis* comme ce que « nous avons ou sommes *nous-mêmes* ». Le *je suis* ne signifierait donc pas l'essence du *je* en tant qu'individu mais le *je suis* considéré comme *nous*. Aussi, il identifie l'*avoir* avec l'être. Comment cette identification est-elle rendue possible ?

À cet égard, il faut considérer la façon dont Heidegger interprète le mot grec d'*οὐσία*. En effet, il distingue deux sens de ce mot : l'avoir ou la propriété (*Eigentum*), d'une part, et, d'autre part, le « premier être (*prôton on*) » en tant que le « qu'est-ce (*to ti esti*) » ou « ceci déterminé (*tode ti*) », c'est-à-dire ce que nous traduisons par « substance ». Ensuite, en transformant le sens d'*οὐσία* en « présence (*Anwesung*) »[91], il identifie l'*avoir* et la présence. Enfin, il en conclut que l'être du *je suis* signifie l'*avoir* ou bien la présence de *nous–mêmes*. Voilà donc le sens du Soi sur lequel la « destruction » de 1919-1921 porte principalement.

D'autre part, Heidegger définit le mode d'être du *je suis* comme existence (*Existenz*) qui ne se manifeste pas dans l'attitude théorique mais seulement dans l'expérience fondamentale du Soi. À ce propos, il déclare que : l'« on peut concevoir [existence] comme un mode déterminé de l'être, comme un sens déterminé du "est", qui essentiellement "est" un sens du (je) "suis", qu'on n'a pas sous forme authentique en

---

worin ich lebe. », Hartmut Tietjen (Hg.), „*Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*", in: Dietrich Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualtät Heideggers*, Bd. II, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, p. 29.

[91] Heidegger prend une double attitude à l'égard de la philosophie d'Aristote : d'une part, celle-ci, dit-il, se caractérise comme l'oubli de l'être ; mais, d'autre part, Heidegger la transforme en une question de l'être en interprétant le mot grec *ούσία* dans le sens de la « présence (*Anwesung*) » : « Que signifie le fait que l'étant proprement dit est compris comme *ούσία, παρουσία*, c'est-à-dire, au fond, comme "présence", comme possession immédiate et constamment présente, comme "avoir" ? Ce projet trahit le fait que l'être est synonyme de permanence dans la présence », Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 296. Voir également Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (16. Aufla.) Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1986, § 6. P. 25 (pour citer *Être et temps*, nous nous reférons, au besoin avec modifications, à la traduction qui nous paraît la plus lisible, celle de Emmanuel Martineau) : « […] la détermination du sens de l'être comme parousia ou ousia, qui signifie ontologico-temporellement la présence ». Si Heidegger lit Aristote de cette manière, c'est pour réécrire toute la métaphysique comme histoire de la question de l'être. Cependant, il faut remarquer que pour Aristote, le mot *ούσία* ne signifie pas la présence mais le *qu'est-ce* que nous traduisons en substance ou en quiddité. Sur la critique de l'interprétation heideggérienne du mot *ούσία*, voir Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität : Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1998, pp. 102-103.

l'entendant théoriquement [*im theoretischen Meinen*] mais dans l'accomplissement du " suis", mode d'être de l'être du " je". »[92] Or, cette expérience signifie celle du « m'avoir-moi-même (*Mich-Selbst-haben*) » parce qu'il s'agit d'une expérience dans laquelle *je* rencontre *moi* en tant que soi, c'est-à-dire en tant que présence de *nous-mêmes* : « L'expérience fondamentale qui consiste à m'avoir moi-même (*Mich-selbst-haben*)»[93] . De plus, elle est celle du passé du « je » : « sa véritable extension historique va jusqu'au passé du " je". Ce passé n'est pas pour le " je" un supplément qu'il traînerait avec lui. Au contraire, il est expérimenté en tant que passé d'un je qui en a historiquement l'expérience. »[94] Ainsi, Heidegger comprend l'expérience fondamentale du soi comme une expérience historique et trouve son origine dans le passé originaire du *je*. C'est pourquoi, pour lui, le soi signifie l'*avoir* du passé de *nous-mêmes*, c'est-à-dire la présence de *notre* passé. En somme, dans la situation d'*aujourd'hui*, c'est-à-dire dans « cette situation historique et spirituelle »[95], la « destruction » a pour but d'ouvrir l'expérience fondamentale de *nous-mêmes*.

III. La « destruction » du cartésianisme en 1919-1921

Ainsi, Heidegger a thématisé, durant les années 1919-1921, le soi ou le monde du soi comme l'origine de la factualité de la vie, autrement dit comme l'horizon dans lequel se trouve la vie. La « destruction » de Heidegger vise donc à retrouver le véritable soi de la vie dans le monde où elle est née et générée. En effet, dans sa conférence prononcée à Fribourg pendant le semestre d'été de 1920, intitulée *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks)*, Heidegger considère Natorp, représentant du problème de l'*a priori*, et

[92] Martin Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers, op. cit*., p. 29; traduction française tirée de, *op. cit*., p. 7.
[93] *Ibid*., p 31 ; traduction française par P. Collomby, « Remarques sur Karl Jaspers », in : *Philosophie*, n° 12, Paris, Les éditions de Minuit, 1986, p. 9.
[94] *Ibid*., p. 31 ; trad. fr. cité, p. 9.
[95] Il faut remarquer que la pensée heideggérienne est celle du présent (*Jetzt*) ou de l'*aujourd'hui* (*Heutige*). Sa question de l'être vise en effet ce qui se manifeste *à présent*, autrement dit *aujourd'hui*. Il faudra donc prêter notre attention à ce que le propos de Heidegger varie selon les situations où il se trouve. Pour expliquer clairement la pensée heideggerienne de l'être, il est donc indispensable de comprendre ce que Heidegger entend essentiellement par le présent (*Jetzt*) de son temps : « *in dieser geistesgeschichtlichen Situation*. », *Wegmarken, op. cit*., p.32; « *Zunächst gilt es, schärfer aus der konkreten gegenwärtigen Situation auf das Problem hinzuleiten.* », GA 59, 29.

Dilthey, théoricien de l'expérience (*Erlebnis)*, comme des philosophes à « détruire » pour cette raison que, dans les concepts de la vie qu'ils défendent chacun à leur manière, le soi ou le monde du soi (*Selbstwelt*) actuel est tombé dans l'oubli.[96] Et Heidegger affirme que cet oubli du soi et du monde du soi chez ces deux philosophes dérive de la métaphysique du *Je* de Descartes :

> (Que l'on songe à l'intérêt pour le Je dans la philosophie moderne de Descartes à Dilthey). Mais même ici, où ce qui ressortit à l'âme fait problème, on fait de l'existence actuelle du monde du soi un cas concret du complexe universel et situationnel de la constitution. Il n'est pas fait droit de façon originale à l'existence en son actualité. [97]

Ainsi, la « destruction » vise principalement le cartésianisme. En effet, Heidegger prétend que si Natorp et Dilthey ignorent la véritable origine de la vie et restent aveugles à la situation originaire et actuelle qui détermine le soi de *notre Dasein*, c'est parce que leurs pensées reposent fondamentalement sur l'*ego* cartésien.

D'autre part, dans la *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* [98], Heidegger précise la pensée de Descartes comme l'objet principal de la « destruction ». En effet, l'intérêt principal de cette conférence, consacrée à élaboration de la notion de la factualité de la vie du *Dasein*, n'était pas d'interpréter Aristote, comme cela est suggéré par le titre, mais de mettre en opposition le *je* et le monde du Soi :

> Tout d'abord, le monde de soi ne doit pas être identifié avec le je. Le je, qui est une catégorie de formation compliquée, n'a pas besoin de me rencontrer comme tel dans mon souci pour le monde de moi-même, de « moi » dans un sens factuel et concret. En tant que monde de soi, le « moi », duquel je me soucie, est expérimenté

---

[96] « *Bei der Destruktion der beiden Problemgruppen des Lebensbegriffs* (*das Apriori- und das Erlebnisproblem*) *hat sich ein negatives Resultat ergeben : daß in ihnen beiden die aktuelle Selbstwelt, das historisch vollzogene Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen zum Verschwinden kommt, – daß das Selbst also in jeder Problematik sekundär ist, als –* (*einerseits bei Natorp*) *– das X des universalen Bestimmungszusammenhangs ; –* (*andererseits bei Dilthey*) *– als die absolute Gestalt der harmonischen Seele*. », GA 59, 169.

[97] GA 59, pp. 169-170. Traduction française par Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression: Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, pp. 196-197.

[98] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (W. 1921-1922), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 61, 1985.

dans signification déterminée qui se déploie dans le monde plénier de la vie, dans lequel le monde-avec et le monde ambiant sont aussi toujours là.[99]

Ainsi, dès la première période de l'activité universitaire, Heidegger manifeste une opposition à la « métaphysique du *Je* »[100] de Descartes qui représente pour lui un obstacle à l'accès au *là* (*Da*) et à l'être de la factualité de la vie. En effet, selon Heidegger, ce n'est pas le *je* mais le *suis* qui pourrait indiquer la porte d'entrée au monde du Soi. Le privilège de l'*ego* sur le *sum* devrait donc être annulé.

IV. La « destruction » et l'être comme *être-produit* (*Hergestelltsein*) dans le *Natorp-Bericht* de 1922

En 1922, Heidegger effectue un pas décisif dans l'élaboration de sa pensée de l'être. En effet, en cette année-là, la « destruction » est développée sous une forme plus complète. Dans la *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*)[101], que l'on nomme *Natorp-Bericht*, il présente, de même qu'en 1919-1921, la factualité de la vie comme l'objet principal de ses recherches. Mais, en cette année, il s'efforce d'interpréter la factualité du *Dasein présent* à partir du sens originaire de l'être.

L'herméneutique heideggérienne de 1922 vise à expliquer la situation *actuelle* de la factualité du *Dasein*. Or, selon Heidegger, l'on interprète habituellement la situation *actuelle* du *Dasein* sur le mode inauthentique, c'est-à-dire sans poser la question du sens de son être. En effet, Heidegger considère la philosophie grecque et la pensée chrétienne comme les traditions qui déterminent inauthentiquement l'interprétation *actuelle* de l'être de l'homme.[102] Mais son intention est non pas d'annuler la tradition mais de la

---

[99] GA 61, 94: « *Die Selbstwelt zunächst darf nicht identifiziert werden mit dem Ich. Das Ich, eine Kategorie komplizierter Ausformung, braucht mir in meiner Sorge um meine Selbst Welt, um »mich« im faktischen konkreten Sinne gar nicht als solches zu begegnen. Als Selbstwelt ist das »mich«, für das ich in Sorge bin, in bestimmtes Bedeutsamkeiten erfahren, die in der vollen Lebenswelt aufgehen, in der mit der Selbstwelt immer auch die Mit – und Umwelt da ist.* »

[100] GA 61, 172.

[101] Martin Heidegger, « Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation (1922) », in: *Dilthey-Jahrbuch 6*, 1989. Traduction française par Jean-François Courtine, *Interprétation phénoménologique d'Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

[102] Voir *ibid*., p. 249.

repenser fondamentalement afin de montrer le sens originaire de l'être. Cela suppose que le sens de l'être ait été caché à la tradition ou conçu par elle de manière inauthentique. L'herméneutique heideggérienne se donne donc comme tâche de remonter jusqu'au sens originaire de l'être en démolissant les structures métaphysiques qui l'ont dissimulé jusqu'à *ce jour.*[103]

Cette remontée destructrice a pour but de montrer le sens originaire de l'être du *Dasein* en rendant visible l'histoire de la métaphysique du point de vue de la question de l'être. Cela suppose que le sens de l'être ait été toujours supposé comme fondement dans toute la métaphysique, mais cela seulement de manière dissimulée. L'entreprise herméneutique de Heidegger consiste donc à retrouver le sens originaire de l'être et la structure générale de l'être de l'homme afin de répéter originairement l'histoire de la philosophie et de (ré-) interpréter la situation *actuelle* de la factualité du *Dasein* :

> Dans l'ensemble des tâches de la destruction phénoménologique, l'essentiel n'est pas simplement de montrer ou d'illustrer les différents courants et les filiations, mais de faire ressortir, pour chacun des tournants décisifs de l'anthropologie occidentale, les structures logiques et ontologiques capitales, par un retour aux sources originaires. [104]

Ainsi, la « destruction » a pour but de mettre à jour une structure générale de l'être que toute la philosophie occidentale présuppose. De ce point de vue, Heidegger se demande:

> La question directrice de l'interprétation doit être la suivante : À titre de quelle objectité, pourvu de quel caractère ontologique, l'être-homme, l'être "en vie" sont-ils expérimentés et explicités ? Quel est le sens du *Dasein* en fonction duquel l'interprétation de la vie fixe d'emblée l'objet l'homme ? En

---

[103] « *Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneigungsmöglichkeit verhelfen will – und das in der Weise des konkrete Kategorien vorgebende Aufmerksammachens –, darauf verweisen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenz und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.* », *ibid.*, p. 249.
[104] *Ibid.*, p. 251; trad. fr. cité, p. 33.

un mot, quel est l'acquis ontologique préalable présupposé par cette objectité ? [105]

Si, dans son article de 1922, Heidegger prend Aristote pour objet d'analyse, c'est pour trouver une réponse à ces questions. Car il voit en Aristote, également en Augustin, un moment où le sens de l'être se manifeste de manière exemplaire et éminente. En effet, en analysant Aristote, il découvre une réponse : « L'être veut dire *l'être-produit* (*Hergestelltsein*) »[106], de sorte que Heidegger comprend l'être dans la perspective de la *τέχνη* ou de la *ποίησις*.

Il s'ensuit que la « destruction » herméneutique s'avère être une tentative d'interprétation de l'histoire de la philosophie à la lumière de modes multiples d'*être-produit*. En effet, chaque philosophie supposerait un mode d'*être-produit* comme le sens de l'être. L'histoire de la philosophie pourrait donc se reformuler comme une archéologie de l'être en tant qu'*être-produit*.

Or, pour Heidegger, établir l'histoire de l'être ne signifie nullement relativiser les modes de l'être ni confirmer simplement le fait que *nous nous* trouvons dans la tradition. L'enjeu essentiel de la « destruction » de Heidegger consiste à connaître la manière dont *nous sommes aujourd'hui.*[107] Cette position amène la question suivante: dans quel mode d'*être-produit sommes-nous*, *nous* en tant que *Dasein* qui existe dans la situation *actuelle* ? Et quel mode d'*être-produit* Heidegger attribue-t-il à l'époque cartésienne ? Avant d'aborder ce problème, il faut prendre en considération le fait qu'aux yeux de Heidegger, la compréhension aristotélicienne de l'être comme l'*être-produit* et toute la métaphysique déterminée par cette ontologie aristotélicienne n'ont pas saisi

---

[105] *Ibid*., p. 252; trad. fr. cité, p. 34.

[106] *Ibid*., p. 253. De ce point de vue, Heidegger interprète le concept grec *ούσία* comme l'*être-produit* : « *Ousia hat aber die ursprüngliche, bei Aristoteles selbst noch und auch späterhin wirksame Bedeutung des Hausstandes, Besitzstandes, des umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren. Es bedeutet die Habe. Was am Seienden als sein Sein in umgangsmäßige Verwahrung kommt, was es als Habe charakterisiert, ist sein* [/] *Hergestelltsein. In der Herstellung kommt der Umgangsgegenstand zu seinem Aussehen.* », *ibid*., p. 253. « *Das Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der hergestellten, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstände. Nicht also das Seinsfeld der Dinge als einer theoretisch sachhaft erfaßten Gegenstandsart, sondern die begegnende Welt, im herstellenden, verrichtenden und gebrauchenden Umgang ist das Worauf, auf das die ursprüngliche Seinserfahrung abzielt. Das in der Umgangsbewegtheit des Herstellens* (*ποίησις*) *Fertiggewordene, zu seinem für eine Gebrauchstendenz verfügbaren Vorhandensein Gekommene, ist das, was is.* », *ibid*., p. 253.

[107] Cf. *ibid*., p. 248.

suffisamment le sens de l'être comme tel, car, dit Heidegger, l'être signifie, chez Aristote, l'être de l'étant, c'est-à-dire la *Seiendheit*, et non l'être comme tel. Mais Heidegger affirme que la situation *actuelle* est autre.[108] En 1922, il n'a pas expliqué ouvertement en quoi l'époque de son temps est autre que celle qui l'a précédée. Toutefois, il n'en reste pas moins vrai que, pour lui, l'époque qu'il vit est suffisamment mature pour l'apparition de l'être comme tel (ou l'*être-produit* comme tel).

S'il en est ainsi, il nous apparaît que la « destruction » de Descartes opérée par Heidegger en 1924 est une étape nécessaire et importante pour le développement de sa pensée, parce que, pour lui, Descartes constitue une époque qui doit être surmontée immédiatement par le temps du *Dasein*.

V. La « destruction » et la première guerre mondiale

La pensée de l'être de Heidegger s'intéresse à une transition (*Übergang*) qui se situe entre deux époques. À cet égard, Jacques Derrida[109] a raison de dire que la destruction n'est pas quelque chose que le sujet opère mais que : « La destruction a lieu ; c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité »[110]. Mais ce qu'il ne voit pas et passe sous silence est que cet événement est, pour Heidegger, lié à la situation réelle et historique de son époque.

---

[108] Voir Martin Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63, 1988, pp. 30-31: « *Die heutige Lage ist eine andere. / Entscheidend ist demnach, das Heute dergestalt in den Ansatz der Analyse zu nehmen, daß hierbei schon so etwas wie ein Seinscharakter sichtbar wird.* »

[109] Heidegger identifie la « destruction » à l'*Abbau*, terme que nous traduisons par « démolition » ou « destruction » selon le contexte. Sur ce point, voir Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 17, 1994, p. 118. Jean-Pierre Faye affirme qu'en traduisant Heidegger, Derrida a introduit et popularisé dans le domaine philosophique ce mot d'*Abbau* dont l'usage chez Heidegger n'est pas purement ontologique: « *Abbau* – mot qui survient au moins une fois chez Hegel […] Mais qui est devenu un terme constant du lexique 'philosophique' à partir de l'emprunt derridien et de sa traduction par 'déconstruction'. Mais autant ce mot 'déconstruction' est désormais un terme proverbial, surtout en langue anglo-américaine, autant *Abbau* demeure en langue allemande d'un usage vague et rare. », Jean-Pierre Faye, *Lettre sur Derrida* : *Combats au-dessus du vide*, Paris, Germina, 2013, pp. 13-14.

[110] Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in : *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilé, 2003, p. 391.

En effet, il est nécessaire de faire le lien entre l'élaboration heideggérienne de l'ontologie du *Dasein* et l'éclatement de la première guerre mondiale qui est, selon Heidegger, l'expression d'une mutation d'une époque, dûe à la chute de l'idéal culturel du monde bourgeois.[111] Or, beaucoup d'intellectuels conservateurs allemands y ont vu l'occasion de réaliser le destin du peuple allemand, c'est-à-dire de fonder la communauté du peuple contre la société bourgeoise, le libéralisme, l'individualisme et la démocratie dont le sol est, d'après Heidegger, le cartésianisme. En effet, la défaite de l'Allemagne à la fin de la première guerre mondiale a entraîné une crise de l'identité nationale et une ambiance de déclin (*Untergangsstimmung*)[112]. Et cette crise a suscité dans le peuple allemand le désir profond de faire un retour au passé et de continuer plus radicalement la tâche que la première guerre mondiale lui a donné de réaliser. C'est de cette situation historico-politique que Heidegger a tiré le motif de l'ontologie du *Dasein*. Il s'ensuit que la « destruction » heideggérienne de Descartes est un effet ou un accomplissement constant de la dissolution du monde bourgeois qui a été inaugurée par la première guerre mondiale.[113] En un mot, pour Heidegger, la « destruction » de Descartes signifie la démolition du monde ou le dépassement d'une époque qui se fonde sur l'ontologie dite de Descartes.

S'il en est ainsi, il faut comprendre la « destruction » par rapport à l'idée de l'histoire de l'être selon laquelle l'être se manifeste de manières différentes selon les

---

[111] Sur la situation historico-politique de la pensée heideggérienne de l'être et de son interprétation de Descartes, voir Sidonie Kellerer, *Zerrissenen Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Konstanz University Presse, 2013, pp. 169-171 ; et voir également Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1999, chapitre 3 (Fate, community and Society), pp. 68-148.

[112] Sur ce point, voir Sidonie Kellerer, *op. cit*., pp. 169-170. William H. F. Altman, *Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration*, Lanham, Lexington books, 2012.

[113] Voir Hassan Givsan, *op. cit*., pp. 62-63: « *Sein ist Hergestelltsein. Damit drückt Heidegger aus, daß sein Seinsdenken der adäquate Ausdruck des technischen Zeitalters ist, das sich als Selbstauflösung und Verjüngung zeitigt. Heidegger löst die* "*bürgerliche Philosophie*" *von ihnen her auf, indem er genau das angreift, was das innere Moment dieser Philosophie seit Descartes bis Husserl ausmachte, nämlich die Einheit von Vernunft und Humanität*. […] *Kurz: Heideggers Seinsdenken ist der Nachvollzug jener inneren Auflösung der „bürgerlichen" Welt durch den Ersten Weltkrieg, die zugleich deren „Verjüngung" darstellt. Symbolisch wird die Ablösung der alten „bürgerlichen" Philosophie durch die neue in der Davoser Begegnung zwischen Cassirer und Heidegger 1929 vollzogen. Doch darf man eines nicht vergessen: vor Heidegger hatte sich schon Nietzsche gegen die „bürgerliche" Philosophie zu Wort gemeldet* ».

époques.[114] Il y aurait une époque où l'être se manifeste comme tel, c'est-à-dire *notre* temps ou le temps du *Dasein*. C'est de ce point de vue que Heidegger posera en 1924 cette question : « qui est le temps (*Zeit*) ? »[115]. Et si la « destruction » prend pour objet premier le cartésianisme, c'est parce que le temps (ou l'époque)[116] de Descartes est celui où l'être de la factualité du *Dasein* a été, selon Heidegger, dissimulée par l'*ego* qui pense et qui s'oppose radicalement à celui de *nous–mêmes*, à savoir le peuple allemand.

S'il en est ainsi, il nous apparaît que la « destruction » est l'*alpha* et l'*omega* de la pensée heideggérienne de l'être, car il n'est pas possible de comprendre Heidegger sans considérer sa volonté de destruction.[117] En effet, c'est avec l'introduction du thème de la « destruction » dans les années 1919-1921 que Heidegger élabore pour la première fois les termes fondamentaux de sa pensée de l'être, tels que « *Es gibt* », « *Welten* », « *Ereignis* », « le temps de *kairos* » et « *Kinesis* »[118]. Il s'ensuit qu'il n'est pas possible de comprendre les termes heideggériens d'*Ereignis* et de « destruction » sans considérer la première guerre mondiale. Cela signifie que seule une guerre contre le monde (ou contre l'époque) fondé sur le cartésianisme, c'est-à-dire contre le monde de libéralisme et d'individualisme, peut préparer la question de l'être et achever la factualité du *Dasein*

---

[114] Comme le montre la conférence prononcée en 1955-1956 à l'université de Fribourg-en-Brisgau, cette idée s'expliquera le fait que la manifestation de l'être est déterminée par le jeu du temps : « L'être se dispense à l'homme en éclairant l'étant comme tel et en lui ménageant une Aire libre pour le jeu du Temps. […] L'histoire de la pensée occidentale repose sur la dispensation de l'être », Martin Heidegger, *Le principe de raison* (1957), trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 173.

[115] Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 64, 2004, p. 125: « *Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: Sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit?* ».

[116] En allemand, *die Zeit* signfie à la fois le temps et l'époque.

[117] Voir Karl Löwith, « Der europaïsche Nihilismus. Betrachtung zur Vorgeschichte der europaïschen Krieges" (1940), in: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Sämtliche Schriften 2), Metzlersche, Stuttgart, 1983, p. 527: « *daß (ohne) diesen Willen zur Destruktion* […] *auch die Wirkung, welche Heideggers philosophische Konstruktion auf uns ausgeübt hat, nichts zu verstehen (ist).* »

[118] Sur le rapport entre la destruction heideggérienne de l'ontologie traditionnelle (ou l'auto-destruction du jeune Heidegger) et l'élaboration de sa propre question de l'être, voir John van Buren, *Young Heidegger*, Indiana University Press, 1994, p. 151: « *Expressed schematically, the redecision of his earlier ontological option meant that the intentional configuration of traditional ontology (ground/logos/presence) and of his own earlier phenomenological ontologic in particular (logical sense/judgment/atemporal validity) were to be dismantled back to and repeated from out of the configuration of their postmetaphysical ground-question (world/person/time) [...] as Es gibt, Welten, and Ereignis* (1919), *als kairogical time* (1920-1921), *and as Kinesis* (1921-1922) (GA 63, 111) ».

qui se donne comme une œuvre à accomplir. Cela signifie également que, pour Heidegger, la question de l'être est nécessaire (*not-wendig*) en ce sens que la nécessité (*Not*) de la guerre rend possible le retournement (*Wenden*) ou la « destruction » de l'ordre de la raison pour laisser la place à l'événement de l'être. Mais jusqu'en 1933, Heidegger n'explicite ni l'intention politique de sa « destruction » ni le véritable sens de l'*Ereignis* ni le contexte historico-politique de la question de l'être.

Chapitre troisième : la « destruction » phénoménologique de 1924

I. L'interprétation heideggérienne de Descartes en 1924

:une contre-lecture des lectures par le néo-kantisme et Husserl de Descartes et une lecture complémentaire aux lectures théologiques de Descartes par Étienne Gilson et Alexandre Koyré

Pour bien comprendre l'objectif de Heidegger lorsqu'il détruit la philosophie de Descartes en 1923-1924, il faut considérer d'abord et avant tout dans quel contexte intellectuel il situe sa lecture de Descartes. Selon Heidegger, la situation *actuelle* de la philosophie est caractérisée par la tendance à revenir à Descartes : le néo-kantisme et la phénoménologie husserlienne. Or il affirme que de telles lectures de Descartes ne sont pas suffisantes pour découvrir le véritable sens du retour à Descartes. En effet, à propos de la lecture husserlienne de Descartes, il déclare que : « la manière dont le *retour à Descartes* a été opéré dans la *critique de Husserl* a fait se répandre des erreurs d'interprétation bien déterminées, et c'est la raison pour laquelle il est nécessaire de préciser la forme que va prendre ce retour. »[119]

D'après Heidegger, le défaut de Husserl et du néo-kantisme réside dans le fait qu'ils ne thématisent pas la conscience ou le « souci pour la connaissance » comme une possibilité de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire comme un mode, encore qu'inauthentique, du souci du *Dasein*. Heidegger, au contraire, propose de situer Descartes dans la tradition de l'ontologie scolastique. Autrement dit, pour lui, le retour à Descartes signifie le retour à l'ontologie scolastique, comme l'indique le titre de la seconde partie de la conférence: « Retour à Descartes et à l'ontologie scolastique qui le détermine (*Rückgang zu Descartes und der ihn bestimmenden scholastischen Ontologie*) ». Sa lecture de Descartes peut donc se caractériser par une contre-lecture des lectures de Descartes par Husserl et le néo-kantisme.

Or, à l'époque où il donne cette conférence, ce point de vue n'était pas nouveau, car, tandis qu'en Allemagne la philosophie de Descartes était lue dans la perspective de la phénoménologie ou du néo-kantisme, il existait, en France, des études sur le rapport

[119] Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (W.1923-1924), GA 17, 1994, p. 109. Traduction française par Alain Boutot, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013, p. 127.

de Descartes avec le Moyen-Âge : celles d'Étienne Gilson et d'Alexandre Koyré. Mais Heidegger affirme que, faute du moyen herméneutique, ces études n'ont pas réussi à découvrir le véritable rapport que Descartes entretient avec le Moyen-Âge.[120] À ses yeux, l'insuffisance de ces études réside en ce qu'elles échouent à comprendre ce rapport à la lumière de l'historicité et de l'ontologie. Nous pouvons en conclure que la lecture heideggérienne de Descartes des années 1923-1924 peut se comprendre aussi comme une lecture complémentaire à la lecture théologique de Descartes par Étienne Gilson et Alexandre Koyré.

II. La lecture ontologique de Descartes

1. L'interprétation heideggérienne de Descartes comme une ontologie scolastique

En situant Descartes dans l'histoire de l'ontologie, Heidegger lui confère un double statut. À ce propos, il explique que:

> Il nous faut voir d'où *provient* la domination *actuelle* du souci de connaître, et de quelles origines ce souci est aujourd'hui déraciné (*entwurzelt*). Nous considérons le souci d'une connaissance connue parce que celui-ci est apparu à un *tournant décisif de l'histoire de la philosophie*. Descartes représente un tournant décisif uniquement dans l'interprétation que l'époque actuelle donne d'elle-même et de son histoire, une interprétation placée sous la domination de la connaissance théorique, alors que Descartes reste à proprement parler de part en part un médiéval.[121]

Heidegger conçoit Descartes comme un tournant entre deux époques : d'une part, il voit dans Descartes le commencement de la philosophie de la conscience et l'origine du souci pour la connaissance qui se fonde sur l'*ego* pensant ; d'autre part, il voit Descartes à travers les lunettes du Moyen-Âge. Heidegger explique ce double statut de

[120] Heidegger précise ce point dans le complément 15 (pour le page 109) de GA 17: « Le travail de mise en lumière du rapport de Descartes à la scolastique est également à mettre au compte, pour l'essentiel, de chercheurs français mais il leur a manqué les outils herméneutiques indispensables. […] Jusqu'à présent, les chercheurs français n'ont pas dépassé le stade de simples constatations extérieures. Ils n'ont pas réussi à entendre véritablement le lien unissant Descartes au Moyen Âge. », GA 17, 305 ; trad. fr., p. 327.
[121] GA 17, 128; trad. fr., pp. 146-147 (modifiée).

Descartes par le fait que, quant à la question de l'être, il reste, malgré sa découverte du point de départ pour la philosophie moderne ultérieure, dans la tradition scolastique. D'après Heidegger, la raison en est que Descartes était incapable de poser la question du sens de l'être du *sum*.

Cependant, du fait que Heidegger détermine les époques selon les divers modes de manifestation de l'être et qu'il interprète la philosophie de Descartes comme un moment où deux époques s'entrecroisent, n'aurait-il pas pu tirer cette conclusion que la métaphysique de Descartes est redoublée en deux ontologies ? En effet, en 1923-1924, Heidegger tente de redoubler le nouveau sol, c'est-à-dire Descartes en tant que commencement de la modernité, sur le sol médiéval de la théologie.

La notion de *prima philosophia* est la première chose à laquelle Heidegger prête son attention dans son interprétation des *Méditations métaphysiques* de Descartes.[122] En effet, il explique la *prima philosophia* de Descartes à la lumière de l'*ontologia generalis* qui étudie le sens de l'étant en général en la renvoyant à la tradition aristotélicienne :

> Descartes appelle ses recherches Méditations de *prima philosophia*. L'idée de *prima philosophia* est aristotélicienne. L'intitulé de la recherche cartésienne montre que Descartes savait très pertinemment qu'il se mouvait dans l'horizon de l'*ontologia generalis*.[123]

Le problème qui se pose à Heidegger était donc de montrer que la prétendue ontologie générale de Descartes se fonde sur l'ontologie médiévale. Pour démontrer cet héritage scolastique de la métaphysique de Descartes, il développe ses arguments de manière suivante. D'abord, dans la *res cogitans*, Heidegger voit, en transformant le *cogito* en *cogito me cogitare*, deux modes d'être qui se superposent au point de se niveler. En effet, il déclare que : « Descartes *nivelle unitairement* un *être doublé* au sein même de la *res cogitans* : l'*esse* du *cogitare* et l'*esse* du *cogitatum.* »[124] En effet, quant à l'ontologie de la *cogitatio* dite de Descartes, Heidegger montre que le mode d'*être-produit* est l'*esse cogitatum*. Se pose alors cette question : qui produit l'*esse cogitatum* ?

---

[122] Heidegger utilise pour *les Méditations métaphysiques* de Descartes cette édition : *Descartes, Meditationes de prima philosophia*, Curavit A. Buchenau, Bibliotheca Philosophorum Vol. I. Sumptibus Felicis Mieineri. Lipsiae, 1913.
[123] GA 17, 132 ; trad. fr., p. 150
[124] GA 17, 146 ; trad. fr., p. 164.

Selon Heidegger, l'*esse* du *cogitare* est le producteur de l'*esse cogitatum*. Or, Heidegger affirme que la défaillance de Descartes consiste en ce qu'il a nivelé les modes d'être de la *res cogitans* et de la *res cogitatum* en les déterminant tous les deux sur le mode de *certum esse :*

> Nous cherchons à mettre en évidence le *caractère d'être de la res cogitans*. Un nivellement apparaît au sein de la *res cogitans* au sens où le *cogitare* et le *cogitatum* sont placés l'un et l'autre dans une *région unitaire*, celle de ce qui est saisissable par une *clara et distincta perceptio*. C'est là une des directions où se manifeste, dans le point de départ cartésien, un nivellement du concept de l'être, nivellement orienté sur l'être au sens de *perceptum esse*.[125]

Ensuite, il montre que, chez Descartes, l'*esse* du *cogitare* et l'*esse* du *cogitatum* sont déterminés ou nivelés par l'*esse verum*, c'est-à-dire par l'*esse creatum,* puisque, dit-il : « Du point de vue de l'*esse verum*, ces deux sortes d'être sont au bout du compte identiques. Les deux étants sont, c'est-à-dire sont créés par Dieu, c'est-à-dire sont *verum*. »[126] Ainsi, Heidegger interprète l'ontologie de *cogitatio* dite de Descartes comme celle qui se fonde sur l'ontologie scolastique de la création. Or, selon Heidegger, ces deux ontologies ne se juxtaposent pas l'une à l'autre. En effet, il redouble l'une sur l'autre en privilégiant l'ontologie d'*esse creatum* sur l'ontologie de *cogitatio.*[127] Mais, quant à savoir si la philosophie de Descartes elle-même peut être lue comme une ontologie, *a fortiori* comme une onto-théo-logie redoublée, c'est une question qu'il faudra traiter à part.[128]

---

[125] GA 17, 157; trad. fr., p. 176.

[126] GA 17, 146; trad. fr., pp. 164-165. Voir aussi GA 17, 198 ; trad. fr., p. 216: « Avec nos deux interprétations, celle de Descartes et de saint Thomas, nous avons obtenu, je le rappelle, la détermination d'être du *creatum esse* et donc celle du *verum*, c'est-à-dire ce qui est visé par le souci. »

[127] Ainsi, Heidegger redouble l'ontologie dite de Descartes en deux ontologies en donnant la supériorié à l'*esse creatum* sur l'*esse* du *cogitare*, autrement dit en hiérarchisant les deux modes d'*esse* : « *Alle Seinsbestimmungen gehen auf das esse creatum zurück*. », GA 17, 177; « *Mit dem creatum esse ergibt sich das Sein der cogitatio und damit des intelligere, das Sein des Erkennens selbst. Wir verständigen uns jetzt darüber, wie Descartes auf dem Hintergrund des herausgestellten Seins als creatum esse das Sein des Erkennendseins des Menschen bestimmt.* », GA 17, 198.

[128] Nous reprendrons cette question dans la troisième partie de cette thèse. Nous nous limitons ici à souligner ce point : non seulement la thèse de Jean-Luc Marion, l'onto-théo-logie redoublée de Descartes, s'accorde avec cette lecture heideggérienne de Descartes, mais il va

Selon cette interprétation, l'homme est défini comme un *ens creatum*, c'est-à-dire comme un étant qui *a été* produit dans l'horizon de l'être que Dieu a créé. En effet, il déclare:

> Avec le *creatum esse*, nous avons obtenu l'être de la *cogitatio*, et du même coup l'être de l'*intelligere*, l'être du connaître lui-même. Nous cherchons maintenant (*jetzt*) à savoir *comment* Descartes détermine l'être de cet être-connaissant qu'est l'homme sur l'arrière-plan de l'être mis en lumière comme *creatum esse*.[129]

Il s'ensuit que l'interprétation heideggérienne de Descartes conduit la *res cogitans* à l'horizon de l'*esse* donné ou produit (*hergestellt*) de l'extérieur, c'est-à-dire par Dieu.

Or, il convient de prêter notre attention à ce terme, l'*être-produit* (*das herausgestellte Sein*), puisque ce dernier est, comme nous l'avons déjà vu, ce que Heidegger entend par l'être. En effet, l'*esse creatum* est un mode de l'être, c'est-à-dire un mode d'*être-produit*. Mais, pour Heidegger, le mode médiéval d'*être-produit* reste inauthentique pour autant que l'*esse creatum* est produit par un étant éminent qui est Dieu, et non par l'être comme tel.

Selon Heidegger, cette détermination scolastique de l'être de l'étant a empêché Descartes de s'interroger sur le véritable sens de l'être de la *res cogitans*.[130]

2. *Cogito me cogitare*[131]

---

jusqu'à dire que la constitution de l'onto-théo-logie de Descartes doit se lire comme l'auto-destruction de Descartes par lui-même. Sur ce point, voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 2004 (deuxième édition corrigée), p. 121.

[129] GA 17, 198 ; trad. fr., p. 216.

[130] À ce propos, voir GA 17, 253 ; trad. fr., p. 275: « Ainsi, on peut dire que ce mode de détermination de la *res cogitans* comme *esse creatum* non seulement ne pose pas la question de l'être authentique de la *res cogitans* en oblitérant de surcroît la possibilité d'y avoir accès, mais que cette recherche et cette découverte font mûrir en soi une absence de besoin bien déterminée, à savoir celle de toute question en direction de l'être de la *res cogitans*. Le *certum esse* prime dans toute prédication d'être. Toute autre question relative à l'être est déterminée et conduite par elle. »

[131] D'après Christophe Perrin, cette formule vient de Leibniz. Cf. Christophe Perrin, « "Cogito me cogitare". Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L Marion », *Phainomena* XXIII/88-89, June 2014, Virtualites, pp. 5-21.

Reste à voir comment Heidegger thématise l'*esse* du *cogitare* en interprétant les *Méditations métaphysiques* de Descartes. La question qu'il pose est : quel est le *Daß* (le *que*) de la *res cogitans* qui est distingué de son *Was* (son *ce que c'est*) ?

En effet, Heidegger soulève une objection contre la métaphysique traditionnelle en affirmant que celle-ci confond la question du *que* (*Daß*, être) et celle du *ce que c'est* (*Was*, l'étant). Par exemple, Heidegger critique le concept de l'homme formulé par la métaphysique traditionnelle (par exemple, l'homme comme animal rationnel) pour la raison qu'elle définit l'homme à travers le *ce que c'est*. En revanche, le propos de la pensée de l'être de Heidegger est la « destruction » du *ce que c'est* (*Was*) afin de faire apparaître le *que* (*Daß*) ou l'être, puisque, dit-il : « À partir du *quid*, je ne peux jamais faire l'expérience de quoi que ce soit quant au sens et au mode du *quod* ».[132]

Heidegger affirme que, chez Descartes, le privilège de l'*ego cogito* sur le *sum* a barré la route au *Daß* de la *res cogitans.* Le renversement du rapport entre l'*ego cogito* et le *sum* serait donc nécessaire pour ouvrir l'accès à son être ou à son *Daß*. En effet, si Heidegger transforme le *cogito sum* en le *cogito me cogitare,* c'est pour renverser ce rapport et faire apparaître le *Daß* du *cogito sum*: « Car *cogito* veut dire *cogito me cogitare* »[133]. Ainsi modifié, le *cogito sum* signifie le *représenter en se-représentant*.

Mais cette formule *cogito me cogitare* n'est pas cartésienne mais semble venir de l'idée kantienne selon laquelle le *je* en tant que sujet pensant accompagne toutes les représentations.[134] À ce propos, Heidegger explique que :

> Ici sont identifiés *cum videam* et *cum me videre cogitem*. Descartes voit la relation ainsi : jam non, < je ne les distingue > pas maintenant où il s'agit pour moi de déplacer le *videre* dans la *res cogitans*. <Ici> *sentire = cogitare me sentire, cogitare = cogitare me cogitare*. On voit donc que Descartes comprend d'emblée le *cogitare* comme une guise d'être spécifique dans laquelle on est conjointement en

[132] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (S. 1925), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 20,1979, p. 152 ; traduction française, p. 165.
[133] GA 17, 132.
[134] Cette idée est déjà attestée chez Antoine Arnauld. En effet, dans *Des vrayes et des fausses idées*, il écrit : « Et la pensée de nostre ame a de soy-même, par ce que, quoy que ce soit que je connoisse, je connois que je le connois, par une certaine reflexion virtuelle qui accompagne toutes mes pensées. / Je me connois donc moy même, en connoissant toutes les autres choses. », Antoine Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986, p. 23.

possession de soi-même (*Sich-mit-haben*), une guise dans laquelle celui qui est est du même coup primordialement en rapport à soi et se possède ainsi soi-même. Cette détermination fondamentale enferme un phénomène que Descartes ne fixe pas explicitement. *Cogito* ne veut pas dire simplement : je constate quelque chose qui pense ; mais c'est un *cogitare* qui est à la vérité tel que j'ai moi-même part à cette manière d'être en l'ayant. On qualifiera plus tard cette détermination de conscience de soi, de conscience interne qui accompagne chaque acte de conscience. Mais vous voyez déjà que le simple fait de parler d'accompagnement n'atteint pas véritablement ce dont il s'agit. L'être du *cogitare* consiste à se posséder conjointement soi-même (*Sich-mit-haben*).[135]

L'idée de l'*avoir-soi-avec* (*Sich-mit-haben*) est celle de Kant. D'après celui-ci, le *je* transcendantal qui est le *je pense*, dont on ne peut même pas dire qu'il soit un concept, accompagne toutes les consciences. En effet, Kant entend par le *je pense* ou le *ça qui pense*[136] le sujet ou le soi transcendantal des pensées. C'est pourquoi on peut dire que, chez Kant, l'être de la pensée est l'*avoir-soi-avec* (S*ich-Mit-haben*). S'il en est ainsi, faudrait-il dire que Heidegger lit Descartes à partir de Kant ? Ce n'est pas le cas, car Heidegger ne répète pas simplement la thèse de Kant mais la radicalise dans une autre problématique. En effet, contrairement à Kant, chez Heidegger, l'argument du soi n'aboutit pas au raisonnement de paralogisme dont l'enjeu est de distinguer le *je* transcendantal du *je* représenté. Il introduit une autre distinction, c'est-à-dire celle entre le *que* (*Daß)* et le *ce que c'est* (*Was)* du *cogito sum*. Il semble que ce qui dirige l'argument de Heidegger n'est pas l'idée kantienne du sujet mais plutôt le slogan de la phénoménologie « *Zu den Sachen selbst* ». Il est donc clair que si Heidegger « kantifie » le *cogito sum*, c'est pour lire Descartes à partir de Husserl.

Or, il adopte deux attitudes à propos de la relation entre Descartes et Husserl. La première consiste à interpréter le *cogito sum* à partir de l'intentionnalité de Husserl : « *cogitatio* [de Descartes] équivaut à *intentio* [de Husserl]»[137]. Ainsi, il lit Descartes à la

[135] GA 17, 249 ; trad. fr., p. 271.
[136] Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006 (troisième édition corrigée), p. 400 : « À travers ce *Je*, cet *Il* ou ce *Ça* (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et dont, pris abstraction faite de celles-ci, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept ».
[137] GA 17, 132 ; trad. fr., p. 150.

lumière de Husserl. Pourquoi reprend-il le retour husserlien à Descartes ? Pourquoi ce rapprochement ? C'est, nous-semble-t-il, pour critiquer Descartes et Husserl tout à la fois pour une même raison, à savoir l'oubli de l'être.

D'où la deuxième attitude: Heidegger ne répète pas simplement la lecture husserlienne de Descartes mais la transpose dans une autre problématique, à savoir celle de la question de l'être. En effet, Heidegger affirme que la carence de Husserl dans la question du sens de l'être du *sum* s'enracine dans le sol cartésien. Ainsi, quant au problème de l'oubli de la question de l'être, Husserl est considéré à partir de Descartes. Là où Descartes et Husserl se rejoignent, Heidegger les réfute ensemble. Autrement dit, il rassemble Descartes et Husserl afin de faire apparaître le sol sur lequel ils se trouvent communément.

Comme cela est déjà le cas dans sa conférence de 1924, c'est en adoptant le point de vue de Husserl que Heidegger lit Descartes dans sa conférence de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*[138]. On sait bien que, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl fait de Descartes un précurseur de la phénoménologie. Mais il pense que la philosophie de Descartes ne suffisait pas pour fonder la phénoménologie de la subjectivité. Tout se passe comme si la constitution de la phénoménologie commençait avec Descartes mais de manière insuffisante.[139]

Or, pour Heidegger, la critique husserlienne de Descartes n'est pas suffisante, et c'est cette insuffisance qui révèle l'insuffisance de la phénoménologie de Husserl elle-même. D'après lui, l'insuffisance de la pensée de Husserl vient de ce que celui-ci prend pour le point de départ la philosophie de Descartes en oubliant la question de l'être.

---

[138] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs* (Semester 1925), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 20, 1979. Traduction française par Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.

[139] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1992 (pour l'édition de poche), § 8, p. 43 : « Faisons ici, sur les traces de Descartes, le grand retour sur soi-même qui, correctement accompli, mène à la subjectivité transcendantale: le retour à l'*ego cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale. » ; *ibid*., pp. 51-52 : « Malheureusement, c'est ce qui arrive à Descartes, par suite d'une confusion, qui semble peu importante, mais n'en est que plus funeste, qui fait de l'*ego* une substance *cogitans* séparée, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité. […] C'est pourquoi, ayant, en un certain sens, déjà fait la plus grande des découvertes, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendantale. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendantale véritable. »

Comme en 1924, le reproche que Heidegger adresse à Husserl en 1925 consiste toujours à souligner ce point:

> Le résultat de nos réflexions est donc le suivant : dans l'élaboration de l'intentionnalité comme champ thématique de la phénoménologie, la question de l'être de l'intentionnel demeure inélucidée. […] La question de l'être elle-même demeure inélucidée.[140] / C'est ainsi que Husserl reprend la tradition de Descartes et la problématique qui en procède, celle de la raison.[141]

Pour mettre Descartes et Husserl sur ce même sol (ou même fondement ontologique), Heidegger s'efforce de faire apparaître le soi de la *res cogitans* sous forme d'intentionnalité et de repenser celle-ci à la lumière de l'ontologie. En effet, il déclare que:

> […] l'intentionnalité de la conscience n'est pas un état quelconque de l'*ego*, mais dans ce « se diriger sur (*Sich-richten-auf*) » est également donné ce sur quoi il se dirige. / Avec cette découverte de l'intentionnalité, la voie pour conduire une recherche ontologique radicale est pour la première fois expressément ouverte dans l'histoire de la philosophie.[142]

L'intentionnalité est l'*a priori* de toutes les pensées possibles, c'est-à-dire de toutes les intentions. C'est pourquoi elle précède l'*intentio*. Autrement dit, l'intentionnalité signifie le lieu ou l'horizon de l'*intentio* qui précède de manière transcendantale tel ou tel état de l'*ego*. Selon cette interprétation phénoménologique de l'*ego* cartésien, l'intentionnalité apparaît comme le lieu transcendantal de la conscience, c'est-à-dire comme l'*esse* ou le soi de la *res cogitans*.

Cette interprétation revient à poser cette question : dans quelle situation le soi de la *res cogitans* apparaît-il comme tel, c'est-à-dire indépendamment de la pensée qui représente l'objet ? Dans le § 41, *L'être de l'être en recherche* (*ego sum*), Heidegger interprète le doute hyperbolique de la *Méditation première* de Descartes comme un

[140] GA 20, 157 ; trad. fr., p. 170.
[141] GA 20, 180 ; trad. fr., p. 193.
[142] GA 17, 260 ; trad. fr., p. 282.

chemin qui mène à la « situation terminale » (*Endsituation)* où se manifeste le soi comme tel. À ce propos, il écrit ceci:

> Il [Descartes] se place devant le rien et cherche à se maintenir dans cette situation. Mais cela veut dire, pour cette situation terminale (*Endsituation*) elle-même : il n'est pas seulement placé *devant le rien*, mais aussi *dans le rien des possibilités* d'atteindre encore quoi que ce soi. Ma recherche est placée devant le rien et elle est elle-même dans le rien, tout en se caractérisant elle-même comme quête d'un *certum*. Elle est ainsi placée devant le rien et dans le rien.[143]

Ainsi, selon lui, le doute hyperbolique de Descartes vise à bouleverser la possibilité de toute chose qui est donnée en tant que *ce que c'est* (*Was*), car il conduit l'*ego* au néant de toute possibilité de l'objet. Ce doute dévoilerait donc, en termes phénoménologiques, le lieu ou l'horizon de la donation, c'est-à-dire le fondement ou producteur *a priori* et transcendantal de tout ce qui est donné. En un mot, pour lui, le doute hyperbolique met au jour l'être du *cogitare*. En effet, Heidegger déclare:

> Mais elle-même est encore, même si la possibilité d'accéder à quoi que ce soit lui est refusée. Elle persiste dans l'attente de quelque chose. À présent, la recherche ne peut plus atteindre qu'une seule chose, l'*être en recherche* lui-même, et à vrai dire ce qui est trouvé et satisfait au sens de la *regula*, ce n'est pas en quelque manière le *dubitare* comme tel, mais ce que la recherche trouve, c'est *l'être en recherche* lequel enferme en soi *son propre être*. Je trouve le *dubitare* comme un *esse* et le *dubitare* est un *cogitare*. Dans cette mesure, l'*esse* est un *sum*. L'esse de cette *res* que je trouve est un être qui doit s'exprimer par le *sum*. Ce qui est trouvé, ce n'est pas que le *dubitare* fasse encontre à la manière d'une *res*, mais que, dans le *dubitare*, un *esse* est donné simultanément.[144]

D'après ce passage, c'est la négativité qui dévoile l'être de la *res cogitans*. L'être de la *res cogitans* se manifesterait comme le fait (*Sache*) qu'il y a le *penser*, autrement dit comme la pensée pensante qui émerge à travers et malgré la réduction ou l'anéantissement de toutes les pensées possibles de l'objet. En effet, selon cette

[143] GA 17, 240 ; trad. fr., p. 258.
[144] GA 17, 240 ; trad. fr., pp. 258-259.

interprétation, le fait (*Sache*) qui résulte de la négativité du doute hyperbolique n'est plus le *ce que c'est* (*Was*), à savoir ce que *je pense*, mais le *que* (*Daß*), à savoir le *que* je pense ou je doute. Ainsi, Heidegger montre que l'être de la *res cogitans* ne se manifeste que de manière négative et par le rejet du *ce que c'est* (*Was)*. Il s'ensuit que, selon cette lecture heideggérienne de Descartes, la voie négative ouvre le champ ou l'horizon *a priori* de l'ontologie générale fondée sur la conscience.

Toutefois, Heidegger affirme qu'il y a, dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, un moment de recul devant cette situation terminale (*Endsituation*). En effet, il définit le passage de la première à *la Méditation seconde* comme la chute (*Verfall)* de l'argument du *que* (*Daß)* au celui du *ce que c'est* (*Was*), puisque, selon lui, l'*ego* en question dans *la Méditation seconde* n'est plus l'être, ou le *que* (*Daß),* ou le fait (*Sachverhalt)* de *la res cogitans*, mais la *res cogitans* comme le *ce que c'est* (*Was)* de la logique formelle.[145] Or, selon Heidegger, c'est la question « *quid sum ?* » qui détermine le caractère de *ce que c'est* (*Was*) de l'*ego* : « La question : *quid sum* ? se trouve réglée par cette proposition de Descartes : *sum res cogitans, quid hoc ? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens* »[146]. Si l'on soumet l'*ego* à la question du *ce que c'est*, il serait défini comme une chose (la *Vorhandenheit*) à laquelle appartient les attributs : « Remarquons que Descartes perçoit son propre *Dasein* comme une chose dotée de propriétés déterminées, il le voit dans les déterminations catégoriales qui sont celles d'une chose donnée pourvue de propriétés.»[147] Il s'ensuit que Heidegger interprète la *Méditation seconde* comme un moment de l'oubli de l'être du *sum* et attribue la raison de cet oubli à la détermination catégoriale de l'étant.

III. Le passé-sol du souci pour la connaissance

Si Heidegger voit l'*ego* à travers le prisme ontologique, est-ce parce qu'il veut chercher chez Descartes le « souci pour la connaissance » comme un mode de souci du *Dasein* ? Il n'en va nullement ainsi. Pour montrer cela, nous devons considérer que Heidegger divise le souci pour la connaissance en deux types opposés. En effet, d'une

[145] Voir, GA 17, 250.
[146] GA 17, 241 ; trad. fr., p. 260.
[147] GA 17, 241 ; trad. fr., p. 260.

part, il le définit comme une possibilité de l'être du *Dasein*, ce que précisément la philosophie grecque détermine sur le mode de *θεορεῖν*[148]. C'est pourquoi Heidegger affirme que si le souci pour la connaissance est considéré comme tel, Descartes n'apporte rien de nouveau[149] ; d'autre part, il le définit par le souci de la conscience, de la personne et du sujet en attribuant à Descartes l'origine de ce mode de souci pour la connaissance.

En effet, Heidegger affirme que l'histoire de la métaphysique depuis Platon est celle de l'humanisme parce que, dès le commencement de la métaphysique occidentale, l'homme se situe lui-même au centre du monde et de la compréhension de l'être, de sorte que l'être se comprend en fonction de la manière dont l'homme le voit et conçoit. La compréhension de l'être de l'étant comme *εἶδος* ou *οὐσία* était donc, selon lui, une conséquence de l'humanisme.

Mais, selon Heidegger, il y a une différence fondamentale entre le souci grec et le souci cartésien pour la connaissance. En effet, d'un côté, si, pour l'expérience grecque de l'être, le *θεορεῖν* de l'homme est une compréhension de l'être de l'étant comme l'*οὐσία* ou *l'εἶδος*, cela n'est possible que dans le dévoilement de l'être (*ἀ-λήθεια*) qui se donne, comme fondement de sa compréhension de l'être, aprioriquement à l'homme ; de l'autre, chez Descartes, l'*ego* pensant devient lui-même le fondement ou l'*ὑποκείμενον* de la manifestation de l'être. C'est pour cette raison qu'il oppose la philosophie grecque et la philosophie de Descartes en reprochant à ce dernier d'avoir perdu le sol pour la question de l'être.

En effet, cette transformation concerne le changement du rôle qu'assume l'homme dans le souci pour la connaissance. Heidegger croit que, dans la pensée grecque, le *φαινόμενον* signifiait le *se manifester* des étants et avait le caractère du *là*, et que le souci pour la connaissance ne contredisait pas ce caractère essentiel du *φαινόμενον*. De là, Heidegger conclut que le *θεορεῖν* est une manière d'être du *Dasein*, car, pour la pensée grecque, ce n'est pas le souci pour la connaissance de l'homme qui offre le fondement au *φαινόμενον*. En revanche, la critique

[148] GA 17, 115 ; trad. fr., p.133: « Le souci d'une connaissance connue est une possibilité d'être qui détermine ontologiquement la philosophie grecque en un sens déterminé sous la forme de la primauté absolue accordée au *θεορεῖν* toutes les possibilités d'être du *Dasein* ». Voir également GA 17, 197.
[149] Voir GA 17, 115.

heideggérienne de la philosophie moderne de la conscience consiste en ce que: le rapport entre l'homme et le *φαινόμενον* est inversé par le fait que la conscience de l'homme devient le fondement de tous les étants. La question sur le caractère de *là* du *φαινόμενον* que Heidegger a posée dans l'analyse d'Aristote l'amène à affirmer que la philosophie moderne de la conscience (ou de la subjectivité) depuis Descartes a oublié le *là* du *φαινόμενον*: l'homme moderne a donc oublié le *là* de l'être. C'est la raison pour laquelle Heidegger caractérise la philosophie cartésienne et la phénoménologie d'*aujourd'hui* comme la chute (*Verfall*) et l'absence de sol.

D'ailleurs, si Heidegger critique la situation *présente* de la philosophie, c'est parce que la phénoménologie de Husserl, le néo-kantisme et la philosophie de Dilthey, pour ne pas dire toutes les philosophies modernes, restent prisonniers du mode cartésien de souci de la connaissance, si bien que Heidegger oppose deux origines ou deux passés du souci pour la connaissance. C'est pourquoi, pour lui, le mode cartésien de souci pour la connaissance doit être détruit, si l'on veut révéler l'être du *Dasein* d'*aujourd'hui*. À propos de cette opposition, il déclare que:

> […] la tâche visant à libérer le *Dasein* et à en obtenir des modalités d'explication nouvelles va nécessairement de pair – dans la mesure où le *Dasein* d'aujourd'hui est *ontologiquement obstrué* – avec cette autre qui consiste à ébranler le *Dasein* actuel dans ce qu'il a d'obstrué, à le *détruire* (*abzubauen*) en reconduisant à leur sens originaire les catégories fondamentales « conscience », « personne », « sujet », ce qui signifie montrer, en considérant l'origine de ces catégories elles-mêmes, que celles-ci proviennent d'un *tout autre sol* (*Boden*) d'expérience de l'être, et que, compte tenu de leur orientation conceptuelle, elles ne sont pas à la mesure de ce que nous voulons prendre en vue à titre de *Dasein*.[150]

Il faut souligner qu'en mettant en opposition ces deux modes de souci pour la connaissance, Heidegger introduit deux sols de l'expérience de l'être radicalement opposés. En effet, ce passage montre bien que le souci cartésien pour la connaissance, c'est-à-dire l'expérience de l'être fondée sur l'*ego* pensant, est né et généré à partir d'un autre sol que celui du *Dasein*. Autrement dit, le souci cartésien pour la connaissance est déraciné du sol pour l'expérience originaire de l'être. Il s'ensuit que si Heidegger

[150] GA 17, 113; trad. fr., p. 131 (légèrement modifiée).

s'efforce de critiquer ou de détruire Descartes, c'est parce qu'étant *déraciné,* le souci cartésien pour la connaissance exerce un règne *non-contrôlable.* En effet, c'est ce que montre le passage ci-dessous:

> Le souci d'une connaissance connue exerce une domination qui n'est plus contrôlable, une domination coupée de ses racines et qui ne sait plus rien de sa provenance. On vit en ayant tendance à ériger la conscience en thème fondamental. L'être véritable du souci de connaissance connue est perdu de vue.[151]

Il devient désormais clair que pour Heidegger le retour à Descartes signifie le retour à un sol autre que celui du *Dasein* et que, dans ce retour destructif, il ne s'agit pas de montrer que le sol ou le passé du souci pour la connaissance est une possibilté du *Dasein* mais plutôt de montrer et de critiquer le sol ou le passé de l'expérience de l'être généré à partir de l'*ego* ou du sujet pensant.

En effet, si Heidegger opère la « destruction » de l'*ego* cartésien, son intention n'est pas de constater le *Dasein* dans l'*ego* mais, tout au contraire, de les opposer l'un à l'autre sur le plan de l'expérience de l'être. S'il traite la philosophie de Descartes comme une ontologie, c'est parce que, prétend-il, seule l'histoire de l'être peut indiquer la situation *ontologique* dite de Descartes qui doit être anéantie ou détruite par une expérience authentique de l'être. Nous pouvons donc résumer la « destruction » heideggérienne de Descartes ainsi : la transformation de l'*ego* cartésien en l'*esse* du *cogitare* en vue d'abord de l'inscrire dans l'histoire de l'être, puis d'opposer l'expérience de l'être dite de l'*ego* cartésien à celle du *Dasein*.

Afin d'examiner de plus près l'opposition entre le *Dasein* et le soi de la *res cogitans* telle qu'elle a été induite par la « destruction » heideggérienne, il faut noter qu'il existe entre eux une hétérogénéité de principe. D'un côté, l'être de la *res cogitans* apparaît, aux yeux de Heidegger, comme un étant autosuffisant ou autonome parce qu'en rendant possible l'*esse cogitatum,* il se produit lui-même à titre de *causa sui*. De l'autre, Heidegger oppose l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) du *Dasein* au principe de *causa sui*

[151] GA 17, 116; trad. fr., p. 134.

de l'*ego* qui pense au modèle de réflexion de soi.[152] En effet, dans la pensée de l'être de Heidegger, l'être du *Dasein* signifie la manifestation de l'être au *là*, c'est-à-dire l'*être-là*. C'est pourquoi il est déterminé par le *là* qui est le sol de l'expérience de l'être. Mais Heidegger croit que, contrairement au soi du *Dasein*, le soi de la *res cogitans* s'établit lui-même comme le sol de la détermination du sens de l'être de l'étant. Il s'ensuit que le soi de la *res cogitans* n'a pas de naissance ni de sol dans lequel il s'enracine. C'est par l'absence de sol que Heidegger disqualifie l'*ego* cartésien.

Ainsi, l'*ego* cartésien, même sous la figure déformée par la « destruction », s'oppose radicalement au *Dasein*. Malgré cette opposition claire entre le *Dasein* et l'*ego*, on peut se demander si le soi interprété comme l'être du *cogitare* mime le *Dasein* dans la mesure où il entre dans l'économie de la question de l'être. Peut-on dire que l'*ego* cartésien répète, bien que sur un mode inauthentique, quelques traits du *Dasein* ? Afin de répondre à cette question soulevée par Jean-Luc Marion[153], il faut constater que la comparaison entre Descartes et Heidegger ne se situe pas sur le plan ontologique ou du point de vue de l'histoire de l'être. En effet, la pensée de Descartes ne peut se réduire à la question de l'être au sens heideggérien. Nous reviendrons à ce problème dans la troisième partie de cette étude.

Se pose enfin cette question : comment Heidegger peut-il identifier le sol et le passé ? Pour répondre à cette question, il faut se garder de comprendre le passé au sens heideggérien comme un passé dans le temps. En effet, pour lui, le passé au sens propre est l'*avoir-été* (*Ge-wesen*) qui signifie l'horizon ou l'origine, lequel demeure en *nous* en déterminant le mode de *notre* compréhension de l'être. En ce sens, l'*avoir-été* s'identifie au sol qui est le fondement ou le lieu du rassemblement (*Versammlung*, *Ge-*) de la présence (*Wesen*). Autrement dit, il est l'*a priori* de la manifestation de l'être.[154] De

---

[152] Heidegger fait remonter ce modèle de reflexion de soi à la tradition thomiste et aristotélicienne. Sur ce poit, voir GA 17, 251.

[153] Jean-Luc Marion a soutenu dans *Réduction et donation* que : « Détruire l'*ego* ne se réduit pas à l'abolir ontologiquement, mais entreprend d'en libérer la dignité ontologique – bref, détruire l'*ego* ouvre l'accès au *Dasein* ». Jean-Luc Marion, « L'ego et le Dasein », in : *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1989, p. 130.

[154] En effet, en allemand, le préfix *Ge-* signifie le rassemblement. Voir *Das Herkunfts-Wörterbuch, Etymologie der deutschen Sprache*, Duden, Bd. 7. Et Heidegger explicite le sens du préfixe *Ge* dans les *Séminaires de Zurich* : « Le préfixe *Ge* veut toujours dire : se tenir dans un rassemblement, comme, par exemple, *Ge-birge* (le massif montagneux) est un rassemblement de montagnes », Martin Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. par Caroline Gros, Paris, Gallimard, 2010, p. 145.

plus, puisque Heidegger entend par l'être à la fois l'*avoir-été* et l'*être-produit*, l'être peut se traduire en l'*avoir-été-produit*, c'est-à-dire en l'être-produit de l'*avoir-été* ou du sol. Nous monterons également que, pour Heidegger, le savoir de l'avoir-été (*Ge-wesen*) signifie la con-science (*Ge-wissen*) et que le dis-positif (*Ge-stell*) signifie l'événement qui produit ou fait apparaître le *Ge-wesen*.

IV. La « destruction » comme combat pour le sol-passé

Pour Heidegger, la « destruction » est une voie vers l'interprétation du *Dasein*, et elle a également pour objet de purifier le *Dasein actuel* de la philosophie dont le sol n'est pas celui du *Dasein* et d'éliminer la tendance *présente* du *Dasein*, c'est-à-dire celle du « s'obstruer lui-même (*sich-Selbst-verbauen*) ». En effet, il déclare que: « le *Dasein* s'est obstrué lui-même dans toute la sphère de son être. La libération du *Dasein* qui s'accomplit sur le chemin de la *démolition*, de la *destruction*, reconduit les concepts à leur origine spécifique. »[155] Il nous apparaît donc évident que pour Heidegger, la « destruction » de l'*ego* cartésien est une étape nécessaire à l'interprétation (*Auslegung*) du *Dasein*.

Or, au § 20 de la conférence, Heidegger présente quatre aspects de la « destruction » dont le deuxième résume le reste :

> 2. La destruction est en réalité *critique*. Mais ce qu'elle soumet à la critique, ce n'est pas le passé auquel elle ouvre accès ; ce qui tombe sous le coup de la critique, c'est bien plutôt le *présent*, notre *Dasein d'aujourd'hui* en tant qu'il est recouvert par un passé *devenu impropre*. Ce n'est pas Aristote ni Augustin qui sont soumis à la critique, mais bien plutôt le *présent*. La critique tend précisément à faire voir ce qu'elle prend pour objet en le mettant en rapport avec son passé *originaire*, et cela pour rendre manifeste la forme originaire de la recherche et d'éveiller, dans le *Dasein* qui est aujourd'hui le nôtre, quelque chose comme un respect pour l'histoire au sein de laquelle se joue notre propre destin. La destruction, en tant que critique de l'aujourd'hui, est ainsi une critique qui rend visible dans son originarité propre ce qu'il y a de positif dans le passé. Ce faisant, le passé apparaît pour la

[155] GA 17, 118 ; trad. fr., p. 135 (légèrement modifiée).

première fois comme ce que nous avons été à proprement parler (*unser eigentliches Gewesensein*) et pouvons être de nouveau.[156]

Ce passage qui expose sans ambiguïté la conception heideggérienne de « destruction » nécessitait d'être cité dans son intégralité afin de minimiser toute erreur d'interprétation sur l'intention réelle de l'auteur. Trois points doivent être remarqués :

1. La « destruction » signifie la critique du présent où l'être du *Dasein* d'*aujourd'hui* est dissimulé par le passé inauthentique. Or, selon Heidegger, Descartes est le passé qui détermine inauthentiquement le présent en dissimulant le passé originaire du *Dasein*.

2. Le passé n'est pas un moment qui n'est plus mais ce que le *Dasein* porte, comme son fondement, en soi. Et l'histoire (*Geschichte*) signifie la (re-) venue ou la répétition de l'*avoir-été* ou bien du sol.

3. La « destruction » est positive dans la mesure où elle dévoile le passé originaire du *Dasein* en le dégageant du passé impur.

Il faut en conclure que la « destruction » signifie le retour au passé originaire ou le combat entre deux passés[157] par lequel le *Dasein* s'affirme soi-même et accède à son propre être.[158] Ainsi, la « destruction » ne s'accomplit que par le combat pour l'origine.[159] C'est la raison pour laquelle la « destruction » doit s'entendre comme « *Aus-einander-setzung* (au sens de l'affrontement) ».

Ainsi, Heidegger oppose deux sols ou deux lieux de l'être : l'un est la conscience, l'autre le *là* du *Dasein*. Le premier serait le non-lieu parce qu'il n'est pas le *là* de l'être. C'est pourquoi Heidegger disqualifie, au profit du sol pour l'expérience originaire de l'être comme tel, le sol cartésien en le définissant paradoxalement par l'absence de sol. En revanche, le *là* du *Dasein* signifie le lieu de l'être. À ce propos, Heidegger affirme que:

> Il faut alors établir ce que signifie *Dasein* lui-même, ce qu'est ce caractère fondamental du *Dasein* qui s'exprime dans le da de *Dasein,* dans le « là » de l'« être-là ». On verra qu'un phénomène du *Dasein* est l'être-à-découvert

[156] GA 17, 119 ; trad. fr., pp. 136-137.
[157] GA 17, 122.
[158] GA 17, 122.
[159] GA 17, 122.

(*Entdecktheit*). L'être-à-découvert est un caractère fondamental du « là » et détermine l'être propre du *Dasein* au sens d'être *dans le monde*.[160]

Heidegger ramène l'opposition entre le *Dasein* et la conscience à celle entre l'être-au-monde et l'absence de monde, puisque le monde fondé sur la conscience est privé du sol, du *là* de l'être et, par conséquent, du monde. En effet, la « destruction » signifie la démolition (*Abbau*) de la constitution fondée sur le sol cartésien.

La « destruction » suppose donc un combat pour réappropriation du lieu de l'être parce que, pour Heidegger, la réappropriation de ce lieu est la condition nécessaire pour l'édification de la maison de l'être. Or, d'après lui, ce lieu est *là* où la pensée et la poésie *ont été*, autrement dit le *là* de l'*avoir-été* de l'expérience originaire de l'être.[161] En effet, dans un passage de *Zur Seinsfrage* de 1955, Heidegger écrit que : « […] il faut que pensée et poésie retournent là où d'une certaine façon *elles ont toujours déjà été*, et où malgré cela elles n'ont jamais bâti. » [162]

Or, Heidegger prétend que la venue, voire la réappropriation de l'expérience originaire de l'être, n'est possible qu'à travers l'histoire de l'être. Dans cette histoire de l'être, Descartes marque une époque de la conscience de soi où l'*ego*, en s'enfermant soi-même dans le lieu de la conscience, oublie le sens de l'être et est exilé du lieu de l'être. Dans cette historicité de l'être, Descartes représente aux yeux de Heidegger, du fait même de l'absence de sol pour la manifestation de l'être comme tel, un monde à détruire et dépasser.

---

[160] GA 17, 197 ; trad. fr., pp. 215-216 (légèrement modifiée).

[161] Jean-Pierre Faye indique que la « destruction » doit être rapportée à l'expérience de la guerre sous le régime du IIIe Reich : « Or ce que Derrida ne pouvait soupçonner alors, mais qui compte gravement, c'est le déploiement des termes de "*l'expérience de l'Être*" chez Heidegger, dans des années gravement antérieures à cette Fête anniversaire d'Ernst Jünger en l'année 1955, où vient surgit la Dé-construction, et qui est comme la récapitulation des années de guerre […] S'y déploie le coup d'œil sur ce qui s'est pensé et dit de pire, dans les moments des années 1933-1945, dans les temps du IIIe Reich », Jean-Pierre Faye, *op. cit.*, p.16.

[162] *Zur Seinfrage*, *op. cit.*, p. 423 ; trad. fr., p. 248; (souligné et modifié par nous).

Chapitre quatrième : Heidegger en 1924 : l'influence de Yorck von Wartenburg sur son interprétation de Descartes

I. Ce que Heidegger a trouvé dans la correspondance entre Dilthey et Yorck

Depuis la publication des cours de Heidegger correspondant à la première période de Fribourg et à la période de Marbourg, nous sommes en mesure de suivre et de juger le développement des pensées de Heidegger antérieures à *Être et temps*. Nous proposons ici d'examiner ses recherches de l'année 1924 qui portent sur l'interprétation de Descartes. Pourquoi l'année 1924 ? Parce que cette année-là, l'esprit de Heidegger connaît un tournant important qui détermine l'orientation ultérieure de ses pensées. Pourquoi Descartes ? D'abord, parce que la philosophie de Descartes est son adversaire majeur[163], ensuite parce que l'idée heideggérienne de l'historicité et du sol en 1924 est opposée, dans son principe, à la philosophie de Descartes.

Si nous voulons étudier les sources de *Être et temps*, il faut tenir compte de ce que le mouvement des textes de Heidegger comporte un point particulier qui indique l'agitation *(Unberuhigung)* de son esprit suscitée par sa lecture du comte Paul Yorck von Wartenburg. Nous allons mettre au jour ce point dont l'importance n'est sérieusement estimée que par de rares recherches sur Heidegger[164]. Pour le clarifier,

---

[163] Holger Zaborowski refuse cette idée en disant que la mise en opposition radicale entre Heidegger et Descartes est un argument inconvenant et un excès dans la perspective. Voir Holger Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld.* Frankfurt a. M., Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2010, p. 22. Contrairement à cette thèse, nous soutiendrons que mettre radicalement en opposition Descartes et Heidegger dévoile, de façon exemplaire, l'essence de la pensée de Heidegger. Car la critique heideggérienne de la subjectivité est réductible à la destruction du *cogito* cartésien. Sur ce point, voir Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach* : *Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976.* Berlin, Suhrkamp, 1990, p. 234. Emmanuel Faye va plus loin lorsqu'il évoque « la philosophie cartésienne, le néo-kantisme, la phénoménologie telle que l'a dévelopée Husserl et qui se caractérise par l'absence de l'histoire *(Geschichtslosigkeit)* et son caractère d'attitude hostile à l'égard de l'histoire *(Geschichtsfeindlichkeit).* Dès cette date [1925], les adversaires sont clairement désignés. » Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des Séminaires inédits de 1933-1935.* Paris, Albin Michel, 2005, p. 29. Il faut ajouter ici que les adversaires de Heidegger ont un seul visage, à savoir la philosophie de Descartes. Car Heidegger critique le néo-kantisme et la phénoménologie husserlienne pour autant qu'il juge qu'ils restent dans la problématique cartésienne et viennent, dit-il, du sol cartésien.

[164] Emmanuel Faye évoque l'importance de l'influence de Yorck sur la radicalisation de la pensée de Heidegger. Il résume ainsi l'esprit des conférences de 1925 : « On peut dégager l'orientation générale de Heidegger à cette date : travailler à l'élaboration d'un sol, s'emparer du

commençons par le fait que Heidegger a lu la correspondance entre Dilthey et Yorck un jour des vacances de Noël de 1923[165], jour où sa lecture de Yorck a contribué à radicaliser sa pensée.

Il y a trois textes de Heidegger à examiner :

– l'*Introduction à la recherche phénoménologique*, cours que Heidegger a donné à Marbourg pour le semestre d'hiver 1923-1924[166] ;

– *les concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, cours donné à Marbourg pour le semestre d'été 1924[167] ;

– *le concept du temps*, achevé autour d'octobre 1924[168].

Nous allons montrer que Heidegger soumet ces recherches à une stratégie qui prend en vue ce qu'il nomme *le combat présent pour une vision historique du monde*[169].

Pour atteindre ce but, la stratégie consiste à lire Descartes et Aristote dans la problématique du « retour au sol » et, en même temps, à insister sur un nouveau commencement de l'histoire. C'est dans *les Conférences de Cassel* de 1925 que Heidegger proclamera ouvertement cette stratégie. Notre étude va montrer que la mise

---

passé là où, dit-il, nous pouvons trouver les racines authentiques de notre existence et de quoi intensifier les forces vitales de notre propre présent. Cette quête du sol, de l'enracinement authentique, de la libération des forces vitales, voilà ce qui mobilise Heidegger dans son combat pour une vision du monde historique, étant entendu que, pour lui, "histoire" n'est rien d'autre que "l'advenir que nous sommes nous-mêmes". Quant à ce "nous", il désigne à l'évidence les Allemands, Heidegger donnant pour horizon de ses conférences non pas l'humanité, ni même l'Europe, mais, dit-il, "l'existence de notre Nation tout entière" », Emmanuel Faye, *op. cit.*, p. 29. L'objectif de notre étude est de montrer que et comment l'influence de Yorck sur les interprétations heideggériennes de Descartes et d'Aristote sert à la formation de cet esprit des *Conférences de Cassel* de 1925.

[165] Voir les lettres de Heidegger adressées à Rothacker du 15 décembre 1923 et du 4 janvier 1924 dans « Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Eine Dokumentation », in : Joachim W. Storck et Theodore Kisiel (éd.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, n°8, 1992-1993, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht : 200-203.

[166] Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester* 1923-1924*)*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 17 (éd. Friedrich-Wilhelm von Hermann), 1994.

[167] Martin Heidegger, *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie* (*Sommersemester* 1924), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 18 (éd. Mark Michalski), 2002.

[168] Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt a. M., Klostermann, GA 64 (éd. Friedrich-Wilhelm von Hermann), 2004. Sur la date de la rédaction de cet article, voir les lettres de Heidegger du 21 septembre 1924 et du 2 novembre 1924 adressées à Rothacker, *Dilthey-Jahrbuch*, *op. cit*., p. 207-208 et p. 212 et la lettre de Heidegger du 6 novembre 1924 à Karl Löwith, *ibid*., p. 214.

[169] Martin Heidegger, *Les Conférences de Cassel* (1925) (texte allemand et trad. par Jean-Claude Gens), Paris, Vrin, 2003, p. 139.

en opposition entre le *cogito* cartésien et la communauté du peuple constitue l'essentiel de cette stratégie.

L'échange de lettres entre Martin Heidegger et Erich Rothacker nous fait voir que Heidegger a pris connaissance dès sa publication de la correspondance Dilthey-Yorck *(Dilthey–Yorck Briefwechsel)*[170] et que Rothacker lui a proposé d'en effectuer une recension pour la revue nouvellement fondée et éditée par Paul Kluckhohn et lui-même, la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*.

Dans une lettre adressée à Rothacker, Heidegger parle de la supériorité de Yorck sur Dilthey :

> La supériorité du comte Yorck dans toutes les questions philosophiques fondamentales fut surprenante pour moi ; d'après l'instinct, il devançait son temps d'un demi-siècle. La direction dans laquelle il pousse visiblement Dilthey est celle que je mis en évidence lors de mes présentations au Kolleg an Dilthey [les Conférences de Cassel] en remarquant que Dilthey ne parvint jamais jusqu'à elle[171].

Mais ce qu'a trouvé Heidegger dans la correspondance Dilthey-Yorck va plus loin qu'une simple comparaison quantative. La supériorité de Yorck vient, affirme-t-il, du fait qu'il donne un sens radicalement nouveau à la vie humaine et à l'histoire.

D'après Heidegger, « tous les travaux de *Dilthey* tirent leur élan de l'aspiration à porter la réalité spirituelle, socio-historique de *l'homme*, "la vie", à une compréhension scientifique, et à donner les fondements authentiques de la scientificité de ce comprendre.»[172] Une des tâches principales de son projet est de distinguer la vie de la nature. Selon Dilthey, la pensée moderne imprégnée de la méthode scientifique ignore

---

[170] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1877-1897, Halle, Erich Rothacker (éd.), 1923.

[171] « *Überraschend war mir die Überlegenheit des Grafen Yorck in allen grundsätzlichen philosophischen Fragen; er war dem Instinkt nach seiner Zeit um ein halbes Jahrhundert voraus. Die Richtung, in die er Dilthey sichtlich drängt, ist die, die ich in meinen Diltheydarstellungen im Kolleg an Dilthey herausstellte mit der Anmerkung, dass Dilthey nie dahin kam.* » (GA 64, 130-131).

[172] « *Alle Arbeiten Diltheys haben ihren Antrieb aus dem Streben, die geistige, gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, » das Leben «, zu einem wissenschaftlichen Verständnis zu bringen und der Wissenschaftlichkeit dieses Verstehens die echten Fundamente zu geben*. » (GA 64, 7).

l'irréductibilité de la vie humaine à la science moderne. De plus, l'homme n'est pas un sujet épistémologique purifié de la vie historique. Tout le souci de Dilthey est donc de libérer la vie historique de la science moderne ou de l'épistémologie, autrement dit de prendre ses distances par rapport à l'objectivisme et au subjectivisme.

Il est vrai jusqu'à un certain point que c'est l'œuvre de Dilthey qui permet à Heidegger de prendre ses distances par rapport au néo-kantisme et à la philosophie de l'*ego* transcendantal. Mais l'accord entre les deux est partiel. Depuis 1919, Heidegger adopte une attitude critique par rapport à Dilthey pour cette raison que ce dernier reste encore attaché à l'idéal de la généralité historique et à la problématique de la philosophie des valeurs[173].

Quoi qu'il en soit, en 1924, Heidegger voit Dilthey sous le regard de Yorck. Du point de vue yorckien, l'approche de la question de l'histoire par Dilthey n'est pas suffisante. La raison en est que « Yorck trouve que les recherches de Dilthey "*soulignent trop peu la différence générique entre l'ontique et l'historique"* »[174]. Par l'ontique, Yorck entend l'oculaire *(Okular)* qui se produit par la comparaison. La méthode de comparaison est toujours esthétique et s'attache toujours à la forme *(Gestalt)*[175]. Il ne suffit pas d'avoir une vision du monde ou une méthode de comparaison à travers laquelle apparaît la vie comme étant historique, mais il faut plutôt penser la vie en elle-même, c'est-à-dire à partir de son historicité.

Comme Dilthey, Paul Yorck von Wartenburg voulait établir une psychologie vivante qui puisse servir à saisir l'historicité. En effet, l'intérêt commun de Yorck et de Dilthey était la question de l'historicité. Or, selon Yorck, avec la disparition de la question de l'historicité, les Temps modernes ont perdu la relation intérieure à la vie et à la nation. Le projet de la recherche yorckienne consiste donc à retrouver l'historicité originaire de la vie et de la nation.

Yorck définit le présent, c'est-à-dire les Temps modernes, comme l'époque du mécanisme : « L'époque du mécanisme : Galilée, Descartes, Hobbes est virtuellement

---

[173] Sur ce point, voir Martin Heidegger, *Phänomenologie und Transzendentale Wertphilosophie* in: *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt a. M., Klostermann, GA 56-57 *(Frühe Freiburger Vorlesungen, Kriegsnotsemester 1919 und Sommersmester 1919*) : 163-165. Sur la compréhension heideggérienne de Dilthey comme cartésien, voir *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 9.
[174] « Yorck findet, daß Diltheys Untersuchungen » *zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen. «* (S. 191) » (GA 64, 10).
[175] Voir *Briefwechsel…,* p. 193 et GA 64, 10.

présent[176]. » Le mécanisme moderne ou la connaissance scientifique est aveugle à l'historicité et au caractère de la vie. Et la racine du mécanisme réside dans la tradition de la métaphysique. Pour Yorck, la métaphysique signifie l'éternisation et la stabilisation des moments d'une conscience[177] dont le résultat est l'absence de sol *(Bodenlosigkeit)* et l'abstraction de la vie : détachée du caractère de la vie *(Lebendigkeit)* et non-historique, la métaphysique est à l'origine de l'absence de sol en ce sens qu'elle exclut la vie et son historicité[178].

Pour Yorck, comme pour d'autres auteurs du XIXe siècle, le terme *bodenständig* signifie « enraciné dans le pays natal »[179]. Yorck oppose à l'absence du pays natal des juifs la *Bodenständigkeit* qui est la puissance du sol et de la patrie et l'appartenance *(Zugehörigkeit)* de la vie à la communauté historique. L'homme n'existe proprement que pour autant qu'il appartient à son pays natal ou à sa propre communauté.

C'est dans la méditation sur soi *(Selbstbesinnung)* que l'homme trouve son caractère historique[180]. Elle n'est pas une réflexion sur la subjectivité, mais vise à remplir et trouver le soi-même dans l'appartenance à l'histoire et à la communauté historique, dans laquelle l'homme et le monde se remplissent réciproquement. Et cette méditation sur soi signifie que l'homme se tourne vers le passé profond, autrement dit, vers la source profonde de la conscience. Bref, la méditation sur soi recherche l'essence de l'homme dans son appartenance à l'histoire entendue comme passé originaire et à la communauté historique dont le principe est le passé originaire.

C'est dans cette perspective que Yorck critique les Juifs : « On a remarqué que l'absence de terre des exilés durant de longues années a eu pour conséquence l'absence de sol de la conscience juive de Dieu »[181]. Selon Yorck, la vie juive se caractérise

---

[176] Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*. Hambourg, Felix Meiner, 1991, p. 68: « *das Zeitalter des Mechanismus: Galilei, Descartes, Hobbes virtuell Gegewart ist.* »

[177] *Ibid*., p. 44.

[178] Sur ce point, voir Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte, op. cit.*, p. 14 et p. 27.

[179] *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen.* Munich, Deutscher Taschenbuch Verl, 1999, p. 154 : « *fest in der Heimat verwurzelt* ». Sur l'usage du mot *Bodenständigkeit* dans le mouvement de la jeunesse allemande, voir Charles Bambach, *Heidegger's roots : Nietzsche, National socialism and the Greeks*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003, p. 42.

[180] Sur la méditation sur soi (*Selbstbesinnung*), voir Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte, op. cit.*, p. 38.

[181] « *Es ist bemerket worden, daß die langjährige Landlosigkeit der Exilierten die Bodenlosigkeit des jüdischen Gottesbewußtseins zur Folge gehabt habe.* », *ibid*., p. 46.

comme absence de sol, absence de terre et absence de pouvoir, parce que le peuple juif a perdu le caractère de la vie et que sa relation avec Dieu est abstraite – bref, le peuple juif est sans histoire propre.

Yorck met la conscience juive et l'homme moderne en opposition avec le peuple héroïque[182] : seul celui-ci se trouve sur son propre sol et peut exiger sa propre historicité. L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, a le même destin que celui des Juifs, dans la mesure où il néglige avec Descartes de s'interroger sur le sens historique du « je suis » et son historicité. S'il y a une vie originaire et un vrai sol, il faut les chercher dans le passé :

> Je suis effrayé par la cellule monacale de l'homme moderne à une époque où l'agitation de la vie est si grande, où n'importe quel savoir doit être un pouvoir. Mais si la science a un sol, c'est celui d'un monde passé, celui des Anciens[183].

C'est principalement de ces idées de Yorck que Heidegger tient la notion de l'historicité, et l'exigence du sol pour la philosophie[184]. Ce qu'a trouvé Heidegger dans la pensée de Yorck se résume donc ainsi : l'histoire de la vie humaine n'est possible que dans la mesure où l'homme a son propre sol en soi. Ce n'est pas à partir de l'histoire que la vie est déterminée comme historique, mais c'est plutôt la vie comme telle qui porte en soi le sol.

Cependant, Heidegger ne réitère pas la position de Yorck. Il dynamise le sol. En effet, selon lui, la temporalité authentique signifie l'advenir du sol. *Je* suis le sol en tant que *j*'ai *notre* propre passé qui est en même temps *notre* propre virtualité à advenir[185].

Il faut donc accorder notre attention à cette influence de Yorck sur Heidegger pour bien comprendre le développement de ses pensées en 1924.

---

[182] Voir Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, *op. cit*., p. 56.
[183] Martin Heidegger, *Les Conférences de Cassel* (1925), *op. cit*., p. 209.
[184] Sur l'exigence du sol pour la philosophie, voir GA 17, 276-277. Heidegger parle plus ouvertement de l'exigence du sol pour la philosophie dans *Les Conférences de Cassel*.
[185] Voir Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit,* GA 64, 12 et *Les Conférences de Cassel*, *op, cit*., p. 193 et p. 203-209.

II. Descartes dans Heidegger en 1924 : *Introduction à la recherche phénoménologique*

1. L'introduction du concept yorckien du sol dans l'interprétation de Descartes

La lecture heideggérienne de Descartes dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique* a une double face qui traduit l'entrecroisement de deux moments de sa pensée, l'un avant 1924 et l'autre après 1924.

D'un côté, Heidegger situe Descartes dans la tradition scolastique. De ce point de vue, le *cogito* cartésien (ou la *res cogitans*) est un héritage de la définition scolastique de l'homme comme *ens creatum*. Dans cette définition, souligne-t-il, le sens de la factualité de la vie manque. En effet, avant 1924, Heidegger comprend le *cogito* cartésien en opposition avec la vie factuelle, en particulier avec le concept augustinien de la vie : « La pensée d'Augustin a été diluée par Descartes. La certitude de soi-même et la possession de soi-même au sens d'Augustin est autre chose que l'évidence cartésienne du *cogito*»[186].

De l'autre côté, à partir de l'année 1924, Heidegger voit Descartes à travers le prisme du problème du sol. De ce point de vue, le cartésianisme est un sol à partir duquel sont générés le subjectivisme et la tendance de la théorie de la connaissance. Mais ce sol n'est pas un vrai sol, parce que c'est le sol pour la pensée de l'absence de sol. Le sol cartésien s'efface lui-même, parce qu'il oublie son histoire[187].

Or, ces deux moments de la pensée de Heidegger ne sont pas opposés, parce qu'il intègre ses pensées d'avant 1924 dans la problématique du sol qui le hantera jusqu'à la fin, et ce, depuis sa lecture de Yorck. Bref, la figure de Descartes pour Heidegger en 1924 est le signe de l'évolution de sa pensée d'une étape à l'autre.

---

[186] Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 60, 1995, pp. 298-299: « *Augustins Gedanken wurden von Descartes verwässert. Die Selbstgewissheit und das Sich-selbst-Haben im Sinne Augustins ist etwas ganz anderes als die cartesische Evidenz des >cogito<.* » Voir également Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley (Calif.), University of California Press, 1993, p. 77. Il faut se rappeler qu'au début des années 1920 Heidegger interprète le cogito cartésien dans le contexte religieux. Sur ce point, voir la lettre de Heidegger à Karl Löwith du 13 Septembre 1920 : « Pour moi, c'est toute la philosophie chrétienne qui entre en ligne de compte dans le cogito. » – cité par Thodore Kisiel, *op. cit*., p. 524.

[187] Cf. GA 17, 214 : « Le sol pour cette tendance spécifique de l'attitude hostile à l'histoire se trouve chez Descartes ».

À propos de l'utilisation heideggérienne du terme *sol*, une difficulté réside dans le fait qu'il n'est pas facile de déterminer le moment où le terme *sol* n'est plus utilisé comme un mot banal qui indique de manière générale le fondement ou la base mais comme un terme technique qui indique de manière particulière le fondement en tant que passé-possibilité du peuple. Cependant, du fait que le mot *sol* apparaît très fréquemment dans les deuxième et troisième parties de l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1924, tandis que, dans la première partie et dans les textes d'avant 1924, Heidegger utilise rarement ce mot, nous pouvons conclure que la deuxième partie a été rédigée après sa lecture de Yorck. Il y a plus : lorsqu'il utilise le mot *sol* dans la deuxième et la troisième partie, son utilisation dépasse la portée du sens banal de ce mot. À compter de la deuxième partie, l'usage de ce mot devient technique. En effet, il indique le sol yorckien en tant que passé-possibilité, encore que Heidegger l'utilise dans certains cas au sens banal. Ainsi, nous nous en tenons pour l'instant à formuler l'hypothèse suivante : la deuxième partie a été prononcée par Heidegger au début de 1924, après sa lecture de la correspondance Dilthey-Yorck.

Il est remarquable que c'est lorsque Heidegger analyse les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans la deuxième partie de l'*Introduction à la recherche phénoménologique*, que le concept yorckien du sol-passé apparaît chez lui, pour la première fois. En effet, dans le chapitre 18 du volume 17 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger rapporte le cartésianisme à un sol :

> […] elles [les catégories fondamentales conscience, personne, sujet] ont grandi sur un *tout autre sol* de l'expérience de l'être et, suivant leur tendance conceptuelle, elles ne conviennent pas à ce que nous voulons regarder comme *Dasein*.[188]

En outre, au chapitre 19, il explique la tâche de la deuxième partie par rapport au concept du passé :

[188] GA 17, 113: « […] *sie auf einem ganz anderen Boden der Seinserfahrung erwachsen und ihrer Begriffstendenz nach dem unangemessen sind, was wir als Dasein in den Blick bekommen wollen.* »

> On doit retourner à un *être authentique du souci dans son passé originaire*. Ce revenir sur l'être authentique du souci pour la détermination de son être ouvert *(Erschließendseins)* est un revenir sur un contexte de recherche qui porte le nom de Descartes. [189]

Il n'est donc pas exagéré de dire que c'est à partir du début de 1924 et de la deuxième partie de l'*Introduction à la recherche phénoménologique* que les pensées de Heidegger portent l'empreinte de l'esprit du comte Yorck.

2. Descartes dans la généalogie de 1924

Il est utile de distinguer le projet de l'*Ontologie* de 1923 de la thèse de 1924 sur le retour au sol pour bien voir l'effet sur sa pensée de l'introduction du concept yorckien de sol. Comme nous allons le voir, il n'y a pas de rupture entre les deux, mais une radicalisation du thème sur un nouveau fond.

L'objectif du cours intitulé *Ontologie (l'herméneutique de la factualité)*, donné à Fribourg pour le semestre d'été 1923[190], est de critiquer ou de détruire l'aujourd'hui en fonction de la possibilité de la factualité du *Dasein*. La factualité est l'appellation du caractère d'être de "notre" "propre *Dasein"*. Plus précisément, l'expression signifie : à *chaque fois (jeweilig)* ce *Dasein*. Cet être-à-chaque fois *(Jeweiligkeit)* du *Dasein* indique « le caractère historique de notre *Dasein* » (GA 63, 29).

Le chemin que prend Heidegger pour aboutir à la destruction de l'aujourd'hui est la recherche de l'histoire de la dissimulation *(Verdeckungsgeschichte)* (GA 63, 75). Or, cette histoire ne se manifeste que du point de vue de l'origine, ou de *l'arché*, purifiée de l'état de chute qui détermine l'aujourd'hui. Le cours sur l'*Ontologie* présuppose alors une archéologie. En effet, la destruction *(Abbau)* veut dire, chez Heidegger, le retour *(Rückgang)* à la pensée d'Aristote, entendue comme *arché* :

---

[189] GA 17, 117: « *Man muß auf ein eigentliches Sein der Sorge in ihrer ursprünglichen Vergangenheit zurückgehen. Dieser Rückgang auf das eigentliche Sein der Sorge für das Bestimmen ihres Erschließendseins ist ein Rückgang zu einem Forschungszusammenhang, der den Namen Descartes trägt.* »

[190] Martin Heidegger, *Ontologie* (Sommersemester 1923). Frankfurt a. M., Klostermann, (éd. Käte Bröcker-Oltmanns), GA 63, 1988.

> Destruction, cela veut dire ici : retour à la philosophie grecque, à *Aristote*, pour voir comment un certain originaire en vient à la chute et à l'être caché, pour voir que nous nous tenons dans cette *chute (Abfall)*. Il est approprié à notre position que la position originaire doive être à nouveau formée. La position originaire doit être à nouveau formée d'une manière qui corresponde à notre position, c'est-à-dire qu'elle est quelque chose d'autre, conformément à la situation historique changée, et pourtant la même.[191]

Dans cette archéologie, la phénoménologie husserlienne de la conscience, la philosophie de Brentano, le néo-kantisme et la pensée de Dilthey, pour ne pas dire la philosophie moderne entière, apparaissent éloignés de *l'arché* pour autant qu'ils se fondent tous sur le cartésianisme dont le principe est l'*ego* épistémologique[192]. La chute qui commence dès la naissance de la philosophie avec l'attitude théorique du platonisme est accélérée et est appuyée sur un autre fond, c'est-à-dire sur le *cogito cartésien*[193]. Pour se retourner vers l'*arché*, il faut donc détruire le *cogito*. L'archéologie heideggérienne rend nécessaire une bataille pour l'*arché* dont Heidegger parlera en 1924 plus ouvertement en établissant la stratégie pour le combat entre deux sols.

Or, le sens du terme *retour* dans « le retour à Descartes » *(Rückgang zum Descartes)* de la deuxième partie de l'*Introduction à la recherche phénoménologique* n'est plus le même que dans « le retour à Aristote » de l'*Ontologie*, ou que dans la première partie de l'*Introduction à la recherche phénoménologique*. La différence ne réside pas dans le fait que l'un parle d'Aristote et l'autre de Descartes, mais dans le changement radical de sens du terme *retour*. Pour l'archéologie de 1923, les retours à Aristote et à Descartes concernent la possibilité de la factualité du *Dasein*. Le retour à Aristote correspondait au retour à la factualité originaire du *Dasein*, et le retour à

---

[191] GA 63, 76: « *Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem Abfall stehen. Entsprechend unserer Stellung ist die ursprüngliche Stellung wieder neu auszubilden, d. h., sie ist entsprechend der geänderten historischen Lage etwas anderes und doch dasselbe.* »

[192] Voir GA 63, 67-73.

[193] Heidegger attribue la tendance théorique de la pensée moderne à Descartes en définissant le *cogito* cartésien comme le souci pour la curiosité. Sur la critique heideggérienne de la curiosité, voir GA 63, 103 et GA 17, 298. Mais la *Recherche de la Vérité* de Descartes nous fait voir que la connaissance ne vit pas comme une curiosité insatiable. Voir René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* (traduction, introduction et notes par Emmanuel Faye). Paris, Le Livre de Poche, 2010 : 76-78.

Descartes était, en revanche, le retour à la possibilité du *On* moderne. Mais pour le Heidegger de 1924 le retour signifie le retour au sol. En effet, il répète la question sur la factualité du *Dasein* dans la problématique du sol. Il désigne le *Dasein* comme généré à partir du sol, c'est-à-dire comme effet du sol. Dans cette perspective généalogique, le Heidegger de 1924 affirme que le sol détermine le *Dasein*. Celui-ci n'est pas quelque chose qui plane en l'air, mais il est enraciné dans le sol. Lorsque Heidegger parle du *Dasein* en 1924, ce n'est pas de n'importe quel *Dasein*, mais du *Dasein* qui se fonde sur tel ou tel sol.

Dans cette généalogie heideggérienne du *Dasein*, le cartésianisme entre doublement en jeu. D'une part, Heidegger interprète le cartésianisme comme sol pour les pensées modernes et pour ce qu'il nomme l'attitude hostile à l'égard de l'histoire *(Geschichtsfeindlichkeit)*[194]. Dans cette perspective, Descartes apparaît comme un sol sur lequel se fondent toutes les pensées dont le principe est la conscience, le moi et la subjectivité, *etc.*, par exemple le néo-kantisme, Brentano et Husserl[195]. Le souci pour la connaissance au sens moderne a pour sol le *cogito* cartésien.[196]

D'autre part, le *cogito* cartésien ou l'homme moderne apparaît déraciné[197], parce qu'il oublie son propre passé et son propre sol en se souciant de la connaissance. En ce sens, Heidegger stigmatise la philosophie de Descartes comme sol de l'attitude hostile à l'égard de l'histoire. Une pensée qui n'a pas sa propre histoire, ni son propre passé, Heidegger et Yorck la désignent comme absence de sol (*Bodenlosigkeit*)[198].

La généalogie heideggérienne désigne ainsi la philosophie de Descartes comme un tournant décisif, d'abord parce que le souci pour la connaissance, qui a été généré

---

[194] GA 17, 214 et 255.
[195] Sur le sol cartésien pour la phénoménologie de Husserl, voir GA 17, 278.
[196] Voir GA 17, 128 ; sur l'interprétation heideggérienne de Descartes comme scolastique, voir GA 17, 224-228.
[197] Voir GA 17, 135 et GA 17, 143 et 222.
[198] Il faut se rappeler ici que Yorck aborde le problème du sol dans une perspective antisémite. Il écrit en effet à Dilthey : « Je vous remercie pour tous les cas particuliers où vous tenez éloignée des chaires d'enseignement la maigre routine juive à laquelle manque la conscience de la responsabilité de la pensée, comme manque à la race tout entière le sentiment du sol psychique et physique. » (*Briefwechsel*…, *op. cit.*, p. 254). Dans *les Conférences de Cassel* de 1925, Heidegger parlera ouvertement du caractère national du sol : « la science est ainsi exemplaire pour l'existence de notre nation tout entière » (*les Conférences de Cassel*, *op. cit.*, p. 149). Il affirme également que la vraie science implique l'élaboration du sol qui *nous* permet de voir « les véritables racines de notre existence » (*ibid.*, p. 207). Ce « nous » renvoie ici aux Allemands.

dans la philosophie grecque[199], repose, à partir de Descartes, sur le sujet connaissant, ensuite parce que la philosophie moderne de la subjectivité est née sur le sol cartésien. Lorsque Heidegger parle du retour à Descartes, il s'agit enfin de montrer le sol sur lequel la chute de l'expérience de l'être s'est accélérée.

Heidegger se sert du retour au sol cartésien pour la destruction de l'aujourd'hui. En effet, ce qui détermine l'aujourd'hui est, d'après lui, le sol cartésien. S'il prend pour sujet du cours le retour à Descartes, c'est pour montrer clairement sur quel sol l'objet de la destruction se trouve et pour purifier l'esprit et l'histoire du sol cartésien. Or, le sol qui détermine l'aujourd'hui se révèle sous la forme du passé[200]. C'est la raison pour laquelle Heidegger montre la destruction de l'aujourd'hui comme combat avec le passé :

> D'emblée, l'orientation historique de la destruction n'est pas une traversée d'une série de visions du monde, la destruction est bien plutôt un combat avec le passé, et ce de telle sorte que celui-ci est porté à son *propre être* par l'objectivité authentique de la destruction. [201]

On pourrait ici se demander si Heidegger donne dans le cours du semestre d'hiver 1923-1924 un accès au sol originaire qui est purifié du cartésianisme. Mais il limite la portée de ce cours à ruiner le sol cartésien et le monde qui a été bâti sur celui-ci.

III. Introduction du concept yorckien du sol dans l'interprétation d'Aristote en 1924

C'est dans les *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, c'est-à-dire dans le cours pour le semestre d'été de 1924, que Heidegger approfondit les thèmes du sol et de l'attachement au sol (*Bodenständigkeit*) en analysant Aristote. Or, concernant le programme scolaire de l'université de Marbourg, un fait mérite notre attention : pour le semestre d'été de 1924, Heidegger avait prévu un cours sur

[199] Voir GA 17, 115.
[200] Voir GA 17, 119.
[201] « *Von vornherein ist die geschichtliche Orientierung der Destruktion nicht ein Durchlaufen einer Reihe von Weltanschauungen, vielmehr ist die Destruktion ein Kampf mit der Vergangenheit und zwar derart, daß diese selbst durch die eigentliche Objektivität der Destruktion zu ihrem eigenen Sein gebracht wird.* », (GA 17, 122).

Augustin[202], mais celui sur Aristote l'a remplacé. Cette modification du programme du cours semble venir de l'agitation suscitée par sa lecture de Yorck. Car, pour le Heidegger teinté par l'esprit du comte Yorck, il ne s'agit plus d'analyser Augustin en vue de mettre au jour la factualité de la vie, mais de montrer une vraie pensée du sol. C'est la raison pour laquelle Heidegger met, dès 1924, Descartes en opposition avec Aristote, tandis que, avant 1924, la philosophie de Descartes était mise en opposition avec celle d'Augustin. En 1924, un combat se déclenche entre Descartes et Aristote, c'est-à-dire entre deux passés. Tandis que Heidegger désigne avec Descartes le sol à ruiner et des individus à enterrer, il désigne avec Aristote le retour au sol originaire et le *Dasein* authentique. Il est donc très probable que la substitution d'Aristote à Augustin traduise un changement de direction dans la pensée de Heidegger influencé par sa lecture de Yorck. Il y a plus : sa lecture de Yorck s'accompagne de la radicalisation de son interprétation même d'Aristote. Tandis qu'en 1921-1922, il interprète la philosophie d'Aristote dans la perspective de la factualité de la vie, en 1924, il voit la philosophie d'Aristote du point de vue de l'attachement au sol (*Bodenständigkeit*) [203].

Il faut ici tenir compte de deux moments dans sa pensée de 1924 pour voir la stratégie que constituent les lectures heideggériennes de Descartes et d'Aristote : d'abord, la radicalisation de la pensée de Heidegger stimulée par sa lecture de Yorck commence par la destruction de Descartes, puis elle se développe plus profondément dans sa lecture « yorckifiée » de la philosophie d'Aristote et s'accomplit, en même temps, par le retour au sol grec. L'interprétation heideggérienne d'Aristote constitue donc le pendant opposé de celle de Descartes.

Examinons comment Heidegger interprète Aristote en le mettant en opposition avec Descartes. Le but des *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne (Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie)* est la recherche d'un sol à partir duquel sont générés les concepts fondamentaux d'Aristote :

---

[202] GA 17, 276 : « Je vais montrer l'essentiel de cette relation dans le cours sur Augustin [...] ».

[203] Il y a trois étapes dans le développement de l'interprétation heideggérienne d'Aristote : premièrement, en 1921-1922, il interprète Aristote dans la problématique de la facticité de la vie (voir GA 61 et 62 et *Natorp Bericht*) ; deuxièmement, en 1924, il introduit dans son interprétation d'Aristote les concepts du sol et de l'attachement au sol (voir GA 18) ; troisièmement, en 1931, il comprend la philosophie d'Aristote à partir du concept de la force *(Kraft)* (voir GA 33).

> Il faut voir le *sol* à partir duquel ont grandi ces concepts fondamentaux, et *comment* ils ont grandi, c'est-à-dire que les concepts fondamentaux doivent être considérés du point de vue de leur *conceptualité spécifique*, si bien que nous demandons *comment les choses dont il est ici question sont elles-mêmes vues, en réponse à quoi on les aborde, de quelle manière elles sont déterminées.* [204]

Et, selon Heidegger, Aristote rapporte la recherche de la science pour la première fois au sol[205], c'est-à-dire à cette vieille question : « *τί τὸ ὄν*, "qu'est-ce que l'étant ?" [qui] est proprement la question de l'être des étants : *τίς ἡ οὐσία*[206]. » Il devient désormais évident que Heidegger comprend l'omission de la question du sens de l'être, attribuée au sol cartésien, comme opposée au sol grec, autrement dit comme absence de sol.

L'accès au sol aristotélicien se trouve, dit-il, dans la recherche de l'*οὐσία* qui signifie chez Aristote l'être des étants et le caractère de l'être *(Seinsheit)*[207]. En poursuivant le sens aristotélicien de l'*οὐσία*, Heidegger explique le caractère du *Da* de l'*οὐσία* en ces termes :

> *οὐσία* est un étant tel, qu'il est *là pour moi d'une manière ostensible*, si bien que je peux en avoir besoin, qu'il m'est à disposition, avec lequel j'ai quotidiennement affaire, cet étant qui est là dans mon rapport quotidien au monde, même lorsque je fais de la science, un étant privilégié, fondamental en tant qu'étant dans son être, dans le comment de son être. Dans la signification courante aussi le comment de l'être est supposé. Le comment de l'être, cela veut dire le *Dasein selon le mode de l'être-disponible*. Cela nous fait signe vers ceci que pour les Grecs l'être s'appelle dès le départ *Da-sein* (*être-là*). La définition supplémentaire de l'étant en son être doit se

---

[204] « *Es muß gesehen werden der Boden, aus dem diese Grundbegriffe erwachsen, und wie sie erwachsen sind, d.h. die Grundbegriffe sollen betrachtet werden auf ihre spezifische Begrifflichkeit, so daß wir fragen, wie die da gemeinten Sachen selbst gesehen sind, woraufhin sie angesprochen werden, in welcher Weise sie bestimmt sind.* » (GA 18, 4).

[205] GA 18, 26 : « Aristote rapporte pour la première fois la recherche scientifique sur ce sol, un sol que Platon même n'a jamais deviné ».

[206] GA 18, 26: « *Die alte Frage, τί τὸ ὄν, » Was ist das Seiende? « sei eigentlich die nach dem Sein des Seienden: τίς ἡ οὐσία.* »

[207] Cf. GA 18, 21-22.

> mouvoir en direction de la question : que veut dire *là (Da)* ? À partir de la définition du *caractère de là* de l'étant, son être devient visible[208].

L'ousiologie heideggérienne dans les *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne* ne pose en fait qu'une question : qu'est-ce que le *là (Da)* ? Et si le *Da* est ce à partir duquel se manifeste l'être des étants, c'est parce qu'il est le sol auquel sont attachés le *Dasein* et les étants : le *Da* est le sol qui rend possible l'*οὐσία* et le *Dasein*: « Je vois un étant-là *(Daseiendes)* en ce qui concerne son être, comment il est là en tant que *provenant* de… »[209]

Il faut souligner que Heidegger met l'accent sur l'appartenance du *Da* à *moi*, ou, si le *Dasein* se comprend comme l'être en commun *(Miteinandersein, κοινωνία*[210]*)* à *nous*. Au *Da* appartient donc une limite *(πέρας)* qui distingue ce qui appartient au *Da* de ce qui n'y appartient pas. Heidegger dit que « la limite, la délimitation, constitue le caractère-là authentique, et que la totalité de l'étant concerné doit être vue dans cette limite *(πέρας)*[211] ». *Π*έρας (la limite) rend possible la propre apparence d'un étant. En ce sens, *πέρας* est *εἶδος* (la forme). À ce caractère de la limite, il ajoute le concept de *τέλος* (fin)[212]. Dans cette limite entendue comme *τέλος*, les étants peuvent exister propre-ment *(eigent-lich),* comme ce qui est approprié *(er-eignet)* : ils sont donc propriétés *(Eigen-tum).*

---

[208] GA 18, 25 : « *οὐσία ist ein solches Seiendes, das in einer betonten Weise für mich da ist, so daß ich es brauchen kann, daß es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe, dasjenige Seiende, das in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt da ist, auch wenn ich Wissenschaft treibe, ein bevorzugtes, fundamentales Seiendes als in seinem Sein Seiendes, im Wie seines Seins. Auch in der geläufigen Bedeutung ist das Wie des Seins mitgemeint. Wie des Seins besagt Dasein in der Weise des Verfügbarseins. Das gibt uns einen Fingerzeig dahin, dass Sein für Griechen von vornherein heißt Da-sein. Die weitere Aufklärung des Seienden in seinem Sein hat sich zu bewegen in der Richtung der Frage: Was heißt Da? Aus der Aufklärung des Da-Charakters des Seienden wird sein Sein sichtbar*. »

[209] GA 18, 35 : « *Ich sehe ein Daseinendes hinsichtlich seines Seins, wie es da ist als herkommend aus* **...** »

[210] Heidegger reviendra sur ce sujet dans *Koinon* (GA 69) et rapportera le concept de *koinon* à la pensée de la race. Dans ce texte de *Koinon*, l'expérience de l'être est comprise comme subjectivité. Alors, la subjectivité n'est plus un objet à critiquer. Il semble qu'il y a bien une transformation de l'attitude de Heidegger à l'égard du sens de la subjectivité.

[211] GA 18, 38 : « La frontière ou la limite constitute le là-caractère authentique ». Voir aussi GA 18, 38-39.

[212] GA 18, 38-39 : « *πέρας* n'est pas seulement *εἶδος*, mais également *τέλος*. *τέλος* veut dire la "fin" au sens de la dextérité, non pas le "but" ou le "terme". »

En relevant le sens quotidien du mot *οὐσία,* Heidegger affirme que la maison est le *là (Da)* de ce qui *m*'appartient[213]. Et le caractère de *πέρας* du *là (Da)* se confirme dans le concept de la maison, parce que celle-ci a un principe ou une limite qui distingue ce qui *m*'appartient de ce qui ne *m*'appartient pas. Heidegger va plus loin : il interprète le *là* comme communauté *(Gemeinschaft),* plus précisément comme *Polis* en tant que maison de l'être en commun *(Miteinandersein),* autrement dit *notre* maison[214]. Parce que l'être en commun appartient par nature au concept du *Dasein*, la communauté apparaît comme *là* de l'être en commun.

Ainsi, nous avons vu comment l'ousiologie de Heidegger des *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne* aboutit à formuler un concept de la communauté. Celle-ci a son propre sol à partir duquel les concepts fondamentaux sont générés. C'est ce que Heidegger appelle l'attachement au sol : les étants dépendent du sol et se maintiennent sur le sol. Et le sol est ce que le *Dasein* porte en soi. Il est le *Da* (*là*) du *Dasein*. Il devient donc évident que Heidegger comprend le sol comme condition *a priori* de la communauté.

Il y a encore un point sous-entendu à relever dans le cours sur Aristote : dans ce cours, il ne parle jamais de Descartes. Toutefois, le sol cartésien est présupposé comme le contraire du sol grec. En effet, dans le chapitre 47 de l'*Introduction à la recherche phénoménologique*, Heidegger prévoit une recherche de l'origine véritable, qui est opposée au sol cartésien et au souci pour la connaissance :

> Mais dans la mesure où existe pour nous aujourd'hui la situation excellente que tous les domaines de la vie et tous les mondes de l'être sont théorisés d'une manière caractéristique par le règne du souci de la formation scientifique, surgit la tâche fondamentale de d'abord retourner une fois en arrière de cette théorisation pour *gagner à nouveau la position fondamentale possible à partir du Dasein même.*[215]

---

[213] Voir GA 18, 26.
[214] Voir GA 18, 101.
[215] GA 17, 269 : « *Sofern nun aber für uns heute die ausgezeichnete Lage besteht, daß durch die Herrschaft der Sorge der Wissenschaftsausbildung alle Lebensgebiete und Seinswelten in einer eigentümlichen Weise theoretisiert sind, entsteht die Grundaufgabe, erst einmal hinter diese Theoretisierung zurückzugehen, um aus dem Dasein selbst die mögliche Grundstellung neu zu gewinnen.* »

Ainsi s'imposent chez Heidegger les nécessités de la recherche du sol grec et de la mise en opposition entre le sol cartésien et le sol grec comme *a priori* de la communauté.

IV. Descartes dans la question du sens de l'être du *sum* : *Le concept du temps* (1924)

L'article *Le concept du temps* de 1924 se distingue des deux cours de Heidegger donnés à Marbourg la même année en ce que l'influence de Yorck von Wartenburg prend une forme plus développée. Nous avons vu Heidegger introduire le concept yorckien du sol dans ses interprétations de Descartes et d'Aristote. Mais, dans *Le concept du temps*, il ne s'agit pas seulement de dévoiler le sol ou le passé, soit pour le ruiner, soit pour y retourner, mais de situer la notion du sol dans la problématique de l'historicité qu'il a empruntée à Yorck.

Pour ce qui est de la relation du passé (ou du sol) et de l'historicité, Heidegger dit que le *Dasein* est historique, parce qu'il porte son passé dans son être[216] : le sol est la possibilité du *Dasein* qu'il a dans son être et à partir duquel il est généré. Il souligne à maintes reprises que le passé n'est pas le présent qui n'existe plus. En effet, selon Heidegger, le passé que porte le *Dasein* en soi est « l'avoir-été certain » d'un « être-à-avenir »[217]. Le passé se conçoit ici comme ad-venir. Nul paradoxe parce que, pour Heidegger, le passé en tant que sol et *avoir-été (Gewesen)* et *l'être à avenir* en tant que sol à advenir sont libres du temps. Cela nous permet de dire que Heidegger comprend le sol comme *a priori* au temps successif, autrement dit comme a priori au *Dasein* et du *Dasein*. Cet *a priori* détermine la direction de l'historicité.

Ici se pose une question : comment l'historicité s'oriente-t-elle vers l'*a priori* qui est libre du temps successif ? La réponse de Heidegger à cette question est que l'historicité est la mobilité spécifique (*spezifische Bewegtheit*) qui ne tombe pas dans le temps[218]. À propos de cette mobilité (*Bewegtheit*), *Le concept du temps* montre que « le devancement [qui est la mobilité authentique du *Dasein*] ne laisse pas venir quelque chose à lui dans un présent en tant qu'un non-encore-présent […] Le devancement

[216] Voir GA 64, 95.
[217] GA 64, 94 : « *das gewisse Gewesensein eines Zukünftigseins* ».
[218] Sur la mobilité *(die Bewegtheit)*, voir *Être et temps*, § 72.

laisse justement l'être-à-avenir ce qu'il est. »[219] La conférence *Le concept du temps* de 1924 affirme expressément ainsi : « ce devancement n'est rien d'autre que l'avenir authentique et unique du Dasein propre. Dans le devancement, le Dasein est son avenir, et ce de telle façon que dans cet être-à-venir (*Zukunftigsein*) il revient à son passé et son présent. Le Dasein, compris dans sa possibilité d'être la plus extrême, est le temps lui-même, non dans le temps[220]. » : suis-je dans le temps ? « […] dans la mesure où l'avenir (*Zukunftigkeit*) est le temps authentique […] cette question du temps doit rester inappropriée[221]. » « Je suis le temps » dans la mesure où j'existe en devançant pour ma propre possibilité. Dans *Être et temps*, Heidegger reprendra la notion de la mobilité du devancement en élaborant les thèmes de l'être pour la mort et de l'historicité.

Heidegger est donc loin de comprendre la mobilité comme mouvement qui se développe dans le temps. Elle est plutôt l'être-découvert *(die Entdecktheit*) de l'être du *Dasein*[222]. Elle ouvre dans l'instant *(Augenblick)* le passé-sol du *Dasein* qui constitue son être. En ce sens, Heidegger dirait que « la mobilité, c'est le *Dasein* » : Je ne *suis* au sens propre que dans la mesure où je suis la *mobilité* pour mon propre sol ou ma propre possibilité. L'*a priori* du *Dasein* n'a pas de sens (ou de direction) hors de la mobilité.

Revenons à la question de l'interprétation heideggérienne de Descartes. Dans *Le concept du temps*, la philosophie de Descartes est critiquée dans le cadre du questionnement du sens de l'être du *sum*. Il semble que Heidegger répète une thèse banale sur Descartes scolastique :

> L'*ego* ne se trouve pas dans l'horizon d'un questionnement ontologique. Au contraire : l'être de la *res cogitans* (de la conscience) est compris au sens de l'ontologie médiévale. […] c'est-à-dire un *ens creatum a Deo*.[223]

---

[219] GA 64, 58: « *Das Vorlaufen lässt nicht etwas als ein Noch-nicht-Gegenwärtiges auf sich in eine Gegenwart zukommen.* […] *Das Vorlaufen lässt gerade da Zukunftsein, was es ist*. »

[220] GA 64, 118: « *Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins. Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, dass es in diesem Zukunftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äussersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit*. »

[221] GA 64, 119 : « […] *sofern die Zukünftigkeit eigentlich die Zeit ist*, […] *diese Frage der Zeit unangemessen bleiben muß*. »

[222] Sur ce point, voir GA 64, 86.

[223] GA 64, 99: « *Das ego liegt nicht im Horizont einer Ontologischen Fragestellung. Im Gegenteil: das Sein der res cogitans (des Bewusstseins) wird im Sinne der mittelalterlichen Ontologie verstanden*. [...] *d.h. ein ens creatum a Deo*. »

Mais, ici, il va plus loin : cette critique est formulée et radicalisée dans la perspective de l'historicité de l'être du *Dasein*. C'est la raison pour laquelle il faut rapporter la thèse heideggérienne sur l'omission cartésienne du sens de l'être du *sum* à son autre thèse sur « la tendance spécifique de l'attitude hostile à l'égard de l'histoire »[224] de Descartes. Ce qui manque à Descartes, c'est le sens de l'historicité du *Dasein*, autrement dit le sens de la mobilité. À travers le prisme de cette critique, Descartes apparaît comme mouvement qui s'égare sans direction ni sol propre.

À propos de la mobilité qui est propre à la connaissance et à la science moderne, Heidegger dit dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique* que la connaissance et la certitude se tiennent dans une mobilité du *Dasein* qui conduit son mouvement à l'apaisement (*Beruhigung*). Il n'hésite pas à affirmer que cette mobilité provient du sol cartésien[225]. À la mobilité cartésienne, il oppose celle de l'étrangeté (*Unheimlichkeit*)[226] : tandis que pour la connaissance et la curiosité (*Neugier*) il s'agit de devenir familier *(heimisch)* dans les étants comme si le *Dasein* était à la maison à la manière du *Dasein* sécurisé[227], pour la mobilité authentique, il s'agit de se dégager de la familiarité avec des étants à la manière dont le *Dasein* va à la limite[228] de la maison pour faire apparaître son propre *Da*. Car le sol, qui est *a priori* par rapport aux mouvements mondains, ne se manifeste pas dans le monde ou dans la maison familière, mais à la charnière entre la maison et la nature. Cette charnière est un lieu transcendantal et étranger (*unheimlich*) que porte le *Dasein* en soi. Nous pouvons également dire que la mobilité de Heidegger va contre la tendance de la chute, et qu'elle est destinée à son propre *Da* entendu comme *a priori* de sa communauté. C'est ce que Heidegger développera dans *Être et temps*. Heidegger comprend cette remontée comme combat avec et pour le passé[229], et il l'appellera en 1925, dans le titre de ses *Conférences de Cassel, le combat présent pour une vision historique du monde*[230].

---

[224] GA 17, 214.
[225] Voir GA 17, 282-283.
[226] GA 17, 317.
[227] GA 17, 289.
[228] Voir GA 64, 52.
[229] Voir GA 64, 95.
[230] *Der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung.* Par le mot *combat* Heidegger entend ainsi : « un combat pour conquérir une telle position à partir du savoir relatif au caractère historique du monde et du Dasein » (*Les Conférences de Cassel, op. cit* ., p. 143).

La stratégie de Heidegger en 1924 s'articule autour de trois axes : le premier est de détruire le cartésianisme par l'introduction du concept du sol ; le deuxième est d'élaborer les concepts du sol et de l'attachement au sol par l'interprétation de la philosophie d'Aristote en mettant celle-ci en opposition avec la philosophie cartésienne ; le troisième est de repenser le concept du sol dans la problématique de la mobilité et de l'historicité. Ces trois étapes de la recherche de Heidegger convergent vers une idée : *le combat présent pour une vision historique du monde.*

Cette stratégie de Heidegger traite Descartes en ennemi à abattre. Car la mobilité et l'historicité de Heidegger ont pour condition l'anéantissement du mouvement libre du *cogito* qui n'a pas de *telos*. Contrairement au concept cartésien du mouvement de la pensée, la mobilité heideggérienne est un contre-mouvement ou un mouvement de révolution qui retourne les mouvements des individus en vue de faire apparaître le passé ou le sol qui est propre à la communauté. Bref, la mise en opposition entre la mobilité domestique qui gouverne la communauté et le mouvement du *cogito* cartésien constitue l'essentiel de la stratégie de Heidegger pour *le combat présent pour une vision historique du monde*.

V. Le sol et le sang dans la pensée raciste de Heidegger

Le concept heideggérien du sol sera plus radicalisé et nazifié en 1933. Dans le cours de 1933 intitulé *Être et vérité (Sein und Wahrheit)*, il ira jusqu'à lier le concept du sol à celui du sang :

> Le sang et le sol sont certes puissants et nécessaires, mais non la condition suffisante du Dasein [être-là] d'un peuple. / Le savoir et l'esprit sont aussi des conditions, et ce non comme des suppléments ajoutés côte à côte, c'est au contraire d'abord le savoir qui met le flot du sang dans une direction et sur un trajet, et le sol dans la gravidité de ce qu'il peut porter ; le savoir procure au sol la noblesse de livrer ce qu'il peut porter.[231.]

[231] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (*Sommersmester* 1933). Frankfurt a. M., Klostermann, GA 36-37 (éd. Hartmut Tietjen), 2001, p. 263: « *Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber nicht hinreichende Bedingung für das Dasein eines Volkes. / Andere Bedingungen sind Wissen und Geist, nicht als ein Nachtrag in einem Nebeneinander, sondern das Wissen bringt erst das Strömen des Blutes in eine Richtung und in eine Bahn, bringt erst*

Nous avons vu que le sol ou le principe racial est la condition *a priori* de la manifestation de l'être et que cette condition est présupposée de manière dissimulée dans l'enjeu de l'apparition de l'être. En effet, étant déraciné du sol, l'être flotterait en l'air et deviendrait aveugle. Et si, pour Heidegger, l'être est un mot couvert (*Deckname*), [232] c'est parce que ce mot dissimule le cœur de sa pensée, à savoir le sol et le principe racial en tant qu'*a priori* de l'être.

Le sol est un des thèmes noirs dont Heidegger s'est abstenu, sauf en 1933-1934, de parler ouvertement dans ses textes et conférences. Mais il n'a cessé d'élaborer des thèmes noirs, en particulier sa conception de sol et son antisémitisme, dans les *Cahiers noirs.* En effet, il identifie l'état-détaché-de-l'être à l'absence de sol en renvoyant celle-ci aux Juifs.[233]

Parce que le sol et la race sont la condition *a priori* et invisible de la visibilité de l'être, ils ne se manifestent pas à la lumière de l'être. C'est pourquoi, dans la pensée de Heidegger, l'absence de sol (ou l'enracinement au sol) et l'antisémitisme ne relèvent pas du thème ontologique. En effet, pour Heidegger, ils ne font pas partie de la métaphysique ou de l'ontologie mais de la vision du monde (*Weltanschauung*). Nous pouvons donc dire que la critique heideggérienne des Juifs ou du monde juif n'est autre chose qu'un combat pour la vision du monde.

Cependant, on dit communément qu'une des tâches principales de Heidegger est de démolir la vision du monde. Mais celle-ci est fortement défendue dans les

---

den Boden in die Trächtigkeit dessen, was er zu tragen vermag ; Wissen verschafft Adel auf dem Boden zum Austrag, was er zu tragen vermag. » Voir également GA 16, 151; GA 16, 132; GA 16, 190 ; GA 16, 200.

[232] Dans la lettre du 1er août 1943 adressée à Kurt Bauch, Heidegger écrit : « Ce que tu dis sur " l'être de l'étant" est correct. C'est une formule, pour moi souvent un mot couvert, mais aussi une réelle crux de la philosophie. Ce qui serait à dire ne peut être dit directement dans le cours. [...] Derrière la formule, qui contient bien une "distinction", se cache quelque chose d'essentiel. Demeure la question et mission de préparer le rapport pressant à cela dans la pensée et par la parole pensante. Cela doit être mis en forme dans sa propre loi, mais également par une libération historique (*geschichtliche*) de l'histoire (*Geschichte*) », Martin Heidegger Kurt Bauch. *Briefwechsel 1932-1975* (éd. Almuth Heidegger). Freiburg/München, Karl Alber, 2010, p. 92 ; cité et traduit par Gaëtan Pégny dans son article, « Vérité et mythe dans *De l'essence de la vérité* (semestre d'hiver 1933-1934) », publié dans *Heidegger, le sol, la communauté, la race* (sous la direction d'Emmanuel Faye), Paris, Beauchesne, 2014, p. 211.

[233] Martin Heidegger, *Überlegung VIII*, in : *id.*, *Überlegung VII-XI* (*Schwarze Hefte* 1938/39), GA 95, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 97: « *die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht* (*das Judentum*). »

Conférences de Cassel qui assument dans leur titre le concept de vision du monde (*Weltanschauung*). Nous pouvons également voir que Heidegger soutient la vision du monde national-socialiste dans ses cours de 1933-1934.[234] Le débat entre Heidegger et Cassirer nous fournit un fil conducteur pour comprendre la manière dont Heidegger comprend le rapport entre la vision du monde et la philosophie[235] :

> Je me comprendrais mal moi-même si je disais que je propose une philosophie libre de tout point de vue. Ici se pose le problème du rapport entre philosophie et vision du monde. La philosophie n'a pas pour tâche de fournir une vision du monde, mais c'est bien plutôt la vision du monde qui est la condition de l'acte de philosopher.[236]

Selon cette thèse de Heidegger, la pensée philosophique se fonde sur la vision du monde. Or, la thèse de Heidegger en 1924-1925 sur le sol nous fait voir que si la philosophie a besoin d'une vision du monde, ce n'est pas n'importe quelle vision du monde mais une vision du monde qui montre le sol du *Dasein* authentique.

---

[234] GA 36/37, 225 : « Lorsque aujourd'hui le *Führer* parle sans cesse de la rééducation en direction de la vision du monde national-socialiste, cela ne signifie pas : inculquer n'importe quel slogan, mais produire une transformation totale, un projet mondial, sur le fondement duquel il éduque le peuple tout entier. Le national-socialisme n'est pas n'importe quelle doctrine, mais la transformation fondamentale du monde allemand et, comme nous le croyons, du monde européen. » (cité et traduit par Emmanuel Faye, *op.cit*., p. 160).

[235] Sur ce point, voir Emmanuel Faye, *op. cit*., p.158-159.

[236] Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931. Paris, Beauchesne, 1972, p. 39 (traduction modifiée : le traducteur altère en effet la signification du passage en traduisant *Weltanschauung* par concept ou par conception du monde). Voir également, Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [GA 24] (traduction par Jean-François Courtine), Paris, Gallimard, 1985, p. 27 : « C'est parce qu'une semblable positivité – à savoir la référence à l'étant, au monde, à l'existence – appartient à l'essence de la *Weltanschauungen*, et par conséquent à l'élaboration des *Weltanschauungen* en général, que la formation d'une *Weltanschauung* ne peut précisément pas constituer une tâche pour la philosophie, ce qui n'exclut pas, mais implique au contraire que la philosophie est elle-même une forme originaire (*Urform*) insigne de *Weltanschauung*. La philosophie doit peut-être, entre beaucoup d'autres choses, montrer que quelque chose comme une *Weltanschauung* appartient à l'essence du *Dasein*. La philosophie peut et doit définir ce qui constituer la structure d'une *Weltanschauung* en général. Mais elle ne peut jamais donner telle ou telle configuration à une *Weltanschauung* déterminée ni l'instituer. La philosophie, dans son essence, n'est pas l'élaboration d'une *Weltanschauung*, même si elle entretient justement par là un rapport élémentaire et principal avec toutes les *Weltanschauung* et leur élaboration non théorique, mais historico-factuelle. »

S'il en est ainsi, nous pouvons conclure que l'influence de Yorck von Wartenburg sur son interprétation de Descartes a conduit Heidegger en 1924 à soutenir la thèse de deux naissances hétérogènes du *Dasein* et du *cogito* : deux naissances hétérogènes qui indiquent deux destins radicalement opposés entre la mobilité heideggérienne et le *cogito* cartésien ; deux naissances qui viennent de deux sangs ou de deux sols différents. Il n'est donc pas exagéré de dire que le projet de Heidegger consiste à purifier l'esprit du sang cartésien. Cr projet s'approfondira dans *Être et temps* où Heidegger parle ouvertement du destin de la communauté du peuple.

Chapitre cinquième: la « destruction » dans *Être et temps*

I. La « destruction » comme une révision onto-généalogique de l'histoire de la philosophie

Il est bien connu que Heidegger décrit l'histoire de la métaphysique comme une histoire de l'oubli de l'être. Or, cette lecture n'est possible que si cette histoire est également celle de l'être, car seul ce qui a été peut être oublié. Autrement dit, pour que l'être soit un objet de l'oubli, il faut que l'être ait été « déjà là ». C'est pourquoi, pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique doit être réécrite, bien que sur un mode oublieux ou inauthentique, comme celle de l'être. D'où la nécessité, pour Heidegger, d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie »[237] qui consiste d'abord à détruire l'occultation (*Verdeckung*) de l'être, puis à mettre au jour l'être qui a été caché et oublié, enfin à réinterpréter la métaphysique dans le cadre de la question de l'être. La « destruction » heideggérienne est donc onto-généalogique en ce sens qu'elle creuse la surface de la métaphysique pour rechercher la trace de l'être de l'étant et pour mettre au jour sa racine et son sol.

Afin de retrouver des traces de l'être, Heidegger propose de réécrire l'histoire de la philosophie du point de vue onto-généalogique, c'est-à-dire de comprendre chaque philosophie comme ayant été générée dans son passé ou son sol qui est un horizon de possibilités de l'expérience de l'être. Pour lui, « détruire » l'histoire de la philosophie signifie donc établir l'« acte de naissance de la philosophie »[238] en vue de reconstituer l'histoire de la philosophie comme celle de l'être. Or, cette entreprise onto-généalogique consiste principalement à montrer à partir de quel sol chaque mode de manifestation de l'être prend naissance. En effet, pour Heidegger, il y a plusieurs naissances conformément auxquelles l'être se manifeste de manières diverses selon les époques.

Cette histoire de l'être présuppose qu'il y ait eu une naissance originaire des naissances, c'est-à-dire la naissance de l'être comme tel, ce que Heidegger nomme un « nouveau commencement (*Anfang*) » [239] à venir. La question se pose donc de savoir à

---

[237] *Sein und Zeit*, §6, p. 23; *Être et temps*, p. 39.
[238] *Sein und Zeit*, §6, p. 22; *Être et temps*, p. 39.
[239] Voir Martin Heidegger, *Hölderlins Hymen »Germanien « und »Der Rhein«* (1934-1935), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 39, 1989, pp. 3-4: « *Was bedeutet dieser Beginn mit*

quelle époque ou dans quelle situation ce nouveau commencement (le commencement d'une nouvelle expérience de l'être) est possible. À la question de savoir de quel sol ce nouveau commencement prend sa naissance, la réponse de Heidegger sera de dire que c'est du sol du *Dasein présent* (*Jetzt*).

Pour comprendre suffisamment le sens de cette réponse apportée par Heidegger, il faut prendre en considération que sa pensée est avant tout celle de son époque, autrement dit celle du sens de l'être *présent* (*Jetzt*) : le *Dasein* d'*aujourd'hui est* le *là* de l'être comme tel. Et le *là* de l'être serait ouvert par la puissance de l'être comme tel. Or, le premier pas pour dévoiler l'avoir-été (*Gewesen*) du *Dasein* ou l'être comme tel consisterait à ouvrir une époque où l'être se manifeste sans être fixé et figé dans les catégories d'objet, c'est-à-dire sans être renfermé dans les schèmes métaphysiques, époque qui marque la fin de la métaphysique. C'est pourquoi, pour Heidegger, la domination totale et inconditionnée de la technique sur la terre, c'est-à-dire, si l'on peut utiliser le mot heideggérien de 1949, le dis-positif (*Ge-stell*), est la première étape pour faire apparaître l'être comme tel. En effet, du point de vue de Heidegger, la mise au jour du fondement de la totalité des étants nécessite de poser (*stellen*) la totalité (*Ge-*) des étants.

Si Heidegger critique Descartes, c'est parce que la philosophie de Descartes marque une époque (ou un sol) dont le dépassement et la « destruction » sont nécessaires pour faire advenir l'événement (*Geschehen*) de l'être comme tel. Autrement dit, si, en intégrant la philosophie de Descartes dans l'histoire de l'être, il interprète l'*ego* cartésien comme le sol pour l'expérience moderne de l'être, c'est justement pour dépasser et détruire cette époque cartésienne. Le sol cartésien devrait donc s'effondre, puisque l'*esse cogitatum* demeure prisonnier de la région de la conscience en s'opposant à la manifestation de l'être comme tel. Il nous apparaît donc évident que, pour Heidegger, le *Dasein* d'*aujourd'hui* et l'*ego* cartésien sont engendrés dans les deux sols

---

dem Gedicht »Germanien«, und was bedeutet er nicht? >Beginn< - das ist etwas anderes als >Anfang<. [...] Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang, das, woraus etwas entspringt. Der Weltkrieg fing an vor Jahrhunderten in der geistig-politischen Geschichte des Abendlandes. Der Weltkrieg begann mit Vorpostengefechten. Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist da erst an seinem Ende. Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott –, sondern müssen beginnen, d.h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt. Diese Art ist der Beginn dieser Vorlesung. »

radicalement hétérogènes. C'est la raison pour laquelle en 1924, il a montré que la « destruction » est un combat pour le sol.

D'ailleurs, il faut remarquer que Heidegger situe Descartes dans l'histoire de l'être de deux points de vue.

D'une part, Heidegger ne cesse de montrer que Descartes a manqué de soulever la question de l'être. En effet, dans *Être et temps,* Heidegger critique Descartes en ces termes :

> Mais Kant, en reprenant la position ontologique de Descartes, est conduit à une autre omission essentielle : celle d'une ontologie du *Dasein*. Cette omission, conforme à la tendance la plus propre de Descartes, est décisive. Avec le *cogito sum*, Descartes prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement « radical », c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le sens d'être du « sum ». L'élaboration des fondations ontologiques implicites du *cogito sum*, voilà donc ce qui marque la seconde étape sur le chemin du retour destructif vers l'histoire de l'ontologie. L'interprétation prouvera non seulement que Descartes devait nécessairement omettre la question de l'être en général, mais encore elle montrera pourquoi il a pu former l'opinion que l'« être-assuré » absolu du *cogito* le dispensait de s'enquérir du sens d'être de cet étant.[240]

Ainsi, Heidegger considère que la pensée de Descartes est le sol pour l'absence de question de l'être dans la philosophie moderne. En effet, selon lui, si Kant a ignoré la question de l'être, c'est parce que sa philosophie se fonde sur le sol cartésien. D'ailleurs, la métaphysique demeure dans l'occultation (*Verdeckung*) de l'être dans la mesure où sa question porte sur l'essence, la substance, c'est-à-dire sur le *ce que c'est* (*Was*) ou sur un certain étant insigne, par exemple « l'*ego cogito* de Descartes, le Moi, la raison, l'esprit, la personne »[241].

D'autre part, Heidegger considère la métaphysique de Descartes à travers l'ontologie scolastique selon laquelle le sens de l'être est défini comme l'*esse creatum*

---

[240] *Sein und Zeit*, §.6, p. 24; *Être et temps*, p. 38.
[241] *Sein und Zeit*, § 6, p. 22; Être et temps, p. 38.

au sens de l'*être-produit* (*Hergestellt-sein*), comme le montre un passage de *Être et temps* :

> Descartes, toutefois, ne s'en tient nullement à cette omission, donc à une indétermination ontologique totale de la *res cogitans sive mens sive animus*. Les considérations fondamentales de ses *Meditationes*, en effet, il les conduit en transposant l'ontologie médiévale à cet étant établi par lui à titre de *fundamentum inconcussum*. La *res cogitans* est déterminée ontologiquement comme *ens*, et le sens d'être de l'*ens*, pour l'ontologie médiévale, est fixé dans la compréhension de l'*ens* comme *ens creatum*. Dieu, comme *ens infinitum*, est l'*ens increatum*. Mais l'être-créé au sens le plus large de l'être produit de quelque chose est un moment structurel essentiel du concept antique de l'être.[242]

Apparemment, ces deux points de vue se contredisent l'un l'autre. Mais ils ne sont pas incompatibles, parce qu'ils concernent deux époques distinctes. En effet, pour Heidegger, Descartes marque le moment de transition entre l'ontologie médiévale et l'ontologie d'une nouvelle époque, et la carence ou l'impuissance de Descartes réside dans le fait qu'il n'a pas élaboré une nouvelle question de l'être en définissant le sens de l'être à travers l'ancienne perspective.

Par ailleurs, la « destruction » manifeste la différence ontologique en dévoilant la trace de l'être. D'après Heidegger, la métaphysique se limite à montrer seulement la différence ontologique entre l'étant et l'être de l'étant. En effet, selon lui, en dépassant tout ce qui est pensé, le soi ou l'être de la *res cogitans* entretient une distance transcendantale par rapport à ses *cogitationes* : le soi de la *res cogitans* précède l'*intentio* en constituant l'horizon de celle-ci. Or, toujours d'après Heidegger, cette différence ontologique s'établit dans le domaine de la conscience où la distance que le soi entretient avec ses pensées se trouve enfin annulée, parce que toutes pensées sont la pensée de soi. Le soi de la *res cogitans* serait donc renfermé sur soi-même. D'où ce paradoxe : une différence sans distance ni extériorité. Heidegger affirme que, contrairement à cette différence inauthentique, la différence ontologique originaire fait

[242] *Sein und Zeit*, p. 24; *Être et temps*, p. 40

apparaître l'être comme tel qui dépasse absolument l'étant et le *ce que c'est*, c'est-à-dire l'être absolument transcendantal (*das transcendens schlechthin*).[243]

Or, pour mieux comprendre cette différence ontologique, il faut poser cette question : où l'être se manifeste-t-il ? En effet, dans *Être et temps,* Heidegger thématise une topique de l'être. Selon cette théorie, seul le *Dasein* com-prend ou co-occupe le lieu de l'être. L'ouverture du *là* du *Dasein* rendrait donc possible l'accès au « lieu » de l'être.

De plus, l'idée heideggérienne de la différence ontologique implique une transformation de l'essence de l'homme.[244]En effet, on a souvent observé que, pour Heidegger, la destruction de l'humanisme, qui rend sans valeur la question « qu'est-ce que l'homme ? », [245] est une condition indispensable à l'ouverture du *Dasein*. La question que Heidegger pose est plutôt la suivante : qui est disposé à faire l'expérience originaire de l'être ? La réponse de Heidegger est le *Dasein,* c'est-à-dire l'existence comme le *là* de l'être. C'est pourquoi la question peut se reformuler comme suit : qui est le *Dasein* ? Qui *est là* ?

Ainsi l'ontologie fondamentale du *Dasein* se ramène-t-elle enfin à dévoiler le *là* du *Dasein* et de l'être. En effet, le but principal de *Être et temps* est de montrer que le *là* du *Dasein est* le *là* de l'être. Cela signifie que l'être et le *Dasein* s'appartiennent l'un à l'autre.[246] En effet, pour Heidegger, l'être ne se manifeste pas si le *Dasein* n'est pas disposé à être affecté par l'être ou à le recevoir.

D'ailleurs, la « destruction » porte sur la temporalité et l'historicité du *Dasein*. Nous avons vu qu'elle avait pour objet de mettre au jour l'*avoir-été* du *Dasein* en l'opposant à l'*ego* cartésien qui est l'*avoir-été* pour la philosophie de la conscience.

---

[243] *Sein und Zeit,* p. 38: « *Sein ist das transcendens schlechthin* ».

[244] Martin Heidegger, « Le retour au fondement de la métaphysique » (l'introduction de 1949 pour *Qu'est-ce que la métaphysique*), in : *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1938 p. 26 : « Par contre, si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme, changement d'où s'en suivrait peu à peu une transformation de la métaphysique. »

[245] Sur ce point, voir *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache,* Frankfurt a. M., Klostermann, GA 38, 1998, pp. 33-37. Dans ce cours prononcé en 1934, Heidegger disqualifiera la question « qu'est-ce que l'homme ?» au profit de celle « qui sommes-nous nous-mêmes ? ». Ce déplacement de question signifie que le *Dasein,* qui est *nous*, n'existe pas sur le mode de l'objet mais en tant que le *là* de la manifestation de l'être. D'après le Heidegger de 1934, le *là* qui détermine le sens de l'être de l'homme ne peut être éclairci à la lumière de la logique d'objet.

[246] « *Allerding nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, " gibt es" Sein* », *Sein und Zeit,* §43, p. 212. Voir également Martin Heidegger, « le retour au fondement de la métaphysique », *art. cit*., p. 32 « […] la relation de l'Être à l'essence de l'homme appartient bien à l'Être lui-même ».

Ainsi Heidegger oppose-t-il l'*ego* cartésien et le *Dasein* sur le plan de la temporalité. En effet, il affirme que le *Dasein* « trouve son sens dans la temporalité » ou dans l'historicité qui est « la constitution d'être du "provenir (*Geschehen*)" du *Dasein* comme tel »[247] .

En effet, afin de réécrire l'histoire de la métaphysique dans l'optique de la temporalité de l'être, Heidegger remonte vers la philosophie grecque et transforme le sens du mot grec *ούσία* en *παρουσία* qui signifie, d'après son interprétation, la « présence (*Anwesenheit*)» [248] : « la présence, c'est-à-dire *ούσία* »[249]. Il montre également que l'histoire de l'ontologie depuis Parménide jusqu'à Descartes détermine le sens de l'être comme « *παρουσία* », c'est-à-dire comme *ούσία* au sens de la présence. En effet, il écrit : « L'étant est saisi dans son être comme présence, c'est-à-dire qu'il est entendu en référence à un mode précis du temps, le présent ».

Or, Heidegger comprend le présent (*Gegen-wart*)[250] comme la temporalité de ce qui est *ob-jeté* (*gegen*), autrement dit celle de l'objet (ob-jet/*Gegen-stand).* Cela signifie que le présent constitue l'horizon de l'être de ce qui est ob-jeté (*gegen*) : la présence (*Anwensung*) signifie ici le fait (*Sache*) que l'objet ou *l'être-sous-la-main* (*Vorhandenheit*) se manifeste (*anwest*). Ce qui nous amène à cette seconde question : qui *est* (*anwest*) à l'encontre (*gegen*) de ce qui est comme ob-jet (*Gegen-stand*) ? Heidegger répond que c'est l'homme qui le voit (*νοεῖν).* Autrement dit, l'homme présentifie l'étant comme objet:

> Le *λέγειν* lui-même, ou le *νοεῖν* — le pur et simple accueil de quelque chose de sous-la-main en son pur être-sous-la-main, que Parménide avait déjà pris pour guide de l'explicitation de l'être — a la structure temporelle du pur « présentifier » de quelque chose [251].

Il s'ensuit que, pour Heidegger, la compréhension du temps comme présent est une conséquence de l'humanisme.

---

[247] *Sein und Zeit*, §6, p. 20 ; *Être et temps*, p. 37.
[248] *Sein und Zeit*, §6, p. 25.
[249] *Sein und Zeit*, §6, p. 26.
[250] Le mot *Gegenwart* signifie la présence immédiate de l'ennemi (*Gegner*) et la confrontation avec lui. Sur ce point, nous consultons *Lexikon der Gestalttherapie*, http://www.gestalttherapie-lexikon.de/gegenwart.htm.
[251] *Sein und Zeit*, §6, pp. 25-26.

La question à laquelle Heidegger tente de donner une réponse est donc celle de savoir comment dépasser le concept du temps de l'humanisme. En effet, pour révéler le temps qui est « l'horizon possible de toute entente de l'être »[252], Heidegger opère une réduction qui se ramène à l'anéantissement de l'objet en mettant au jour la présence (*Anwesung*) comme telle, et non celle de ce qui est ob-jeté (*Gegen-wart*).

Quel est alors le mode du temps qui convient à l'être qui est le fondement de toutes les présences, c'est-à-dire la présence comme telle ? La réponse de Heidegger est l'*avoir-été* (*Gewesen*) ou le retour de l'*avoir-été.*[253] En effet, pour lui, tout ce qui *est* provient de et s'enracine dans *l'avoir-été*: l'être signifie l'*avoir-été* ou l'origine de ce qui *est*. Afin de faire apparaître cette temporalité, Heidegger renvoie tout ce qui *est ob-jecté* au néant.

II. L'*ego* sans monde

Nous avons vu que, dans la conférence de 1924, Heidegger a reformulé le *cogito sum* comme le *cogito me cogitare* en vue de faire du *me* l'être de la *res cogitans* qui précède toutes les pensées possibles, c'est-à-dire le *me* en tant que *que* (*Daß)* du *cogitare*. Mais ce qui est en jeu dans la « destruction » de Descartes effectuée dans *Etre et temps*, ce n'est plus de montrer le *que* (*Daß*)- ou le caractère de l'être du *cogito sum*, mais de renverser le rapport entre l'*ego cogito* et le *sum* en annulant le privilège accordé à l'*ego cogito* sur le *sum*, et ce, afin de thématiser l'être du *sum* à travers le concept d'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) En effet, la formule *cogito me cogitare* n'apparaît plus dans *Être et temps* parce que cet ouvrage considère le *me* non plus comme l'horizon de l'ontologie générale de la conscience mais comme le *sum* dans le monde.

Dans *Être et temps*, Heidegger montre la *res cogitans* comme le *je* sans monde. En effet, il affirme que : « Descartes, au contraire, dit : des *cogitationes* sont sous-la-main et en elles est conjointement sous-la-main un *ego* comme *res cogitans* sans monde »[254]. Or, en 1924, Heidegger a lié la notion de l'absence de monde à celle de l'absence de sol et à celle de l'attitude hostile envers l'historicité. En effet, le monde en question

[252] *Sein und Zeit*, p. 1.
[253] *Sein und Zeit*, §65, p. 326: « *Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück- kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen* ».
[254] *Sein und Zeit*, § 43, p. 212.

dans *Être et temps* n'est pas un monde considéré arbitrairement mais celui qui *a été* repoussé historiquement sur un sol.

Le monde ainsi compris n'est pas compatible avec la conscience de soi qui présuppose « le retour à soi (*Zurückgehen auf sich*) ». En effet, en ne reconnaissant pas son extérieur, le soi de la conscience resterait autonome et auto-suffisant. C'est ce caractère d'autonomie et de *causa sui* de la conscience de soi que Heidegger récuse. En termes heideggériens, la conscience de soi oublie sa propre historicité et son origine, de sorte qu'elle s'oppose à la factualité et à l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) du *Dasein*. En somme, Heidegger oppose le soi jeté dans le monde et le soi renfermé dans la conscience. C'est de ce point de vue qu'il affirme que « la position d'un moi ou d'un sujet donnés d'emblée manque fondamentalement la réalité phénoménale du *Dasein* »[255].

D'ailleurs, le terme heideggérien de « monde » n'est pas une notion purement ontologique. En effet, Heidegger a tiré le terme *Umwelt* de la pensée d'Uexkull, un biologiste non darwinien. Et, avant Heidegger, Ludwig F. Clauβ, qui s'est référé à la phénoménologie de Husserl pour réaliser ses objectifs racistes et pour décrire le destin commun du peuple, a utilisé ce terme dans *Die nordische Seele*.[256] Quant à Heidegger lui-même, *l'être-au-monde* est interprété, dans le §74 d'*Être et* temps, comme l'événement le plus authentique de la communauté du peuple.[257] Enfin, en 1933, Heidegger radicalisera et *nazifiera* les termes de « sol » et de « monde ».

Nous pouvons désormais dire que, pour comprendre le véritable enjeu de l'ontologie fondamentale du *Dasein*, il faut considérer trois éléments qui constituent le *Dasein*, c'est-à-dire l'être (Braig), le sol (Yorck) et le monde ambiant (Clauβ).

---

[255] *Sein und Zeit*, §10, p. 46.

[256] Cf. Emmanuel Faye, « The Political Motivations of Heidegger's anti-cartesianism », in: *Insiders and outsiders in seventeenth-century philosophy*, Routledge, 2013, p. 180.

[257] « Mais si le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de Destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une cosurvenance de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du *Dasein* dans et avec sa génération constitue le provenir plein, authentique du *Dasein* », *Être et temps*, p. 290 ; *Sein und Zeit*, § 74, pp. 384-385.

Chapitre sixième : qui est le *Dasein* ?

I. La factualité du *Dasein*

La question à laquelle les pensées des Temps modernes n'ont cessé de chercher à répondre est la suivante : pourquoi *suis-je* ? En d'autres termes, y a-t-il un sens à la vie humaine ? Cette question se pose nécessairement aux Temps modernes parce que cette époque ne se forme plus sur la base de l'ordre traditionnel en référence auquel le sens de l'homme a été donné jusqu'à alors. En effet, l'homme moderne a perdu le lieu qu'il occupait dans l'ancien ordre du monde. Ne semble-t-il donc pas que l'homme apparaisse d'abord comme un être nu sans essence ni vocation ni œuvre donnée au préalable ? Face à un *je suis* qui apparaît au premier abord comme un être privé d'essence, comment penser la vie humaine et donner un sens à l'être de l'homme ?

Quelle réponse Heidegger a-t-il donné à la question : pourquoi *suis-je* ? ? Autrement dit: face au simple fait que *je suis*, comment Heidegger a-t-il tenté de retrouver le sens de l'être de l'homme ? Selon lui, si le sens de l'être humain doit être retrouvé, c'est parce qu'il a été perdu, c'est-à-dire qu'il est tombé dans l'oubli. Cela présuppose qu'il y ait eu un commencement et une perte de ce commencement. C'est pourquoi retrouver l'être de l'homme veut dire, pour lui, recouvrir le commencement perdu ou se retrouver dans le (re)-commencement qui est l'origine du soi de l'homme.

Le point de départ de cette aventure heideggérienne qui vise à retrouver l'être de l'homme se situe d'abord dans la confirmation du fait que *je suis*, sans essence, sans vocation, sans œuvre. Pour montrer cet état de fait, Heidegger utilise le terme de factualité (*Faktizität*) qui signifie la présence pure et brute de l'être, ou le fait pur et nu d'être ou du *sum*. Comment accéder à cette présence pure ? Nous avons déjà vu que Heidegger prend la « destruction » pour voie vers la factualité de la vie humaine. En effet, à travers la « destruction », il réduit à néant tous les concepts métaphysiques et anthropologiques et ce, en vue de révéler la factualité de la vie humaine. Or, dans cette entreprise heideggérienne qui tente de retrouver le sens de l'être de l'homme, ce qui est en jeu n'est pas seulement la confirmation de la présence pure de l'homme. Il s'agit aussi de s'interroger sur l'essence de l'homme, sur le sens de son être et sur le pour-quoi de la factualité de la vie humaine. Ainsi, pour Heidegger, la factualité n'est pas quelque

chose d'achevé, car elle contient cette question : quelle œuvre ou encore quelle mission la factualité de la vie humaine porte-t-elle en soi ?

Comment une essence, ou encore une œuvre, peut-elle être donnée à la factualité de la vie humaine qui indique seulement le fait que *je suis* ? Ce questionnement, qui porte sur le *pour-quoi* de la factualité humaine, exigerait une explication qui permet de différencier le mode d'être de l'homme et celui d'autres étants. La première question à laquelle Heidegger devait répondre est donc la suivante : comment trouver le sens de l'homme dans ce fait brut d'être ? Y-a-t-il une issue ? En quoi la factualité du *Dasein* se distingue-t-elle de celle des choses du monde ?

La réponse que Heidegger propose fait voir une autre manière d'être de l'homme par comparaison à d'autres étants : seul le *Dasein* existe. Autrement dit, son être signifie l'*ek-stasis* au sens où il transcende les étants. Dans *Être et temps*, Heidegger explique cette différence qui sépare ces deux modes de factualité :

> Le *Dasein* comprend son être le plus propre au sens d'un certain « être-sous-la-main factuel ». Et pourtant la « factualité » du fait du *Dasein* propre est ontologiquement sans commune mesure avec la survenance factuelle d'une espèce minérale. La factualité propre au fait du *Dasein*, ce mode en lequel tout *Dasein* est à chaque fois, nous l'appelons sa factualité. [...] Le concept de factualité inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant « intramondain », mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son « destin » à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde.[258]

Ce qui différencie le *Dasein* des étants intramondains, c'est, selon Heidegger, le fait qu'il est le seul qui contient en soi la possibilité d'être ouvert à l'être et de comprendre son destin qui est inscrit dans le fait d'être. [259] Cela signifie que la factualité du *Dasein*, qui reste indéterminée quant aux essences relevant des catégories métaphysiques et anthropologiques, est caractérisée par sa compréhension de l'être, ou par son ouverture vers l'être, ou par l'affectivité par l'être. Pour lui, la factualité du

[258] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 56; *Être et temps*, p. 64 (modifiée). Cf. *Sein und Zeit*, §39, p. 135: « *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins. Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.* »
[259] Cf. *Sein und Zeit*, p. 42.

Dasein ne signifie donc pas une simple présence mais une présence qui ouvre par soi-même la présence de l'être. C'est en ce sens qu'il distingue le mode d'être du *Dasein* de celui de l'objet. Or, cette présence pure de l'être humain qui n'est autre que cette existence qui s'ouvre à l'être, Heidegger la thématise comme le Soi du *Dasein*. La question essentielle de l'ontologie fondamentale du *Dasein* peut donc être résumée comme suit : comment retrouver le Soi du *Dasein* dont le mode d'être n'est pas celui objectif des étants intramondains ?

Pour retrouver le Soi-même, Heidegger procède à une réduction par laquelle le *Dasein* se manifeste, sur le mode authentique, comme ce qui fonde de manière transcendantale toutes les expériences possibles. Pour lui, le Soi du *Dasein*, existant sur le mode authentique, n'est pas l'*ego* réel qu'il découvre et rencontre dans la vie quotidienne mais la possibilité même de tout vécu. Il n'est donc ni un étant vécu ni le sujet de l'expérience mais plutôt l'origine ou l'horizon de la vie factuelle.

Quelle voie Heidegger invente-t-il pour y accéder ? De même qu'au terme de la réduction transcendantale, la phénoménologie rencontre un indescriptible qui est l'*ego* transcendantal, de même, l'ontologie du *Dasein* rencontre, au-delà des étants vécus, la temporalité ou l'historicité du *Dasein* qui n'est ni un étant temporel ni un fait de l'*ego* vivant et pensant. Or, cette temporalité du *Dasein* demeurait indescriptible et introuvable du point de vue de la métaphysique traditionnelle et de la science. Heidegger se demande : comment révéler alors cette instance fondamentale ? Il montre que la résolution du *Dasein* la fait apparaître en anéantissant ou en réduisant les étants intramondains. En effet, dans l'ontologie fondamentale du *Dasein*, la résolution joue le rôle de réduction dont le but est de révéler l'horizon de la manifestation de l'être. Jusqu'où cette voie se ramène-t-elle ? L'argument de *Être et temps* sur l'historicité du *Dasein* atteste que cette résolution vise, au terme de la réduction, à montrer que le *Dasein* existe sur le mode authentique comme le peuple. Or, on peut alors rétorquer par une question : pourquoi le peuple, et non pas l'humanité ni les peuples ? Telle est la question à laquelle nous tentons d'apporter ici quelques éléments de réponse.

Notre étude tentera de montrer les étapes de réduction au moyen desquelles Heidegger parvient à l'affirmation de soi par le *Dasein* en tant que peuple. La première est celle où, pour montrer le *qui* du *Dasein* sous forme de la mienneté (*Jemeinigkeit*), il remet en cause toutes les connaissances de l'homme sur le mode d'être-sous-la-main

(*Vorhandenheit*), par exemple l'animal rationnel et la *res cogitans*. La deuxième est celle où le phénomène de la conscience (*Gewissen*) réduit au néant la mienneté du *Dasein*, les étants et même le monde pour faire apparaître le *qui* du *Dasein*, à savoir l'*appelant de la conscience* (*Gewissen*), purement comme *être-là* dans sa possibilité la plus authentique. La troisième est celle où le sens de l'*être-là* se trouve clarifié à la lumière de l'historicité du *Dasein* qui signifie l'advenir de l'*avoir-été-là*, autrement dit l'événement du retour au *là*.

II. Le premier argument sur la question-*qui* du *Dasein* : la mienneté

Heidegger reproche à la métaphysique ou l'anthropologie traditionnelle d'avoir défini l'homme sur le mode d'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*), à savoir comme un animal rationnel et, depuis les Temps modernes, comme la *res cogitans*. En effet, dans *Être et temps*, il déclare :

> Les origines essentielles de l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et le fil conducteur théologique, indiquent que, par-delà la détermination d'essence de l'étant « homme », la question de son être demeure oubliée, et que cet être est bien plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l'être-sous-la-main des autres choses créées. Dans l'anthropologie moderne, ces deux fils conducteurs s'enchevêtrent avec le point de départ méthodique pris dans la *res cogitans*, la conscience, le tissu des vécus. Mais comme les *cogitationes* demeurent tout aussi indéterminées ontologiquement, quand elles ne sont à nouveau prises tacitement pour « allant de soi » comme quelque chose de « donné » dont l'être n'est soumis à aucune question, la problématique anthropologique reste indécise en ses fondations ontologiques décisives.[260]

Heidegger tente ainsi de rendre caduc la compréhension traditionnelle de l'homme pour laisser place à la question du *qui* du *Dasein* en nous proposant l'alternative suivante : « l'étant est un qui (existence) ou un quoi (être-sous-la-main au

[260] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 49; *Être et temps*, p. 59.

sens le plus large) ».[261] Cependant, cette alternative n'est pas décisive pour autant que le mode d'être du *qui* n'est pas déterminé. En effet, à la question *qui ?*, on pourrait répondre par le *ce que c'est* (*Was*) : si l'on comprend le *qui* comme « ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité »[262], autrement dit, comme un « *subjectum* » qui est un mode de *Vorhandenheit*, et si l'on définit le *Je* et le Soi-même à partir de l'idée du sujet, ce serait d'une part confondre le *qui* et le *ce que c'est* et, d'autre part, courir le risque d'appréhender le *Dasein* à partir de l'étant dont le mode d'être n'est pas à la mesure du *Dasein*. Pour accéder au *qui* du *Dasein*, la première étape serait donc d'écarter d'abord toute détermination du *Dasein* à partir du *ce que c'est*.

Pour interroger le mode d'être qui est convenable au *Dasein*, Heidegger transpose, dans le §25 de *Être et temps*, le « moi » dans le cadre de l'analyse existentielle qui explique le *qui* du *Dasein* sur ces deux modes : le *qui* quotidien et le *qui* authentique. En effet, il considère l'existentialité du *Dasein* elle-même selon deux modalités symétriques : le *Dasein* authentique et le *Dasein* quotidien. C'est pourquoi il développe dans *Être et temps* deux arguments sur le *qui* du *Dasein*.

Le premier argument portant sur la « quiité » du *Dasein* est exposé dans le §25 où le *Je* est déterminé, non pas sur le monde d'être-sous-la-main (*Vorhandenheit)*, sur le mode existentiel, et cela avec cette réserve stricte: « si le " Je" est une détermination essentielle du *Dasein* »[263]. Autrement dit, selon Heidegger, l'*ego* n'est conçu comme existentiel que s'il est un mode du *Dasein*.

En effet, il montre que l'*ego* ne peut se déterminer comme un mode du *Dasein* que si celui-ci existe comme *Je suis* dans la quotidienneté, et si le *Dasein* sur le mode quotidien se comprend et s'exprime d'abord et avant tout comme le *je*, car rien n'est plus certain que le *je suis* et le *je suis* donné. Une pierre ne comprend pas soi-même à travers le *je*. Mais le *Dasein* se distingue des autres étants en ce qu'il prononce le *je*, voire le *je suis* : « Le *Dasein* est un étant qui est un étant que je suis à chaque fois moi-

[261] *Sein und Zeit*, p. 45; *Être et temps*, p.56 : « *ein Wer* (*Existenz*) *oder ein Was* (*Vorhandenheit in weitesten Sinne*) ».
[262] *Sein und Zeit*, p. 114; *Être et temps*, p.106.
[263] *Sein und Zeit*, 117; *Être et temps*, p.108.

même, son être est mien »[264]. Ce caractère du *je suis* du *Dasein*, Heidegger le nomme la mienneté (*Jemeinigkeit*)[265].

D'après Heidegger, cette « donation du *Moi* (*die Gegebenheit des Ich*) »[266], factuelle et indubitable, bien qu'indiquant d'une certaine manière la structure ontologique du *Dasein*, n'explique pourtant pas suffisamment le sens du Soi du *Dasein*: elle indique seulement le moi qui est « à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui »[267]. En d'autres termes, si Heidegger considère le *je* dans la problématique de la mienneté, c'est parce qu'il comprend le *je*, encore qu'inauthentique, à partir d'une possibilité du *Dasein* : « Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité — l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme — se fondent dans le fait que le Dasein est en général déterminé par la mienneté »[268] ; le *Dasein* existe de manière inauthentique dans la quotidienneté en prononçant le *je* : c'est moi ! La mienneté, et non l'*ego* tel que Descartes le comprend, existerait comme l'inverse du *Dasein*. En un mot, d'après Heidegger, la mienneté exprime le *qui* du *Dasein* sur le mode non authentique.

III. La mienneté comme une critique de l'*ego* cartésien : la mienneté contre *causa sui* du sujet qui pense

La mienneté ou l'egoïté du *Dasein* ne considère pas le *je* comme auto-fondé et auto-suffisant. Le *je* en tant qu'un des modes du *Dasein* qui existe comme *être-au-monde* devrait se comprendre comme *je-suis-dans-un-monde* : « Le dire-Je vise l'étant que je suis à chaque fois en tant que "Je-suis-dans-un-monde" »[269] ; mais, en disant *je*,

---

[264] « *Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines* », *Sein und Zeit*, p. 114; *Être et temps*, p.106.
[265] Cf. *Sein und Zeit*, p. 42 ; *Être et temps*, p. 54: « L'être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien. Le *Dasein* ne saurait donc jamais être saisi ontologiquement comme un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant en tant que sous-la-main. À cet étant-ci, son être est "indifférent", ou, plus précisément, il "est" de telle manière que son être ne peut lui être ni indifférent ni non indifférent. L'évocation du *Dasein*, conformément au caractère de mienneté de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom personnel : "je suis ", " tu es" »,
[266] *Sein und Zeit*, p.115*; Être et temps*, p.107.
[267] « *je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere*. », *Sein und Zeit*, p.114; *Être et temps*, p.106.
[268] *Sein und Zeit*, p.43; *Être et temps*, p.54.
[269] *Sein und Zeit*, p.321; *Être et temps*, p.248.

je suis au monde inauthentiquement comme *On.*[270] C'est pourquoi le *Je* comme un mode du *Dasein* ne peut s'identifier à l'*ego* sans monde. De ce point de vue, Heidegger oppose ce mode d'*être-au-monde* du *je* au *cogito* de Descartes, car, pour lui, celui-ci est un *ego* sans monde. En effet, à ses yeux, en restant en dehors du monde comme un spectateur et rompant la fréquentation avec les étants du monde, l'*ego* cartésien apparaît comme le sujet ou la substance isolée en soi.

Or, dans *Être et temps*, Heidegger lit Kant à partir de Descartes. En effet, il critique le sujet kantien aussi longtemps que la pensée de Kant demeure dans la problématique de Descartes :

> Kant n'aperçut pas le phénomène du monde, et c'est pourquoi il fut parfaitement conséquent en tenant les " représentations" à distance de la teneur "apriorique" du "Je pense". Seulement, le Je s'en trouva de nouveau réduit à un sujet isolé, accompagnant les représentations d'une façon tout à fait indéterminée ontologiquement. [271]

La détermination heideggérienne de la mienneté par le caractère d'*être-au-monde* implique ainsi une critique de la compréhension métaphysique de l'homme telle qu'elle a été établie par Descartes et Kant, et cette critique heideggérienne vise principalement l'idée de sujet :

> La question qui ? puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le « sujet », le « Soi-même ». […] Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close — comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum*. […] Tacitement, le *Dasein* est d'emblée conçu comme sous-la-main ; à tout le moins l'indétermination de son être implique-t-elle toujours ce sens d'être. Et

[270] Cf. *Sein und Zeit*, p. 322 ; *Être et temps*, p. 249 : « Par quoi ce dire-Je "fugace" est-il motivé ? Par l'échéance du *Dasein*, où il fuit devant lui-même dans le On. Le dire-Je "naturel" accomplit le On-même. Dans le "Je" s'exprime le Soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas authentiquement. Pour l'identification à la diversité quotidienne et la chasse à l'étant offert à la préoccupation, le Soi- même du Je-me-préoccupe oublieux de soi se montre comme le simple constamment même, mais indéterminé et vide ».

[271] *Sein und Zeit*, p. 321; *Être et temps*, p. 248.

> pourtant, l'être-sous-la-main est le mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*.[272]

L'*ego*, tel que Heidegger le montre sous la forme de la mienneté, ne doit pas être compris à la manière du sujet ou de la substance identifiée à l'*ego* auto-suffisant. Et c'est sous cet aspect que la mienneté heideggérienne s'oppose à l'*ego* cartésien[273]. En effet, pour lui, l'*ego* cartésien constitue pour la philosophie moderne un sol sur lequel s'érige le sujet, la substance et la conscience de soi.

D'ailleurs, selon Heidegger, l'*ego* doit être déterminé par le Soi. Celui-ci qui fait du *je suis* le *je suis* ne devrait donc pas être compris à partir du *je* mais à partir de la manifestation de l'être. En effet, Heidegger affirme que le Soi qui détermine et donne le *je* n'est pas le moi,[274] et qu'il est déterminé par le souci pour sa propre possibilité :

> Le *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse. En tant qu'il fait-silence, l'être-Soi-même authentique ne dit justement pas « Je-Je », mais il « est » dans la ré-ticence cet étant jeté comme lequel il peut être authentiquement. Le Soi-même que dévoile la réticence de l'existence

---

[272] *Être et temps*, pp. 106 (*Sein und Zeit*, pp.114-115).

[273] Malgré cette opposition que Heidegger met clairement entre la mienneté du *Dasein* et l'*ego* cartésien, on serait tenté dire qu'il y a un moment heideggérien dans la pensée de Descartes, même si Heidegger lui-même ne l'avait pas conçu. De ce point de vue, on se demanderait : la miennenté ne connaît-t-elle pas sa première apparition chez Descartes ? Cette interprétation erronée a été avancée par Jacques Terminiaux et par Vincent Carraud. Voir Jacques Terminaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale : Essais sur Heidegger*, Paris, Million, 1995, p. 227 : « Et on voit mal en effet, comment l'ontologie fondamentale aurait pu se centrer sur la mienneté du *Dasein* sans être tributaire en rien de l'irruption cartésienne de l'*ego sum* ». En interprétant l'*ego sum* de la *Méditation seconde* de Descartes à travers la *Wer-Frage* heideggérienne, Vincent Carraud affirme que « la *Werheit* confère à l'*ego* et au *Dasein* un trait commun plus long et plus fin que celui que *Sein und Zeit* ne reconnaît ». Vincent Carraud, « Qui est le moi », *Les études philosophiques*, 2009/1 n°88, p. 80. Mais il faut noter que la mienneté désigne le moi du *Dasein* et non l'*ego* au sens cartésien. Nous reviendrons à ce sujet dans notre troisième partie.

[274] Sur ce point, voir aussi Martin Heidegger, *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*): (Sommersemester 1923), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 63 (éd. Käte Bröcker-Oltmanns), 1988, p. 29: « *Der Begriff der Faktizität : je unser eigenes Dasein, schließt in der Bestimmung »eigen«, »Aneignung«, »angeeignet«, zunächst nichts in sich von der Idee »Ich«, Person, Ichpol, Aktzentrum. Auch der Begriff des Selbst ist, wenn er verwendet wird, nicht »ichlichen« Ursprung!* (*Vgl. Intentionalität und ihre ἀρχή*).»

résolue est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du « Je ». [275]

D'après Heidegger, c'est le soi qui détermine le *je*, non l'inverse : c'est à partir du mode d'être du soi du *Dasein* que le *je* est déterminé.

Reste à illustrer le sens du *Dasein*. Heidegger pense que, pour que l'être puisse se manifester, il doit y avoir le lieu (le *là*) dans lequel il se manifeste. Le *Dasein* signifie en effet l'être qui se manifeste *là*. Il est l'*être-là*. Ainsi, le *Dasein* n'indique jamais quelque chose d'humain et d'individuel, ni une essence objective de l'homme mais l'événement de la manifestation de l'être.[276]

C'est pourquoi, pour Heidegger, l'être et le *Dasein* s'appartiennent inséparablement l'un à l'autre : l'être ne se manifeste qu'en tant qu'être-*là*, et le *Dasein* en tant qu'être qui advient *là*. Il s'ensuit que, pour lui, le *là* signifie quelque chose de jeté ou de (pré-) supposé (un mode de *sub-iectum*)[277] dans la manifestation de l'être. Le *Dasein*, l'*être-là*, pourrait donc se comprendre comme l'*être-jeté* dans la manifestation de l'être (*Geworfenheit*) [278]: il n'existe pas par soi-même mais comme œuvre effectuée par et dans la manifestation de l'être, autrement dit comme l'*être-produit* de la manifestation de l'être. En revanche, selon lui, l'être comme tel se produit ou se manifeste lui-même en se dévoilant lui-même *là* : l'être est l'*auto-poésie* au sens de l'*a-letheia*. Le *Dasein* doit donc se comprendre comme œuvre ou produit de l'auto-production ou l'auto-manifestation de l'être. Or, si Heidegger ne cesse de critiquer le

---

[275] *Sein und Zeit*, pp. 322-323; *Être et temps*, p. 249.

[276] Pour Heidegger, l'être (ou l'essence verbale) de l'homme n'est pas quelque chose d'humain: « *Aber das Wesen (verbal) des Menschen, " das Dasein im Menschen"*(*Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, 1. Aufl. 1929, §43*) *ist nichts Menschliches* », Martin Heidegger, « Zur Seinsfrage » (1955), in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2004, p. 397.

[277] Ne faudrait-il pas en inférer que le *Da-sein* est un mode d'être-*subiectum*, non pas en tant que subjectité subjective et moderne, mais en tant qu'*être-jeté-au-là-de-l'être*. En effet, Heidegger expliquera à partir de 1936 l'histoire de l'être par celle de la subjectité.

[278] C'est le phénomène de la *Befindlichkeit* qui montre le *là* du *Dasein*: « L'affection [*Befindlichkeit*] est un mode existential fondamental où le *Dasein* est son Là », Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 139; *Être et temps*, p.124 (modifiée); mais cela habituellement de manière dévoilée : « *l'affection ouvre le Dasein en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent à la façon d'un détournement qui l'esquive*. [*in der Weise der ausweichenden Abkehr*]», *Sein und Zeit*, p. 136; *Être et temps*, p.122 (modifiée; c'est Heidegger qui souligne). Le sens de l'*être-jeté* du *Dasein* demeure dans l'ombre aussi longtemps que le « d'où » et le « vers où » du *Dasein* ne sont pas interrogés.

sujet moderne, en particulier l'*ego* cartésien, c'est parce qu'à ses yeux, celui-ci apparaît comme le fondement auto-suffisant de l'être (comme *causa sui*).

Il est remarquable ici que le terme heideggérien de factualité (*Faktizität*) a pour origine le mot latin *facticius*[279] qui signifie ce qui n'est pas naturel (*qui non sponte fit*), c'est-à-dire ce qui est fait ou produit artificiellement. C'est pourquoi la factualité du *Dasein* en tant que l'*être-produit* doit, selon nous, être interprétée à la lumière du concept heideggérien de *τέχνη*. En effet, pour Heidegger, la *τέχνη* signifie le rassemblement (*versammlung*) des étants dans l'être.[280] Étant donné que l'être se manifeste *là*, nous pouvons dire que l'être au sens de la *τέχνη* rassemble les étants au *là* : le *là* est donc le lieu du rassemblement des étants. En somme, le *Dasein*, l'*être-là*, signifie l'*être-rassemblé-au-là*.

La raison pour laquelle Heidegger refuse de donner à l'*ego* le titre de l'origine du soi devient désormais claire : le Soi qui fait du *je suis* le *je suis* ne signifie ni le *je* ni quelques concepts universels qui déterminent indifféremment *je*, *tu* et *il* etc., mais l'être en tant qu'œuvre de l'être. En effet, selon lui, quand on prononce *je suis*, *tu es* et *il est*, l'être du soi dont il est question n'est ni mon être ni ton être ni son être ni même la collectivité des personnes individuelles. Le Soi en question dans ces énoncés est l'*être-en-commun* ou bien l'*être-en-rassemblement* qui est l'*être-là*, une propriété (*Eigentum*) commune, propriété qui est donnée à titre de l'avoir-en-commun (donation en commun). C'est en ce sens que Heidegger définit le *Dasein* comme « *Selbsthaben* ».[281] Ainsi Heidegger transforme-t-il l'essence de l'homme : celle-ci devient la manifestation de l'être au *là*.

IV. Deuxième argument de la question-*qui* du *Dasein*

Le deuxième argument sur le *qui* du *Dasein* intervient, dans la deuxième section de *Être et temps*, dans un contexte où Heidegger analyse le phénomène de la conscience

[279] À ce propos, voir Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*, Paris, Payot & Rivage, 2011, p. 338.
[280] Cf. Martin Heidegger, « La question de la technique » (1953), in: *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 17-19.
[281] « *Das " Haben" ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzialen Verfassung des In-seins* », *Sein und Zeit*, pp. 57-58; *Être et temps*, p. 65.

(*Gewissen*) : « Mais la nécessité existe-t-elle en général de poser encore expressément la question : qui appelle ? […] Dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même. »[282]

Que représente la conscience pour Heidegger ? La conscience est pour lui la totalité ou le rassemblement (*Ge-*) des savoirs (*Wissen*). Elle est donc le savoir absolu qui ne vise pas tel ou tel objet mais l'être comme tel ou l'*avoir-été* (*Ge-wesen*) au sens de la totalité (*Ge-*) ou encore l'horizon des présences (*Wesen).* En effet, le *Ge-wesen*, qui est le fond (ou l'horizon) de tout vécu possible et non le temps passé, signifie le rassemblement (*Versammlung, Ge-*) des présences (*Wesen*) entières, c'est-à-dire le *là* où le *Dasein a été* généré et qu'il doit assumer comme son destin. Or, pour expliquer cette assomption nécessaire de l'*être-là* par le *Dasein*, Heidegger fait appel à la notion de dette (*Schuld*).

D'après lui, c'est dans ce phénomène de la conscience que le *Dasein* se manifeste autrement que le *Je* qui existe dans la mienneté, de sorte que le *qui* du *Dasein* est thématisé à un niveau plus fondamental :

> L'appelant n'est « mondainement » déterminable par rien en son qui. Il est le Dasein en son étrang(èr)eté, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui, il est le « que » nu dans le rien du monde. L'appelant est non-familier au On-même quotidien —quelque chose comme une voix étrangère. Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du « monde » de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? « Ça » appelle, et pourtant cela ne donne rien à entendre à l'oreille préoccupée et curieuse qui puisse après coup être répété et publiquement commenté.[283]

Une structure d'interlocution, voilà ce qui constitue le phénomène de la conscience (*Gewissen*). D'une part, l'appelant n'est plus le *Dasein* dans la quotidienneté. Sur le mode authentique, le *Dasein* ne se prononce ni se comprend comme le *je* mais comme un impersonnel. L'appelant, c'est-à-dire le *qui* de l'appel, se trouve déterminé aussi bien comme le néant des étants intramondains que paradoxalement comme le néant du *qui* parce qu'il n'y a *là* personne. Cet appelant ne pourrait donc se nommer

[282] *Sein und Zeit*, p. 275; *Être et temps*, p. 217.
[283] *Sein und Zeit*, pp. 276-277; *Être et temps*, p. 218.

avec les pronoms personnels, je, tu et il etc. Il s'appelle « ça » : ça appelle (*Es ruft*). Le *qui* de l'appel est le *Dasein*, le *Selbstsein*, *ça* (*Es*) et le néant du monde. Autrement dit, il n'est personne (*Niemand*) et se trouve au sein du néant et dans son étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*)[284]. D'autre part, ce qui est appelé est l'*ego* dans la quotidienneté. En somme, dans le phénomène de la conscience (*Gewissen*), l'appelant s'appelle lui-même. Aussi, nous pouvons caractériser le phénomène de la conscience à travers un auto-dialogue du *Dasein* dans lequel le Soi appelle et fonde le *je*.

Selon l'auteur de *Être et temps*, cette structure interlocutrice de la conscience (*Gewissen*) suppose un lieu de cette auto-dialogue où le Soi du *Dasein* se manifeste authentiquement comme impersonnel : ça *m*'appelle pour *m*'amener au *là* de la manifestation de l'être, c'est-à-dire à la possibilité la plus authentique du *Dasein*. Pourquoi est-il impersonnel ? C'est parce qu'il identifie l'appel de la conscience (*Gewissen*) à la voix de l'être : c'est la revendication de l'être qui *m*'appelle à être-*là*, autrement dit qui *me* mène au *là*. De là suit que le *qui* de la conscience (*Gewissen*) détermine et fonde le *qui* de la mienneté. Cela signifie que la conscience (*Gewissen*) est le fondement de toutes les connaissances sur le moi en ce sens que la conscience (*Ge-wissen*) est l'horizon ou le rassemblement (*Ge-*) *a priori* des connaissances (*Wissen*). Ce qui est en question dans l'appel du *qui* du *Dasein* est donc un rassemblement qui présuppose un lieu : la conscience (*Gewissen*) ouvre le *là* du *Dasein.*

Se pose ici une question : comment le *je* qui, en répondant à l'appel de la conscience, se comprend, selon Heidegger, dans la possibilité la plus authentique du *Dasein* peut-il reconnaître d'autres « je » comme le *Dasein* ? Comment autrui pourrait-il se reconnaître comme autrui ? Car le lieu vers lequel cet appel *me* conduit est *là* où personne n'apparaît plus. Ce lieu peut se comprendre comme *là* où il est impossible d'entretenir une relation sociale ou une fréquentation avec d'autres parce que cet appel dévoile le néant du monde. De plus, de ce que le Soi se trouve dans cette situation originaire, c'est-à-dire au sein du néant, s'ensuit l'impossibilité de la reconnaissance ou de la détermination des individus comme *je, tu* et *il* qui présuppose au moins une distinction spatiale, ici et là. Pourtant, Heidegger dit :

[284] *Sein und Zeit*, p.276 ; *Être et temps*, p.218.

> Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-en-commun authentique — et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre.[285]

Comment comprendre le terme heideggérien *Miteinander-sein* (l'*être-en-commun*) s'il ne peut signifier ni « je suis avec toi » ni « je suis avec autrui » ? Pour répondre à cette question, il faut considérer que l'être dont il s'agit dans l'*être-en-commun* (*Miteinandersein*) authentique n'est ni *mon* être ni *ton* être ni *son* être mais l'*être-là*, autrement dit la manifestation ou la donation commune de l'être au *là*. Ce qui importe, c'est le fait que cette donation commune ne signifie pas une collectivité ou un rassemblement des êtres individuels (*mon* être, *ton* être et *son* être) mais plutôt une condition *a priori* de ces êtres.[286] L'*être-en-commun* n'appartient donc à personne et ne se réfère pas à des rapports entre individus mais les précède.

Si ce n'est pas à partir des rapports entre les individus que le *Dasein* devient l'*être-en-commun*, sur quel principe prend-il appui ? Comment l'*être-en-commun* qui n'appartient à personne peut–il être *en commun* ? Ce qui est au centre du problème, c'est un principe de rassemblement que le phénomène de la conscience (*Gewissen*) présuppose, à savoir le *là*. En effet, c'est au *là* que les étants se rassemblent dans l'être, tandis que l'être suppose le *là* pour se donner. Ne faut-il pas dire que le *là* précède et détermine l'enjeu de l'être dans cette économie heideggérienne de l'être ? Nous nous trouvons à présent face à un problème qui nous conduit au cœur de la pensée de Heidegger : qu'est-ce que le *là* comme tel qui ne peut se réduire à la manifestation de l'être ? En effet, parce qu'il est le lieu de l'apparition de l'être, autrement dit, la

---

[285] *Sein und Zeit*, p. 298; *Être et temps*, p. 232 (modifiée).

[286] Le mot *a priori* signifie littéralement ce qui est indépendant de l'expérience. Et les critères de l'*a priori* sont, pour Kant, le nécessaire et l'universel. Pour lui, l'*a priori* constitue les conditions et présupposés irréductibles tant d'une expérience que de l'objectivité de la connaissance elle-même. La connaissance des choses repose, selon lui, sur des fondements *a priori* de la conscience. Mais lorsque nous désignons l'*être-là* par le terme *a priori*, nous ne nous référons pas à l'*a priori* au sens kantien. En effet, pour Heidegger, l'*être-là* ne signifie pas les fondements *a priori* de la connaissance. Cependant, en laissant de côté la question de savoir s'il peut y avoir l'*a priori* en dehors de notre pensée, nous utilisons ce terme pour désigner l'*être-là*. En effet, dans la mesure où l'*être-là* constitue la condition ou le lieu qui pré-détermine les apparitions des étants dans l'être, il peut se comprendre d'une certaine manière comme *a priori*.

condition *a priori* de l'être, il ne se manifeste pas mais précède la manifestation de l'être. En réduisant au néant les étants et le *qui* de la mienneté, la conscience fait apparaître le *qui* du *Dasein* comme *être-en-commun* sans thématiser le *là* comme tel où il se trouve. C'est par rapport à l'historicité du *Das*ein que Heidegger tente de thématiser le *là*.

V. Le sol comme *a priori* de l'être

Qu'est-ce que alors le *là* ? Pour Heidegger, le *là* est le principe du rassemblement des étants de l'être. Or, comme nous l'avons suggéré auparavant, le *là* comme tel échappe à l'enjeu de l'apparition de l'être et persiste à ne pas apparaître dans l'optique de l'être. En revanche, il est présupposé comme *a priori* dans l'apparition de l'être. S'il en est ainsi, l'ontologie de Heidegger n'est-elle pas déterminée, en dernière instance, par l'extérieur de la manifestation de l'être ? En effet, la question heideggérienne de l'être présuppose déjà, voire rencontre au bout de la réduction, le *là* qui est la condition *a priori* de la manifestation de l'être et qui se trouve paradoxalement hors de l'être. Autrement dit, Heidegger n'a pu établir sa doctrine de l'être qu'en prenant appui sur une instance qui est invisible à la lumière de l'être. D'où cette conclusion : l'*être-là est* mais le *là* n'*est* pas.

Il faut souligner que Heidegger se réfère au terme yorckien de sol (*Boden*) pour penser le *là* comme tel. En effet, dans le §77 de *Être et temps*, il emprunte au comte Yorck von Wartenburg le terme de sol pour expliquer l'historicité du *Dasein*. Et, comme Emmanuel Faye l'a à juste titre remarqué[287], c'est en termes ouvertement antisémites que le comte Yorck aborde le problème de l'absence de sol. Et nous ne devons pas manquer de voir une singularité remarquable du §77 de *Être et temps*. En effet, Heidegger cite des paragraphes tirés de la correspondance éditée par Rothacker entre Dilthey et Yorck, sans donner aucune interprétation philosophique. Aucun de ses autres textes ne traite de ses interlocuteurs de cette manière. Pourquoi ne construit-il pas, dans *Être et temps*, son propre discours au sujet de la notion de sol ?

Il y a à cela deux raisons : d'abord parce que le sol n'est pas une notion à expliquer du point de vue ontologique mais un objet de la vision du monde ; ensuite parce que l'auteur de *Être et temps* s'efforce de dissimuler son vrai point d'appui, à

[287] Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophe, op. cit.*, p. 25.

savoir sa pensée raciste. Mais Heidegger ne cachera plus les vrais sens du sol en 1933 et 1934.

Peut-être, objectera-t-on que la référence de Heidegger à Yorck dans *Être et temps* est marginale et que l'ontologie heideggérienne peut être abordée sans considération de l'idée de l'exigence d'un sol pour la philosophie (idée que Heidegger a tirée de Yorck). Contrairement à cette interprétation répandue, nous soutenons que le terme de sol a déjà joué un rôle important dans la formation de ses pensées avant *Être et temps.* En effet, pour Heidegger, le sol, que nous avons interprété comme lieu du rassemblement des étants dans l'être, est la limite qui circonscrit l'*être-en-commun*, à savoir la frontière qui détermine l'intérieur et l'extérieur de la communauté du peuple : le sol est le principe sur lequel les hommes peuvent s'unir en commun et comme le *Dasein*. C'est pourquoi nous interprétons la pensée heideggérienne de l'être comme celle de la *πόλις*. Cela signifie que l'ontologie fondamentale du *Dasein* se ramène enfin à déterminer le *Dasein* sur le terrain politique.

Qui est le *Dasein* ? Heidegger y répond par l'être-enraciné-dans-le sol. Cette réponse nous fait voir que, pour lui, la question-*qui* du *Dasein* est liée essentiellement à la question-*où* du *Dasein*. En effet, dans les *Cahiers noirs*, il déclare à ce propos: « Où sommes-nous ? "Nous" ? Qui sommes-nous? »[288] ; « La question actuelle, où sommes-nous?, doit être posée avec cette question: qui sommes-nous? »[289] Le sol est le lieu où le *Dasein* est né et a été généré comme vivant, c'est-à-dire comme *φύσις*. En effet, la vérité de l'être est, selon Heidegger, organique et *naturelle*. Il s'ensuit qu'il a érigé la pensée de l'être sur le fond organique qui est le sol et la race. Cela implique qu' « il y a un pas, un niveau de généralité entre la "nature" et "l'être" »[290]. En effet, un problème majeur de sa pensée de l'être est de penser et de déterminer l'être et le *Dasein* à partir de la *φύσις*. À ce propos, Heidegger déclare expressément en 1934:

> Mais la nature n'affecte l'homme et ne fait de l'homme l'être enraciné au sol que si elle appartient, en tant que monde ambiant, pour ainsi dire, au peuple,

[288] Martin Heidegger, *Überlegung VI*, in: *id.*, *Überlegung II-VI* (*Schwarze Hefte* 1931-1938), GA 94, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., 2014, p. 444: « *wo stehen wir? "Wir?" Wer wir?* »
[289] *Überlegung XIV*, in: *id.*, *Überlegung XII-XV* (*Schwarze Hefte* 1939-1941), GA 96, Franckfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 226. « *Die wirkliche Frage „wo stehen wir?", welche Frage miterfragen soll „wer sind wir?* »
[290] Gaëtan Pégny, art. *cit.*, p. 222.

> dont cet homme est un membre. Le pays natal ne devient le mode de l'être d'un peuple que si s'y rajoutent l'effet dans l'étendu (les rapports), c'est-à-dire s'il devient État. […] Nous avons entendu que peuple et espace s'appartiennent de manière réciproque l'un à l'autre. Seulement à partir du savoir spécifique d'un peuple quant à la nature de son espace, nous apprenons comment la nature se révèle en lui. La nature de notre espace allemand se révèle certainement d'une autre manière à un peuple slave qu'à nous. Mais, pour les nomades juifs, elle ne révèle peut-être jamais.[291]

Comme cela est montré dans ce passage, Heidegger oppose le *Dasein* allemand, qui a son propre espace (le *là* de l'être), au nomade juif qui est privé de sol. Or, pour lui, l'historicité signifie le retour à ce « lieu » du *Dasein*. C'est pourquoi il caractérise les Juifs (ou la philosophie de Descartes) par l'attitude hostile envers l'histoire.

VI. L'historicité du *Dasein*

Qu'est-ce que Heidegger entend par l'historicité du *Dasein* ? Pour y répondre, il faut d'abord remarquer que, pour lui, l'historicité n'est pas une chose qui est ajoutée au *Dasein* de manière contingente mais elle est ce qui constitue l'essence même de l'être du *Dasein*[292], ensuite que l'histoire (*Geschichte*) que le *Dasein* porte en soi ne signifie pas la collectivité des faits passés mais l'événement (*Geschehen*) du *Dasein*. Or, dans le drame heideggérien de l'être, l'événement authentique s'accomplit dans la « résolution

---

[291] « *Die Natur wirkt aber nur dann auf den Menschen, macht ihn nur dann bodenständig, wenn sie gleichsam als Umwelt dem Volke zugehört, dessen Gliede jener Mensch ist. Heimat wird nur dann Seinsweise eines Volkes, wenn zu ihr die Weitentwirkung, der Verkehr kommt, wenn sie Staat wird. […] Wir haben gehört, daß Volk und Raum wechselseitig zusammengehören. Aus dem spezifischen Wissen eines Volkes um die Natur seines Raumes erfahren wir erst, wie die Natur in ihm offenbar wird. Einem slavischen Volke würde die Natur unseres deutschen Raumes bestimmt anders offenbar werden als uns, den semitischen Nomaden wird sie vielleicht überhaupt nie offenbar.* » Martin Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (*Übung aus dem Wintersemester* 1933/1934), in: *Heidegger und der National-sozialismus, Heidegger-Jahrbuch 4* (éd. Alfred Denker et Holger Zaborowski), Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, p. 82.

[292] Ce point a été profondément étudié par Jeffrey Andrew Barash dans son livre, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*: « *I hope to show that Heidegger's historical ontology of the twenties and early thirties, which came to fruition after the war when the historical dilemma grew to alarming proportions, had intimate ties to deeper concerns of his period that, I will argue, can be traced to his conception of the problem of historical meaning*. », Jeffrey Andrew Barash, *op. cit.*, xxi.

devançante » de se projeter « vers le Là factuel »[293], autrement dit dans l'« assomption » du *là* propre factuel par le *Dasein*. C'est par cette assomption du *là* que le *Dasein* se ré-approprie le soi et peut exister comme *être-là*.

En quel sens le retour vers le *là* constitue-t-il l'historicité ou la temporalité du *Dasein* ? Pour voir cela, il ne faut pas perdre en vue le fait que, pour Heidegger, l'*être-là* signifie la manifestation de l'être au *là*, autrement dit l'être donné au *là*. Nous pouvons également le caractériser par la propriété (*Eigentum*), dans la mesure où, comme nous l'avons déjà vu, l'*être-là* est ce que l'être comme tel a dispensé au *là*, c'est-à-dire l'avoir-été-donné-au-*là* de l'être par l'être. Le *Dasein* devient propre (*eigentlich*) et possède Soi-même en se comprenant comme le *là* de l'être.

Selon lui, le temps du *Dasein* doit se comprendre comme *ayant-été-là* (*Gewesen*), mais ce, non comme un fait passé. En effet, l'*avoir-été-là* qu'il nomme l'« héritage (*Erbe*) »[294] signifie la possibilité comme telle parce qu'il a été donné comme *a priori* à toutes les choses possibles qui apparaissent : l'*avoir-été-là* constitue le fondement ou l'horizon de la manifestation de l'être, à savoir le rassemblement (*Vesammlung, Ge-*) des présences (*Wesen*), c'est-à-dire *Ge-wesen*. En effet, que l'être ne doive pas être pris parmi les étants suppose à l'évidence que l'être échappe à ce qui est présent (ce qui est *gegen* : *Gegen-wart*). Et ce qui reste malgré l'annulation de tous les étants, c'est, selon Heidegger, le rassemblement de la présence (*Ge-wesen*) qu'il faut distinguer des choses qui ont été. Il s'ensuit que, pour lui, l'*avoir-été* qui n'est pas ce qui est ni ce qui a été se distingue de tous les étants. C'est pourquoi l'*avoir-été* correspond à l'être. Ainsi Heidegger interprète-t-il l'être, du point de vue de la temporalité, comme l'*avoir-été.*

Or, selon son expression, l'être en tant qu'*avoir-été* ne peut exister que pour autant qu'il apparaisse comme avenant : puisqu'il n'est ni ce qui est ni ce qui a été, il faut qu'il advienne, non pas comme ce qui sera mais comme l'*avoir-été*; l'être signifie donc l'advenir de l'*avoir-été,* à savoir celui de la possibilité la plus authentique du *Dasein*.[295]

---

[293] *Sein und Zeit*, p. 383; *Être et temps*, p. 289 (modifiée).
[294] *Sein und Zeit*, p. 383; *Être et temps*, p. 289.
[295] Sur ce point, voir aussi Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 38 (éd. Günter Seubold), 1998, p. 124: « *So sind Gewesenheit und Zukunft nicht zwei Zeiträume.* […] *Zukunft und Gewesenheit sind in sich einige Zeitmächte, die Macht der Zeit selbst, in der Wir stehen. Wir sind nur zukünftig, indem wir die Gewesenheit als Überlieferung übernehmen.* »

En outre, il désigne le mouvement du *Dasein* vers le *là* à la fois comme liberté pour sa propre possibilité et comme rencontre avec sa finitude (*Endlichkeit*), finitude en ce sens que l'être du *Dasein* est l'être œuvré et donné, donc limité par l'être qui s'autoproduit. Du reste, d'après lui, c'est en comprenant sa finitude que le *Dasein* rencontre « la simplicité du destin »[296] : le *Dasein* existe comme destin, et l'historicité du *Dasein* n'est rien d'autre que l'ouverture de son temps par l'assomption du destin. [297]

Après avoir démontré le destin que le *Dasein* porte en soi, Heidegger envisage de le déterminer à partir du destin (*Ge-schick*) [298] de la communauté de peuple (*Volksgemeinschaft*) et montre la puissance du co-destin comme ce qui provient du combat et de l'*avoir en commun* (*Mitteilung*).

> Mais si le Dasein destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-en-commun ne peut être conçu comme une cosurvenance de plusieurs sujets. Dans l'être-en-commun dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitue le provenir plein, authentique du *Dasein*. [299]

---

[296] *Sein und Zeit*, p. 384; *Être et temps*, p. 289.

[297] Sur l'historicité du *Dasein* et son avoir-été (*Gewesen*), voir *Sein und Zeit*, p. 385 ; *Être et temps*, p. 290 (modifiée): « Seul un étant qui est essentiellement avenant en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factuel, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ayant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique. ». Voir également *Sein und Zeit*, p. 393 ; *Être et temps*, pp. 295-296: « Mais pour autant que l'être du Dasein est historique, c'est-à-dire qu'il est ouvert, sur le fondement de la temporalité ekstatico-horizontale, en son être-été, la thématisation du « passé » accomplissable dans l'existence a la voie libre. Et parce que le Dasein — et le Dasein seul — est originairement historique, il faut que ce que la thématisation historique propose comme objet possible à la recherche possède le mode d'être du Dasein ayant-été-Là [*dagewesende Dasein*] ».

[298] Sur le destin (*Geschick*), voir *Sein und Zeit*, §74, pp. 384-385.

[299] *Sein und Zeit*, pp. 384-385; *Être et temps*, p. 209 (modifiée).

Le *Dasein* est l'*être-en-commun* (*Miteinandersein*) et n'existe que dans la communauté de l'être. C'est pourquoi le destin du *Dasein* est, dans son essence, le co-destin de la communauté de l'être. En effet, pour Heidegger, le destin ne se détermine que comme co-destin. Or, pourquoi, chez lui, la communauté de l'être s'identifie-t-elle à celle du peuple ? Pourquoi l'événement de l'être se donne-t-il dans la communauté du peuple, et non dans l'univers ou le monde en général ? À ce propos, les arguments du §74 de *Être et temps* sont exposés de manière trop resserrée et laconique pour nous fournir une réponse susceptible de clarifier cette question. Faudrait-il considérer que les énoncés heideggériens sur le destin, le combat et le provenir authentique de la communauté de peuple sont des thèmes qui viennent s'ajouter de manière épisodique et secondaire à une pensée de l'être qui est purement ontologique ? Nous ne le pensons pas. Afin de clarifier ce point, il faudrait reconstituer les présupposés théoriques que sous-tendent les énoncés heideggériens du chapitre 74 de *Être et temps*.

La reconstitution du discours que Heidegger a voulu réellement exposer dans les chapitres de *Être et temps* consacrés à la question de l'historicité du *Dasein* requiert une approche, non pas arbitraire mais fondée sur la logique interne à sa pensée de l'être qui a été développée dans ses conférences et textes d'avant et de 1927. Or, afin d'éviter de faire une lecture rétrospective des textes d'avant 1927 à partir de ses textes datant de 1933, nous nous abstiendrons, malgré la continuité patente entre *Être et temps* et les conférences de 1933, de nous référer à ses conférences données en 1933-1934 où il ne cache plus, contrairement au temps où il rédigeait et publiait *Être et temps*, son intention politico-historique dans sa théorie sur le *Dasein*.

Pour résoudre la difficulté liée à notre tentative de reconstitution, il convient d'abord de nous demander ceci: à quel mode de manifestation de l'être Heidegger pense-t-il lorsqu'il parle du co-destin de la communauté du peuple ? Le *Dasein* devrait subir non seulement la présence de l'être mais encore le comment de la présence. Nous avons vu que Heidegger interprète l'histoire de l'être comme celle de l'*être-produit*.[300]

[300] Rappelons que pour Heidegger l'être veut dire l'être-produit. Celui-ci peut se dire comme être-mis-en-œuvre (*ἔργον*) et se comprendre comme œuvre de l'être comme tel qui se manifeste ou se produit (l'être en tant qu'auto-poésie). L'être signifie ici la mise en œuvre des étants dans l'être, l'être-mis-en-oeuvre, à savoir *ἐνέργεια*. Ainsi l'être a-t-il une double face : l'une faisant apparaître, l'autre comme apparaissant. L'être au sens premier est ce que Heidegger nomme *Er-eignis* qui signifie l'événement qui donne ou produit l'être comme

Dans cette histoire, chaque époque paraît porter sa propre puissance qui produit et détermine son propre mode de l'être. En effet, chaque puissance de l'être ouvre, selon lui, un monde : par exemple, au Moyen-Âge, c'est la puissance de Dieu qui crée et détermine le mode d'être, lequel est l'*esse creatum* ; et dans les Temps modernes, c'est la puissance de l'*ego cogito* qui produit et rassemble les étants dans l'être, qualifié d'*esse cogitatum*. Toutefois, Heidegger montre que ni Dieu ni l'*ego cogito* ne possède la puissance de produire l'être comme tel, car ils constituent un étant éminent et divin qui produit et détermine le sens de l'être selon son propre mode d'être.

Or, Heidegger prétend que son époque manifeste le mode authentique d'être et que le *Dasein* est disposé à comprendre l'être comme tel. En effet, au temps de Heidegger, penser la puissance de l'être comme tel qui s'ouvre et se produit, c'est penser l'*être-produit* le plus originaire qui peut se réaliser dans la machination inconditionnée et le national-socialisme. Heidegger se demande : comment ouvrir et déclencher la puissance de l'être comme tel ? Selon lui, la première condition de l'ouverture de cette puissance est la destruction de l'époque cartésienne par la pensée de l'être et le national-socialisme. L'anti-cartésianisme qui oppose le monde fondé sur l'*ego* qui pense au monde du *Dasein* constitue en effet le motif essentiel de la pensée de Heidegger, du moins à partir de 1919. Le projet heideggérien de la destruction à partir de 1919 doit donc être compris comme combat historique où s'affrontent deux puissances, ou deux sols-passés, ou deux temps, dans lesquels sont nées et se développent ces deux puissances hétérogènes.[301]

Aussi faut-il souligner que pour Heidegger le temps est le sens de l'être du *Dasein* : « Le temps n'est rien d'autre que notre en commun (*unser Miteinander*), le

---

propriété (*Eigentum*). Il s'ensuit que l'être est la puissance qui produit, rassemble et maintient les étants dans l'être.

[301] Un texte de Heidegger de 1925, intitulé *Le travail de recherche de Wilhelm Dilthey et le combat actuel pour une vision historique du monde*, qui anticipe la plupart des thèmes qui seront développés plus tard dans *Être et temps*, nous fait voir que le combat pour la puissance historique et la vision historique du monde constituent un thème essentiel de l'ontologie fondamentale du *Dasein* : « Une vision historique du monde se caractérise par le fait que c'est le savoir relatif à l'histoire qui détermine l'appréhension du monde et du *Dasein*. Elle se fonde sur le caractère historique du développement du monde et du *Dasein* humain. Le *combat* signifie un combat pour conquérir une telle position à partir du savoir relatif au caractère historique du monde et du *Dasein*. Il tend à faire des puissances déterminantes de l'histoire les puissances primitives qui régissent la formation de la conviction et de la conscience du *Dasein*. », Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel* (1925) (texte allemand et trad. par Jean-Claude Gens), Paris, Vrin, 2003, p. 143.

temps que nous sommes »[302]. La question qu'il pose à ce propos est : « qui est le temps ? »[303], ce qui revient au même que s'il interrogeait : « qui est le *Dasein* ? » Heidegger affirme que *nous sommes* le temps. Il serait tentant d'interpréter *nous* comme une expression banale qui indique n'importe qui. Mais, dans le §74 de *Être et temps,* il le précise que nous, c'est le peuple.[304] Pourquoi la puissance primitive du *Dasein* appartient-elle à *nous* entendu au sens du peuple ? De quelle communauté du peuple s'agit-il ici ? Il s'agit de la communauté de l'être déterminée à travers le lieu et le *là* de la manifestation de l'être comme tel. Mais pour autant que la venue de l'être comme tel présuppose un combat contre la pensée moderne qui se déploie sous les formes du libéralisme, de l'individualisme, de la démocratie, de l'américanisme et des cultures et morales bourgeoises[305], la communauté de l'être exclut de son principe le cartésianisme et le monde fondé sur l'*ego* pensant. Il s'ensuit que pour Heidegger, l'être comme tel s'adresse non pas aux individus pensant mais au peuple en tant qu'il assume en commun la puissance et le destin de l'être comme tel. Mais, encore une fois, de quel peuple et de quel *nous* s'agit-il ici ? Heidegger ne donne pas de réponses ouvertes et précises jusqu'en 1933. Toutefois, nous pouvons dire qu'il a, tout au moins, spécifié ce qui devrait être détruit et dépassé, à savoir ce qui s'oppose au *Dasein* : l'*ego* cartésien par opposition auquel l'affirmation du *Dasein* est possible. La question essentielle à laquelle Heidegger aurait pu répondre est : quel peuple est l'origine du cartésianisme ?

---

[302] *Ibid*., p. 197.
[303] Martin Heidegger, *Der Begriff des Zeit,* GA 64, p. 125.
[304] Cf. *Sein und Zeit,* p. 384.
[305] Contre l'interprétation prônée par Karl Löwith, qui considère le Heidegger de *Être et temps* comme un penseur de l'individualisation radicale, Johannes Fritsche montre de manière convaincante que Heidegger plaide pour la communauté du peuple : « En revanche, interpréter Heidegger comme penseur de l'individualisation radicale est une "perversion" : *Être et temps* n'est pas un livre "individualiste", mais pour ainsi dire "communautaire", qui plaide pour la conception communautaire la plus extrême de son temps, le national-socialisme ». Johannes Fritsche, « La communauté, l'historicité et la mort », in : *Heidegger-le sol, la communauté et la race* (sous la direction d'Emmanuel Faye), Paris, Beauchesne, 2014, pp. 49-50. Aussi bien insiste-t-il que, dans *Être et* temps, la résolution du *Dasein* pour la mort est nécessaire si le *Dasein* vise à se purifier de la société individualiste et libérale : « Il faut que le Dasein passe par ce purgatoire, car ce n'est que de cette manière qu'il peut se purifier définitivement de l'"esprit" de la société et de la résistance de celle-ci face au destin, et s'ouvrir à l'"esprit" de la communauté. La mort est une station sur le chemin qui mène de l'isolement des *Dasein* les uns en face des autres dans la société à la solidarité authentique des *Dasein* dans la communauté. », *ibid*., p. 62. Mais il faut ajouter que ce qui se manifeste dans la résolution devançant du *Dasein* pour la mort ne sont pas les *Dasein* isolés mais le *Dasein,* à savoir le *là* de l'être qui *est* le néant du monde et des étants.

En s'abstenant de donner ouvertement une réponse à cette question, Heidegger se demande en 1924 : « qui est le temps ? »[306]. En 1925, il affirme que le temps est ce que *nous sommes, nous* qui ne sommes pas nés dans le monde cartésien. Qui est le temps ? Qui *sommes-nous* ? À qui appartient *son* temps? Rappelons qu'en 1933 il n'hésitera pas à y répondre par le peuple allemand, peuple qui peut se purifier du monde cartésien.

Cette idée heideggérienne de combat pour le *Dasein* entraîne comme conséquence nécessaire un projet politico-historique que Heidegger réclamera ouvertement en 1933 au nom de la question de l'être, projet qu'il soutiendra jusqu'à la fin de sa vie. Ce projet s'appuie sur l'idée qu'il n'y a qu'un seul peuple qui peut écouter la voix de l'être : le peuple allemand qui constitue la communauté de l'être. En effet, dans son séminaire de 1934, intitulé *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, Heidegger identifie cette communauté de l'être à l'État de *Führer* en affirmant que le peuple est l'étant dont l'être est l'État : « De nouveau, nous nous apercevons qu'un État, qui doit subsister et mûrir, doit se fonder dans l'être du peuple. Le peuple en tant qu'étant entretient un rapport bien précis avec son être, l'État. »[307] En outre, il absolutise la souveraineté de cet État en comprenant celui-ci comme une sécularisation de l'« *omnipotenz Dei* »[308]. En effet, selon lui, la souveraineté de cet État est tout-puissant en ce sens qu'elle donne un nouveau sens, un sens originel à la totalité de l'être[309] et établit la communauté ou l'État de *Führer* en suspendant la légitimité de tous les éléments de pensée ou de culture ou de politique qui se fondent sur la métaphysique traditionnelle et en particulier sur le cartésianisme, c'est-à-dire l'humanisme, l'anthropologie, la notion traditionnelle de la vérité, le rationalisme, le démocratisme, l'individualisme, le libéralisme, la valeur morale et la culture bourgeoise etc. Et cela rendrait possible l'homogénéité et la continuité de l'État qui domine et gouverne

---

[306] Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 125.

[307] « *Von neum sehen wir, daß ein Staat, der Bestand haben und refein soll, gegründet sein muß im Sein des Volkes. Das Volk, das Seiende hat ein ganz bestimmtes Verhältnis zu seinem Sein, zum Staat.* » Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, septième séance, *op. cit.*, p. 74. Emmanuel Faye a bien analysé cette séance en remarquant que Heidegger mobilise « la différence ontologique de l'être et de l'étant » « pour la mettre au service de la conception hitlérienne du rapport entre l'État du Führer et le peuple. », voir Emmanuel Faye, Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 216.

[308] Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, la conclusion de la neuvième séance, *op. cit.* p. 88.

[309] « État […] est la réalité la plus réelle, qui doit donner à la totalité de l'être un nouveau sens, un sens originel. C'est dans l'État qu'a lieu la plus haute réalisation de ce qu'est l'être humain », *ibid.*, p. 88 (traduit par Emmanuel Faye, dans *Heidegger …*, *op. cit.*, p. 247).

totalement tout ce qui y appartient. Pour Heidegger, ce projet est une mission historique du *Dasein.*[310] Nous pouvons donc conclure que l'identification du destin du *Dasein* au co-destin de la communauté du peuple allemand est une conséquence nécessaire de la pensée onto-politique de Heidegger.

VII. *Nous sommes le peuple*

Heidegger a donné sa réponse décisive et ouverte à la question : qui est le *Dasein* ?, dans sa conférence prononcée en 1934 à Fribourg, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Cette conférence peut se lire comme un discours radical et sans détour sur l'historicité du *Dasein*, en particulier sur l'identification du *Dasein* au peuple comme cela a été esquissé dans *Être et temps.*

En effet, en 1934, laissant de côté la question, « Qu'est-ce que l'homme ? », Heidegger se demande : qui sommes-nous ? : « Qui sommes-nous nous-mêmes ? (*Wer sind wir selbst* ?) »[311] ; « Qui es-tu? Qui es-tu toi-même? Qui suis-je moi-même? Qui sommes-nous nous-mêmes? La question-qui vise au domaine de cet étant qui est chaque fois un soi. Nous pouvons maintenant répondre à la question préalable: l'homme est un soi. »[312]. Le Soi ne doit ici pas être compris comme une détermination de l'*ego* qui est la

[310] Heidegger a cru que cette mission historique du *Dasein* pouvait s'accomplir à travers le nazisme. Ce serait donc par le nazisme ou l'expansion sans condition de l'« économie » du peuple allemand que le *telos* de la factualité du *Dasein* aurait pu se réaliser. Giorgio Agamben résume la mission historique des grands États totalitaire du XXe siècle ainsi : « En effet, désormais il doit être clair que les grands États totalitaires du XX siècle représentent à leur manière une tentative de donner une réponse à un problème qui n'a jamais cessé d'être actuel : comment un être inessentiel, qui n'a pas d'autre vocation ni d'autre consistance que son existence factice[factuelle] et qui, par conséquent, doit assumer et être ses manières d'être elles-mêmes, peut-il se donner une mission historique et construire pour lui une dimension propre et une "maison" qui ne soient pas un piège. », Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*, trad., Joël Gayaud et Martin Rueff, Paris, Rivage Poche/ Petite Bibliothèque, 2010, p. 375. Mais Agamben rappelle que le piège se trouve dans la transformation de la condition factuelle de l'existence en une mission ou un *telos* historique. Il réfute ainsi l'historicisation de la factualité mais présuppose la factualité comme allant de soi et condition inévitable de l'existence humaine. Or, il affirme que la politique à venir pourrait « rester intégralement assignée au bonheur. », *ibid*., p. 378. Mais s'il y avait un bonheur dans la vie nue ou la factualité de l'existence en tant que pure puissance, ne serait-il pas simplement celui de l'animalité ou celui qui viendrait de je ne sais quelle instance sur-humaine ou divine ?

[311] GA 38, 36.

[312] GA 38, 35: « *Wer bist du? Wer bist du selbst? Wer bin ich selbst? Wer sind Wir selbst? Die Werfrage zielt in den Bereich von solchem Seienden, das jeweils ein Selbst ist. Wir können jetzt die Antwort auf die Vorfrage so fassen: Der Mensch ist ein Selbst*. »

res cogitans.[313] L'homme comme *Je* devrait être déterminé par le Soi, non pas l'inverse.[314] Ainsi, en nous définissant par le Soi, Heidegger ne cache pas sa critique de l'*ego* cartésien.

Il faut, en outre, considérer que Heidegger pense que la question, qui *sommes-nous* ?, n'est pas celle qu'il a inventée arbitrairement. Mais c'est le temps ou « la nécessité sur-puissante »[315] de son époque qui *nous* l'impose comme une mission :

> Nous arrivons maintenant à une époque où la question de l'essence de l'homme doit se poser pour la première fois de nouveaux frais comme une question. Cela sera une mission de longue durée. […] Par conséquent, la guerre mondiale en tant que puissance pour le futur de notre planète n'est pas encore gagnée, ni décidée. […] Mais la décision nous arrive par la réponse que nous donnons à la question : qui sommes-nous ? , à savoir par notre être.[316]

D'après Heidegger, l'*aujourd'hui* est *notre* temps où se pose la question : qui sommes-nous. Autrement dit, l'affirmation de soi-même par le *Dasein*, identifié au *nous*, serait portée et conduite par la puisssance de *notre* temps.[317] Or Heidegger oppose le temps du *Dasein*, c'est-à-dire le temps du *nous* (*Wir-Zeit*), au temps du *Je* (*Ich-Zeit*): « la question: qui sommes-nous nous-mêmes ?, est conforme au temps, non au temps du

---

[313] Cf. GA 38, 37.
[314] Cf. GA 38, 40: « *Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt: Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist*. » Voir aussi GA 38, 48.
[315] GA 38, 46.
[316] GA 38, 46: « *Wir kommen jetzt in ein Zeitalter, in dem die Frage nach dem Wesen des Menschen zum ersten Mal als Frage neu gestellt werden muß. Dies wird eine langwierige Aufgabe werden.* […] *Diese Frage ist nicht von der Art, daß sie nur als schlauer Einfall dem Scharfsinn eines einzelnen entspringt, sondern hinter ihr und vor ihr stehen übermächtige Notwendigkeit. Selbst dies wirken nicht immer, so daß selbst das Ereignis des Weltkrieges die Frage nach dem Menschen in keiner Weise angerührt oder gefördert hat. Sieger und Besiegte sind zunächst in ihren alten Zustand zurückgefallen. Der Weltkrieg ist also als geschichtliche Macht für die Zukunft unseres Planeten noch gar nicht gewonnen, noch nicht entschieden. Er wird nicht entschieden durch die Frage, wer gesiegt hat, sondern er wird entschieden durch die Erprobung, vor die die Völker gestellt sind. Die Entscheidung fällt aber durch die Antwort, die wir der Frage, wer wir sind, geben, d. h. durch unser Sein*. »
[317] Cf. GA 38, 135: « *Weil das Dasein von der Macht der Zeit getragen wird, gefügt und geführt, deshalb ist das menschliche Sein als zeitliches gechichtlich; und sofern Zeitlichkeit das Auszeichnende im Wesen des Menschen ist, ist Geschehen als Geschichte die auszeichnende Seinsart de Menschen.* »

libéralisme, du Je. Le présent serait le temps du nous. »[318] En effet, au contraire du temps du *Je* ou de l'individualisme, le temps du *Dasein* apparaîtrait comme la puissance de bâtir la vraie communauté qui est *notre* être: « nous, aussi dans le sens de la communauté véritable ».[319] C'est ainsi qu'en 1934, Heidegger donne une réponse décisive à sa question de 1924 : qui est le temps ?

De plus, le discours heideggérien de 1934 sur le temps pour *nous* peut se comprendre comme une explication complète de l'historicité du *Dasein* développée dans *Être et temps*. En effet, il est désormais clair que l'historicité du *Dasein* signifie l'événement d'ouverture de *notre* temps. Et Heidegger a cru que *notre* temps pouvait se réaliser comme une conséquence de la démolition du monde bourgeois par le national-socialisme.

Enfin, à la question: qui *sommes-nous* ?, Heidegger répond que « nous sommes le peuple »[320] : « Nous en tant que Dasein, nous nous ajustons à l'appartenance au peuple, nous nous tenons dans l'être du peuple, nous sommes ce peuple lui-même. »[321] . Son propos revient à signifier que *nous* ne *nous* affirmons ou déterminons que par l'assomption de cette puissance qui établit la « frontière d'une communauté »[322] par rapport à d'autres. C'est en ce sens que Heidegger soutenait dans *l'affirmation de soi de l'université allemande* de 1933 que « nous nous voulons nous-mêmes » comme « le peuple historique et spirituel »[323] . Ce vouloir-devenir-nous-mêmes devrait se comprendre comme l'ouverture de l'historicité du *Dasein* et ne pourrait s'accomplir que par la décision volontaire du peuple.

VIII. La dénégation heideggérienne de Descartes après *Être et temps* (de 1929 à 1934)

[318] GA 38, 51: « *die Frage, wer wir selbst sind, zeitgemäß ist im Unterschied zur Zeit des Liberalismus, der Ich-Zeit. Jetzt sei Wir-Zeit.* »
[319] GA 38, 51: « *das Wir, auch im Sinne der echten Gemeinschaft* ».
[320] GA 38, 56: « *Wir sind das Volk* ».
[321] GA 38, 57: « *Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen im Sein des Volkes, wir sind dieses Volk selbst.* »
[322] GA 38, 51: « […] *die echte innere Grenze einer Gemeinschaft zu finden*. »
[323] Martin Heidegger, « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität », in: *Die Selbstbehauptung der deutsche Universität. Das Rektorat 1933/1934*, Frankfurt. a. M., Klostermann, 1983, p. 19.

Les textes de Heidegger postérieurs à *Être et temps* témoignent de l'opposition du *Dasein* à l'*ego* cartésien. Dans son cours intitulé, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, prononcé à Freiburg au cours du semestre d'hiver 1929-1930, Heidegger va jusqu'à exclure la pensée de Descartes du domaine philosophie : « Une attitude cartésienne fondamentale en philosophie ne peut, d'une façon général et principielle, mettre en question le *Dasein* de l'homme […] Aussi longtemps que nous nous tenons ainsi à notre égard et à l'égard des choses, nous nous tenons à l'extérieur de la philosophie. »[324] Un tel propos laisse percevoir un changement dans l'attitude de Heidegger à l'égard de Descartes. En effet, alors que, dans le cadre de la « destruction » de l'histoire de la philosophie effectuée dans *Être et temps*, Heidegger tente d'interpréter Descartes à travers une question de l'être, vers 1929-1930, il se radicalise au point de ne plus considérer la pensée de Descartes comme une pensée philosophique. Avec cette dénégation, il introduit un critère absurde et illégitime dans son jugement de ce que doit être la pensée philosophique selon lequel seule la pensée du *Dasein* peut revendiquer le titre de philosophie. Il est donc hors de doute que Heidegger met le *Dasein* et l'*ego* cartésien dans une opposition si radicale[325]qu'aucune tentative de voir dans l'*ego* cartésien des traces ou des héritages ou encore quelques traits du *Dasein* ne peut être justifiée. Il est donc clair qu'en 1929-1930, Heidegger développe son anti-cartésianisme plus ouvertement et directement que dans *Être et temps.*

L'anti-cartésianisme de Heidegger atteint son paroxysme en 1933-1934. En effet, à cette époque marquée par la prise du pouvoir par Hitler, il n'hésite plus à exprimer ouvertement et sans détour son hostilité envers Descartes en proclamant que la philosophie de Descartes est la cause de la déchéance spirituelle qui affecte les universités allemandes :

> Descartes […] avec son doute général et en même temps son « accent » mis sur le moi est l'objet le plus populaire et le plus usuel pour les examens et les

[324] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-1930), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 29/30 (éd. Friedrich-Wilhelm von Hermann), 1983, p. 305 ; trad. fr. Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 43.

[325] « *Nehmen wir den Menschen in diesem Sinne als Subjekt und Bewusstsein, wie es der neuzeitliche Idealismus seit Descartes als selbstverständlich hielt, dann wird die Grundmöglichkeit, zum ursprünglichen Wesen des Menschen vorzudringen, d.h. das Dasein in ihm zu begreifen, von vornhinein aus der Hand gegeben*. », GA 29/30, 305.

> épreuves écrites prétendument philosophiques dans les universités allemandes. Cet usage, qui a cours depuis des décennies, n'est qu'un signe, mais un signe sans équivoque de la perte de pensée et de l'irresponsabilité qui se sont propagées ainsi. Cette déchéance spirituelle des étudiants et des instances d'examen n'aurait pas eu lieu si les enseignants ne l'avaient pas rendue effective et tolérée eux-mêmes.[326]

Bien plus, Heidegger va jusqu'à accuser Descartes d'être à l'origine du déclin de la philosophie occidentale :

> J'affirme que : 1. Le radicalisme du doute cartésien et la rigueur des fondations nouvelles de la philosophie et du savoir en général sont une illusion et par conséquent la source de tromperie funeste qu'il est encore aujourd'hui difficile d'éradiquer. 2. Ce nouveau commencement prétendu de la philosophie des Temps modernes avec Descartes non seulement n'existe pas, mais est en vérité le début d'un déclin nouveau et essentiel de la philosophie. Descartes ne reconduit pas la philosophie à elle-même, à son fondement et à son sol, mais il la repousse encore plus loin du questionnement de sa question fondamentale.[327]

Il est significatif que Heidegger attribue la cause du déclin (*Verfall*) de la philosophie de Descartes à l'absence de sol. Cela conforte notre point de vue selon lequel la critique heideggérienne de Descartes repose en dernier ressort sur la question de sol. En effet, si Heidegger critique et dénigre Descartes, ce n'est pas seulement parce que la philosophie de Descartes a pour fondement la conscience mais surtout parce qu'aux yeux de Heidegger la conscience cartésienne a perdu le sol et l'historicité. Dès lors, n'est-il pas évident que cette hostilité franche à l'encontre de Descartes dévoile l'intention réelle de Heidegger, à savoir la volonté d'anéantir l'*ego* cartésien ? [328]

---

[326] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 36/37 (éd. Hartmut Tietjen), 2001, pp. 38-39 ; traduit et cité par Emmanuel Faye dans *Heidegger …, op. cit.*, p. 153.

[327] GA 36/37, 39 ; traduit et cité par Emmanuel Faye dans *ibid.*, p. 154.

[328] Sans voir cette intention réelle de Heidegger dans sa critique de Descartes, ni donner aucune justification pour son interpétation, Christophe Perrin désigne le Hedeigger de 1933-1934 comme défenseur de Descartes, œuvrant pour lutter contre la fausse image de ce dernier répendue à l'université allemande. Voir, sa recension du livre de Sidonie Kellerer, *Zerrissene*

D'autre part, si Heidegger récuse la philosophie de Descartes, c'est également parce qu'il tient l'*ego* cartésien pour l'origine de l'individualisme et du libéralisme :

> Les conséquences de la priorité du je, qui est marqué comme sujet dans la conception et la détermination de l'être humain, s'observent sous la forme de l'aplanissement à travers le dix-neuvième siècle entier jusqu'à aujourd'hui. Le libéralisme a sa racine dans cette conception de l'homme.[329]

Il devient donc évident que l'anti-cartésianisme de Heidegger est lié à son attitude hostile à l'égard du libéralisme et du monde bourgeois et que la destruction de l'*ego* individuel est une condition nécessaire pour laisser place à la communauté du peuple, laquelle constitue le lieu de l'apparition de l'être, c'est-à-dire le *là* de l'être.

Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger, Paderborn, Konstanz University Press, 2012 », in : *Bulletin heideggérien 4-2014,* p. 173 : « il [Heidegger] s'en [de Descartes] faisait le défenseur contre tous ses collègues qui en parlaient indignement aux jeunes générations.»

[329] « *Die Folgen des so gekennzeichneten Vorrangs des Ich als eines Subjekts bei der Auffassung und Bestimmung des Menschseins lassen sich in der Form der Verflachung durch das ganze neunzehnte Jahrhundert bis in die Jetztzeit hinein verfolgen. Der Liberalismus hat in dieser Auffassung des Menschen seine Wurzel*. », GA 38, 149.

Chapitre septième : la métaphysique selon Heidegger

I. Quatre sens de la métaphysique chez Heidegger

Dans son entretien donné au Spiegel de 1976, Heidegger disait à propos du rapport entre la technique moderne et le national-socialisme que : « je vois bien plutôt la tâche de la pensée consister à aider, dans ses limites, à ce que l'homme parvienne d'abord à entrer suffisamment en relation avec l'être de la technique. Le national-socialisme est bien-allé dans cette direction ».[330] Comment comprendre cette mise en valeur de la relation entre le national-socialisme et la technique moderne ?

La majorité des heideggériens affirment que Heidegger a critiqué la technique moderne et le national-socialisme en renvoyant leur fondement à la métaphysique moderne.[331] Mais, contrairement à cette interprétation répandue, l'attitude de Heidegger à l'égard de la métaphysique, de la technique et du national-socialisme n'était, selon nous, aucunement critique. En effet, bien au contraire, il s'efforce de montrer que la métaphysique et la technique sont déterminées par une nécessité historique ou encore qu'elles se trouvent orientées nécessairement par une transformation historique de l'essence de l'homme et de la vérité de l'être. Or, selon lui, le national-socialisme en tant que forme achevée de la technique moderne et de la machination (*Machenschaft*) est *métaphysiquement nécessaire* à l'émergence d'une humanité nouvelle et de la vérité de l'être. Et s'il critique une métaphysique, en particulier celle de Descartes, c'est dans la mesure où elle apparaît comme quelque chose qui doit être dépassée en vue de l'accomplissement de cette transformation rendue nécessaire par l'histoire de l'être.

Afin d'expliquer comment Heidegger situe la métaphysique dans un procès de la nécessité historique, il convient d'interroger d'abord ce qu'il entend par la métaphysique, c'est-à-dire sa définition.

---

[330] *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, p. 105. Traduction française par Jean Launay, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mayenne, Mercure de France, p. 61.

[331] Cf. Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, München, Karl Alber Freiburg, 1974, 32-33; Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, Niemeyer, 1989, 19-47; Holger Zaborowski, « "Das Geniale ist zwielichtig." Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus », in: *Heidegger und der National-sozialismus* », Heidegger-Jahrbuch 5 (hrsg. Von Alfred Denker und Holger Zaborowski), Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, p. 29.

Dans *L'introduction à la métaphysique* parue en 1935, Heidegger donnait à la métaphysique la définition suivante : « En grec, "par-delà", "outre", se dit *μετά*. Le questionner philosophique sur l'étant comme tel est *μετά τὰ φυσικά* ; il questionne au-delà de l'étant, il est métaphysique »[332]. Selon cette définition, la question métaphysique se trouve déterminée aussi bien par son caractère de transcendance ou de « par-delà » que par son objet qui est l'étant comme tel. Or, le « par-delà » de l'étant admet, chez Heidegger, deux sens : il peut signifier l'être de l'étant (au sens de la *Seiendheit*) et l'être comme tel. S'il en est ainsi, on peut se demander si, pour Heidegger, l'étude de l'être comme tel peut faire l'objet de la métaphysique, ou si ce n'est pas le cas. À cette question s'ajoute donc une autre : si la métaphysique va au-delà (*μετά*) de l'étant, jusqu'où transcende-t-elle ? Pour répondre à cette question, il faudra passer en revue quatre sens de la métaphysique attestés dans les textes heideggériens.

1) Le premier sens : Heidegger interprète souvent la métaphysique traditionnelle comme une étude de ce qui est selon les catégories de l'étant et, par conséquent, comme oubli de la question de l'être.

2) Le deuxième sens : la première ambiguïté touchant au concept heideggérien de la métaphysique vient de ce que celle-ci signifie aussi bien l'oubli de l'être que la question de l'être de l'étant. En effet, dans *L'introduction à la métaphysique*, Heidegger déclare :

> Cependant l'ambiguïté de l'expression « question de l'être » se retrouve lorsqu'on parle de l'« oubli de l'être ». On assure à bon droit que la métaphysique questionne tout de même vers l'être de l'étant ; il serait donc manifestement insensé de mettre au compte de la métaphysique un oubli de l'être.[333]

Ce passage montre que la métaphysique, bien qu'elle ne soit pas encore une question de l'être comme tel, reste un mode de questionnement de l'être qui pose la

[332] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (le semestre d'été 1935), Paris, Gallimard, 1958, pp. 29- 30.
[333] *Ibid*., p. 31(traduction modifiée).

question de l'être de l'étant. En effet, il écrit : « Dans l'étantité de l'étant, la métaphysique pense l'Être, sans toutefois pouvoir, selon le mode de sa pensée, penser la vérité de l'Être ». [334]

Or, selon Heidegger, la physique au sens traditionnel appartient à la métaphysique qui porte sur l'être de l'étant : « La "Physique" au sens ancien, est déjà lui-même au-delà de *τὰ φυσικά*, au-delà de l'étant, auprès de l'être »[335]. Pour autant que la métaphysique ne questionne pas l'être comme tel, elle reste, selon lui, une « physique ». C'est pourquoi Heidegger affirme dans son *Introduction à la métaphysique* que la « physique » a déterminé, dès le commencement de la métaphysique et toujours jusqu'à Nietzsche, la question de l'être de l'étant (ou l'étant comme tel) :

> La « physique » détermine dès l'origine l'essence et l'histoire de la métaphysique. De la même façon, dans la doctrine de l'être comme *actus purus* (Thomas d'Aquin), comme concept absolu (Hegel), comme éternel retour de la volonté de puissance toujours égale à elle-même (Nietzsche), la métaphysique reste encore immuablement une physique. / La question vers l'être comme tel est cependant d'essence et d'origine différente. / On peut, bien entendu, dans le champ de la métaphysique et en continuant à penser selon sa manière, considérer que la question sur l'être comme tel est seulement une répétition mécanique de la question sur l'étant comme tel. La question sur l'être comme tel n'est alors, elle aussi, qu'une question transcendantale, quoique d'un ordre plus élevé. Mais lorsque la question sur l'être comme tel est ainsi transformée, le chemin vers une explication adéquate lui est barré.[336]

---

[334] Martin Heidegger, « Postface de 1943 pour *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », traduction française par Henry Corbin, in : *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 74. Voir, *ibid.*, p. 31 : « "Question de l'être" signifie, d'après l'interprétation courante : questionner sur l'étant comme tel (la métaphysique). "Question de l'être" veut dire cependant, pensé à partir de *Sein und Zeit* : questionner sur l'être comme tel. […] car la " question de l'être ", comprise comme la question métaphysique sur l'étant comme tel, ne questionne précisément pas thématiquement vers l'être. Celui-ci reste oublié.» Voir également Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 31 : « Elle [sc. la métaphysique] pense l'étant en tant qu'étant. Partout où l'on pose la question de ce qu'est l'étant, l'étant comme tel se tient en vue. ».

[335] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 30.

[336] *Ibid.*, p.30.

Si une métaphysique reste « physique », c'est, selon Heidegger, parce qu'elle comprend l'être de l'étant comme celui qui est produit par un étant éminent ou divin, étant qui se produit lui-même en tant qu'existant de soi et par soi (*von sich aus*), modalité d'être qui apparaît de manières diverses à différentes époques.

En premier lieu, Heidegger montre que la métaphysique grecque étudie l'être de l'étant du point de vue de la *φύσις*. En effet, selon lui, la *φύσις* au sens grec n'indique pas les choses naturelles mais l'être de l'étant, lequel fait apparaître les étants. En effet, il déclare que : « *φύσις* est l'être même, grâce auquel seulement l'étant devient observable et reste observable »[337] . Or, sur quel mode de l'être de l'étant la *φύσις* fait-elle apparaître les étants dans son être ? La réponse de Heidegger à cette question est la suivante :

> Or, que dit le mot *φύσις* ? il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref, il dit le règne perdurant dans un s'épanouir (*das aufgebend-verweilende Walten*). [338]

Le mot *φύσις* indique, selon cette interprétation, le mode de l'être de l'étant pour les choses qui viennent à la présence à partir de soi-même (*von sich aus),* c'est-à-dire de leurs propres causes ou propres principes.[339] Or, il y a un paradoxe assez remarquable dans l'interprétation heideggérienne de la *φύσις*, puisqu'il la définit à partir d'une expérience de la *τέχνη* :

> Les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels ce qu'est la *φύσις*, mais inversement : c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante (*dichtend-denkend*) de l'être, que s'est

[337] *Ibid*., p.27. Voir aussi, *ibid*., p. 27 : « L'étant comme tel en totalité, les Grecs le nomment *φύσις* » ; « La *φύσις* est la venue au jour, le surgir (*Ent-stehen*), le fait de s'émettre (*sich herausbringen*) hors du latent (*das Verborgene*), et par là de porter celui-ci à stance (*in den Stand bringen*). »

[338] *Ibid*., p. 26 (traduction modifiée).

[339] Sur la définition du terme *φύσις*, voir également Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951-1952), Tübingen, Niemeyer, 1984, p. 135 : « *Das von sich her Vorliegende, das Seiende, ist für die Griechen das von sich her Aufgehende* (*φύσις*) ».

> ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer *φύσις*. Ce n'est que sur la base de cette ouverture qu'ils purent être à même de comprendre la nature au sens restreint.[340]

Le raisonnement par lequel Heidegger identifie ces deux notions paraît être le suivant : pour le *Dasein* grec, l'expérience de la *φύσις* est celle de l'ouverture ou du dévoilement (*Unverborgenheit*) de l'être ; or, le rassemblement des étants est la condition du dévoilement de l'être ; c'est pourquoi, dans l'expérience grecque de l'être, les étants se rassemblent dans l'être au sens de la *φύσις* ; or, rassembler ou garder les étants dans l'être, c'est ce que Heidegger entend par la *τέχνη.*[341] Ainsi, loin de s'opposer à la *τέχνη*, la *φύσις* signifie, selon Heidegger, l'être-mis-en œuvre- par- la-*τέχνη*, qui n'est autre que l'*ἐνέργεια*. D'ailleurs, il faut noter que, pour les Grecs, c'est la *φύσις* qui détermine la portée de la *τέχνη* : celle-ci est toujours la *τέχνη* de la *φύσις* parce que la *τέχνη* se limite à la mise en œuvre de la *φύσις*, *εἶδος* et *τέλος*.

En deuxième lieu, à la suite de la philosophie grecque, Heidegger examine l'époque médiévale. En effet, selon lui, la théologie médiévale reste fondamentalement « physique » et s'inscrit dans la continuité de la tradition grecque, dans la mesure où elle s'appuie sur le principe selon lequel un étant éminent et divin, qui existe de soi et par soi (*causa sui*)[342], produit les étants et détermine le sens de l'être de l'étant comme *esse creatum*: dans le monde médiéval, l'être de l'étant est défini comme *esse creatum*, c'est-à-dire l'*être-produit* (*œuvré*) par Dieu. C'est pourquoi la métaphysique médiévale est, aux yeux de Heidegger, une « physique » où un étant « physique », qui se produit lui-même, crée ou produit à son tour toutes les autres choses.

---

[340] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit*., p. 27. Voir aussi « le Séminaire de Zähringen », in : *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 480 : « Que l'étant soit, les Grecs le pensent à partir de la physis – qu'Aristote interprète à partir de la *ποίησις* comme : mené dans l'être-ouvert (*hervorbringen in die Offenbarkeit*).»

[341] « ce qui [sc. la *τέχνη*] ne désigne ni l'art ni la technique, mais un savoir, un savoir qui a à sa disposition la faculté de faire des plans et des aménagements, et de maîtriser ces aménagements (cf. le Phèdre de Platon) », Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit*., p. 29.

[342] Voir Martin Heidegger, « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in: *Identität und Differenz*, Stuttgart, *Klett-Cotta*, 2008, p. 51. Traduction française par André Préau, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in: *Questions I et II*, *op. cit*., p. 294: « L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu. » Mais il faut remarquer que, dans la théologie scolastique, l'on refuse de définir Dieu comme *causa sui* mais le désigne plutôt comme *ens per se*.

Et, enfin, en troisième lieu, pour Heidegger, la métaphysique moderne entre également dans la catégorie de la « physique ». En effet, comme il le réaffirmera en 1957 dans la *Constitution onto-théo-logique de la métaphysique*,[343] il transpose tout à la fois la théologie médiévale, la philosophie du *cogito sum* de Descartes, la philosophie du concept absolu de Hegel et enfin la pensée de la volonté de puissance de Nietzsche dans le cadre de l'« onto-théo-logie » où un étant divin et éminent (*cogitatio* de soi de Descartes, la subjectivité absolue de Hegel et Nietzsche., etc) [344], fonde et détermine le sens de l'être des autres étants.

Mais, par ailleurs, Heidegger affirme que la question de l'être comme tel relève d'un autre ordre, d'une autre origine que celle issue de la « physique », puisque, dit-il : « La question vers l'être comme tel est cependant d'essence et d'origine différentes ».[345] En effet, selon lui, cette origine est à situer dans une transcendance plus élevée que celle de la métaphysique relevant de la « physique ». Quel nom Heidegger donne-t-il alors à cette pensée plus élevée, à cette pensée qui questionne l'au-delà de la « physique » ? Ne serait-elle pas la méta-métaphysique c'est-à-dire la méta-« physique » ? [346]

3) Troisième sens de la métaphysique

---

[343] Martin Heidegger, « Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in: *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 50; traduction française, p. 293: « Mais l'ontologie et la théologie sont des " logies" pour autant qu'elles approfondissent l'étant comme tel et qu'elles le fondent en raison dans le Tout. Elles rendent compte de l'être entendu comme le fond, la raison, de l'étant. Elles renden raison au *Λόγος* et sont, en un sens essentiel, conformes au *Λόγος*, c'est-à-dire qu'elles sont la logique du *Λόγος*. Il serait, en conséquence, plus exact de les désigner comme onto-logique et théologique. La métaphysique, pensée d'une façon plus vraie et plus claire, est une onto-théo-logique. » Sur la conception heideggérienne de la métaphysique comme onto-théo-logie, voir Christophe Perrin, *Note sur une critique sans critique* : « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *KLĒSIS - Revue philosophique : Später Heidegger*, 2010 (n°15). Jean-Luc Marion a adopté ce point de vue pour interpréter la métaphysique de Descartes. Cf. Jean-Luc Marion, *Sur* le *Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, § II. Onto-théo-logie. Voir également François Jaran, *Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne*, in: *Heidegger Studies*, 2003/19, pp. 65-80.

[344] Martin Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in: *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 294: « Il faut que la métaphysique pense loin et vise Dieu, parce que le propos de la pensée est l'être et que ce dernier se déploie comme fond de façons multiples, comme *Λόγος*, comme *ὑποκείμενον*, comme substance, comme Sujet. »

[345] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 30

[346] « *"Sein und Zeit" ist der erste und in seiner Gebrochenheit unausweichliche Versuch, die wesentliche Überwindung der Metaphysik als solche (Meta-Metaphysik) "metaphysische" zu sagen.* », Martin Heidegger, *Überlegung XIII*, in: *id.*, *Überlegung XII-XV* (*Schwarze Hefte* 1939-1951), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 96, 2014, p. 97.

Il est remarquable que Heidegger donne à l'essence du *Dasein* un caractère métaphysique, comme il l'atteste dans *Qu'est-ce que la métaphysique* de 1929 :

> Le *Dasein* ne peut soutenir de rapport avec l'étant que s'il se maintient à l'intérieur du Néant. Le dépassement de l'étant a lieu dans l'essence du *Dasein*. Mais ce dépassement est la Métaphysique elle-même. Ce qui implique que la Métaphysique com-pose la « nature de l'homme ». […] Elle est le *Dasein* lui-même[347].

Ainsi, l'ontologie fondamentale du *Dasein* relève de la métaphysique d'abord parce qu'il s'agit de questionner au-delà de la totalité des étants l'être du *Dasein* ou le néant[348] qui est, suivant Hegel et Heidegger, l'essence de l'être.[349] En effet, selon Heidegger, le dépassement de l'étant vers l'être constitue précisément l'essence du *Dasein* : « la métaphysique est un événement fondamental dans le *Dasein* humain. »[350]

Il convient ici de souligner une différence qui existe entre la métaphysique en tant que « physique » et la métaphysique du *Dasein*. En effet, d'après Heidegger, contrairement au Dieu de la théologie scolastique, au *cogito sum* de Descartes, au concept absolu de Hegel et à la volonté de puissance de Nietzsche, bref, tous les principes premiers de la métaphysique qui relève de la « physique », le *Dasein* ne se détermine pas à partir de la *φύσις* au sens de la *causa sui* mais comme l'être qui est donné et produit dans et par l'événement de l'être. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la métaphysique du *Dasein* s'appuie sur l'idée de la *τέχνη*. En effet, si la

---

[347] Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique », in: *Questions I et II*, *op. cit*., p. 71(traduction modifiée).

[348] « Notre interrogation sur le Néant doit nous présenter la *Métaphysique elle-même*. […] La Métaphysique, c'est l'interrogation qui dépasse l'existant sur lequel elle questionne, afin de le recouvrer comme tel et dans son ensemble pour en acteur le concept », Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*(1929), in: *Questions I et II*, *op. cit*., p. 67. Voir aussi *ibid*., p. 69 : « S'il est vrai que l'interrogation sur l'être en tant qu'être soit la question compréhensive de la Métaphysique, la question du Néant s'avère d'une nature telle qu'elle circonscrit l'ensemble de la Métaphysique. »

[349] « Le Néant ne forme pas simplement le concept antithétique de l'existant, mais l'essence de l'Être même comporte dès l'origine le Néant. C'est dans l'être de l'existant que se produit le néantir du Néant », Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique », in: *Questions I et II*, *op. cit*., p. 63.

[350] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930), GA 29-30, p.12; traduction française, *op. cit*., p. 26.

métaphysique du *Dasein* se comprend par la méta-« physique », c'est parce qu'elle opère un dépassement de la « physique » pour s'orienter vers la *τέχνη*. Par ailleurs, ce qui est en question dans l'ontologie fondamentale du *Dasein,* c'est la provenance ou la naissance du *Dasein.*[351] Il s'agit de savoir d'où il provient ou sur quel sol il est généré. Nous avons déjà constaté que l'être du *Dasein* n'est pas un être qui repose sur soi-même mais plutôt l'être qui se manifeste *là*. Autrement dit, l'être du *Dasein* n'est ni l'étant ni l'être comme tel mais l'être en tant qu'il se manifeste *là*. Il s'ensuit que le *Dasein,* l'*être-là,* est l'*être-produit* au *là* par l'auto-poésie de l'être comme tel.

Du reste, il faut noter que l'ontologie du *Dasein* est une métaphysique qui se situe sur la ligne de démarcation qui sépare la métaphysique au sens de la « physique » de la question de l'être comme tel. Si Heidegger confère un statut exceptionnel à la métaphysique du *Dasein*, c'est parce que cette métaphysique est *là* où deux dépassements s'entrecroisent : d'une part, le dépassement qui va de l'étant à l'être de l'étant qui est le *Dasein*, et, d'autre part, un seconde dépassement plus élevé qui va de celui-ci à l'être comme tel, à savoir l'être comme « absolument transcendantal ». [352]

4) Quatrième sens de la métaphysique

En outre, Heidegger a donné le titre de la métaphysique à une nouvelle expérience de l'être comme tel (*Seyn*). En effet, pour autant que le *là* du *Dasein* signifie le lieu de la manifestation de l'être, la métaphysique du *Dasein* doit se fonder sur « une autre métaphysique qui est une nouvelle expérience fondamentale de l'Être (*Seyn*) ». C'est pourquoi il confère le titre de métaphysique à la pensée de l'être comme tel au moins jusqu'en 1935 :

[351] Voir Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 55 (traduction modifiée): « Notre questionner de la question métaphysique fondamentale est historique parce que, par lui, le pro-venir de l'être-Là humain, dans ses rapports essentiels, c'est-à-dire dans ses rapports à l'étant comme tel en totalité, est ouvert sur des possibilités et des a-venirs non scrutés, parce qu'ainsi notre questionner renoue ce pro-venir à son commencement, et, de cette façon, l'aiguise et l'aggrave dans son présent. Dans ce questionner, notre être-Là est convoqué devant son histoire. »

[352] « L'être est le transcendens par excellence », Martin Heidegger, *Être et temps*, p. 49 ; *Sein und Zeit*, p. 38 : « *Sein ist das transcendens schlechthin* ».

> Si aujourd'hui nous nous donnons comme tâche d'œuvrer à l'avènement d'une métamorphose « de la science » en entier, il vaut la peine de savoir d'abord ceci : la science en son entier ne peut en aucun cas être métamorphosée par la science, et encore moins par des mesures visant seulement à changer son système pédagogique. Elle ne peut l'être que par *une autre métaphysique, c'est-à-dire une nouvelle expérience fondamentale de l'Être (Seyn)*. Celle-ci inclut : d'abord la métamorphose de l'essence de la vérité, ensuite la métamorphose de l'essence du travail.[353]

Pour Heidegger, cette expérience fondamentale de l'être est plus originale que celle des Grecs. En effet, cette nouvelle métaphysique peut se comprendre comme un mode de dépassement qui est plus originaire et élevé que celui effectué par la métaphysique définie comme « physique ».

Nous pouvons désormais conclure que la pensée heideggérienne de la métaphysique admet trois modes de *μετά*, autrement dit trois modes de dépassement : le premier est celui qui dépasse l'étant en direction de l'être de l'étant ; le deuxième est celui qui va de la métaphysique au sens de la « physique » à la métaphysique du *Dasein.* Or, ce qui est interrogé ici, c'est d'abord le sens de l'être du *Dasein* de sorte que le deuxième mode entraîne nécessairement le troisième qui va à son tour s'orienter vers l'être comme tel (*Seyn*). C'est pourquoi, en dernière analyse, il existe autant de *méta* – ou encore autant de dépassement, qu'il y a de métaphysiques. En somme, pour Heidegger, la métaphysique est essentiellement un acte du dépassement, et non un système des concepts.

II. De la métaphysique du *Dasein* à l'histoire de la métaphysique

Dès la seconde moitié des années 1930, le centre d'intérêt de la pensée de Heidegger s'est déplacé de la métaphysique du *Dasein* à l'histoire de la métaphysique. En effet, à compter de cette époque, Heidegger s'est efforcé de répéter la métaphysique du *Dasein* du point de vue de l'histoire de la métaphysique. Autrement dit, pour le

[353] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen » Germanien« und »Der Rhein«*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 39, 1999, pp. 195-196. Traduction française par François Fédier et Julien Hervier, *Les hymes de Hölderlin. La Germanie et le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 181-182 (nous soulignons).

Heidegger de cette époque, une nouvelle expérience de l'être doit se réaliser au terme de l'histoire de la métaphysique. La question centrale à laquelle il a cherché une réponse consiste à trouver un moyen d'accéder à la méta-« physique » qui permet une nouvelle expérience de l'être comme tel. Or, pour lui, l'achèvement ou l'épuisement des possibilités de la « physique » qui s'appuie sur la compréhension de l'être comme l'être de l'étant est la condition nécessaire pour cette progression vers l'être comme tel, car la métaphysique en tant que « physique » s'achève, selon lui, en manifestant l'impossibilité de déterminer l'être des étants à partir d'un idéal ou d'une essence conceptuelle, et, dans le même temps, en révélant le néant des étants qui existent sur le mode du *ce que c'est* (*Was*). Autrement dit, pour Heidegger, l'anéantissement du *ce que c'est* est une disposition nécessaire à la manifestation de l'être comme tel. Or, Heidegger explique cette expérience de l'anéantissement à travers deux argumentations élaborées à deux époques distinctes : la première est représentée par l'ontologie fondamentale du *Dasein* élaborée autour de 1927, la seconde est effectuée avec l'« achèvement de la métaphysique » après 1936.

Afin de comprendre l'unité de ces deux démarches, il faut partir de cette similitude de structure qui existe entre l'ontologie fondamentale du *Dasein* et les discours heideggériens sur l'histoire de la métaphysique: de même que l'être du *Dasein* présuppose l'événement de l'être comme tel, de même, dans l'histoire de l'être, l'histoire de la métaphysique présuppose ou nécessite le dépassement de la métaphysique, à savoir une nouvelle expérience de l'être comme tel ; autrement dit, de même que l'être a besoin du *Dasein* afin de se manifester, de même le dépassement de la métaphysique (la manifestation de l'être comme tel) n'est possible qu'à travers l'achèvement de la métaphysique. Bien plus, de même que, dans *Être et temps*, le devancement vers la mort en tant qu'achèvement du *Dasein* signifie l'évacuation du *ce que c'est* (*Was*) ou encore l'anéantissement de l'être-sous-la-main, de même la technique moderne qui est devenue inconditionnelle et absolue met toutes choses en mouvement, de sorte qu'elle anéantit la rationalité et le *ce que c'est*, c'est-à-dire toutes les déterminations objectives ou catégorielles des choses. Il devient donc clair que pour Heidegger le rapport entre l'ontologie fondamentale du *Dasein* et la question de l'être comme tel se répète, dans l'histoire de la métaphysique, sur le modèle du rapport entre l'achèvement de la métaphysique et le dépassement de la métaphysique, et que, du point

de vue de l'histoire de l'être, la finitude (*Endlichkeit*) du *Dasein* se réalise, à la fin (*Ende*) de la métaphysique, dans la métaphysique achevée, la machination inconditionnée et le national-socialisme.

Or, à partir de 1936, Heidegger semble s'abstenir d'employer le terme de métaphysique pour désigner une nouvelle expérience de l'être comme tel. En effet, il tend désormais à limiter la métaphysique à la « physique » et à présenter la question de l'être comme tel comme ce qui vient à travers la fin (*Ende*) de la métaphysique et non comme une métaphysique éminente au sens du *méta* (dépassement) de la « physique ».

Pourtant, il ne faut pas en conclure qu'il tient une position critique à la métaphysique comme telle. En effet, pour Heidegger, l'achèvement de la métaphysique au sens de la « physique » est une première étape nécessaire et indispensable à l'expérience de l'être, à savoir au dépassement de la métaphysique. De ce point de vue, il affirme que l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche est nécessaire (*not-wendig*) à l'événement de l'être comme tel: sans achèvement de la métaphysique ou la « physique », le dépassement de la métaphysique n'est pas possible.

Cette idée heideggérienne de la métaphysique soulève le problème de deux types de la métaphysique.[354] En effet, Heidegger distingue la métaphysique achevée et la métaphysique inachevée : la première s'oriente vers l'expérience de l'être comme tel, tandis que l'autre s'en est éloignée ; de même que l'être du *Dasein* est nécessaire à la manifestation de l'être, la métaphysique achevée est, de même, la condition nécessaire à l'expérience de l'être comme tel. C'est pourquoi, pour Heidegger, le dépassement de la métaphysique inachevée est la première étape vers l'achèvement de la métaphysique.

D'ailleurs, il prétend que la métaphysique inachevée s'enracine dans l'esprit juif qui est privée de sol (*Bodenständigkeit*) alors que la métaphysique achevée n'est possible que par la pensée allemande. En effet, dans les *Cahiers noirs*, Heidegger affirme que l'absence de sol des Juifs [355] est l'origine de l'oubli de l'être :

---

[354] Sur ce point, voir Sidonie Kellerer, « Heideggers Maske. " Die Zeit des Weltbildes" – Metamorphose eines Textes » , in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, U. Raulff et al. (Hg.), München: C.H. Beck, Heft V/2 (2011), S. 109–120.

[355] « […] *die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum)* », Martin Heidegger, *Ü berlegung VIII*, in: *id.*, *Ü berlegungen VII-XI* (*Schwarze Hefte 1938-1939*), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 95, 2014, p. 97

> La question du rôle de la judéité mondiale n'est pas une question raciale mais la question métaphysique qui s'interroge sur la forme de l'humanité (*Menschentümlichkeit*) qui, étant absolument détachée (*ungebunden*), peut assumer comme mission historico-mondiale le déracinement de tout étant de l'être.[356]

Mais il assigne à la métaphysique allemande, en particulier à Nietzsche, un statut plus noble qu'à la métaphysique fondée sur le monde des Juifs. Autrement dit, Heidegger voit dans la pensée allemande la possibilité d'achever la métaphysique. En effet, il note dans les *Cahiers noirs*: « Les allemands sont destinés à accomplir la décision (*Entscheidung*) par laquelle la nécessité de la transition (*Übergang*) se réveille dans l'achèvement des Temps modernes. »[357] Nous reviendrons sur ce problème et démontrerons que Heidegger a développé sa théorie de la métaphysique en s'appuyant sur un principe racial.

Or, à la différence de l'achèvement de la métaphysique, l'expression « dépassement de la métaphysique » ne figure dans aucune publication de Heidegger ni dans aucunes conférences données avant 1943, et ce, bien qu'il ait consigné par écrit sa théorie du « dépassement de la métaphysique » dans ses cahiers personnel et inédits. En effet, le dépassement de la métaphysique est un thème central des textes de ses *Cahiers noirs* écrits avant 1943.[358]

Commente comprendre ce décalage ? Celui-ci s'explique par le fait que Heidegger a défini l'époque qui couvre les années qui vont de la seconde moitié de 1930 jusqu'au début de 1940, comme celle de l'achèvement de la métaphysique ou

---

[356] « *Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche "Aufgabe" übernehmen kann.* », Martin Heidegger, *Überlegung XIV*, in: id., *Überlegungen XII-XV* (*Schwarze Hefte 1939-1941*), Frankfurt a. M., Klostermann, GA 96, 2014, p. 243 ; et voir aussi Martin Heidegger, *Überlegung XII*, in: GA 96. p. 46.

[357] « […] *den Deutschen der Vollzug einer Entscheidung aufbehalten ist, durch die in der Vollendung der Neuzeit die Not eines Überganges erwacht*. », Martin Heidegger, *Überlegungen VII*, in: GA 95, 7.

[358] Cf. *Überlegungen V*, in: *id.*, *Überlegungen II-VI* (*Schwarze Hefte 1931-1938*), GA 94, Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 315; GA 94, 374; GA 94, 377; GA 94, 399; GA 94, 428; GA 95 (1938/1939), 35; GA 95, 59; GA 95, 146; GA 96 (1939-1941), 22; GA 96, 97; GA 96, 134; GA 96, 179.

comme celle qui prépare le « dépassement de la métaphysique »[359]. Ainsi, si, à cette époque, il n'a pas parlé ouvertement du « dépassement », c'est, nous semble-t-il, parce que le contenu de sa conférence de cette époque a été déterminé par la situation *actuelle*. On peut émettre l'hypothèse que Heidegger, en écrivant ces textes, était dans l'attente du « dépassement » à venir.

Or, lorsque le terme de « dépassement de la métaphysique » apparaît pour la première fois dans son texte publié, c'est-à-dire dans la Postface de 1943 pour son *Qu'est-ce que la métaphysique* (1929), Heidegger tente de modifier le sens originel du dépassement de la métaphysique en passant sous silence la place capitale que la métaphysique achevée occupe dans sa pensée de l'histoire de l'être. Nous montrerons que, s'il a modifié ou falsifié ainsi lui-même le sens du dépassement de la métaphysique, c'est parce que la situation politique a changé après la fin de la seconde guerre mondiale.

III. De la « destruction » à l'achèvement de la métaphysique

Quelle relation existe-t-elle, chez Heidegger, entre la « destruction » et l'achèvement de la métaphysique ? Pour y répondre, il faut noter que, pour lui, l'achèvement de la métaphysique du point de vue de l'histoire de l'être présuppose que toute la métaphysique soit intégrée dans l'histoire de l'être. En effet, s'il a exécuté, dans *Être et temps*, une « destruction » de l'histoire de la métaphysique, c'était pour transformer toute la métaphysique en la question de l'être. La métaphysique ne pourrait s'achever donc que sous une forme *détruite*.

Ainsi, si la « destruction » et l'« achèvement » portent tous les deux sur l'histoire de l'être, il reste à se demander pourquoi Heidegger interprète l'histoire de l'être à partir

[359] « *Ende der Metaphysik im Sinne des ersten entschiedenen Übergangs* », Martin Heidegger, *Überlegungen VIII*, in: GA 95, 126. D'après Heidegger, l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche constitue un disponibilité (*Bereitschaft*) pour le dépassement de la métaphysique, c'est-à-dire pour un autre commencement. Sur ce point, voir Martin Heidegger, *Überlegungen XII*, in: GA 96, 11: « *Nietzsche ist nur in dem Sinne Übergang, daß er die Vollendung der Neuzeit metaphysisch vorwegnimmt und dadurch seinsgeschichtlich das Ende setzt und mit diesem Ende, das er selbst als ein solches nicht zu erkennen und zu wissen vermag, weil er noch und als Letzter, Endgültiger, metaphysisch denkt, die Möglichkeit einer Vorbereitung der Entscheidung zum anderen Anfang bereitstellt.* » Voir également Martin Heidegger, *Überlegungen IX*, in: GA 95, 234; *Überlegungen IX*, in: GA 95, 225; *Überlegungen XII*, in: GA 96, 64.

de ces deux points de vue. Afin de répondre à cette question, nous proposons de passer en revue trois moments marquant le développement de sa pensée.

Le premier moment, qui embrasse la période précédant la parution de *Être et temps* et celle qui tourne autour de la rédaction de ce livre, est celui où Heidegger s'efforce de détruire l'histoire de la métaphysique, en particulier celle de Descartes, en vue de mettre en opposition l'*ego* et le *Dasein* et de former l'ontologie fondamentale du *Dasein*.

Le deuxième moment, qui commence avec la prise du pouvoir des nazis en 1933, est celui où il déclare explicitement la mission historique du *Dasein*, c'est-à-dire l'auto-affirmation de soi-même comme le peuple historique. En effet, selon Heidegger, *notre Dasein* authentique se trouvait, à cette époque, face à une grande transformation[360] (*vor einer großen Wandlung*). Or, pour accomplir cette transformation, il fallait la volonté du peuple et la puissance du *Dasein*.[361]

Enfin, le troisième moment, celui qui suit la seconde moitié de 1930, est marqué par l'idée qu'il faut faire progresser l'histoire de l'être et achever la métaphysique pour réaliser la mission du peuple allemand. Il nous apparaît donc que l'« achèvement de la métaphysique » s'opère dans une situation différente de celle de la « destruction ». En effet, le motif qui incite Heidegger à thématiser l'achèvement de la métaphysique concerne un changement de la situation historico-politique du *Dasein* d'*aujourd'hui.*

Or, pour Heidegger, achever la métaphysique signifie la conduire à sa fin. Or, par la fin de la métaphysique, il entend ainsi : « l'instant historique où les possibilités d'essence de la métaphysique sont épuisées »[362]. Et, toujours d'après lui, de l'achèvement de la métaphysique en tant que « physique » résulte une expérience de l'être qui est celle, authentique, de la *τέχνη*. En effet, pour lui, ce moment ultime de la

---

[360] Martin Heidegger, « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität », in: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/1934*, (éd. Hermann Heidegger), Frankfurt a. M., Klostermann, 1983. p. 13. Voir aussi, Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001, GA 36/37, 119: « *die große Wandlung des Daseins des Menschen.* »

[361] Cf. « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität », p. 14. Voir également *ibid*., p. 9: « *Selbstverwaltung heißt: uns selbst die Aufgabe setzen und selbst Weg und Weise ihrer Verwirklichung bestimmen, um darin selbst zu sein, was wir sein sollen. Aber wissen Wir denn, wer wir selbst sind*? »; *ibid*., p.19: « *Wir wollen uns selbst*. »; *ibid*., p. 36: « *Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen zumal im Wesenswillen zur Macht kommen.* »

[362] Martin Heidegger, *Le nihilisme européen*, in : *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1961, p. 161(traduction modifiée).

métaphysique est celui de la transition vers le *là* où l'être se manifeste inconditionnellement sous la figure de la *τέχνη*. S'il en est ainsi, nous pouvons dire que l'idée heideggérienne de la fin de la métaphysique implique nécessairement le rapport de celle-ci avec la technique. En effet, Heidegger affirme que : « nous prenons ici "la technique" en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de "la métaphysique achevée". Le mot implique un rappel de la *τέχνη*, laquelle est une condition fondamentale de tout déploiement que la métaphysique peut faire de son être »[363].

Ainsi, si la fin de la métaphysique signifie chez Heidegger la réalisation absolue de l'être de l'étant par l'absolutisation de la *τέχνη*, l'histoire de la métaphysique devrait être réécrite du point de vue de la *τέχνη*, à savoir du point de vue de l'histoire de l'être au sens de l'*être-produit.*[364] C'est de ce point de vue que, dans son texte de 1941, intitulé *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* et repris dans le second volume du Nietzsche de 1961, Heidegger a tenté de reconstituer l'histoire de l'être. En effet, l'une des principales visées de ce cours était d'expliquer la transformation de l'*ἐνέργεια* en l'*actualitas* (qui en est la traduction latine), c'est-à-dire celle du concept grec en concept romain et chrétien [365] du point de vue de l'histoire de l'être-produit. En effet, Heidegger affirme à ce propos :

> Au début de la métaphysique l'étant est en tant qu'*ἔργον* ce qui se présentifie dans sa propre com-position. Désormais l'*ἔργον* devient l'*opus* de l'*operari*, le *factum* du *facere*, l'*actus* de l'*agere*. L'*ἔργον* n'est plus ce qui est laissé libre dans l'ouvert de la présence[366] mais ce qui est effectué par

[363] Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in: *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 92-93.

[364] Rappelons que c'était également de ce point de vue que Heidegger a effectué, dans le *Natorp-Bericht* de 1922, la destruction herméneutique de l'histoire de la philosophie. La différence entre 1941 et 1922 existe cependant en ce que c'est du point de vue de l'achèvement de la métaphysique que Heidegger tente en 1941 de décrire l'histoire de l'être en tant qu'*être-produit*. Nous avons déjà vu qu'il montre l'histoire de la métaphysique, bien que sur un mode inauthentique et oublieux, comme histoire de l'être en tant qu'*être-produit*, autrement dit l'être en tant qu'être insuffisamment ou conditionnellement déterminé par la *τέχνη*. Mais ce qui est important du point de vue de l'achèvement de la métaphysique est d'entrer dans la vérité de l'être-inconditionnellement-produit, et cela au sens de la méta-« physique » réalisée inconditionnellement.

[365] Martin Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in : *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 331.

[366] « Conçu au sens grec, l'œuvre [*ἔργον*] n'est pas l'œuvre dans le sens de la production d'un faire qui s'efforce, ni résultat ni succès. C'est l'œuvre dans le sens de ce qui est exposé dans le

> l'efficacité, réalisé par le faire. L'essence de l' « œuvre » n'est plus l'« œuvréité » [*Werkheit*] au sens de l'insigne être-présent dans le libre espace, mais la « réalité » (efficace) d'un réel qui domine par son agir et qui se voit inclus dans le procédé de l'agir. L'Être, au sortir de l'essence initiale de l'*ἐνέργεια*, est devenu l'*actualitas*.[367]

Cette interprétation explique une différence qui existe entre l'*ἐνέργεια* et l'*actualitas* romaine par ceci : alors que l'*ἐνέργεια* signifiait « se produire à l'état de présence non occulté », l'*actualitas* signifie ce qui est effectué et produit par l'agir d'un étant. Ou encore, alors que l'*ἐνέργεια* signifiait l'*être-produit* (ou bien l'*être-œuvré*)[368] au sens de l'autoproduction ou l'automanifestation de l'être de l'étant, l'*actualitas* ou l'*existentia* signifie l'*être-produit* au sens où celui-ci est causé et produit par l'agir d'un agent (Dieu, l'*ego cogito* et le concept absolu) ; l'être devient désormais *esse actu* (par exemple, *esse creatum* et *esse cogitatum*), à savoir l'être qui est produit et déterminé par le premier étant divin et insigne dont le mode de l'être est *actus purus*, *causa sui* et la persistance en soi et pour soi. Il faut noter ici que, selon Heidegger, cette transformation implique une distinction entre, d'une part, un étant qui, en tant qu'agent pur, cause ou produit les étant dans l'être et, d'autre part, les étants dont le sens de l'être est déterminé par un étant divin et insigne qui les produit. Cet étant éminent occuperait donc un statut exceptionnel en ce sens qu'il se produit lui-même (d'après Heidegger : *causa sui* ou *cogitatio de soi*). Nous pouvons donc conclure que Heidegger interprète la théologie scolastique et la métaphysique moderne comme constitution onto-théo-logique dans laquelle un étant divin (selon lui: la *causa sui* de Dieu et la *cogitatio* de soi) détermine

---

non-occulté de son aspect et qui demeure en tant que ce qui se tient debout ou gît de telle ou telle façon / L'*ἔργον* caractérise désormais le mode de la présence. La présence, *οὐσία*, signifie pour cette raison *ἐνέργεια*: ce qui dans l'œuvre est en tant que être-œuvre ou "œuvréité". Celle-ci [*Werkheit*] n'entend pas la réalité efficace en tant que résultat, produit d'un agir, en tant qu'effet, mais la présence se tenant dans le non-occulté, de ce qui est posé ici, établi, posé là et mis debout », *ibid*., p. 325.

[367] Martin Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in : *Nietzsche II*, *op. cit*., p. 331. Voir également *ibid*., p. 331: « Aussi l'histoire de l'Être se révèle-t-elle le mieux dans l'histoire de l'*ἐνέργεια* qui plus tard va se nommer *actualitas* et *existentia*, réalité et existence. »

[368] « Pour Aristote l'Être réside dans l'*ἐνέργεια* du *τόδε τι*. À partir de l'*ἐνέργεια*, l'*εἶδος* peut se concevoir en tant qu'un mode de l'être-présent. En revanche, à partir de l'*ἰδέα*, le *τόδε τι*, ce qui à chaque fois existe, demeure incompréhensible dans sa propriété de l'être (*Seiendheit*) », *ibid*., p. 328.

et fonde le sens de l'*être-produit* : tout se passe comme si la *τέχνη* se trouvait conditionnée par le mode d'être d'un étant éminent.

En revanche, dans le projet heideggérien d'achever la métaphysique et de conduire celle-ci au-delà de la « physique », le but est de dépasser ou de surmonter la métaphysique dans laquelle la *τέχνη* en tant que production de l'être est conditionnellement réalisée pour la raison que le principe de *causa sive ratio* délimite le sens l'être et la portée de la *τέχνη*. C'est de ce point de vue que Heidegger explique l'histoire de la métaphysique ainsi: dans la métaphysique grecque, l'*ἐνέργεια* était l'être produit selon l'*εἶδος* ; dans la théologie médiévale, l'*actualitas* était l'être-produit par l'agir de Dieu (selon la formule de Heidegger: *causa sui*); enfin, dans la métaphysique moderne, en particulier dans la philosophie cartésienne, la réalité est l'être-représenté, c'est-à-dire les *cogitationes* en tant qu'*être-produit* par et dans la pensée.

Or, il faut prêter une attention particulière à son interprétation de Descartes, car Heidegger prend celui-ci comme sol pour les philosophies de son époque, tel que le néo-kantisme, la phénoménologie et la philosophie de Dilthey. En effet, il interprète l'action de la pensée comme l'*esse* du *cogitare* qui détermine et fonde la vérité en tant que certitude: l'*esse* du *cogitare* produit et garde les étants dans l'être en tant qu'*esse cogitatum*. C'est en ce sens que pour Heidegger l'*esse* du *cogitare* résulte d'une *τέχνη* de la connaissance, ce qu'il nomme « le souci pour la connaissance ». Ainsi, la métaphysique de Descartes s'est présentée à lui comme un objet à dépasser en vue de l'achèvement de la métaphysique.

Quant à Nietzsche et Hegel, Heidegger adopte une tout autre position. En effet, pour expliquer l'achèvement de la métaphysique, il conjoint les métaphysiques de Hegel et de Nietzsche dans l'unité de l'époque où les possibilités de la métaphysique sont épuisées[369], à savoir époque où la subjectivité est rendue inconditionnée. Or, il existe, selon lui, deux manières distinctes par lesquelles la subjectivité se trouve absolutisée : l'une est l'absolutisation de l'esprit (Hegel), et l'autre celle de l'animalité

[369] Cf. GA 48, 267.

(Nietzsche). En effet, selon lui, la métaphysique qui définit l'homme comme animal rationnel parvient à sa fin en absolutisant soit l'animal soit l'esprit.[370]

D'autre part, Heidegger ne voit dans la métaphysique de Hegel que le commencement de l'achèvement de la métaphysique, et non l'achèvement comme tel :

> L'achèvement de la métaphysique commence avec la métaphysique hégélienne du savoir absolu entendu comme esprit de la volonté (*als des Willens des Geistes*). / Pourquoi cette métaphysique est-elle seulement le début de l'achèvement et non cet achèvement lui-même ? La certitude inconditionnée, sous la forme de la réalité absolue, n'est-elle pas venue jusqu'à cette métaphysique même ? / Ici est-il possible de se dépasser soi-même ? Non, sans doute. Mais il est encore possible de revenir à soi, hors de toute condition, comme à la volonté de la vie. Cette possibilité n'est pas encore réalisée. La volonté n'est pas encore apparue comme la volonté de volonté. C'est pourquoi la métaphysique n'est pas encore achevée avec la métaphysique de l'esprit.[371]

Ainsi Heidegger interprète-t-il l'esprit absolu de Hegel comme la volonté de l'esprit qui développe inconditionnellement et absolument la subjectivité au point que celle-ci devient la totalité de la réalité. Mais, selon lui, Hegel n'achève pas la métaphysique parce que l'esprit absolu de Hegel reste limité à la volonté de savoir, car, même si la volonté de l'esprit se développe inconditionnellement, elle se soumet toujours au souci pour la vérité en tant que certitude et à la distinction du vrai et du faux. C'est pourquoi, pour Heidegger, l'esprit absolu de Hegel est la volonté de la certitude absolue qui résulte de l'absolutisation de la métaphysique de Descartes. En effet, aux yeux de Heidegger, la volonté de l'esprit de Hegel a pour sol le souci cartésien pour la connaissance.

---

[370] Martin Heidegger, « Le nihilisme européen », in : *Nietzsche II*, *op. cit*., p. 160 : « Dans la métaphysique de Hegel, la *rationalitas* entendue en un sens spéculativement dialectique se fait déterminante pour la subjectivité ; dans la métaphysique de Nietzsche, c'est l'*animalitas* qui devient le fil conducteur. Les deux métaphysiques, considérées dans leur unité d'essence historiale, portent respectivement la *rationalitas* et l'*animalitas* à leur validité absolue. »

[371] Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in : *Essais et conférence*s, *op. cit*., p. 86.

Quant à la métaphysique de Nietzsche, Heidegger déclare qu'« avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée. Ceci veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées. »[372] Ainsi, d'après lui, l'achèvement de la métaphysique n'a pas le même statut chez Hegel et chez Nietzsche puisque, alors que le premier opère le commencement de l'achèvement de la métaphysique, le second mène celle-ci à son achèvement, c'est-à-dire à sa fin. Aussi, il prétend que la métaphysique ne peut s'achever que par l'absolutisation de l'animalité, autrement dit par une subjectivité charnelle.

Heidegger montre également que la différence entre les subjectivités inconditionnées de Hegel et de Nietzsche réside en ceci que la volonté de l'esprit de Hegel est toujours une volonté conditionnée par le souci pour la connaissance de la vérité, alors que la volonté de puissance de Nietzsche est une volonté de volonté. En effet, la subjectivité de Nietzsche est interprétée par Heidegger comme inconditionnée pour la raison que sa volonté ne veut que sa volonté elle-même[373] : elle se veut soi-même au-delà de la distinction du vrai et du non-vrai ; elle est la volonté de soi que l'on peut formuler comme *je veux, donc je suis*. Nous pouvons donc dire que selon Heidegger, l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche présuppose ou requiert le dépassement de la subjectivité spirituelle de Hegel et également celui de l'*ego cogito* de Descartes en tant que sol pour l'esprit absolu de Hegel.

Aussi, il faut bien prendre en considération le fait que l'achèvement de la métaphysique concerne la situation d'*aujourd'hui*. En effet, Heidegger affirme que la technique d'*aujourd'hui* est en train d'achever la métaphysique et que l'*aujourd'hui* est une époque où la technique étend sa domination totale et absolue sur la planète tout entière. Comment comprendre que la technique moderne épuise les possibilités de la

---

[372] Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in : *Essais et conférences*, *op. cit*., p. 95. Voir également GA 48, 276: « *Dies ist ein Zeichen, daß in der Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willen zur Macht die Metaphysik sich vollendet, d.h. wesensgeschichtlich in ihr Ende kommt. Damit ist auch gesagt, was hier „Ende der Metaphysik" meint: nicht das Aufhören und Ausbleiben der metaphysischen Denkungsart, sondern den geschichtlichen Augenblick, in dem die Wesensmöglichkeiten der Metaphysik erschöpft sind.* »

[373] La volonté ne devient absolue qu'à la condition qu'elle ne porte pas sur l'objet extérieur et qu'elle n'a aucun d'autre but que soi-même. Et c'est sur ce point, la volonté de volonté selon Nietzsche et la volonté pure selon Kant peuvent, selon Heidegger, se rencontrer : « L'absence de but, nous voulons dire celle qui est essentielle, celle de la volonté absolue de la volonté, est l'arrivée à la perfection de l'être de la volonté, qui s'était annoncé dans le concept kantien de la raison pratique comme pure volonté », Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in: *Essais et conférences*, *op. cit*., p. 102.

métaphysique et conduise celle-ci à sa fin ? La réponse de Heidegger est que la *τέχνη*, qui a été réalisée conditionnellement, est *aujourd'hui* en train de se déployer de manière absolue et inconditionnée : en vertu de la domination totale de la technique, la métaphysique peut *aujourd'hui* atteindre au-delà de la « physique » et parvenir à sa propre essence.

Heidegger pense qu'au cours de cet achèvement de la métaphysique et face à cette situation d'*aujourd'hui*, le *cogito sum* de Descartes doit être dépassé, et ce dans un double sens. Premièrement, il devrait être dépassé par la subjectivité spirituelle et inconditionnée de Hegel, parce que, contrairement à l'esprit absolu de Hegel, non seulement l'*ego* cartésien reste individuel mais se trouve également limité et conditionné par son objet. Ainsi, selon Heidegger, le premier dépassement s'opère de la subjectivité conditionnée à la subjectivité inconditionnée. Deuxièmement, il devrait être dépassé par la subjectivité bestiale, inconditionnée et achevée de Nietzsche. En d'autres termes, la *cogitatio* de soi devrait être dépassée par la volonté inconditionnée de soi. Ainsi, d'après Heidegger, le deuxième dépassement s'effectue de la subjectivité inachevée (y compris l'esprit absolu de Hegel) à la subjectivité achevée.

IV. L'anti-cartésianisme de Heidegger dans la conférence de 1938

Dans l'histoire de l'être telle que Heidegger l'a décrite, la métaphysique de Descartes se trouve éloignée de l'achèvement de métaphysique. C'est pourquoi il est surprenant de voir que Heidegger définit Descartes comme le commencement de l'achèvement de la métaphysique dans un texte intitulé *Die Zeit des Weltbildes* et publié dans *Holzwege* de 1950 :

> Par contre, la pure et simple « scolastique » cartésienne et son rationalisme ont perdu toute force pour la conformation future des Temps modernes. Avec Descartes commence l'achèvement de la Métaphysique occidentale. Mais comme un tel accomplissement n'est possible de nouveau que comme Métaphysique, la pensée des Temps Modernes a sa grandeur propre. [374]

[374] « *Mit Descartes beginnt die Vollendung der abendländlichen Metaphysik. Weil aber eine solche Vollendung nur wieder als Metaphysik möglich ist, hat das neuzeitliche Denken seine eigene Größe.* », Martin Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », in: *Holzwege*, Frankfurt a. M.,

En comparant *die Zeit des Weltbildes*, publié en 1950, avec le cours de 1940 sur Nietzsche, *le nihilisme européen*, publié au tome 48 de la *Gesamtausgabe*, Emmanuel Faye est amené à douter de l'authenticité du texte de 1950 toujours cité par les apologistes de Heidegger pour affirmer qu'il avait critiqué à la fin des années 1930 le national-socialisme et la métaphysique moderne. Dans la même optique que celle d'Emmanuel Faye, Sidonie Kellerer a effectué un travail de vérification dans les manuscrits originaux du cours de 1938[375] au *Deutsches Literatur Archiv de Marbach*. Son étude a parfaitement montré qu'en 1950 Heidegger a falsifié et modifié son texte original de 1938 pour dissimuler le fait qu'à la fin des années 1930, il avait recours à la métaphysique et à la subjectivité pour soutenir le national-socialisme.[376] En effet, cette falsification avait pour but de répandre cette fausse idée selon laquelle il aurait critiqué la métaphysique de la subjectivité moderne et le nazisme.[377]

Il n'est pas de notre propos de comparer plus en détail le texte original avec le texte de 1950.[378] Pour notre étude, il suffit d'examiner une différence qui existe entre les figures de Descartes de 1938 et de 1950. En effet, la consultation de la version originale

---

Klostermann, GA 5 (éd. Friedrich-Wilhelm von Hermann), 1977, p. 97. Traduction française par Wolfgang Brokmeier, « L'époque des "conceptions du monde" », in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 129-130 (modifiée).

[375] Martin Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch Metaphysik*, le texte dactylographié de ce manuscrit: Martin Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*. Undatierte Abschrft des Manuskripts, 38 feuillets, DLA Marbach a. Neckar, cote: A Heid blau 16, 84. 2118 [dorénavant cité comme *die Begründung d. neuzeitlichen Weltbildes* [*le texte dactylographié de la conférence*]]

[376] Voir Sidonie Kellerer, « Heideggers Maske, "Die Zeit des Weltbildes"- Metamorphose eines Textes », in : *Zeitschrift für Ideengeschichte*, V/2, Sommer 2011: 109-120. Voir également la version française développée de cet article, Sidonie Kellerer, « Le maquillage d'un texte : à propos d'une conférence de Martin Heidegger de 1938 », in: *Heidegger le sol, la communauté, la race* (sous la direction d'Emmanuel Faye), Paris, Beauchesne, 2014, pp. 97-139.

[377] Une lettre de Heidegger adressée à son collègue de l'université de Fribourg, Constantin von Dietze, témoigne de ce qu'en 1945, il a tenté de se défendre à propos de son engagement politique. En effet, il écrivait : « Je n'ai cessé à partir de 1935 de mettre en garde et, à l'été 1938, dans une conférence intitulé "La fondation de l'image moderne du monde par la métaphysique", j'ai montré que les sciences se livraient de plus en plus à la technique. Ces attaques, le parti les a parfaitement bien comprises. », Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse seines Lebens (1910-1976)* (éd. Hermann Heidegger). Frankfurt a. M., Klostermann, GA 16, 2000, p. 412 (cité et traduit par Sidonie Kellerer, *art. cit*., 98).

[378] Une étude comparative de ces deux textes a été réalisée par Sidonie Kellerer et Emmanuel Faye. Cf. Sidonie Kellerer, « Le maquillage d'un texte : à propos d'une conférence de Martin Heidegger de 1938 », *art. cit*., pp. 97-139 ; Emmanuel Faye, « La subjectivité et la race dans les écrits de Heidegger », in : *Heidegger le sol, la communauté, la race*, *op. cit*., pp. 69-96.

du texte de 1938[379] nous a permis de constater que le passage du complément 4, cité ci-dessus, n'apparaît pas tel que nous pouvons le lire dans la version publiée en 1950. En effet, dans le texte de 1938, le passage en question était:

> Par contre, la pure et simple « scolastique » cartésienne et son rationalisme ont perdu toute force pour la conformation future des Temps modernes. Avec Descartes commence la destruction de la métaphysique occidentale. Et parce qu'une telle destruction n'est possible qu'en tant que métaphysique, la pensée moderne a sa propre grandeur.[380]

Alors qu'en 1950, la métaphysique de Descartes est définie comme le commencement de l'achèvement de la métaphysique, dans le texte original de 1938, Heidegger a accusé le philosophe français d'être à l'origine de la destruction (*Zerstörung*) de la métaphysique occidentale. Or, c'est bien le texte original de 1938 qui correspond à la vérité historique des textes heideggériens, car cette critique renvoie au fait qu'en 1933 il a vu dans la pensée de Descartes la cause de la déchéance spirituelle qui affecte les universités allemandes et il l'a même accusé d'être à l'origine du déclin de la philosophie occidentale. Bien plus, l'interprétation de 1950 qui voit dans le cartésianisme le commencement de l'achèvement de la métaphysique n'est pas compatible avec celle de 1940 où c'est la métaphysique de Hegel qui constitue le commencement de l'achèvement de la métaphysique.

Pourquoi en 1938 Heidegger a-t-il considéré que la pensée de Descartes constituait l'origine de la destruction (*Zerstörung*) de la métaphysique occidentale ? D'après Heidegger, la raison en est que c'est à partir de Descartes que la métaphysique occidentale a été transformée en une métaphysique de la connaissance : « Seule l'acception cartésienne de l'étant et de la vérité crée la condition de possibilité d'une

---

[379] Je remercie Sidonie Kellerer qui a eu l'amabilité de mettre à ma disposition le texte dactylographié de cette conférence de 1938.

[380] La cinquième note de la conférence, *Le texte dactylographié de la conférence*, feuillet 31: « *Dagegen hat die bloße Descartes-Scholastik und damit der westliche „Rationalismus" für die fernere Gestaltung der Neuzeit jede Kraft eingebüßt. Mit Descartes beginnt die Zerstörung der abendländlichen Metaphysik. Weil aber eine solche Zerstörung nur wieder als Metaphysik möglich ist, hat das neuzeitliche Denken seine eigene Größe*. »

théorie de la connaissance ou d'une métaphysique de la connaissance »[381]. En effet, la métaphysique de la connaissance est caractérisée, du point de vue de la question de l'être de Heidegger, par l'absence de sol. En outre, pour lui, Descartes représente la destruction (*Zerstörung*) de « la force pour la formation future des temps modernes ».

Pourquoi Heidegger a-t-il modifié le texte de 1938 ? Pourquoi a-t-il essayé de faire croire aux lecteurs des *Holzwege,* publiés en 1950, qu'il avait jadis interprété Descartes comme le commencement de l'achèvement de la métaphysique ? C'est qu'en 1950, c'est-à-dire après la défaite de l'Allemagne, il s'est efforcé de falsifier ses discours sur Descartes en faisant de lui le commencement de l'achèvement de la métaphysique, c'est-à-dire en lui faisant dire ce qu'il avait fait dire à la métaphysique achevée, c'est-à-dire Nietzsche. Mais, afin d'expliciter plus amplement les motivations réelles de cette affaire, il nous faudra examiner de plus près quel est l'enjeu véritable qui se trame derrière ce que Heidegger appelle l'« achèvement de la métaphysique ».

Pour interpréter la métaphysique comme un mouvement qui est en cours de l'achèvement, Heidegger tente de la transformer à travers le concept de « force » ou de « puissance ». Et, selon lui, la puissance que la métaphysique moderne porte en soi constitue la grandeur de la pensée moderne : « la pensée moderne a sa propre grandeur ». Mais, comme nous venons de le voir, il refuse d'attribuer cette grandeur et la force qui la constitue à la métaphysique de Descartes. En effet, Heidegger identifie la grandeur des Temps modernes à celle de l'idéalisme allemand et à celle de la métaphysique de Nietzsche. Pour cette raison, Heidegger oppose la subjectivité conditionnée de Descartes d'un côté, et la subjectivité inconditionnée de l'idéalisme allemand (Hegel et Schelling) et celle inconditionnée et achevée de Nietzsche, de l'autre.

V. La métaphysique comme acte

Comme nous l'avons vu, Heidegger comprend l'achèvement de la métaphysique comme celui de la « physique » qui aboutit paradoxalement à l'absolutisation de la *τέχνη*. Dans cette perspective, il a développé, dans *le nihilisme européen* de 1940, un argument qui relie le terme d'achèvement de la métaphysique au problème de la

[381] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in: *Chemins* …, *op. cit.*, p. 129.

technique. En effet, dans ce cours, il montre que la relation entre Descartes et Nietzsche peut se traduire en celle qui existe entre la technique conditionnée et la technique inconditionnée. Selon Heidegger, l'interprétation cartésienne de l'être comme être-représenté ou être-produit par la *cogitatio*, constitue la possibilité métaphysique de la *Kraftmachinentechnik.*[382] Mais ce mode d'être-produit apparaît à ses yeux comme conditionné et limité par la représentation. En revanche, d'après lui, la métaphysique de Nietzsche, qui pose l'être comme l'être-produit actualisé inconditionnellement par la volonté de puissance, et la situation *présente,* où la technique moderne étend sa domination totale sur la terre et se déploie sans condition, rendent nécessaire une transformation de l'essence de l'homme et une nouvelle forme d'humanité. En effet, pour lui, c'est la subjectivité achevée qui seule peut utiliser, dominer et diriger la technique devenue inconditionnée :

> Il y faut une humanité [*Menschentum*] qui soit foncièrement conforme à l'essence fondamentale singulière de la technique moderne et à sa vérité métaphysique, c'est-à-dire qui se laisse totalement dominer par l'essence de la technique afin de pouvoir de la sorte précisément diriger et utiliser elle-même les différents processus et possibilités techniques. [383]

On serait tenté de dire que Heidegger critique ici la technique moderne. Mais, contrairement à cette lecture communément admise, l'attitude de Heidegger nous apparaît positive quant à la domination totale de la technique sur la terre. En effet, selon lui, la technique qui atteint son essence et accomplit la fin de la métaphysique est nécessaire à la venue d'une nouvelle expérience de l'être comme tel. Dans cette perspective, il affirme que la fin de la métaphysique fournira les matériaux nécessaires à la construction d'un nouveau monde :

> La fin de la métaphysique qu'il s'agit de penser ici est le début de sa « résurrection » dans des formes dérivées : celles-ci ne laissent plus à

[382] GA 48, 204.

[383] Martin Heidegger, « *Le nihilisme européen* », in: *Nietzsche II, op. cit*, p. 134; GA 48, 205. Voir également *Nietzsche II*, p. 133 : « Maintenant apparaît ce que Nietzsche avait d'ores et déjà reconnu métaphysiquement: que la moderne "économie machinaliste", la caculation machinalisante de toute action et de toute planification sous sa forme absolue exige une humanité neuve qui aille au-delà de ce que l'homme a été jusqu'alors. »

> l'histoire proprement dite et révolue des positions métaphysiques fondamentales que *le rôle économique* (die *ökonomische Rolle*) de fournir les matériaux de construction avec lesquels, transformés de façon concordante, le monde du « savoir » sera construit à neuf. [384]

Comment comprendre cette idée heideggérienne selon laquelle la fin de la métaphysique ou domination totale de la technique constitue la condition nécessaire à l'émergence d'une nouvelle humanité et un nouveau monde ? La réponse de Heidegger consiste à dire que la technique devenue inconditionnée ou illimitée met toutes les choses en mobilisation totale (*Totalmobilisierung*) de sorte que le sens de l'être des choses ne peuvent plus être déterminé à partir du concept portant sur l'objet ou bien sur le *ce que c'est* (*Was*). En effet, pour lui, ce n'est qu'après et par l'anéantissement de la rationalité et du *ce que c'est* que l'être comme tel peut se manifester sans être renfermé dans une constitution conceptuelle de l'étant. Autrement dit, pour Heidegger, la domination totale de la technique sur la planète entière signifie l'évacuation totale du monde qui repose sur l'ancienne métaphysique, en particulier, sur la subjectivité inachevée de Descartes. D'ailleurs, la puissance inconditionnée de la technique moderne conduirait toutes les choses au-delà de toute distinction métaphysique entre le sujet et l'objet, entre le vrai et le faux, et entre le bien et le mal. C'est pourquoi Heidegger prétend qu'une nouvelle expérience de l'être comme tel ne peut s'ouvrir que s'il y a une destruction radicale de l'ancien monde par la technique inconditionnée.

Or, selon Heidegger, l'achèvement de la métaphysique ainsi défini est le fait non de la pensée mais d'un « événement ». En effet, il entend par l'achèvement de la métaphysique un acte métaphysique qui doit s'effectuer *aujourd'hui*, c'est-à-dire en 1940, par la motorisation de la *Wehrmacht* rendue possible par la puissance de la technique :

> À partir de l'horizon de la culture et de la spiritualité bourgeoise, on voudrait considérer, par exemple, la motorisation totale, c'est-à-dire de fond en comble fondamentale de la *Wehrmacht*, seulement comme une apparition du

[384] *Ibid*., p. 161 ; GA 48, 267.

> technicisme et du matérialisme illimité. En fait, elle est un acte métaphysique […]. [385]

Afin de bien comprendre le sens de ce passage extrait du cours de Heidegger prononcé en 1940, il faut considérer qu'il a perçu la situation politique de 1940 comme un moment où la métaphysique pouvait s'achever par un « acte ». Et le maître de ce cours s'y est figuré comme le promoteur de la mission de l'« acte métaphysique ». Cette motorisation de la *Wehrmacht* indique, comme l'a évoqué Emmanuel Faye [386], l'invasion de la France en juin 1940 par l'armée nazie. Or, pourquoi et en quel sens Heidegger a-t-il considéré que cet événement est un acte pour l'achèvement de la métaphysique ? La raison en est que pour lui, la France représente la culture bourgeoise, le libéralisme, l'individualisme et la démocratie qui se fondent tous sur la métaphysique inachevée et sur la subjectivité inachevée de Descartes. Ainsi, en 1943, Heidegger a considéré le dépassement et la critique de la métaphysique de Descartes comme une mission *actuelle*.

En outre, dans la critique qu'il fait de Descartes, il faut également déceler une motivation politique. En effet, en interprétant les Temps modernes comme ce qui repose sur le *cogito sum*, il ne cesse de réfuter le monde moderne qui se développe sous formes de la société bourgeoise, du libéralisme, de l'individualisme, de la culture bourgeoise et de la démocratie. En revanche, la motorisation de la *Wehrmacht*, ou la force militaire du nazi, apparaît à ses yeux comme un mode éminent de la domination totale de la technique, laquelle achève la métaphysique en anéantissant ou réduisant au néant l'ennemi, à savoir le peuple français qui a été engendré à partir du sol cartésien.

Ainsi l'« acte métaphysique » tel qu'il a été déclaré en 1940 par Heidegger présuppose-t-il nécessairement une opposition entre deux peuples :

> En ces jours nous sommes nous-mêmes les témoins d'une loi mystérieuse de l'histoire, selon laquelle il vient un jour où un peuple n'est plus à la hauteur

---

[385] « *Aus dem Gesichtskreis bürgerlicher Bildung und Geistigkeit möchte man z.B. die vollständige, d.h. hier von Grund auf grundsätzliche Motorisierung der Wehrmacht für eine Erscheinung des nur schrankenlosen Technizismus und Materialismus ansehen. In Wahrheit ist dies ein metaphysischer Akt* […] » GA 48, 333. Ce passage a été supprimé dans la publication de 1961.

[386] Voir Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 437.

> de la métaphysique surgie de sa propre histoire, et cela à l'instant même où cette métaphysique s'est convertie en l'inconditionnel.[387]

À ce propos, Emmanuel Faye remarque à juste titre que : « pour Heidegger, l'invasion de la France par l'armée allemande est un événement non pas seulement militaire mais aussi "métaphysique", qui révèle aux Allemands – désignés dans ces pages par l'expression *wir selbst* – que la France en tant que peuple n'est plus à la hauteur de la métaphysique instituée par Descartes. »[388]

L'« acte métaphysique » peut donc se comprendre comme une suspension (ou un dépassement) de l'ancienne constitution, c'est-à-dire celle du monde constitué sur le sol du cartésianisme. Cette suspension ouvrirait un espace d'« économie » sur lequel une nouvelle loi de l'être et une nouvelle forme de *Menschentum* peuvent s'établir, ce que la « prophétie » hitlérienne du janvier 1939 avait déjà annoncé. En effet, pour Heidegger, l'« acte métaphysique » doit être suivi d'un projet de reconstruction d'un nouveau monde. De ce point de vue, il appelle le peuple allemand, entendu comme composé de « *Führer et Geführte* », à organiser une économie (*Ö konomie*) afin non seulement de gouverner, de dominer et de diriger la totalité des choses mais également de « dresser » l'homme.[389]

C'est pour justifier cet « acte métaphysique » que Heidegger, dans son texte de 1941-1942 (rédigé mais finalement non prononcé) *La Métaphysique de Nietzsche*, va jusqu'à affirmer que l'institution du principe du dressage racial (la sélection raciale) est « métaphysiquement nécessaire » :

> Là uniquement où l'inconditionnée subjectivité de la Volonté de puissance devient vérité de l'étant en sa totalité, là même le principe (de l'institution) d'une sélection de race, c'est-à-dire non pas une simple formation de race se

---

[387] Martin Heidegger, « Le nihilisme européen » (1961), in : *Nietzsche II*, p. 165 (traduction modifié), p. 133. Voir également GA 48, 205.

[388] Cf. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 437. Voir également GA 48, 94. Emmanuel Faye ajoute que, avec l'accord de l'armistice du 22 juin 1940, c'est-à-dire après la défaite de la France, « Descartes n'apparaît plus comme l'ennemi héréditaire à abattre mais un moment dépassé qu'il semble désormais possible d'incorporer dans "une histoire de l'être" qui aboutit à la domination de l'Allemagne nazi et de ses satellites ou alliés de l'heure sur le continent européen », Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 437.

[389] Cf. GA 48, 275.

développant à partir d'elle-même, mais la notion de race, consciente d'elle-même en tant que notion, est possible, soit métaphysiquement nécessaire. [390]

S'il en est ainsi, il faut conclure que l'achèvement de la métaphysique proposé par Heidegger dans les années 1930 et au début de 1940 n'est pas purement métaphysique mais implique également une action politique.

D'autre part, Heidegger a travaillé ses discours sur la métaphysique en suivant l'évolution de la guerre. En effet, c'est justement trois mois après la « prophétie » hitlérienne du 30 janvier 1939 à propos de « l'anéantissement de la race juive en Europe », c'est-à-dire le 17 avril 1939, qu'il a inauguré son cours, intitulé *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis,* en commençant par souligner la nécessité d'une décision (*Entscheidung*) à prendre entre l'hégémonie de l'étant et la domination de l'être.[391] Par la suite, durant les premières années de la Seconde Guerre mondiale, il a défini la motorisation de la *Wehrmacht* comme « acte métaphysique », et il a même légitimé la « sélection raciale », la « pensée de la race » et la « subjectivité raciale en tant qu'expérience de l'être » au nom de la métaphysique. Il est donc évident que pour Heidegger, l'acte métaphysique n'a été rien d'autre qu'un acte politique.

VI. Le dépassement de la métaphysique

Pour Heidegger, l'« achèvement de la métaphysique » est une étape nécessaire pour la préparation du « dépassement de la métaphysique ». C'est pourquoi, selon lui, la guerre mondiale, qui est une « forme gigantesque » de l'achèvement de la métaphysique et de la machination, doit être poursuivie jusqu'au moment où le *Dasein* domine la terre. De ce point de vue, dans son texte de 1941-1942, il déclare que l'achèvement de la modernité et le combat pour la souveraineté planétaire sont nécessaires. [392]

En effet, d'après Heidegger, le moment du dépassement de la métaphysique ne peut advenir que s'il y a l'anéantissement total des ennemis, l'évacuation totale du *ce que c'est* et, enfin, la domination totale de la terre par le *Dasein.* Ainsi, l'essence de

[390] Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, in: GA 50, 2007. pp. 56-57. Traduction française, « La métaphysique de Nietzsche », in : *Nietzsche II, op. cit*., p. 247.
[391]GA 47, 5-9.
[392] Cf. GA 50, 7 ; trad. fr. cité, p. 210.

l'achèvement de la métaphysique serait déterminée par le dépassement de la métaphysique. [393] Autrement dit, pour lui, l'achèvement de la métaphysique (ou de la « physique »), étape nécessaire pour le dépassement, se trouve déjà affecté par l'être comme tel. [394]

D'ailleurs, Heidegger affirme que le dépassement de la métaphysique entraîne une transformation de l'essence de l'homme. En effet, il croyait que la légitimation de la sélection raciale est *métaphysiquement nécessaire* pour préparer une mutation de l'essence de l'homme. Or, la métaphysique de Nietzsche joue un rôle central dans cette transformation, parce que le surhomme nietzschéen n'est plus un être déterminé à partir de la conception métaphysique de l'animal rationnel mais comme « bête blonde »[395] ou subjectivité charnelle. En effet, selon Heidegger, l'anti-humanisation de l'homme et le dépassement de l'anthropologie ne sont possibles que sur la base de cette subjectivité bestiale et achevée. Mais, en quel sens la subjectivité de Nietzsche fournit-elle un disposition pour l'événement du *Dasein* ?

Afin d'y répondre, il convient de reconstituer le discours de Heidegger comme suit : L'être du *Dasein* n'est pas déterminé à travers l'étant et le *ce que c'est* parce qu'il ne signifie pas tel ou tel étant mais l'être qui se manifeste *là*, à savoir l'*être-là* ; l'anéantissement total des étants et du *ce que c'est* est donc une étape nécessaire à l'apparition du *Dasein* ; en effet, dans *Être et temps*, la décision (*Entscheidung*) du *Dasein* pour la mort et le phénomène de la con-science (*Gewissen*) manifestent le néant et l'être du *Dasein*. Or, Heidegger fait répéter cet événement du *Dasein* du point de vue de l'histoire de la métaphysique. En effet, dans la métaphysique achevée de Nietzsche, l'essence de l'homme n'est plus considérée à travers les déterminations conceptuelles et le *ce que c'est* mais à travers le mouvement total ou le néant du *ce que c'est.* Toutefois,

---

[393] « L'être de la volonté de puissance ne peut être compris qu'à partir de la volonté de volonté. Celle-ci, toutefois, ne peut être connue par expérience que lorsque la métaphysique est déjà engagée dans sa transition », Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in : *Essais et conférences*, *op. cit*., p. 95.

[394] Voir Martin Heidegger, *Überlegungen XI*, in: GA 95, 390-391: « *Was soll denn mit Nietzsches Nachlaß geschehen? Jene müssen erweckt und gefügt werden, die im Stande sind, durch das Wesentliche – es erst so erkennend – sich hindurchzufragen, um „nur" zunächst eine Bereitschaftsgrundstimmung zu schaffen, aus der ein Zeitalter in seinen Fragern und Wissenden stark wird* ». Voir également Martin Heidegger, *Überlegungen VIII*, in: GA 95, 155: « *Die Vorbereitung der Entscheidung zu dieser Möglichkeit ist in „Sein und Zeit" durch die Benennung der „Gefühle" mit dem Namen „Stimmung" angezeigt.* »

[395] GA 48, 267.

aux yeux de Heidegger, le surhomme de Nietzsche, bien qu'il se situe face au néant de son essence, n'est pas encore arrivé à se comprendre comme l'*être-là*.

Mais Heidegger a cru que cet abandon total et ultime de l'être (*Seinsverslassenheit*) chez Nietzsche n'est pas un défaut mais une disposition pour une nouvelle expérience de l'être comme tel. Car, d'après lui, le dépassement de la métaphysique en tant qu'« événement de la vérité de l'être comme tel » ne peut avoir lieu que *là* où la totalité des étants se manifeste inconditionnellement dans l'anéantissement de la rationalité et du *ce que c'est* des choses.[396] C'est pourquoi nous interprétons que la volonté de la subjectivité achevée correspond à la décision du *Dasein* pour la mort. Il s'ensuit que, pour Heidegger, le dépassement de la métaphysique est propre au *Dasein* (*daseinschaft*).[397]

Cependant, contrairement à l'achèvement de la métaphysique, Heidegger n'a ouvertement parlé du dépassement de la métaphysique ni dans ses textes publiés, ni dans ses conférences prononcées avant 1943. Mais la publication récente de ses *Cahiers noirs* montre qu'il a thématisé le dépassement de la métaphysique au moins dès 1938 et n'a cessé de revenir à ce sujet jusqu'à 1941. Comment comprendre cette absence simulée ?

Comme nous l'avons déjà vu, pour Heidegger, la période qui va de la seconde moitié de 1930 jusqu'au début de 1940 marque le moment de l'achèvement de la métaphysique, et il l'a considéré comme une phase qui prépare le dépassement de la métaphysique. En effet, durant toute cette période, Heidegger considère le dépassement de la métaphysique et une nouvelle expérience de l'être comme dissimulés tout en les interprétant comme un événement à venir. Or, le dépassement de la métaphysique ne peut s'accomplir que par l'anéantissement total des ennemis et par la domination totale du peuple allemand sur la terre. Mais, aux yeux de Heidegger, la seconde guerre

---

[396] Voir Martin Heidegger, *Überlegungen XIII*, in: GA 96, p. 119: « *Aber der Sprung in die erfragende Erfahrung der Seinsverlassenheit als solcher ist schon die Inständigkeit im Wissen des Seyns als Verweigerung – welche Wesung des Seyns alle historische-technische „Geschichte" des Menschen zerbrechen läßt und den Menschen anders er-eignet - in das Dasein.* » *Überlegungen VII*, in: GA 95, 71: « *Die äußerste Verlassenheit des Seienden vom Seyn ist selbst der nächste (und dem Verlassenen dennoch fernste) Wink des Seyns* ». Voir également, *Überlegungen IX*, in: GA 95, 233

[397] GA 67, 39: « *Die Überwindung der Metaphysik ist da-seinschaft* ». Nous pouvons donc dire que pour Heidegger, le dépassement de la métaphysique signifie le retour à l'avoir-été (*Gewesen*) du *Dasein*.

mondiale n'a réussi ni à dévoiler l'être comme tel, ni à réaliser le dépassement de la métaphysique. En un mot, elle n'a rien décidé à cause de la défaite de l'Allemagne.

VII. Modification du sens de la métaphysique en 1943

Conformément à ce changement de la situation politico-historique, Heidegger a dissimulé, voire falsifié le sens réel du « dépassement de la métaphysique ». En effet, il s'est efforcé de donner un nouveau sens à ce terme, lorsqu'il écrit en 1943 une postface pour son *Qu'est-ce que la métaphysique* (1929). Cette postface est le premier texte publié où il traite du dépassement de la métaphysique.

Examinons brièvement comment Heidegger a considéré la métaphysique dans ce texte. Selon le Heidegger de 1943, la question de l'essence de la métaphysique (ou la question de la vérité de l'être), n'étant plus métaphysique, dépasse la métaphysique : « la question "Qu'est-ce que la métaphysique ? " questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique. »[398] Il affirme également que : « Ce questionner doit penser métaphysiquement et, en même temps, penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement. »[399] Tout se passe ici comme si penser l'essence de la métaphysique signifiait penser à l'extérieur de la métaphysique. Il ne s'agit plus de penser la métaphysique comme ce qui est en cours d'achèvement.[400] C'est pourquoi, dans ce texte de 1943, le lien nécessaire entre le dépassement de la métaphysique et l'achèvement de la métaphysique est dissimulé. C'est comme si l'expérience de l'être comme tel ou le dépassement de la métaphysique se réalisait sans l'achèvement de la métaphysique. Ainsi, en 1943, Heidegger se figure comme un penseur qui « séjourne » en dehors du domaine de la métaphysique. Pour ce faire, il a estompé sa distinction entre deux types de métaphysique et dissimulé son attitude positive envers la métaphysique achevée.

L'image contrefaite de Heidegger par lui-même est, de fait, le fruit d'une stratégie destinée à nous faire croire que ses cours et ses écrits réalisés à partir de 1936 jusqu'au

---

[398] Martin Heidegger, « Postface de 1943 pour *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », in : *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 74.
[399] *Ibid.*, p. 74.
[400] Martin Heidegger, *Überlegungen XII*, in: GA 96, 110: « *Das Wissen, dass wir ein Gang sind zum Seyn* […] ».

début de 1940 témoignent de la distance qu'il a prise avec la métaphysique moderne toute entière et en particulier avec la métaphysique de Nietzsche. En outre, après 1943, il a voulu faire croire qu'il n'avait pas considéré la métaphysique de Nietzsche comme une étape nécessaire à son projet « philosophique » et politique. Or, pour préciser davantage ce point, il convient de noter qu'après 1943, Heidegger tente toujours de dissimuler le fait que la métaphysique peut être dépassée seulement de l'intérieur et à partir de la métaphysique achevée. En réalité, Heidegger a cru que, pour dépasser la métaphysique, il fallait l'achever: si l'être se donne ou se manifeste par et de lui-même, c'est seulement à partir du moment où la métaphysique s'achève totalement ; le dépassement de la métaphysique signifie un événement de transition (*Übergang*) qui advient à l'intérieur de la métaphysique achevée. Mais, dès 1943, Heidegger a dissimulé à dessein la nécessité et le rôle *économique* de la métaphysique achevée dans le dépassement de la métaphysique et dans le drame de l'être.

Les effets de cette falsification sont troublants. La responsabilité de l'« acte métaphysique », de la guerre et même du nazisme serait attribuée à la métaphysique moderne, en particulier à celle de Descartes. En effet, cette falsification métamorphose la critique heideggérienne de la métaphysique et de Descartes en une critique du nazisme. Enfin, le dépassement de la métaphysique s'identifierait au dépassement du nazisme.

Par ailleurs, la métaphysique au sens heideggérien signifie un mouvement et une puissance. C'est pourquoi la dissimulation après 1943 de ce qu'il pense réellement de la métaphysique revient à faire de la métaphysique une structure stable. En effet, il la désigne en 1943 seulement comme un arbre et en 1957 comme une constitution onto-théo-logique. Mais la métaphysique telle que Heidegger l'a comprise n'est pas réductible à une constitution. Il faut plutôt la décrire comme un animal qui exerce sa force inconditionnellement jusqu'au point où il se détruit ou se dépasse lui-même.

En effet, selon Heidegger, le dépassement de la métaphysique requiert et présuppose un certain mouvement de transformation et une certaine puissance, car il n'est pas le « fait de la philosophie (*Gemächte der Philosophie*) mais signifie une historicité à accomplir au moyen de la volonté.[401] Pour réaliser cette mission historique, il serait nécessaire de ne pas retomber dans la métaphysique qui porte sur l'essence

[401] Cf. GA 67,13.

objective et catégorielle des choses. Autrement dit, face au néant de l'étant et face à l'épuisement des possibilités de la métaphysique, il s'agit, pour lui, d'une décision à prendre entre l'« événement de l'être comme tel » et la retombée dans l'oubli de l'être. En effet, cette prise de décision consiste à penser le néant comme l'« événement de l'être », et non plus comme l'objet de la raison. C'est pourquoi, afin d'exécuter cette décision, il serait nécessaire de combattre et d'éradiquer la racine de cette ancienne métaphysique et de purifier le *Dasein* de la race ou du sang dans laquelle cette pensée métaphysique a été générée et développée. C'est la raison pour laquelle Heidegger a affirmé que la sélection de la race est métaphysiquement nécessaire !

De plus, son attitude hostile envers le monde juif réside dans le fait qu'il considère la judéité (*Judentum*) comme un obstacle au passage de l'achèvement de la métaphysique à un autre commencement : cet obstacle s'enracine, d'après lui, dans l'esprit ou dans la rationalité de la judéité.[402] En revanche, Heidegger attribue au peuple allemand la mission et la nécessité d'achever la métaphysique : « L'achèvement de la métaphysique occidentale est purement la nécessité allemande. »[403] Il nous apparaît donc évident que le dépassement heideggérien de la métaphysique n'est d'aucune manière un dépassement du nazisme, bien au contraire, il s'agit plutôt d'un soutien « métaphysique » au nazisme.

Il s'ensuit que l'idée heideggérienne de l'histoire de la métaphysique implique la *question-qui* (*Werfrage*). Qui peut achever la métaphysique ? En effet, les arguments heideggériens de la métaphysique reposent sur la *question-qui* qu'il n'a cessé de répéter depuis 1924. S'il en est ainsi, nous pouvons dire que la *question-qui* constitue l'unité de l'ontologie fondamentale du *Dasein* et des discours heideggériens de la métaphysique, c'est-à-dire unité de la pensée de Heidegger elle-même.

Nous constatons donc que le dépassement de la métaphysique signifie chez Heidegger la méta- « physique », laquelle ne s'oppose pas à la métaphysique mais signifie la Métaphysique au sens le plus propre et la plus élevée. En effet, le

---

[402] Voir Martin Heidegger, *Überlegungen XII*, in: GA 96, 46: « *Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentum aber hat darin ihren Grund, daß die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im „Geist" verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen werden, umso unzugänglicher bleiben sie dieser „Rasse".* »

[403] Martin Heidegger, *Überlegungen X*, in: GA 95, 312.

dépassement de la métaphysique signifie l'au-delà (*méta*) de la « physique » achevée. C'est pourquoi, pour Heidegger, la nouvelle expérience de l'être ouverte par le dépassement de la métaphysique peut s'identifier à une expérience *métaphysique*. Aussi faut-il remarquer que Heidegger considère cette expérience non plus comme celle de la « physique », mais comme celle de la *φύσις* la plus originaire. En effet, il ne resterait *là* (le lieu de l'être) que l'être comme tel qui se manifeste ou se produit par et en lui-même et qui n'est déterminé par aucune autre essence que celle de la technique achevée et inconditionnée. C'est pourquoi nous pensons que, dans la pensée de Heidegger, le dépassement de la métaphysique a pour but de dévoiler la *φύσις* et, en même temps, le sol et la race dans lesquels elle a été générée et s'est déployée. En un mot, pour Heidegger, penser l'expérience de l'être comme tel, c'est penser la *φύσις* au-delà de la « physique ». Il a cru que cette expérience ne pouvait advenir qu'à l'aide de la puissance de la technique inconditionnée des Temps modernes et du mouvement brutal du national-socialisme.

Chapitre huitième : la subjectivité et le dis-positif (*Gestell*)

I. La subjectité (*Subiectität*) en tant qu'histoire de l'être

Pour Heidegger, la question fondamentale de la métaphysique est celle du fondement (*Grund*), à savoir celle de l'*ultime subjectum* (*ὑποκείμενον*). En effet, conformément à l'histoire de la métaphysique, interprétée comme celle de l'être, il a tenté d'établir l'histoire de la subjectité (*Subiectität*) qui va de l'*ὑποκείμενον* grec à la subjectivité achevée de Nietzsche.[404]

À ce propos, il convient de rappeler que Heidegger décrit l'histoire de la subjectité comme suit. D'abord, il interprète le mot grec *ὑποκείμενον* comme « fond » (*Grund*), ou « étendu-devant » (*das Vor-liegende*), qui rassemble tout sur soi. Ensuite, il montre qu'avec la reprise des mots grecs dans la pensée romano-latine, «*'Υποκείμενον* devient *subjectum* ; *ὑπόστασις*, *substantia* ; *συμβεβηκός* vire en *accidens* ». [405] Or, selon l'auteur du *nihilisme européen* de 1940, cette mutation correspond à celle de l'*ἐνέργεια* en *actualitas*[406] . Enfin, il transforme l'*ego* cartésien en le sujet éminent parmi d'autres[407], à savoir la subjectivité. En effet, il affirme :

> Car jusqu'à Descartes, et encore chez lui, sujet est la dénomination banale de tout étant comme tel, *sub-jectum* (*ὑποκείμενον*), ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui en même temps est le fond de ses qualités constantes et de ses états changeants. La prééminence d'une *sub-jectum* insigne, parce que, d'un point de vue essentiel, inconditionnel (en tant que faisant fond comme fondement), a son origine dans l'exigence, chez l'homme, d'un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (d'un

[404] Sur la subjectité en tant qu'histoire de l'être, voir Frank Schlegel, « Subjectität bei Heidegger. Zu einem Schlüsselbegriff des seinsgeschichtlichen Denkens »: in: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 40 (1997/98), pp. 160-175.
[405] Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre de l'art », in : *Chemins ..., op. cit.,* pp. 20-21.
[406] Sur la mutation de l'*ὑποκείμενον* en *subjectum*, voir « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in : *Nietzsche II*, *op. cit*., pp. 344-349.
[407] « C'est au contraire le je de l'homme qui entre au service de ce nouveau *subjectum* », Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in : *Chemins ... , op. cit*., p. 142

fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude)[408].

Dans cette histoire qu'il donne de la subjectité, la subjectivité prétendue de Descartes est présentée comme un mode moderne de la subjectité. [409] Or, il importe de souligner que, pour Heidegger, la subjectité est un autre nom de l'être de l'étant. En effet, de même qu'il considère la métaphysique dans l'optique de l'histoire de l'être, de même, il interprète la subjectité en se référant à l'histoire de l'être : « Le terme de subjectité désigne l'histoire unitaire de l'Être, depuis le façonnement de l'essence de l'Être en tant qu'*ἰδέα* jusqu'à l'achèvement de l'essence moderne de l'Être en tant que volonté de puissance. »[410] C'est pourquoi il tente de réécrire l'histoire de l'être comme une histoire de la subjectité (*ὑποκείμενον*, *sub-jectum* et la subjectivité).

Il faut remarquer que Heidegger divise la subjectivité en deux types : le premier est la subjectité dont la puissance est limitée ou conditionnée, et le second est ce dont la puissance est illimitée ou inconditionnée. Selon cette distinction, l'*ego* cartésien appartient au premier type de subjecitité, et la volonté de puissance de Nietzsche au second.

Or, Heidegger considère que son époque est celle où la puissance de la subjectivité déploie sans condition et de manière totale les possibilités de la technique moderne. En effet, selon lui, la technique moderne marque un moment décisif dans l'histoire de l'être qui peut être désignée par le déploiement en *crescendo* de la *τέχνη*.

II. Les discours heideggériens sur le sujet (1935-1936 et 1938)

Dès 1927, l'équation moi-sujet est considérée par Heidegger comme un trait distinctif du cartésianisme, et cela de deux manières, à deux périodes distinctes de sa carrière.[411] En effet, à l'époque de *Être et temps*, Heidegger, identifiant l'*ego* et le sujet, renvoie le sujet kantien à l'*ego* cartésien qui est la *res cogitans.* En effet, selon l'auteur

[408] *Ibid*., p. 139
[409] Cf. Martin Heidegger, « Subjectité et subjectivité », in: *Nietzsche II*, *op. cit*., pp. 360-363.
[410] Martin Heidegger, « *La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être* », in : *Nietzsche II*, *op. cit*., p. 362.
[411] Ce sujet a été étudié par Alain de Libera dans « Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les études philosophiques*, 2009/1, n° 88.

de *Être et temps*, si Kant a omis la question de l'être du *je*, c'est parce qu'il a conçu, sur le modèle de Descartes, le sujet comme *res cogitans*, c'est-à-dire sur le mode d'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*).[412] Ainsi, sans considérer le fait que Descartes n'a jamais défini l'*ego* par le sujet, Heidegger affirme que le sujet-*ego* représente l'oubli de l'être par la pensée moderne.

Mais, en 1935-1936, la compréhension heideggérienne du sujet subit une mutation. En effet, dans *Qu'est-ce qu'une chose* (*Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehr von den Transzendantalen Grundsätzen*), il transforme l'*ego* cartésien en « sujet insigne » qui est « un *fondamentum absolutum* »[413] du système de la « mathématique comme principe du tout savoir ». Mais, en réalité, ce n'est pas Descartes mais Kant qui a identifié l'*ego* au sujet. C'est pourquoi si, pour Heidegger, l'équation l'*ego*-sujet est possible, c'est dans la mesure où il comprend l'*ego* cartésien à partir du sujet kantien. Ainsi, à cette époque, il « kantifie », pour ainsi dire, Descartes.[414] À travers cette déformation, l'*ego* cartésien devient le sujet qui pose les étants dans l'être. En effet, Heidegger déclare:

> *Cogito, sum* – telle est la certitude suprême résidant immédiatement dans la proposition comme telle. Dans « je pose », le « je » en tant que posant est co- et pré-posé comme ce qui gît déjà par devant, comme l'étant. *L'être de l'étant se détermine à partir du « je suis » en tant que certitude du poser.* [415]

La thèse heideggérienne selon laquelle le « je pense » signifie le « je pose » ou la « *Grundsatz* » du tout savoir n'est pas proposée en 1935-1936 pour la première fois. En effet, déjà en 1924, dans sa lecture des *Méditations* de Descartes, Heidegger avait lu l'*ego* cartésien comme l'*esse* du *cogitare* en le définissant comme *Ich-Satz*. Nous pouvons donc dire qu'en 1935-1936, Heidegger reprend et développe l'*esse* du *cogitare* de 1924 sous forme du sujet. Mais cette similitude entre 1924 et 1935-1936 n'est qu'en apparence, car, en 1935-1936, la promotion de l'*ego* au rang du sujet n'est qu'une étape

---

[412] Voir *Sein und Zeit*, pp. 319-320.
[413] Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose* (1935-1936), Paris, Gallimard, 1971, p. 113.
[414] Cf. Alain de Libera, « Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les études philosophiques*, 2009/1, n° 88, pp. 91-94.
[415] Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose* (1935-1936), *op. cit.*, p. 114.

préparatoire qui lui permettra d'interpréter le sujet à travers le concept de la liberté ou de la puissance.

En effet, en 1935-1936, l'enjeu pour Heidegger est de penser le sujet « cartésien » dans le cadre de la liberté. Or, comme l'a remarqué Alain de Libera[416], cette problématique est issue de sa rencontre avec Schelling, en particulier avec la méditation schellingienne sur l'histoire de la philosophie moderne qui offrait une liaison entre Descartes-Leibniz- Kant du point de vue de la subjectité comme vouloir.

Pour Schelling, l'être est le *subjectum* (ou fond) dont l'essence est la volonté : « L'être originaire est le vouloir (*Urseyn ist Wollen*) »[417]. En effet, selon lui, c'est en tant que puissance que le Moi devient le fond et la base de l'étant dans sa totalité, puisque, dit-il : « Son essence n'est que cette puissance »[418]. Pour qu'il puisse se manifester, le Moi ou le sujet schellingien doit s'activer, s'affirmer et se vouloir. Ainsi, le Moi schellingien est, comme l'a déjà soutenu Fichte, l'autoposition. C'est pourquoi l'idée schellingienne de l'*ego* peut se formuler ainsi : j'agis donc je suis ; ou encore, je veux donc je suis.

C'est à la lumière du texte de Schelling, intitulé *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)), que, dans son cours de 1936, Heidegger interprète le *cogito sum* dans l'optique schellingienne de l'action (*Handlung*): « Pour Descartes, *idea* signifie exactement la même chose que représentation, et cela au double sens de ce qui est représenté comme tel, et de la représentation au sens de l'action de représenter. »[419]. En suivant Schelling, il transforme le « je pense » de Descartes en « je pose ». Cette transformation implique que cette volonté de « poser » est présupposée dans le *cogito sum*. Et Heidegger conçoit, une fois de plus en suivant Schelling, la liberté comme condition *a priori* de la subjectivité moderne : « la volonté de disposer librement de l'étant en totalité, en le soumettant aux injonctions (*Verfügung*) d'un savoir qui lui donne sa configuration,

---

[416] Alain de Libera, *art. cit.*, pp. 95-101.
[417] F. W. J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 137.
[418] F. W. J. Schelling, *Premiers écrits*, Paris, PUF, 1987, p.190. Sur ce point, cf. J-F. Courtine, « L'achèvement de la métaphysique », in: *Extase de la Raison. Essai sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, pp. 175-181.
[419] Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809*), Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1995, p. 110. Traduction française par Jean-François Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 160.

ouvre en projet l'ajointement de l'être, et l'ouvre pour soi en fonction de cette volonté. »[420]

D'autre part, la conférence heideggérienne de 1938, intitulée « La fondation de l'image du monde des Temps modernes par la métaphysique (*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*) »[421] marque un moment important dans le développement de sa conception de la subjectivité. En effet, dans cette conférence, l'histoire de la philosophie moderne est présentée dans la perspective schellingienne axée sur le sujet et la puissance. Et le maître de cette conférence décrit la liberté humaine comme le moteur de l'histoire de la modernité. En effet, selon son interprétation, le commencement des Temps modernes n'est possible que par l'émancipation de l'homme : « On peut bien voir l'essence des Temps Modernes dans le fait que l'homme se libère des attaches du Moyen-Âge pour trouver sa propre liberté ».[422] Heidegger montre que la puissance de l'homme ainsi émancipée de l'ancien monde s'affirme d'abord comme l'*ego* en tant que *subjectum*.

Or, dans ce processus de libération, Heidegger fait apparaître Descartes comme une figure opposée à la grandeur des Temps Modernes. En effet, il affirme que, étant impuissant (*kratflos*)[423] à atteindre la grandeur des Temps Modernes, la philosophie de

---

[420] Martin Heidegger, *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, *op. cit*., p. 68.

[421] Les heideggériens se recourent souvent à cette conférence pour défendre Heidegger en évoquant que ce dernier a renoncé au programme *völkisch* et critiqué le nazisme lorsqu'il a développé, à la fin des années 1930 et au début de 1940, sa récusation de la métaphysique de la subjectivité. Ils ont tendance à prendre les discours heideggériens sur la subjectivité pour une critique à la fois de la métaphysique moderne et du national-socialisme qui s'appuierait sur la métaphysique de la subjectivité. Mais ce qu'ils ne voient pas, c'est que Heidegger n'a pas critiqué la subjectivité comme telle et que ce qu'il a récusé est limité à la subjectivité comme égoïté. Pour voir cela clairement, il faut nous référer non pas au texte, *Die Zeit des Weltbildes*, qui a été publié en 1950 dans les *Holzwege* mais au texte original et inédit de conférence de 1938. La lecture de ce texte original nous permet de voir que, loin de réfuter la subjectivité comme telle, Heidegger a développé deux conceptions de la subjectivité moderne et les a opposées l'une à l'autre. Nous verrons que l'importance de cette conférence de 1938 réside dans le fait qu'il privilège un type de la subjectivité moderne en récusant un autre. Cette distinction heideggérienne entre deux types de subjectivité a été mise au point, pour la première fois, par Sidonie Kellerer. Voir Sidonie Kellerer, « Heideggers Maske. "Die Zeit des Weltbildes" – Metamorphose eines Textes », in: Zeitschrift für Ideengeschichte, U. Raulff et al. (Hg.), München: C.H. Beck, Heft V/2 (2011), S. 109–120 ; Sidonie Kellerer, « Le maquillage d'un texte » : à propos d'une conférence de Martin Heideggre de 1938, in : *Heidegger le sol, la communauté, la race* (sous la direction d'Emmanuel Faye), *op. cit*., pp. 97-139. Sur ce sujet voir également, Emmanuel Faye, Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, pp. 435-438.

[422] « L'époque des " conceptions du monde" », in : *Chemins* … , *op. cit*., p. 114.

[423] *Ibid*., p. 133.

Descartes « amène le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme » qui reposent sur l' « égoïté (*Ichheit*) ». Il va jusqu'à attribuer à Descartes la « possibilité de la dégénérescence vers l'extériorité d'un système ».[424] Pour cette raison, il prétend que la grandeur ou bien la « force originelle du projet fait défaut » chez Descartes. [425] Ainsi, Heidegger oppose la pensée de Descartes à la grandeur de la modernité qui est réalisée dans l'idéalisme allemand et s'achève dans la pensée de Nietzsche.[426] Conformément à cette opposition, Heidegger présente, dans son texte original prononcé à la conférence de 1938, deux puissances ou deux volontés opposées, à savoir le vouloir-« Je » et le vouloir-« Nous » :

> Et ce n'est que parce que et dans la mesure où l'homme est devenu absolument et essentiellement sujet que doit se poser ensuite pour lui la question explicite de savoir de quelle manière il veut et doit être le *sujet qu'en tant qu'*essence moderne, il *est* déjà : est-ce comme un « Je » réduit à sa gratuité et lâché dans son arbitraire, ou bien un « Nous » de la Société ; est-ce comme individu ou comme une communauté ; est-ce comme personnalité dans la communauté ou bien un simple membre du groupe dans le corps constitué ; est-ce comme État et Nation ou bien comme peuple ? Ce n'est que là où l'homme est déjà essentiellement sujet qu'existe la possibilité du dérapage dans la non-essence du « subjectivisme » au sens de l'« individualisme ». Mais c'est aussi seulement là où l'homme reste sujet que le combat exprès *contre* l'individualisme et *pour* la communauté comme champ et but de tout effort et de toute utilité a un sens nouveau. [427]

---

[424] *Ibid*., p. 131.
[425] *Ibid*., p. 132.
[426] Cf. *ibid*., pp. 132-133.
[427] Martin Heidegger, *Die Begründung der neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* (manuscrit de la conférence), la version dactylographiée, f. 22: « *Und nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassenen " Ich" oder als das "Wir" der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation oder als Volk das Subjekt sein will und muß, das er als neuzeitliches Wesen schon ist. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des " Subjektivismus" im Sinne des "Individualismus". Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt bleibt, hat der ausdrücklich Kampf gegen den Individualismus und für die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens neuen Sinn.* »

Dans ce passage, extrait du texte original de la conférence de 1938 (mais il sera modifié et falsifié par Heidegger lui-même en 1950)[428], il montre clairement que la volonté du sujet, émancipée de l'ancien monde au commencement de la modernité, se réalise soit comme l'*ego* de Descartes, soit comme « Nous », à savoir comme communauté. Ainsi, il institue une opposition entre, d'une part, le sujet en tant que fondement de l'individualisme et du subjectivisme et, d'autre part, le sujet en tant que volonté pour la communauté. En outre, il affirme que le sujet-*nous* peut arriver à s'affirmer soi-même à l'issue du « combat contre l'individualisme et pour la communauté ». En revanche, il prétend que le sujet est défini comme une dégénérescence (*Entartung*) dans la mesure où il se comprend comme *ego*. C'est de ce point de vue que Heidegger définit la pensée de Descartes comme la destruction (*Zerstörung*) de la métaphysique.

III. La subjectivité achevée et l'économie de l'être (1940)

Selon Heidegger, l'essence des Temps Modernes consiste à achever cette liberté nouvelle.[429] En effet, il décrit l'histoire de la métaphysique moderne comme une histoire de la liberté qui va de la liberté de l'*ego* cartésien à celle de la subjectivité achevée de Nietzsche. D'où la nécessité pour lui d'interpréter l'*ego* cartésien dans l'optique de la volonté ou de la puissance, puisqu'il montre que l'*ego cogito* a formé le fondement d'une liberté nouvelle.[430]

Comme en 1924, en 1940, Heidegger interprète l'*ego cogito* comme *cogito me cogitare* : « tout *ego cogito* est *cogito me cogitare* »[431]. Selon cette formule, le *Je* pose ou représente quelque chose en *me* posant. C'est pourquoi Heidegger définit l'*ego cogito* par le *Sich-mit-vorstellen*[432]. Selon cette formule, le *me* en tant que représentant n'est ni représenté ni affecté par représentation : le soi est l'*a priori* des activités du *cogito*, c'est-à-dire le *subjectum* au sens de l'étendu-devant (*das Vor-liegende*).[433]

---

[428] Voir Sidonie Kellerer, « Le maquillage d'un texte », *art. cit*., pp.121-122.
[429] GA 48, 183.
[430] Cf. GA 48, 188.
[431] GA 48, 192.
[432] GA 48, 196.
[433] Voir GA 48, 194-196

Rappelons qu'en 1924 Heidegger a présenté le soi, dans l'optique husserlienne, comme l'*esse* du *cogitare* qui signifie l'horizon de l'intentionnalité de la conscience. De même, dans le *nihilisme européen* de 1940, le soi est compris comme le fondement ou l'horizon de représentation. Mais, chez Heidegger, le soi de 1940 se distingue du soi de 1924 en ce que le premier est défini par la volonté de représentation. En effet, tout se passe comme si en 1940 Heidegger interprétait Descartes rétrospectivement à partir de la volonté de puissance de Nietzsche. D'ailleurs, il fait observer que Nietzsche lit Descartes dans sa propre problématique de la volonté de puissance : « Nietzsche renvoie l'*ego cogito* à l'*ego volo* et interprète le vouloir comme vouloir au sens de la volonté de puissance. »[434]

C'est dans cette perspective nietzschéenne que, dans *la Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, un cours prononcé en 1941 et intégré dans *Nietzsche II* publié en 1960, Heidegger identifie le « représenter » au *co-agitare* : « Le représenter (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno*) est un trait fondamental de tout comportement humain, même non cognitif. »[435] Selon cette interprétation, l'essence de la représentation est volitive, de sorte que la représentation n'est possible que par la puissance de représentation. En effet, pour Heidegger, le *cogito sum* signifie le *volo sum* (*je veux, donc je suis*) ou *j'agis, donc je suis*, ou *je produis, donc je suis*. [436] Ainsi, sans considérer le fait que Descartes a insisté sur l'équilibre entre la volonté et l'entendement, Heidegger transforme la philosophie de Descartes en un volontarisme.

Or, pour réécrire l'histoire de la métaphysique moderne dans le sens de la subjectivité, Heidegger tente d'abord de transposer le *cogito sum* de Descartes dans le cadre de la subjectivité. Mais cette transposition est une déformation du *cogito* cartésien parce que, pour Heidegger, la subjectivité ne signifie pas l'*ego* individuel mais le rapport que l'*ego* entretient avec son objet. [437] En effet, qu'elle soit conditionnée ou

---

[434] GA 48, 242: « *Nietzsche führt das ego cogito auf ein ego volo zurück und legt das velle aus als Wollen im Sinne des Willens zur Macht*. »

[435] Martin Heidegger, « La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in : *Nietzsche II, op. cit.*, p. 346.

[436] Heidegger interprète l'être à travers la volonté. En effet, il précise que: « Depuis le plein essor de la métaphysique des Temps Modernes l'Être est volonté, c'est-à-dire *exigentia essentiae* », *ibid*., p. 362.

[437] Cf. GA 48, 222 : « *Erst auf eigentümlichen Umwegen dringt in der neuzeitlichen Metaphysik dann die Wahrheit ans Licht, daß das Subjekt nicht das „Ich" und nicht das Selbst sei, gleichsam abgeriegelt gegen das Objekt, sondern daß die Subjekt-Objekt-Beziehung oder, wie*

inconditionnée, Heidegger ne conçoit pas la subjectivité dans le sens du *Je* individuel. Cette notion signifie plutôt l'être de l'étant, qui est le fond sur lequel se manifestent ou s'ordonnent le représentant et les choses à représenter.

Nous avons vu que Heidegger a opposé, en 1938, le sujet en tant que *Je* au sujet en tant que *Nous*. Comme en 1938, l'*ego* est disqualifié en 1940. Mais une différence existe entre la critique de l'*ego* qu'il formule en 1938 et celle qu'il expose en 1940 en ce que, durant cette seconde période, Heidegger oppose l'*ego* à la subjectivité comme telle, puisqu'à partir de 1940, il ne confère en aucune manière le titre de subjectivité à l'*ego*.

Aussi, si la subjectivité n'est pas déterminée à partir de l'*ego*, comment Descartes, qui n'a pas connu le questionnement de la subjectivité tel qu'il a été posé par Heidegger, ni n'a jamais défini l'*ego* comme sujet, peut-il faire son entrée dans l'histoire de la métaphysique de la subjectivité ? La solution de Heidegger est de proposer une « destruction » de l'*ego* cartésien. En effet, de même que Heidegger a opéré, de 1924 à 1927, une destruction de l'*ego* cartésien pour situer Descartes dans l'histoire de la question de l'être, de même, en 1940, il opère une autre « destruction » pour transformer l'*ego* cartésien en un type de subjectivité. Cette destruction amorcée en 1940 consiste à supprimer l'*ego* dans le *cogito sum* afin d'interpréter ce dernier comme l'egoïté qui ne signifie pas tel ou tel homme particulier :

> En outre, nous considérons que l'accentuation du « je », de l' « ego » ne signifie en aucun cas que la représentation est accomplie par moi en tant que cet homme particulier et isolé. […] C'est pourquoi, dans cette proposition, nous devons formellement supprimer tant « ergo » que l'ego. Que dit alors le « cogito sum » ? La proposition dit l'essence pleine de la représentation, et ce non à la manière d'une détermination indifférente d'un mode de comportement humain.[438]

Schelling und Hegel dann sagen, das Subjekt-Objekt das „Subjekt" sei – und d.h. eben das allem zugrundliegende Wirkliche. »

[438] « *Wir bedenken außerdem, daß die Betonung des "Ich", des "ego", keinesfalls bedeuten kann, das Vorstellen werde von mir als diesem je besonderen und vereinzelten Menschen vollzogen.* […] *Daher dürfen wir aus dem Satz formal mit dem „ergo" auch das „ego weglassen. Was sagt dann das „cogito sum"? Der Satz sagt das volle Wesen der Vor-stellung, nicht in der Art einer gleichgültigen Begriffsbestimmung einer menschlichen Verhaltungsweise*. » GA 48, p. 221 (nous souligons). Voir aussi GA 48, 201.

Dans cette interprétation où il identifie la subjectivité dite de Descartes à l'egoïté (*Ichheit*), l'*ego* comme individuel est inessentiel, car Heidegger comprend l'egoïté indépendamment de tel ou tel *ego.* En effet, selon lui, l'egoïté ne doit pas être considérée à travers la « poursuite de l'*ego* » (*Eigensucht*)[439] dans le mesure où elle signifie une subjectivité en tant qu'être de l'étant. C'est pourquoi Heidegger efface l'*ego* dans le *cogito sum*. Il est donc évident que la prétendue subjectivité cartésienne n'a rien à voir avec la philosophie de Descartes chez qui le premier principe est l'*ego* individuel qui pense. En effet, le *cogito sum* sans *ego* n'a aucun sens pour Descartes.

De plus, la subjectivité telle que Heidegger l'a définie ne signifie pas l'homme en particulier. Bien au contraire, elle dispose et gouverne les choses et l'homme à la manière dont elle détermine l'être de l'étant sur le mode d'être-représenté. De ce point de vue, Heidegger nomme la prétendue subjectivité cartésienne l'*oikonomia* de la pensée. [440] Or, cette interprétation montre clairement la raison pour laquelle la pensée de Heidegger s'oppose si radicalement à la philosophie de Descartes. En effet, sa critique de l'*ego* cartésien va jusqu'à définir la poursuite de l'*ego* (*Eigensucht*) comme une dégénérescence (*Entartung*).

Nous pouvons désormais distinguer trois discours heideggériens sur le sujet : 1. Le sujet comme *ego* – dégénérescence (*Entartung) ;* 2. L'egoïté en tant que subjectivité inachevée et conditionnée ; 3. La subjectivité inconditionnée (celle de Hegel en tant que commencement de l'achèvement de la subjectivité et celle de Nietzsche en tant qu'achèvement de la subjectivité).

Reste à examiner de plus près en quoi deux types de subjectivité diffèrent entre eux.

En premier lieu, Heidegger articule deux modes de subjectivité sur la base de la définition *métaphysique* de l'homme comme *animal rationnel*. Dans la métaphysique moderne, le *subjectum* devient, selon Heidegger, la pensée ou l'animal. En effet, il propose la distinction suivante : d'un côté, la subjectivité chez Descartes est le sujet humain au sens de l'egoïté qui pense ; de l'autre, la subjectivité chez Nietzsche est le sujet surhumain de la *Treibe* et de l'affect. Autrement dit, Heidegger divise la

[439] GA 48, 212.
[440] GA 48, 243.

subjectivité en subjectivité spirituelle et subjectivité charnelle. Étant distincts, ces deux modes de subjectivité s'achèvent également de deux manières différentes. En effet, selon lui, alors que la subjectivité spirituelle devient absolue et inconditionnée dans la métaphysique de Hegel sous forme de l'esprit absolu, la subjectivité bestiale s'achève inconditionnellement et absolument dans la métaphysique de Nietzsche sous la figure du surhomme.[441]

Or, Heidegger pense que ce n'est pas la subjectivité hégélienne mais la subjectivité nietzschéenne qui aboutit à la fin de la métaphysique en épuisant les possibilités de la définition « métaphysique » de l'homme comme *animal rationnel*. En effet, il affirme :

> L'essence inconditionnée de la subjectivité de ce fait se déploie nécessairement en tant que la *brutalitas* de la *bestialitas*. A la fin de la métaphysique s'inscrit la proposition : *Homo* est *brutum* bestiale. Le mot de Nietzsche : la « bête blonde » n'est pas une exagération fortuite.[442]

Il faut remarquer que, pour Heidegger, cette subjectivité bestiale et inconditionnée est la subjectivité achevée qui a cette fonction *économique* de fournir des matériaux pour bâtir un nouveau monde fondé sur un savoir nouveau.[443]

En deuxième lieu, la distinction heideggérienne entre ces deux modes de subjectivité est liée à la conception de la vérité. En effet, Nietzsche critique la notion cartésienne de la vérité pour la raison que la vérité définie comme certitude est une illusion qui résulte de la fixation du devenir (*Festmachen des Werdenen*). En effet, aux yeux de Nietzsche, la perspective de la philosophie de Descartes est conditionnée ou limitée par la certitude. En revanche, Nietzsche rend inconditionnées les perspectives de la vie. Selon ce point de vue, la volonté de puissance s'exprime à travers les perspectives de la vie qui se multiplient infiniment et inconditionnellement : la volonté déploie sa puissance au-delà de la distinction du vrai et du faux, voire celle du bien et du

---

[441] Cf. GA 48, 267.
[442] Martin Heidegger, « Le nihilisme européen », in : *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 161.
[443] Voir GA 48, 267. Pour Heidegger, le nouveau monde signifie également le rajeunissement du monde, car il croit que cette subjectivité rajeunie se concrétise sous la figure du « *Jugend* ». Sur ce point, voir GA 48, 257

mal. Et c'est sur ce point précisément que Heidegger distingue la subjectivité inconditionnée de Nietzsche de celle de Hegel :

> Mais l'inconditionné a maintenant un autre sens qu'il n'avait, par exemple, dans la métaphysique de Hegel. Celle-ci pose la non-vérité comme une étape et une unilatéralité qui est abandonnée dans la vérité. La métaphysique de Nietzsche pose la non-vérité immédiatement comme essence de la vérité. La vérité ainsi créée et comprise fournit au sujet la maîtrise inconditionnée au-delà du vrai et du faux. Dès à présent, la subjectivité n'est pas seulement débarrassée de toutes les bornes, mais elle dispose elle-même de toutes les sortes de limitation et de détermination.[444]

Si l'on suppose que le monde se développe inconditionnellement en tant que devenir perpétuel, il n'y aurait aucune détermination stable, objective et rationnelle de la réalité et de l'homme. C'est pour cette raison que, pour Heidegger, la subjectivité de Nietzsche est un signe qui annonce l'anéantissement de la rationalité et du *ce que c'est* (*Was*), la fin de l'humanité au sens traditionnel. Autrement dit, il interprète la subjectivité de Nietzsche comme une préparation du nouveau commencement du monde.[445]

---

[444] « *Aber die Unbedigntheit hat jetzt einen anderen Sinn als z.B. in der Metaphysik Hegels. Diese setzt die Unwahrheit als eine in der Wahrheit aufgebene Stufe und Einseitigkeit. Nietzsches Metaphysik setzt die Unwahrheit sogleich als Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit – so beschaffen und begriffen – verschafft dem Subjekt die unbedingte Verfügung über wahr und falsch. Die Subjektivität ist nicht bloß von jeder Schranke entschränkt, sie selbst verfügt jetzt über jede Art von Beschränkung und Entschränkung*. » GA 48, 265.

[445] Voir Martin Heidegger, *Überlegungen XII*, in: *id*, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/1941)*, GA 96 (hrsg. von Peter Trawny), Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, 11: « *Nietzsche ist nur in dem Sinne Übergang, daß er die Vollendung der Neuzeit metaphysisch vorwegnimmt und dadurch seinsgeschichtlich das Ende setzt und mit diesem Ende* […] *die Möglichkeit einer Vorbereitung der Entscheidung zum anderen Anfang bereitstellt*. ». Au sujet de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, voir Martin Heidegger, *Überlegungen IX*, in: GA 95, 234: « *Trotzdem müssen die Wenigen das Nötigste versuchen – den zukünftigen Nietzsche und das letzte Denken der Metaphysik in ihrem Untergang in seiner übergänglichen Gestalt der „Welt" vorzubehalten* » ; Martin Heidegger, *Überlegungen IX*, in: GA 95, 225: « *die Bestimmung des Menschen als des historischen Tieres stellt so das Menschenwesen bereits in den Übergang aus der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken*. » ; Martin Heidegger, *Überlegungen XII*, in: GA 96, 64: « *Diese Auseinander-setzung ist die einzige wesentliche Form der gründenden Überwindung* […] *der Metaphysik. Diese Auseinandersetzung ist das Wagnis der Entscheidung zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seyns.* »

IV. La subjectivité et l'expérience raciale de l'être

De même que dans les années 1933-1934, Heidegger a identifié le *Dasein* au peuple allemand, de même, dans les textes de 1938-1939 regroupés sous le titre de *Koinon,* il lie sa doctrine de la subjectivité à sa pensée de la race :

> La pensée de la race, cela veut dire que le fait de compter avec la race jaillit de l'expérience de l'être en tant que subjectivité et n'est pas quelque chose de « politique ».
> Le dressage-de-la-race (*Rasse-züchtung*) est une voie de l'affirmation de soi (*Selbstbehauptung*) en vue de la domination. Cette pensée vient à la rencontre de l'explication de l'être comme « vie », c'est-à-dire comme « dynamique ».[446]

Ainsi, Heidegger montre clairement que la pensée de la race résulte de l'expérience de l'être en tant que subjectivité[447] : devenir la subjectivité en tant que « bête blonde » signifie s'affirmer soi-même comme une race. Or, Heidegger affirme que cette pensée relève de l'ontologie, et non de la « politique ». Cependant, cela n'implique nullement qu'elle soit purement ontologique ou métaphysique. En effet, la « politique » que Heidegger prétend exclure de la pensée raciale se limite à la « politique » au sens courant du mot, c'est-à-dire, comme l'a noté Emmanuel Faye, celui qu'un Krieck avait suggéré en parlant d'une « anthropologie politique-*völkisch* ». Mais cette pensée de la race relève bien de la *politique* au sens défini par Heidegger.

Dans son texte de 1941-1942, intitulé *La métaphysique de Nietzsche,* lequel ne sera finalement pas prononcé, Heidegger lie la pensée de la race à la métaphysique

---

[446] Martin Heidegger, « KOINON », in: *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt a. M. Klostermann, GA 69, 2012, p. 70 (traduit par E. Faye, in : *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 460).

[447] D'après Heidegger, la vérité de l'être se donne seulement à une nouvelle humanité qui peut développer inconditionnellement son animalité ou sa bestialité, car l'être dépasse et transgresse la rationalité. En effet, il insiste sur la dimension charnelle du *Dasein*: « *Das Leiben des Leibes ist somit eine Weise des Daseins.* », Martin Heidegger, *Zolliker Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006, p. 113. De plus, dans la *Contribution à la philosophie*, il montre qu'un peuple devient le peuple par un *Volkleib*. Voir Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 65, 2003, p. 42; GA, 16, 151: « JedesVolk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachtum. »

achevée. En interprétant la métaphysique de Nietzsche, il montre que la machinalisation permet à la volonté de puissance de dominer et d'« économiser » inconditionnellement tout étant, y compris l'homme. D'où il découle une nécessité de sélectionner la race. En effet, le propos de Heidegger est sans ambiguïté :

> Là uniquement où l'inconditionnée subjectivité de la Volonté de puissance devient vérité de l'étant en sa totalité, là même le *principe* (de l'institution) d'une sélection de race, c'est-à-dire non pas une simple formation de race se développant à partir d'elle-même, mais la notion de race, consciente d'elle-même en tant que notion, est possible, soit *métaphysiquement nécessaire*. Pas plus que la Volonté de puissance n'est biologiquement conçue alors qu'elle l'est bien plutôt ontologiquement, la notion nietzschéenne de race n'a une signification biologique, mais métaphysique.[448]

La position de Heidegger est claire : la sélection de la race est « métaphysiquement nécessaire », et non biologiquement. En effet, elle n'est possible que par la subjectivité achevée.

Les heideggériens nous objecteraient en arguant que, si Heidegger a décrit la sélection de la race comme « métaphysiquement nécessaire », c'était pour la critiquer, position qui suppose que son attitude envers la métaphysique était critique. Mais, comme nous l'avons démontré, loin de critiquer la métaphysique comme telle, Heidegger a élevé la métaphysique de la subjectivité achevée au rang de la transition (*Übergang*) vers la nouvelle expérience de l'être. En effet, Heidegger n'a pas critiqué la subjectivité comme telle mais seulement la subjectivité inachevée de Descartes et le monde bâti sur la base de celle-ci.

V. Le dis-positif (*Ge-stell*) et le *Dasein*

Pour Heidegger, la nouvelle expérience de l'être est une conséquence nécessaire de la métaphysique qui, en déployant inconditionnellement et « naturalisant » la *τέχνη*, achève l'au-delà (*meta*) de la « physique » ou de la métaphysique en tant que

[448] Martin Heidegger, « Le nihilisme européen », in: *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 246 (nous soulignons) ; GA 50, 57.

« physique ». Et la métaphysique de la subjectivité achevée marque, affirme-t-il, le moment charnière entre le monde métaphysique et un nouveau monde. Si Heidegger affirme que la sélection de la race est « métaphysiquement nécessaire », c'est parce que, rappelons-le, elle assume, selon lui, le « rôle économique »[449] qui offre des « matériaux » pour bâtir un nouveau monde. Cette position de Heidegger est constante, même lorsque, dans certains passages, il décrit la métaphysique de la subjectivité achevée comme un total abandon de l'être (*Seinsverlassenheit*), puisque le nouveau commencement de la pensée n'est possible, selon lui, qu'après l'épuisement de toutes les possibilités de l'histoire de la métaphysique qui est celle de l'oubli de l'être. C'est pourquoi le temps du nouveau commencement s'accorde parfaitement, selon lui, avec le moment de l'oubli total. Autrement dit, le drame de l'histoire de l'être décrit par Heidegger suggère que la métaphysique moderne doit achever nécessairement l'oubli total de l'être pour ouvrir le *là* de l'être. De ce point de vue, il affirme : « Mais là où est le danger, là aussi / Croît ce qui sauve »[450].

Par ailleurs, pour Heidegger, l'achèvement de la métaphysique correspond à celui de la *τέχνη*. En effet, selon lui, la subjectivité inconditionnée et achevée de Nietzsche ne se réalise que sous forme inconditionnée et absolue de la technique moderne,[451] c'est-à-dire dans le dis-positif (*Gestell*). Or, d'après Heidegger, le dis-positif en tant qu'essence de la technique moderne signifie le dévoilement de l'être sur le mode d'être-commandé (*bestellt*) : le dis-positif (*Ge-stell*) signifie littéralement le rassemblement (*Ge-*) des « poser » (*Stellen*), à savoir le « rassemblement du "poser" qui se rassemble à partir de lui-même (*von sich her gesammelte Versammlung des Stellens*). »[452], dans lequel l'ensemble des choses et de l'homme sont disposés. Chez Heidegger, le dis-positif comme un mode de l'*être-produit* (*Hergestelltsein*)[453] signifie donc le *λόγος* de l'époque de la technique moderne. Aussi, Heidegger montre le dis-positif comme

[449] GA 48, 207.
[450] Martin Heidegger, « La question de la technique », in : *Essais et conférences, op. cit.*, p. 47. Pour Heidegger, l'oubli total de l'être n'est donc pas un défaut mais une disposition pour l'être comme tel: la négativité radicale est l'impusion pour la positivité.
[451] Cf. GA 48, 272-273.
[452] Voir GA 79, 32.
[453] Heidegger comprend le terme de *Stellen* (poser) au sens de l'*Her-stellen* (produire). Cf. Martin Heidegger, « La question de la technique », in : *Essais et conférences, op. cit.*, p. 28.

l'achèvement de l'oubli de l'être[454] : le dis-positif « met ainsi radicalement en danger notre rapport à la vérité de l'être » [455].

Cette pensée heideggérienne vise-t-il à critiquer la technique moderne ? Il n'en va nullement ainsi. En effet, selon Heidegger, le danger que le dispositif contient n'est pas celui de la technique moderne mais celui de l'être comme tel (*Seyn*) lui-même: « L'être comme tel est, en soi, de soi, pour soi, le danger en tant que tel. »[456] Aussi, l'attitude positive de Heidegger envers la technique moderne peut s'expliquer par le fait qu'il croit que la limite de la *φύσις* grecque peut être dépassée par et dans la technique inconditionnée. En effet, à ses yeux, la *φύσις* grecque ne suffit pas à expliquer l'être comme tel, parce que, pour les grecs, la production de la *φύσις* se limite à celle de l'*εἶδος* : l'*ἐνέργεια* grecque est toujours celle de l'*εἶδος,* et l' *ἔργον* que l' *ἐνέργεια* met en opération est l'*εἶδος*. De ce point de vue, il affirme qu'afin de réaliser ce dépassement, il est nécessaire d'achever et de radicaliser la technique moderne jusqu'à faire de la *τέχνη* la *φύσις* de telle sorte que celle-ci n'est plus déterminée par autres choses que la *τέχνη*. C'est pourquoi, pour Heidegger, le dépassement de la métaphysique (ou de la « physique ») est un événement où la *φύσις* se produit et se manifeste inconditionnellement : l'essence du dépassement de la métaphysique (ou de la « physique ») consiste à libérer l'essence de la *φύσις* de la « physique ». En effet, Heidegger montre le dis-positif (*Gestell*) comme le lieu où la *φύσις* se manifeste au-delà de la « physique ». Autrement dit, le dis-positif au sens heideggérien est *là* où la technique fait apparaître toute chose sans recourir à aucune détermination stable et objective : toute la chose y devient l'*être-produit* au sens de l'autoproduction.

Il devient donc clair que, pour Heidegger, le dis-positif (*Gestell*) signifie l'expérience de l'être: dans le dis-positif, l'être se dévoile de soi et par soi (*von sich aus*) sans besoin d'autre fondement ontologique, par exemple, Dieu et l'*ego* qui pense, lesquels opéraient, d'après Heidegger, dans l'ontologie traditionnelle comme agent

---

[454] « *Das Gestell ist das Wesen der modernen Technik. Das Wesen des Gestells ist das Sein selber des Seienden; nicht überhaupt und nicht von jener, sondern jetzt, da sich die Vergessenheit des Wesen des Seins vollendet. Das Ereignis dieser Vollendung der Seinsvergessenheit bestimmt allererst die Epoche, indem jetzt das Sein in der Weise des Ge-stells west. Es ist die Epoche der vollendeten Verwahrlosung des Dinges durch das Ge-stell.* », Martin Heidegger, « Die Gefahr », in: GA 79, 51.

[455] Martin Heidegger, « la question de la technique », in: *Essais et conférences, op. cit.,* p. 44.

[456] « *Das Seyn ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin.* », Martin Heidegger, « Die Gefahr », in: GA 79, p. 54,

autonome qui produit, selon son mode d'être, l'être de l'étant. C'est en ce sens que Heidegger affirme que l'être comme tel (*Seyn*) se manifeste comme dis-positif : « […] l'être (*Seyn*) qui se manifeste comme *dis-positif* […] ».[457]

En outre, il faut noter que le dis-positif est la réalisation ultime de l'antihumanisme de Heidegger. En effet, selon lui, l'essence de la technique n'a rien à voir avec l'acte humain.[458] Pour cette raison, Heidegger déclare que l'homme n'existe pas dans le *dis-positif*.[459] Il en va de même pour la pensée. D'après lui, celle-ci n'a rien à voir avec un acte humain. Pour lui, l'essence de la pensée est l'affectivité[460] ou la passivité. En effet, il affirme qu'étant affectée par le sol sur lequel la *φύσις* se nourrit, l'œuvre propre de la pensée consiste seulement à écouter l'« écho de l'être » dans le dis-positif. Et Heidegger ne manque pas d'opposer l'affectivité de la pensée à l'intentionnalité de l'*ego* et de définir celle-ci comme l'absence de sol : « L'intentionnalité de la langue scientifique est la preuve forte pour son absence de sol – absence de pays natal. »[461]

Quelle relation existe-t-elle alors entre le dis-positif et le *Dasein* ? Pour Heidegger, le dis-positif (*Gestell*) est la condition nécessaire à la manifestation du *Dasein*, et cela principalement pour deux raisons : d'abord, parce que le dis-positif signifie, comme le *là* du *Dasein*, le lieu de la manifestation ou du rassemblement (*Ge-*) des étants; ensuite, parce que l'être du *Dasein* ne se manifeste que par l'anéantissement de la raison humaine et des essences objectives de toutes choses, ce qui se réalise, selon Heidegger, dans le dis-positif. En effet, pour Heidegger, l'apparition du néant correspond à l'expérience de la possibilité la plus authentique du *Dasein* et constitue le thème fondamental de la métaphysique.[462] Il devient donc clair qu'il cherche l'essence du *Dasein* dans l'essence de la technique.

La puissance inconditionnée de la technique moderne telle que Heidegger le montre peut se comparer à la « réduction phénoménologique ». Bien plus, elle peut être

---

[457] GA 79, 65
[458] Cf. GA 79, 30.
[459] *« " Der Mensch" existiert nirgends.* », GA 79, 30.
[460] GA 79, 66 : « *das Leiden des Denkens* ».
[461] GA 79, 66: « *Die Intentionalität der wissenschaftlichen Sprachen ist der stärkste Beweis für ihre Boden – und Heimatlosigkeit.* »
[462] « La question sur le Néant nous met nous-mêmes en question, nous qui questionnons. C'est une question métaphysique », Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », in: *Question I et II, op. cit.*, p. 71.

définie comme une « réduction ontologique » en ce sens qu'elle ouvre l'horizon de l'être (c'est-à-dire le *Ge-wesen*) qui rend possibles toutes les expériences possibles de l'être. C'est pourquoi nous pouvons dire que, chez Heidegger, c'est le dis-positif (*Ge-stell)* qui fait apparaître l'avoir-été (*Ge-wesen*) et la conscience (*Ge-wissen*) du *Dasein*. En effet, pour faire apparaître l'être qui est le fond de la totalité des étants, il faudrait d'abord poser (*Stellen*) l'ensemble (*Ge-*) de ce qui est. Aussi Heidegger prétend-il que cette essence de la technique se réalise dans la machination inconditionnée (*unbedingte Machenschaft*) et le mouvement brutal du national-socialisme. Enfin, nous pouvons dire que pour lui, le national-socialisme et l'extermination des juifs signifient la « réduction » politique. En effet, Heidegger affirme que la judéité en tant qu'origine de la rationalité doit être anéantie parce qu'elle constitue l'obstacle à l'achèvement de la subjectivité, à la technique inconditionnée et à l'expérience de l'être.

VI. Meurent-ils ? : l'*économie* heideggérienne et l'extermination

Comme le montre notre traduction française du *Gestell* par le dis-positif, ce terme a pour racine étymologique les termes latins, *dis-positio*, *disponere* (en effet, l'allemand *stellen* correspond au latin *ponere*). Et ces termes renvoient au terme *économie* qui signifie, selon Agamben, « un ensemble de praxis, de savoir, de mesures et d'institutions dont le but est de gérer, de gouverner, de contrôler et d'orienter – en un sens qui se veut utile – les comportements, les gestes et les pensées des hommes »[463]. Pour clarifier le sens heideggérien du dis-positif, il sera donc important d'établir une archéologie et une généalogie de ce terme qui va de la conception aristotélicienne d'*οἰκονομία* à la conception hégélienne et marxiste d'économie politique en passant par la conception théologique d'économie qui a été conçue comme un ordre immanent de la vie divine à la vie humaine et qui a été souvent employé pour expliquer la doctrine de la trinité et de l'incarnation. Le problème se pose donc de savoir comment situer le terme heideggérien de dis-positif dans cette histoire. Mais, pour le moment, nous nous bornons à examiner en quel sens Heidegger a utilisé le terme d'économie depuis son cours de 1940 sur Nietzsche. À propos de ce terme, il précise que:

[463] Giorgio Agamben, *Dispositif, op. cit.*, p. 28.

> Mais votre volonté de puissance ne devient volonté de puissance que par cette volonté de puissance en tant que caractère fondamental de l'étant, seulement si nous, à savoir les individus et les coopératives (*Genossenschaft*), berger (*Hirt*) et troupeau (*Herde*), le Führer et ceux qui sont conduits (*Geführte*), si alors nous nous soumettons tous au préalable à l'économie machinale en tant que principe essentiel de l'institution de l'étant dans sa totalité, et à l'élevage illimité de l'homme. Ce qui revient à dire que nous entrons sous la loi de l'être.[464]

Dans ce passage, Heidegger affirme que *nous,* en tant que puissance de volonté, *sommes* disposés à être utilisés dans l'économie machinale qui vise à diriger et à gouverner tout étant en opérant l'élevage (*Züchtung*) racial de l'homme selon la loi de l'être. En effet, cette économie a pour fonction de disposer la communauté allemande, c'est-à-dire les Allemands, composée de *Führer* et de *Gefürte*, à exister conformément à l'essence de la technique. Comme nous l'avons montré plus haut, cet acte *économique* est pour Heidegger un acte métaphysique et s'accorde avec le dis-positif. Or, il est important de voir que, pour Heidegger, la subjectivité achevée ne se réalise que sous la forme du dis-positif et de l'*économie*. En effet, elle ne signifie en aucune manière l'*ego* ni l'homme individuel ni une collectivité des individus, mais le rapport entre le sujet et l'objet. Autrement dit, elle signifie le lieu (*là*) où les choses et les Allemands sont disposés, ordonnés et gouvernés selon la loi de l'être. En un mot, elle est le dis-positif ou encore l'état *économique* de la communauté et du peuple allemand.

Or, selon Heidegger, le dis-positif se réalise comme la subjectivité charnellement achevée. En effet, il est un état charnel qui est déterminé par la chair spirituelle, et non biologique, du peuple. En effet, Heidegger a tenu la chair du peuple pour ce par quoi un peuple devient un peule, autrement dit ce qui constitue l'essence du *nous* en tant que *Dasein* généré à partir du sol et du sang.[465] Il convient donc de désigner le dis-positif heideggérien comme un dis-positif organique ou comme un dis-positif d'animalité.

---

[464] « *Aber Wille zur Macht wird euer Wille nur durch den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden, nur so, daß ihr und ich und wir alle, Einzelne und Genossenschaften, Hirt und Herde, Führer und Geführte, daß wir alle uns zuvor der machinalen Ökonomie als dem Wesensprinzip der Einrichtung des Seienden im Ganzen und der Züchtung des Menschen ohne Einschränkung zum voraus fügen, d.h. unter das Gesetz des Seins treten*. » GA 48, p. 275.
[465] Cf. GA 16, 151 ; GA 65, 42.

C'est pourquoi il s'agit non pas d'un ensemble des instruments mais plutôt de vivant organique ou encore de *φύσις* qui est généré à partir du sol allemand !

Or, l'enjeu essentiel du projet onto-politique de Heidegger consiste justement à purifier ce dis-positif allemand. C'est la raison pour laquelle Heidegger n'a cessé de défendre l'extermination des Juifs et le combat contre les ennemies de cet état nazi ou allemand. Or, l'extermination des ennemis avait été défendue par Heidegger en 1933 d'abord sous l'impulsion de la théorie de Carl Schmitt sur les notions d'ami et d'ennemi : « Le combat comme se tenir contre l'ennemi ».[466] Ensuite, elle a été défendue en 1940-1941 au moment où il prônait la mobilisation totale de la *Wehrmacht* en tant qu'*acte métaphysique* et la sélection de la race comme *métaphysiquement nécessaire*. Enfin, dans *Gestell* et *Gefahr* de 1949, Heidegger défend de manière dissimulée l'extermination des Juifs dans les camps d'*Auschwitz* :

> L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée, dans son essence la même chose que la fabrication des cadavres dans les champs à gaz et les camps d'anéantissement, la même chose que le blocus et la réduction de pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène.[467]

Heidegger met sur le même plan d'une part, l'extermination massive, les chambres de gaz et la fabrication des cadavres dans les camps, et, d'autre part, la motorisation de l'agriculture, la pauvreté et la production des bombes. Tout se passe comme si l'extermination massive dans les camps de concentration était purement le fait d'une technologie. De plus, il prend soin de ne préciser ni les victimes, ni le sujet (ou la subjectivité) de ce crime. À ce propos, Emmanuel Faye a bien vu que Heidegger « se sert maintenant du caractère planétaire de la technique moderne pour nier la spécificité

---

[466] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, GA 36-37, 90-91: « *Der Kampf als Stehen gegen den Feind* ».

[467] GA 79, 27 : « *Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben* ». Traduction française par Emmanuel Faye dans *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit.*, p. 490.

irréductible du génocide nazi et l'associer à l'une des manifestations les plus banalisées de la technicisation de l'existence »[468].

Cependant, sans percevoir le véritable enjeu de ce passage du *dis-positif*, on serait également tenté d'y voir une critique par Heidegger des camps de concentration et de la technique moderne. Mais il est indéniable que ce passage doit se lire comme une plaidoirie abominable du crime d'*Auschwitz*. Pour justifier cette lecture, il suffit de comprendre que le *là* où ont lieu tous les événements énumérés dans le passage ci-dessus est le dis-positif qui signifie un état organique du peuple allemand. Et, comme nous venons de le voir, ce dis-positif s'identifie à la subjectivité achevée. Or, c'est cette vérité historique que Heidegger a passé sous le silence après 1945 afin de dissimuler le *qui* ou la subjectivité des crimes d'*Auschwitz*. Par ailleurs, rappelons que Heidegger a parlé en 1940 de la subjectivité achevée en tant que nouvelle humanité (*Menschentum*) qui a pour vocation d'utiliser et de diriger les puissances de la technique moderne selon la loi de l'être et de manière convenable à la vérité métaphysique. En somme, pour Heidegger, les camps ne sont pas un simple résultat de la technique moderne mais un acte *métaphysique* de la subjectivité achevée.[469]

Selon Heidegger, seule la race allemande peut comprendre son propre être comme dis-posé à la vérité de l'être. En revanche, les Juifs représentent pour lui le peuple qui a perdu le sol pour cette compréhension. En effet, il n'a cessé d'affirmer qu'ils n'appartiennent pas au *là* de l'être. S'il en est ainsi, nous devons penser l'antisémitisme de Heidegger et son affirmation de la sélection raciale en lien avec la différence ontologique entre le *Dasein* et l'objet de la manipulation technique. Il importe donc de souligner que la différence ontologique entre les Allemands et les Juifs correspond à celle qui sépare le *Dasein,* dont la possibilité la plus propre est la mort, et les objets du monde et les animaux qui ne peuvent pas mourir mais périssent.[470] C'est sur la base de cette différence ontologique que, dans le *Gefahr*, Heidegger dit à propos des victimes qu'elles ont, sans pouvoir mourir, péri dans les camps :

---

[468] Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, *op. cit.*, p. 491.
[469] Cf. Emmanuel Faye, « Being, History, Technology and Extermination in the Work of Heidegger », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50 no. I (2012), pp. 111-130.
[470] Sur l'analyse heideggérien de la mort, voir § 53 de *Sein une Zeit*.

> Des centaines de milliers meurent en masse. Meurent-ils ? Ils périssent. Ils sont tués. Meurent-ils? Ils deviennent les pièces de réserve d'un stock de fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés discrètement dans des camps d'anéantissement. Et sans cela – des millions périssent aujourd'hui de faim en Chine.
>
> Mourir cependant signifie porter à bout la mort dans son essence. Pouvoir mourir signifie avoir la possibilité de cette démarche. Nous le pouvons seulement si notre essence aime l'essence de la mort. Mais au milieu des morts innombrables l'essence de la mort demeure méconnaissable. La mort n'est ni le néant vide, ni seulement le passage d'un étant à un autre. La mort appartient au *Dasein* de l'homme qui survient à partir de l'essence de l'être. La mort est l'abri le plus haut de la vérité de l'être, l'abri qui abrite en lui le caractère caché de l'essence de l'être et rassemble le sauvetage de son essence.
>
> C'est pourquoi l'homme peut mourir si et seulement si l'être lui-même approprie l'essence de l'homme dans l'essence de l'être à partir de la vérité de son essence. La mort est l'abri de l'être dans le poème du monde. Pouvoir la mort dans son essence signifie : pouvoir mourir. Seuls ceux qui peuvent mourir sont les mortels au sens porteur de ce mot.[471]

Ce texte montre bien que, pour Heidegger, les camps d'anéantissement sont non seulement une conséquence nécessaire de la sélection de la race mais également la version la plus monstrueuse de l'ontologie fondamentale du *Dasein*. En effet, il n'hésite

[471] GA 79, 56: « *Hunderttausende sterben in Massen. Sterben Sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben Sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben Sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches – Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden./ Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heisst, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag./ Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes vestellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt. Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn dieses Wortes.* » (cité et traduit par Emmanuel Faye dans *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, op. cit*., p. 492).

pas à affirmer qu'aucun de ceux qui furent exterminés dans les camps ne pouvaient « mourir » parce qu'ils n'étaient pas disposés à la vérité de l'être. Bien plus, aux yeux de Heidegger, ils apparaissaient comme des cadavres ou encore comme de simples objets matériels qui sert à l'expérimentation.

Or, la puissance du dis-positif peut-elle réussir à dominer entièrement l'homme ?[472] L'homme ne résiste-t-il pas à la domination totale de la technique ? De même que, dans la *Méditation première* de Descartes, l'*ego* apparaît comme une liberté par rapport à la toute-puissance d'un Dieu qui peut tout et annuler toute rationalité, de même, dans le dis-positif, l'homme existe, nous semble-t-il, en vertu de sa pensée comme un « écart » ou une liberté par rapport à ce qui lui est contraint, à savoir par rapport à la manipulation technique que son corps subit. Autrement dit, la pensée humaine surmonte tout ce qui est œuvré dans le dis-positif. Cela n'atteste-t-il pas alors l'impossibilité du dis-positif total ? Le fait que Heidegger n'a cessé de confronter et de détruire l'*ego* cartésien ne montre-t-il pas qu'il existe une résistance incessante de l'*ego* pensant contre la puissance de l'être de sorte qu'il ne pouvait développer sa pensée de l'être sans confrontation avec Descartes ? Voilà pourquoi Descartes occupe la pensée de Heidegger du début jusqu'à la fin de sa carrière.[473]

---

[472] Rappelons que, dans son séminaire de 1933-1934, Heidegger compare la souveraineté de l'État du peuple à l'*omnipotenz Dei*. Aussi, le dis-positif est, selon lui, une puissance qui soumet l'homme à sa domination totale. S'il en est ainsi, de même que l'*ego* cartésien apparaît, dans les *Méditations*, comme une liberté à l'égard de la toute-puissance de Dieu, de même, l'*ego* ou l'homme tel qu'il a été décrit par Descartes apparaît comme une existence qui peut ne pas être soumis à la puissance du dis-positif heideggérien.

[473] Nous réfutons la position soutenue par J-L. Marion selon laquelle la confrontation incessante de Heidegger avec Descartes peut s'expliquer par le fait que : « l'entretien avec Descartes marque le point de départ strictement phénoménologique de Heidegger », Jean-Luc Marion, « L'*ego* et le *Dasein* », in : *Réduction et Donation*, Paris, PUF, p.122. Voir également Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain-Paris, Édition Peeters, 2013, p. 42 : « *la pensée de Descartes est, de l'œuvre de Heidegger, une, sinon la* clavis hermeneutica. » Dans la préface de ce livre, Jean-Luc Marion va jusqu'à déclarer : « Mais, plus original sans doute, Descartes apparaît finalement comme le penseur du *Gestell*, dans l'incertitude de l'interprétation de la vérité comme certitude. », *ibid*., p.4.

Seconde partie : l'indétermination de l'*ego*

Chapitre premier: les figures de l'*ego* cartésien à travers la question de la donation

I. L'indétermination conceptuelle de l'*ego* cartésien

Une lecture attentive des *Méditations métaphysiques* de Descartes nous fait voir que les deux premières *Méditations* ne comportent pas de conceptions métaphysiques héritées de la tradition scolastique telles que le sujet, la substance et l'homme comme *animal rationnel*. En effet, selon l'auteur des *Méditations,* l'*ego* ne peut pas se réduire à l'acte de représentation de l'objet, parce qu'il apparaît et s'affirme soi-même au moment où tous les objets représentables sont mis entre parenthèses par et dans le doute hyperbolique. Cette indétermination de l'*ego* n'atteste-t-elle pas du statut exceptionnel de l'*ego* cartésien ou de l'originalité de la philosophie de Descartes ? Ne faudrait-il donc pas dire que cet *ego* n'a aucune place dans l'histoire heideggérienne du *subjectum* selon laquelle l'homme est devenu, avec l'*ego* cartésien, le sujet insigne de la représentation, et que l'*ego cogito* de Descartes a constitué le sol sur lequel a été bâtie la subjectivité moderne, c'est-à-dire kantienne et phénoménologique ? On pourrait même dire que cet *ego,* qui apparaît indépendamment de la détermination substantielle et hors du sujet de la représentation, doit se définir d'abord et avant tout comme un fait (*Faktum*) ou une factualité (*Faktizität*) parce qu'il apparaît (ou bien se donne), dépouillé de toutes les déterminations conceptuelles, comme un fait pur. Or, la factualité, à savoir l'indétermination conceptuelle de l'*ego* serait quelque chose non pas d'achevé mais à interpréter et à déterminer à partir de son fondement ou de son origine. Dans cette optique, il semble que l'indétermination de l'*ego* cartésien exige une herméneutique.

Or, Husserl, Heidegger, Levinas et Michel Henry, chacun à sa manière, reprochent à Descartes d'avoir refermé, aussitôt qu'il l'a ouvert, ce domaine originaire de l'*ego* en définissant l'*ego* soit, dès la *Méditation seconde*, à partir de l'intellect ou de la raison, soit, dans la *Méditation troisième,* comme la substance ou le sujet qui représente l'objet. De ce point de vue, on dirait que Descartes a reculé devant la première vérité qu'il a découverte en laissant indéterminé le sens de cet *ego* originaire. L'*ego* cartésien serait donc un commencement avorté ou abandonné. Les phénoménologies prétendent retrouver ce commencement perdu en restituant l'*ego* dans une situation de donation originaire où le phénomène, l'être, ou la vie, se donne ou est

donné hors de la constitution métaphysique, et cela de manières diverses selon les modes de la donation.

Est-il légitime d'interpréter l'*ego* cartésien ainsi à travers la question de la donation ? Notre réponse est négative parce que, comme nous le verrons, chez Descartes, l'indétermination de l'*ego* tient plutôt au fait qu'il est infini dans son usage de la volonté.

II. L'*ego* cartésien selon Husserl

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl écrit que l'originalité de la philosophie de Descartes consiste à acquérir le moi « en tant qu'*ego* pur avec le courant pur de mes *cogitationes* »[474]. Cette acquisition du moi pur signifie, selon lui, l'ouverture d'un « domaine originel » et « transcendantal »[475] qui est l'horizon où nous accédons à toutes les expériences possibles. Or, selon la phénoménologie husserlienne, ce domaine originel se manifeste par la mise entre parenthèses de tout ce qui est donné comme un fait et une essence, à savoir par l'« *ἐποχή* transcendantale » qu'il appelle « la réduction phénoménologique transcendantale »[476]. De ce point de vue, Husserl montre que le doute hyperbolique a conduit Descartes à découvrir ce domaine originel, c'est-à-dire l'*ego* ou la subjectivité transcendantale, qui précède toutes les déterminations substantielles de l'*ego*. Ainsi, Husserl fait l'éloge de Descartes pour avoir déterminé l'*ego* hors de toutes les déterminations substantielles ou conceptuelles.

Mais cet éloge n'est que provisoire. En effet, aussitôt qu'il rapproche l'*ego* cartésien de la subjectivité transcendantale de la phénoménologie, il parle de l'insuffisance et de la « défaite » du commencement établi par Descartes sous prétexte que ce dernier a réhabilité la conception de substance dans sa définition de l'*ego* :

> Malheureusement, c'est ce qui arrive à Descartes, par suite d'une confusion, qui semble peu importante, mais n'en est que plus funeste, qui fait de l'*ego* une *substantia cogitans* séparée, un *mens sive animus* humain, point de

[474] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (trad. fr. par G. Peiffer et E. Levinas), Paris, Vrin, 1992, p. 47.
[475] Cf. *ibid*., p. 47.
[476] *Ibid*., p. 47.

départ de raisonnement de causalité. C'est ce retournement qui a fait de Descartes le père de ce contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal, ce que, cependant, nous ne pouvons voir encore.[477]

Or, selon Husserl, ce retournement est lié aux « préjugés » de Descartes « non éclaircis, hérités de la scolastique »[478] et « issus de son admiration pour les sciences mathématiques »[479], lesquels l'ont contraint à reculer devant sa découverte d'un domaine originel. En somme, pour Husserl, l'*ego* cartésien ne constitue pas un vrai commencement parce qu'il a négligé et refermé le domaine originel de la donation.

III. L'*ego* cartésien selon Levinas

De même que Husserl voit chez Descartes une source de la subjectivité phénoménologique, de même Levinas reconnaît l'importance de la philosophie de Descartes dans la formation de la phénoménologie. En effet, Levinas lit la métaphysique de Descartes d'abord à travers la problématique de l'intentionnalité au sens husserlien, puis il radicalise la lecture husserlienne de Descartes jusqu'à trouver chez celui-ci un moment où l'intentionnalité n'est plus possible,[480] moment où l'horizon de l'« intention » ou de la présence de l'être s'ouvre paradoxalement dans sa déchirure.

Cette interprétation de Descartes par Levinas est liée au projet qu'avait ce dernier de dépasser l'ontologie ou encore de fonder celle-ci à l'extérieur de l'horizon de l'être. Or, Levinas entend par l'ontologie « une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être »[481]. En effet, selon lui, dans l'ontologie, tous les étants sont mis en « relation avec l'être qui consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir [482]», de sorte que tout l'étant se trouve absorbé dans l'horizon de la présence de l'être. Et, aux yeux de Levinas, la

---

[477] *Ibid*., pp. 51-52.
[478] *Ibid*., p. 51 : « Mais nous savons, grâce à des recherches récentes et notamment grâce aux beaux et profonds travaux de MM. Gilson et Koyré, combien de "préjugés" non éclaircis, hérités de la scolastique, contiennent encore les Méditations. »
[479] *Ibid*., p. 51.
[480] Voir Dupuis Michel, « Le cogito ébloui ou la noése sans noème. Levinas et Descartes », in : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 94 N°2, 1996, pp. 294-310.
[481] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. *Essai sur l'extériorité*, Paris, Libraire générale française (Livre de Poche), 1990, pp. 33-34
[482] *Ibid*., pp. 36-37.

phénoménologie de Husserl apparaît comme une variante de l'« impérialisme ontologique »[483] . En effet, il affirme qu'en subordonnant le rapport à Autrui à la relation à l'être, la subjectivité husserlienne a oublié la véritable transcendance et l'extériorité de l'être.

Dans cette problématique, Levinas s'est efforcé de montrer que la *méta*-physique précède l'ontologie de l'intentionnalité en ce sens que celle-là pense l'infini ou l'autrui qui donne la présence de l'être (le donné) en dépassant le lieu, ou le *là,* de l'être. En effet, d'après lui, la relation qui s'établit entre la subjectivité et l'infini est équivoque, et non univoque comme c'est le cas de la relation entre l'étant et l'être. Autrement dit, l'infini échappe au rassemblement des étants dans l'être. De ce point de vue, Levinas affirme que la subjectivité ne constitue l'horizon de l'être que si elle est, d'abord et avant tout, donnée ou affectée par le donner, à savoir par l'infini. Cette subjectivité est, selon l'auteur de *Totalité et infini,* plus originaire que celle de Husserl. En effet, il désigne cette subjectivité « comme accueillant Autrui, comme hospitalité »[484].

Or, pour trouver chez Descartes un moment où l'extériorité de l'être affecte, éblouit et fait éclater le *cogito,* Levinas revient au Descartes de la *Méditation troisième* et prête une attention particulière au passage suivant : « car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »[485] Il interprète ce passage de la *Méditation troisième* ainsi:

> Ainsi la réalité objective de Dieu fait-elle éclater sa réalité formelle de *cogitatio* – et c'est peut-être là ce qui, avant la lettre, renverse la validité universelle et le caractère originel de l'intentionnalité. Dieu échappe à la structure du *cogito cogitatum* et signifie ce qui ne peut être contenu.[486]

---

[483] *Ibid*., p.35.
[484] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, op. cit*., p.12
[485] AT, IV, 36 ; AT, VII, 45 : « *Nam quamvis substantiae quidem ideam in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet*. »
[486] Emmanuel Levinas, « Hors l'expérience : l'idée cartésienne de l'infini », in: *Dieu, la Mort et le Temps,* Paris, Édition, Grasset & Fasquelle, 1993, p. 249. Voir également n, ;*Totalité et infini, op. cit*., p.41 : « l'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée – c'est-à-dire extérieur – parce qu'il est infini. »

Aux yeux de Levinas, l'apport indépassable de Descartes consiste à montrer l'« éclatement » qui a lieu dans la conscience. En effet, il affirme que l'idée cartésienne de l'infini qui est mise en moi ne peut être comprise, ni formée par la pensée humaine, de sorte qu'elle renverse l'intentionnalité et dépasse l'horizon univoque de la présence de l'être, bien que, dans cette *Méditation*, Descartes maintienne encore un « langage substantialiste en interprétant la démesure de Dieu comme le superlatif de l'exister »[487] . Selon Levinas, cette idée peut se caractériser par la « pensée sans intention » qui est donnée ou subie en nous malgré nous, car elle *m*'affecte et *me* fait éclater. S'il en est ainsi, on peut dire que dans la question levinasienne de la donation, l'*ego* cartésien est définie par « une passivité non pareille »[488]. En somme, Levinas interprète l'*ego* cartésien comme une subjectivité éveillée par l'infini qui ne peut s'identifier à la substance qui pense ni au sujet de l'intentionnalité.

IV. L'*ego* cartésien selon Jean-Luc Marion

Jean-Luc Marion présente au moins quatre figures de l'*ego* cartésien : l'*ego* de l'onto-théo-logie du *causare*, l'*ego* de l'onto-théo-logie de la *cogitatio,* l'*ego* appelé par la toute-puissance de Dieu et l'*ego* de l'union comme factualité (*Faktizität*) ou passivité originaire.

D'abord, il fait voir l'*ego* cartésien à travers le prisme de la métaphysique en articulant l'*ego* en tant que premier principe de l'ontothéologie de la *cogitatio*[489] avec son statut de *causatum* dans l'onto-théo-logie du *causare*. Or, selon lui, le principe qui régit ces constitutions ontothéologiques de la métaphysique est la causalité: la *cogitatio sui* de l'*ego* mime au plus près la causalité divine, c'est-à-dire la *causa sui* de Dieu.

Ensuite, Jean-Luc Marion affirme que l'*ego* cartésien en tant que *cogitatio sui* mime le *Dasein* dans la mesure où il a pour fonction de constituer une ontologie et de

[487] Emmanuel Levinas, « Hors l'expérience : l'idée cartésienne de l'infini », *op.cit*., p. 249.
[488] *Ibid*., p. 249
[489] Cette définition de l'*ego* correspond à « la première réduction » : « La première réduction, qui est transcendantale (" cartésienne", " kantienne " ou "phénoménologique", peu importe ici), équivaut à une constitution d'objet. », Jean-Luc Marion, « L'*ego* et le *Dasein* », *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p. 304.

fonder le sens de l'être de l'étant selon son mode d'être.[490] De ce point de vue, il présente quatre traits de l'*ego* dans lesquels le *Dasein* peut se confirmer et se reconnaître : (a) la finitude, (b) la mienneté (*Jemeinigkeit*), (c) la possibilité de l'impossibilité, (d) l'indétermination ontologique.[491] C'est en ce sens qu'il déclare que « détruire l'*ego* ouvre l'accès au *Dasein.* »[492]

Bien plus, toujours d'après Jean-Luc Marion, l'*ego* ne peut exister comme un être en prononçant *je suis* que si l'autre *m*'appelle : « je *m*'éprouve interpellé et *m*'entend interpellé »[493] ; « me voici ! Parle »[494] . Ainsi, il montre que la mienneté ou l'ipséité de l'*ego* n'est possible que dans la mesure où le *je* est interpellé ou revendiqué à l'accusatif (*me*).[495] Le *qui* de l'*ego* serait donc déterminé par autrui qui l'appelle. Dans cette problématique, Jean-Luc Marion, dans ses *Questions cartésiennes*, tente d'interpréter le *cogito* de *la Méditation première* comme le *cogito cogité*, à savoir comme l'*ego* interpellé par la toute-puissance de Dieu.[496]

Or, l'interpellant, à savoir le donateur de l'être, dépasse l'être et échappe au regard de l'ontothéologie. Il est le « Dieu sans l'être ».[497] Selon Jean-Luc-Marion, il est également le Dieu de la révélation qui est infini, incompréhensible, tout-puissant et le créateur des vérités éternelles, de sorte que ce Dieu et les créatures se disent de manière équivoque tandis que, dans l'ontothéologie du *causare,* Dieu et les créatures sont soumis de manière univoque à la raison suffisante de causalité. En outre, le Dieu de la révélation n'est pas accessible à l'*ego* de l'intellect mais seulement à l'*ego* de la foi.

---

[490] Cette compréhension de l'*ego* correspond à la « deuxième réduction » (le moment heideggérien): « La seconde réduction se déclare existentiale, en ce qu'elle se meut en œuvre par l'étant existant, ou bien ontologique en ce qu'elle ouvre la question de l'être. », *ibid*., p. 304.
[491] Jean-Luc Marion, « L'ego et le Dasein », *Réduction et donation, op. cit*., p. 148.
[492] *Ibid*., p. 130.
[493] *Ibid*., p. 298.
[494] *Ibid*., p. 297.
[495] Cette interprétation de l'*ego* correspond à la « troisième réduction » (le moment levinasien) : « La troisième réduction – toute notre entreprise n'a d'ailleurs tendu qu'à en rendre inévitable la reconnaissance – à proprement parler n'est pas, parce que l'appel qui l'exerce pourtant rigoureusement ne provient plus de l'horizon de l'être (ni de l'objectité), mais de la pure forme de l'appel. », *ibid*., p. 305.
[496] Voir Jean-Luc Marion, « L'altérité originaire de l'*ego* », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, p.31 : « Avant d'être chose pensante, l'*ego* existe comme trompé et persuadé, donc comme pensée – *res cogitans cogitata*. Ainsi, la première vérité, *ego sum, ego existo*, ne dit pourtant pas la première parole. Elle l'écoute. »
[497] Voir Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, p. 12 : « Parce que Dieu ne relève pas de l'être, il nous advient en et comme un don. » ; « Là encore, le don a précédé le fait d'être. »

Ainsi, la phénoménologie et la théologie, sinon convergeraient, du moins se rencontraient dans la pensée cartésienne de Dieu.

Enfin, pour Jean-Luc Marion, l'*ego* en tant qu'union de l'âme et du corps ne relève pas non plus du *principe* métaphysique. En effet, dans son récent livre, intitulé *Sur la pensée passive de Descartes*, il soutient que l'*ego* est déterminé, dans son état originaire et immédiat, c'est-à-dire en dehors de la constitution des deux ontothéologies, comme l'union de l'âme et du corps. À ce propos, il affirme que : « elle s'impose comme un fait, parce qu'elle impose rien de moins que *la facticité de la chair*, que je suis à titre de *meum corpus*, toujours *déjà* et sans l'avoir choisi, ni voulu, ni peut-être sans jamais pouvoir l'expliquer. »[498] Le langage de la métaphysique, *substance*, *cogitatio*/*cogitatum*, *causa*/*causatum*, ne pourrait pas expliquer la factualité de la chair parce qu'elle est un fait *sans pourquoi* et au-delà de la « *causa sive ratio* ». De ce point de vue, Jean-Luc Marion émet cette hypothèse : le *sans pourquoi* de l'*ego* factuel est rapporté seulement au Dieu tout-puissant qui est l'instituteur de la nature, et non au Dieu de l'ontothéologie : « parce qu'ici la *causa totalis*, Dieu, ne rend pas raison de ce qu'il institue : que Dieu nous ait créé selon l'union atteste bien sa causalité sans condition, mais ne rend pas raison pour autant de cette union – du moins ne *nous* en rend-elle aucune raison, parce que la cause efficiente ne produit *ici* aucune intelligibilité pour *nous*. »[499]

D'ailleurs, l'auteur de *Sur la pensée passive de Descartes* va jusqu'à présenter l'*ego* de l'union comme la figure ultime de l'*ego* cartésien qui « conjoint en elle-même les deux déterminations de l'être de l'étant » ou « unifie les deux onto-théo-logies » dans la mesure où il se définit à la fois, d'une part, par l'activité (*cogitatio* par le doute, l'entendement, la volonté et l'imagination) qui rend possible la détermination de l'*ego* comme *cogitatio* de soi dans l'ontothéologie du *cogitare* et, d'autre part, par la passivité (*cogitatio* par sensation) qui rend possible la détermination de l'*ego* comme *ens creatum* dans l'ontothéologie du *causare*.[500]

---

[498] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, *op.cit*. p. 144.
[499] *Ibid*., p. 175.
[500] « L'*ego*, du moins lorsqu'il parvient à mettre en œuvre toutes ses modalités de *cogitatio*, y compris la plus problématique, la sensation, parvient aussi à unifier les deux onto-théo-logies, qui jusqu'alors, se juxtaposaient plus qu'elles ne s'articulaient dans les écrits explicitement métaphysiques de Descartes. Plus qu'un tardif et indécis développement moral, l'*ego* de la

Ainsi, selon les interprétations proposées par Jean-Luc Marion, l'*ego* reste hors du sujet et de la substance, car il se trouve en dehors de la constitution ontothéologique de la métaphysique: il se donne d'abord et avant tout dans sa factualité. Ce serait à partir de cette factualité donnée « sans pourquoi » que l'*ego* est interprété soit comme *ego* appelé par Autrui (Dieu tout-puissant), soit comme *ens creatum* dans l'onto-théo-logie du *causare*, soit comme *ens ut cogitatio sui* dans l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, soit comme l'inverse du *Dasein* dans l'histoire de l'être.[501]

---

passivité apparaît donc comme l'accomplissement plus achevé de la métaphysique cartésienne », *ibid*., p. 268.

[501] De cette complexité des arguments cartésiens de l'*ego*, J-L Marion dit que : « Descartes reste déterminant précisément parce que ses arguments apparaissent, à mesure qu'on les lit et les considère, infiniment plus complexes et indéterminés que la vulgate ne le soupçonne : il demeure un sujet de pensée parce qu'il reste littéralement hors du sujet. », Jean-Luc Marion, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques* 2009/1, n° 88, p. 62.

Chapitre deuxième : deux lectures de Descartes par Michel Henry :

de l'auto-affection de l'*ego* à l'*ego* dans l'« économie » de la vie

I. L'indétermination conceptuelle de l'*ego* cartésien et la phénoménologie matérielle de Michel Henry

L'une des questions fondamentales de la phénoménologie de Michel Henry est celle du « Commencement » de la philosophie : « Une philosophie radicale et première est la recherche du Commencement [502] ». À propos du « Commencement », il déclare :

> En quoi réside, plus précisément, l'initialité de ce commencement radical ? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de la chose et sa venue commençante à l'être : un tel commencement n'est encore que le commencement de l'étant. Initial, au sens plus originel, l'apparaître l'est en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. [503]

Michel Henry reconnait chez Descartes, particulièrement dans l'*ego* de la *Méditation seconde*, les intuitions radicales et primordiales pour fonder le commencement de la philosophie. En effet, comme Husserl, Michel Henry tente de trouver le commencement de la phénoménologie dans le *cogito* cartésien. Mais, contrairement à Husserl, il ne réduit pas le *cogito* au sujet de l'intentionnalité.

Il importe de souligner que pour Michel Henry le « Commencement », à savoir l'apparaître pur, échappe à toute activité intentionnelle de la représentation ou de « l'*ek-stasis* du *videre* »[504] et à l'horizon de l'être du *Dasein*. Autrement dit, il est au-delà de la visibilité : il est invisible, et le *cogito* est une œuvre de la « nuit » [505] ; le « Commencement » est « là où l'être lui-même n'est pas »[506]. D'après lui, le *cogito* originaire ne se tourne pas vers l'extérieur, car il signifie l'« immanence radicale » et le

---

[502] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2003 (2 édition), p.17.
[503] *Ibid*., p. 18.
[504] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit*., p. 28.
[505] *Ibid*., p. 50.
[506] Paul Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 90.

« se montrer lui-même »[507] . Cette donation est ce qu'il nomme l'auto-affection en tant que passivité originaire qui précède la dichotomie de l'activité et de la passivité.

En effet, Michel Henry figure parmi les philosophes contemporains qui ont porté une attention toute particulière à l'indétermination conceptuelle de l'*ego* cartésien. Sa lecture de Descartes se fait du point de vue généalogique, et cela en deux sens. D'une part, la généalogie henryenne concerne d'abord la naissance du phénomène transcendantal : ce qui est interrogé ici est l'essence de la manifestation qui est, selon lui, la phénoménalité invisible et absolument immanente qui donne naissance à la représentation, à l'intentionnalité, à toute apparition et enfin à la transcendance. Dans cette perspective, Michel Henry considère que la *cogitatio* de l'*ego* constitue ce à partir de quoi le voir, l'apparition transcendantale, trouve son origine. D'autre part, la généalogie henryenne concerne également la naissance ou la génération de la vie elle-même. Comme le montrent les recherches effectuées de l'*Essence de la manifestation* à *Généalogie de la psychanalyse*, l'apparaître pur, qui désigne la venue en soi de la vie, est quelque chose de passif. En effet, cette vie, qui est essentiellement affective ou pathétique, ne s'affecte que d'elle-même et s'éprouve passivement en s'auto-affectant de sa souffrance et de sa joie : elle est la vie individuelle et chaque fois *ma vie* que nous sommes et qui ne peut être réduite à une Vie universelle et à la vie d'autrui ; ainsi, la vie s'ipséise dans *mon* ipséité. Tout se passe comme si la vie individuelle se produisait dans son auto-naissance.

Mais il ne suffit pas de dire que, dans ce mouvement atemporel de la vie qui est l'auto-donation (autrement dit, l'auto-révélation, l'auto-affection), ce qui donne la vie et ce qui la reçoit ne font qu'un, parce que l'auto-affection de *ma* vie n'implique pas nécessairement l'autarcie de *ma vie*. Ne faudrait-il donc pas que la naissance ou bien la génération de ce mouvement atemporel fasse l'objet d'un questionnement ?

Dans son livre publié en 1996, *C'est moi la vérité,* Michel Henry s'est efforcé de répondre à cette question en introduisant une distinction entre deux modes d'auto-affection de la vie : d'une part, l'auto-affection au sens fort qui indique l'auto-affection ou bien l'auto-génération de la Vie absolue s'engendrant d'elle-même éternellement ; d'autre part, l'auto-affection de la vie au sens faible qui indique l'auto-affection passive de *ma* vie (de la vie individuelle) qui s'auto-affecte d'elle-même *dans* l'auto-génération

[507] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 20.

éternelle de la Vie absolue. Ici se pose alors cette question : le soi qui vient dans la vie est-il *mon* soi ou celui de la Vie elle-même?[508] Autrement dit, quel est le rapport entre la Vie et *ma* vie ? La réponse de Michel Henry était : « les deux à la fois. Il est mon soi joint à soi dans le soi de la vie ou encore le soi de la vie se trouve précisément là où je suis joint à moi, c'est-à-dire que le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi »[509].

Nous verrons qu'avec l'invention des arguments qui clarifient le rapport entre la Vie absolue et les vies individuelles, Michel Henry a modifié ou bien radicalisé son interprétation de Descartes. En effet, sa lecture de Descartes reflète bien l'évolution de sa pensée : la première lecture consiste à interpréter l'*ego cogito* comme auto-affection de *ma* vie individuelle ; la deuxième tente de situer cette auto-affection de *ma* vie individuelle sur un plan plus originel, autrement dit il s'agit d'interpréter cette auto-affection comme vie affectée par et dans l'auto-affection de la Vie absolue.

Ce que nous voulons montrer, c'est d'abord le fait que la première lecture contient déjà en soi et en puissance la deuxième. En effet, suivant l'interprétation henryenne de Descartes, l'*ego* cartésien de la première lecture se trouve déjà affecté par la puissance la plus originelle de la Vie. Or, c'est cette puissance de la Vie absolue que la deuxième lecture tentera de préciser. En outre, la deuxième lecture doit être lue par rapport à sa déclaration du dépassement de l'égologie. C'est pourquoi nous défendrons la thèse selon laquelle le dépassement tenté par Henry de l'égologie est une suite nécessaire qui découle de sa première lecture de Descartes.

Ensuite, il faudra aller plus loin et se demander : sur quel plan intellectuel Michel Henry transpose-t-il l'*ego* cartésien, lorsqu'il fait sa deuxième lecture de Descartes ? Nous partirons de l'hypothèse que c'est dans la perspective de l'« économie » charnelle de la vie qu'il a développé, au moins à partir de 1991, ses nouveaux arguments sur l'*ego cogito* et la vie. En effet, les lectures henryennes de Descartes et le dépassement henryen de l'égologie s'opèrent dans l'« économie » originelle de la vie qu'il a tirée de la tradition chrétienne de l'« économie ». De plus, dans cette « économie » de la vie, Michel Henry présente l'*ego* non plus sous forme du *cogito* cartésien mais comme le

[508] Sur cette question que Jacob Rogozinski et François-Davis Sebbah ont posée à Michel Henry dans le débat autour de l'œuvre de Michel Henry qui a lieu en 1999 au théâtre de l'Odéon, voir *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, respectivement, p. 208 et p. 219.
[509] *Ibid.*, pp. 223-224.

moi-vivant qui est l'œuvre en *nous* de la Vie qui s'engendre dans les vivants. Cela nous conduit à proposer une deuxième thèse selon laquelle, pour désigner cet *ego* engendré dans l'« économie » de la vie, Michel Henry ne repose plus sur le *cogito* cartésien mais sur le *cogito* chrétien d'Irénée. Enfin, cette étude visera à montrer cette troisième thèse: malgré l'opposition proposée par Michel Henry entre la phénoménologie matérielle de la vie et l'ontologie de Heidegger, nous ne devons pas ignorer qu'il existe entre ces deux penseurs des similitudes considérables du point de vue des concepts tels que l'être comme production, l'« acte de naissance » et l'« économie » de l'être ou de la vie.

II. L'évolution de la lecture henryenne de Descartes

Pour mesurer les évolutions qui ont affecté Henry dans ses lectures de Descartes, il convient de comparer ses articles sur Descartes écrits à deux époques distinctes : la première va de 1963 à 1985, années de la publication de l'*Essence de la manifestation* puis de la *Généalogie de la psychanalyse* ; la seconde va de 1991 à 1996, année où est paru *C'est moi la vérité*. Nous choisissons, à titre d'exemples, « *videre videor* » et « L'insertion de l' "*ego cogito*" », deux textes publiés en 1985 dans la *Généalogie de la psychanalyse*, d'une part, et, d'autre part, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale »[510] de 1991 et « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie »[511] de 1996.

1. La première lecture de l'*ego* cartésien

Le problème soulevé par Henry dans son *« videre videor »*, texte qui fait partie de la *Généalogie de la psychanalyse*, est celui du commencement. Par commencement, il entend, comme nous l'avons vu, l'apparaître initial et primitif qui signifie l'effectivité phénoménologique de l'apparaître au sens où c'est l'apparaitre pur et initial qui rend

[510] Ce texte a été prononcé en 1991 au séminaire dirigé par Jean Luc Marion à l'Ecole Normale Supérieure de l'Ulm sous le titre « Le *cogito* de Descartes » et a été retouché et intégré dans *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.
[511] Ce texte a été prononcé lors d'une conférence qui a eu lieu à Louvain-la-Neuve les 23 et 24 mai 1996 et a été publié dans *Lire Descartes aujourd'hui* (actes publiés par Olivier Depré et Danielle Loires), Editions-Peeters, Louvain-Paris, 1997.

effectif ou bien produit l'apparaître de quelque chose [512]. Ainsi compris, le commencement ne peut avoir lieu au sens absolu que s'il ne présuppose aucune chose qui le précède, ni aucune médiation par laquelle il parvient à apparaître.

Dans la *Généalogie de la psychanalyse,* comme dans *l'Essence de la manifestation*, Michel Henry s'efforce de montrer la *cogitatio* comme l'apparaître pur : « L'apparaître comme tel, Descartes, dans son langage, l'appelle "pensée". » [513] Comment et dans quelle condition la pensée pourrait-elle apparaître purement en elle-même, c'est-à-dire sans aucun rapport avec les objets extérieurs ? La réponse de Henry est : « C'est précisément au moment où Descartes fut capable de considérer la pensée en elle-même, c'est-à-dire l'apparaître pour lui-même, lorsqu'il rejeta toutes choses pour ne retenir que le fait de leur apparence […] c'est alors en effet qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être : je pense, je suis »[514]. Selon Michel Henry, c'est par le doute hyperbolique que la pensée peut se manifester comme l'apparaître pur. En effet, il précise que :

> Le doute, on le sait, ne conquiert toutes ses dimensions que lorsque, comme doute métaphysique et hyperbolique, il accomplit la subversion des vérités éternelles. Or une telle subversion des essences n'est possible que si préalablement elle met en cause autre chose, à savoir le milieu de visibilité où de tels contenus essentiels sont visibles. C'est ce milieu de visibilité et le voir qui se fonde en lui qui perdent leur pouvoir d'évidence et de vérité, leur pouvoir de manifestation, au terme de l'*époché*. [515]

Ainsi la pensée ne pourrait-elle devenir l'apparaître pur qu'à la condition stricte qu'elle soit donnée immédiatement, c'est-à-dire sans aucune médiation substantielle et

---

[512] « En quoi réside, plus précisément, l'initialité de ce commencement radical ? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de la chose et sa venue commençante à l'être : un tel commencement n'est encore que le commencement de l'étant. Initial, au sens plus originel, l'apparaître l'est en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. […] C'est dans l'effectivité phénoménologique de l'apparaître dans sa capacité de constituer par lui-même une apparence, c'est cette pure apparence comme telle qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier », Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 18.
[513] *Ibid.*, p. 18.
[514] *Ibid.*, pp. 18-19.
[515] *Ibid.*, p. 26.

conceptuelle, et de manière immanente à elle-même, à savoir hors de l'*ek-stasis*, et ce avant d'être instituée comme représentation ou comme pensée intentionnelle. Autrement dit, pour Michel Henry, la *cogitatio* en tant qu'apparaître pur n'est possible que dans la mesure où la possibilité du voir (du « voir que ») ou encore celle de la visibilité, est exclue. Ce ne serait donc pas par le *videre* mais par le *videor* que l'apparaître originel devient possible : la pensée n'est pas réductible au « voir que »[516], mais elle est dans son essence le *videor* qui est le fondement invisible qui effectue ou produit toute la visibilité et le voir *(videre*) en général : « *Videor* désigne la semblance primitive, la capacité originelle d'apparaître et de se donner en vertu de laquelle la vision se manifeste et se donne originairement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convient de lui accorder en tant que vision, quoi qu'il en soit de ce qu'elle voit ou croit voir et de son voir-lui-même »[517].

Ensuite, il faut noter que, selon Henry, le *videor*, dans le *videre videor*, désigne, contrairement au *voir* qui porte sur l'objet, le sentiment originel du « je pense », autrement dit « le se sentir soi-même qui donne originairement la pensée à elle-même et fait d'elle ce qu'elle est, l'originel apparaître à soi de l'apparaître »[518]. En effet, la pensée (la *cogitatio* ou bien la conscience) ainsi comprise ne se pense pas par représentation, ni par intentionnalité et ni par un mode d'« être-dans-le monde », mais par réceptivité et, dans une immanence absolue, par auto-révélation, voire par auto-fondation.

Il s'ensuit que, selon l'analyse de Henry, la pensée ne peut se concevoir comme un acte mais comme ce qui est donné et éprouvé originairement : de fait, elle relève d'une passivité radicale qui est plus originaire que la passivité en tant qu'effet de l'action (la passivité originaire au-delà de la dichotomie d'action et de passion) ; en d'autres termes, la pensée pense et se pense fondamentalement par auto-affection : le *cogito* s'affecte. Nous pouvons donc conclure que Michel Henry interprète l'*ego cogito* de Descartes dans la perspective de la matérialité de la phénoménalité effective à partir de laquelle se produit et s'effectue tout ce qui apparaît[519], et qu'il comprend tout ce qui

[516] *Ibid*., p. 28.
[517] *Ibid*., p. 27.
[518] *Ibid*., p. 31.
[519] Sur l'œuvréité du phénomène, Henry dit : « Le cartésianisme du commencement pourtant s'épuise dans l'institution d'une différence essentielle entre ce qui accomplit l'œuvre de l'apparaître et ce qui s'en montre au contraire incapable. », *Généalogie* …, *op. cit*., p.22.

apparaît comme œuvre de *ma* « nuit »[520], et non comme œuvre de l'être visible et transcendantal.

Si donc le *videor* n'est pas délimité par l'objet à représenter et par l'entendement, dans quel mode de pensée pourrait-il s'accomplir ? La solution proposée par Henry est justement de dire que le *videor* s'accomplit à partir de la volonté dont le doute hyperbolique est une modalité.[521] Il s'agit ici de la volonté infinie qui, selon Henry, dépasse la portée de la représentation et la rationalité parce qu'elle constitue leur fondement. Ici, l'*ego* se voit attribuer également le pouvoir de contredire le principe de rationalité (*causa sive ratio*). En effet, Michel Henry précise que :

> […] si ce doute n'est plus le doute naturel, lequel demande ses raisons à l'entendement, mais le doute hyperbolique, le doute contre nature et contre la nature de l'entendement, contre la *ratio*, c'est précisément parce qu'il est un mode de la volonté infinie, volonté qui est en moi identique à ce qu'elle est en Dieu, - de la volonté qui peut vouloir tout ce qu'elle veut, absolument, inconditionnellement et sans limite, qui peut vouloir que le vrai soit faux et que le voir y compris sous la forme de l'évidence qui repose en lui et baigne dans sa lumière, n'en soit pas un. [522]

Pourtant, il ne faut pas conclure, comme l'a fait Henry, que la puissance qui accomplit cette transgression se déploie à travers notre volonté. Si ce dépassement s'accomplit et que la « nuit » s'ouvre dans *la Méditation première*, ce n'est pas par la volonté de l'*ego* elle-même mais par deux hypothèses distinctes de la tromperie divine. En effet, en s'abstenant de donner son jugement à la tromperie divine, l'*ego* se place, en même temps, en dehors de cette puissance absolue, de sorte que, dans cette *Méditation*, la volonté humaine n'est pas réductible au déploiement de la puissance absolue de Dieu. Au contraire, selon lui, la pensée s'atteste de prime abord par sa liberté de prendre de la

---

[520] *Ibid*., p. 50. Sur le phénomène comme œuvre de *ma* nuit, voir également « Le *cogito* de Descartes », in: *De la subjectivité, Phénoménologie de la vie*, Tome II, *op. cit*., p. 102.

[521] « On ne peut oublier que la reconnaissance de l'apparaître en sa fulguration initiale, la reconnaissance de l'essence de la pensée et de l'être en elle, s'accomplit dans le *cogito* à partir de la volonté elle-même, dont le doute n'est qu'une modalité », Michel Henry, *Généalogie* …, *op. cit*., p. 48.

[522] *Ibid*., p. 48.

distance vis-à-vis du pouvoir absolu ou encore ce qui est donné immédiatement par ce pouvoir :

> Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir (*non in potestate mea*) de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer. [523]

À ce propos, il ne faut pas oublier que pour Descartes, la volonté de l'homme est infinie mais nullement absolue, ni inconditionnelle. En effet, Michel Henry ne peut identifier le *videor* à l'apparaître pur qu'en réduisant la volonté de l'*ego* à la toute-puissance de la tromperie divine. La réduction phénoménologique et généalogique de Michel Henry conduit ainsi l'*ego* au pouvoir absolu, et sa lecture de *la Méditation première* tend, sinon à identifier, du moins à confondre les pensées de l'*ego* avec les représentations qui sont données inconditionnellement par la toute-puissance d'un Dieu trompeur et d'un mauvais génie.

De cette confusion henryenne surgit inévitablement une question : le pouvoir de l'apparaître pur est-il *mon* pouvoir ou le pouvoir qui vient à l'*ego* d'un Dieu tout puissant ? Autrement dit, est-ce *mon* pouvoir ou le pouvoir tout puissant de Dieu que Michel Henry prend pour commencement ? Le rapport entre ces deux puissances, à savoir entre Dieu en tant qu'agissant et l'*ego* en tant qu'(auto)-affecté, ne mériterait-il pas d'être interrogé ? Ainsi la première lecture henryenne de Descartes exige-t-elle qu'une autre lecture de Descartes vienne clarifier ce rapport. Nous verrons que c'est à la lumière de la théorie de l'incarnation ou de l'« économie » de la vie que Henry tente d'expliquer et de résoudre ce problème.

2. La contre-lecture henryenne de la lecture heideggérienne de Descartes

[523] AT IX-1, 18.

Comme cela est bien connu, la lecture de Descartes par Heidegger a été fortement remise en cause par Henry : selon lui, en interprétant l'*ego* comme agent ou sujet de la représentation qui *se* représente en représentant l'objet (*cogito me cogitare*), Heidegger n'est pas parvenu à thématiser l'*ego cogito* comme pouvoir qui rend possible, hors de la structure de la représentation, le « se représenter ». En effet, dans son article, « l'insertion de l'*ego cogito* », intégré dans la *Généalogie de la psychanalyse*, Michel Henry déclare:

> Il faut donc renverser toutes les propositions dans lesquelles Heidegger prétend lier l'*ego* à la représentation et le tirer d'elle. A l'affirmation que dans l'*ego cogito* le « je » y est entendu en tant que le soi sur quoi le re-présenter en tant que tel revient par essence se poser et est ainsi ce qu'il est », on doit répondre que c'est parce que le je y est déjà entendu, parce qu'il s'est déjà essencifié en lui-même, hors de la structure du représenter, que celui-ci en effet « est ainsi ce qu'il est », ce qui est préalablement en possession de soi comme d'un Soi-même pour pouvoir *se* représenter quoi que ce soit.[524]

Ainsi reproche-t-il Heidegger d'avoir défini le *cogito* selon l'agir ou le pouvoir de « poser devant » et de faire manifester quelque chose[525], et non, comme cela est soutenu par Henry, selon l'agir absolu (ou bien faire) ou le pouvoir absolu de l'auto-révélation ou de l'apparaître pur. En effet, dans l'optique heideggérienne, le *cogito* est défini comme le pouvoir qui détermine l'être de l'étant comme être représenté, et le soi du « se représenter » signifie la subjectivité qui désigne l'horizon de l'être qui apparaît de manière *ek-statique*. Or, Michel Henry note que pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique est celle de l'*Ek-stase* et que le *cogito* n'y occupe qu'un moment de cette histoire[526]. S'il en est ainsi, nous pouvons dire que si Heidegger reproche à Descartes

---

[524] *Ibid*., pp. 97-98.

[525] « *Cogito*, selon les affirmations explicites et réitérées de Heidegger, veut dire "je me représente" et ne veut dire que cela. Le trait le plus décisif du cogito de Descartes, c'est qu'il est lié à l'idée de certitude. […] Cette fondation de la certitude par l'acte de poser devant qu'est le représenter, Heidegger l'exprime sans équivoque : "Le re-présenter / poser devant est un poser en toute sûreté" (*das Vorstellen ist ein Sicher-stellen*) », Michel Henry, « Le *cogito* de Descartes », *art. cit*., pp. 94-95.

[526] « Car c'est le même apparaître qui fonde le phénomène grec et le phénomène des modernes, celui qui s'éclaire dans l'Ek-stase et auquel le "je me représente" emprunte à son tour son pouvoir de rendre manifeste en posant devant, dans l'Ek-stase donc et par elle. […] c'est

d'avoir laissé indéterminé le sens de l'être du commencement, Michel Henry, contrairement à Heidegger, pense nécessaire la redéfinition et la refondation du commencement. Pour ce faire, il tente d'élaborer une généalogie plus originelle qui, en vue d'expliquer la genèse de l'ordre mondain et la possibilité de la représentation, remonte à un autre ordre supérieur, à savoir à celui de la subjectivité absolue qui est la vie s'auto-affectant. Il a voulu mettre ainsi un abîme infranchissable entre son *cogito* et le *cogito* de Heidegger.

Bien que Michel Henry ne cesse d'opposer la phénoménologie matérielle et le *cogito* en tant qu'apparaître pur et invisible, d'une part, et l'ontologie heideggérienne et le *cogito* tel que Heidegger l'a transposé dans le cadre de l'histoire de l'être, de l'autre, il semble qu'ils partagent une même conception de l'être, à savoir l'être comme production. En effet, alors que pour Michel Henry, l'apparaître est l'œuvre de la vie invisible, donc de la « nuit », pour Heidegger, l'être se manifeste dans le monde, à la lumière de l'être, comme *être-produit* (*Hergestelltsein*). Tout se passe comme si Michel Henry ne pouvait opposer son *cogito* au *cogito* heideggérien que sur le plan de l'être comme production (ou bien œuvréité (*Werkheit*)), dénominateur commun qu'il partage avec l'auteur d'*Être et temps*.[527]

En termes heideggériens, l'être signifie l'*être-produit* (*Hergestelltsein*), l'*être-à-l'œuvre* , autrement dit, en grec, l'*ἐνέργεια*[528] : l'être doit se comprendre à partir de la *τέχνη* qui fait apparaître les étants et les rassemble dans l'être. Or, cette idée de l'être comme *être-produit* doit être rapportée au dis-positif (*Ge-stell*), terme que Heidegger définit, dans le supplément de 1960 pour *L'origine de l'œuvre de l'art*, comme « le rassemblement de la production »[529] . Or, étant donné que pour lui le rassemblement signifie *λόγος*, le dis-positif peut se comprendre comme *λόγος* de la production de

---

l'histoire heideggérienne de la métaphysique occidentale qui la fournit, en établissant la continuité de cette histoire, c'est-à-dire des transformations de ce seul et unique apparaître dont le *cogito* en tant que *cogito*/*cogitatum*, en tant que "je me re-présente", marque l'un des avatars. », *ibid*., pp. 96-97.

[527] Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », in : *Phénoménologie de la vie. De l'art et du Politique*, Tome III, Paris, PUF, 2004, p. 36 : « Le monde où nous vivons est un monde économique, cela veut dire qu'il a son principe dans le travail. À sa manière, et quels que soient ses paradoxes, l'univers économique, dans son existence même, porte témoignage sur la vérité originelle de l'être et nous renvoie au concept de l'être comme production. »

[528] « [...] tout cela vaut pour l'œuvre, au sens grec de l'*ἔργον*; son "être" est l'*ἐνέργεια* rassemble en elle infiniment plus de mouvement que les modernes " énergies" », *ibid*., p. 95.

[529] Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre de l'art », in : *Chemins* …, *op. cit*., p. 95.

l'être. Et l'étymologie de ce terme *Gestell* (dis-positif) est rapportée au terme d'économie qui signifie « l'ensemble de praxis, de savoir, de mesures, d'institutions dont le but est de gérer, de gouverner, de contrôler et d'orienter – en un sens qui se veut utile – les comportements, les gestes et les pensées des hommes »[530] : tous les étants se manifestent dans l'économie de l'être. Il s'ensuit que pour Heidegger le dis-positif (*Gestell)* signifie l'économie de l'être.[531]

L'une des tâches principales de Michel Henry dans l'*Essence de la manifestation* est de développer sa propre idée de l'œuvréité au détriment de l'idée de l'œuvréité qui fait du phénomène l'œuvre de l'être au sens de la transcendance.[532] En effet, à ses yeux, le phénomène, pour devenir un phénomène, doit d'abord et avant tout être produit dans la phénoménalité elle-même qui est l'apparaître pur de la vie, parce que le phénomène en tant que Vérité extatique de l'Être, « ne s'apporte pas lui-même dans l'apparaître, ne produit pas lui-même son propre apparaître ».[533] Il faudrait donc reconnaître « l'idée d'une révélation qui ne doit rien à l'œuvre de la transcendance »[534] : « *Ne pas être l'œuvre de la transcendance, cela signifie donc, pour une manifestation, surgir et s'accomplir indépendamment du mouvement par lequel l'essence s'élance et se projette en avant sous la forme d'un horizon, surgir, s'accomplir et se maintenir indépendamment du processus ontologique de l'objectivation, c'est-à-dire précisément en l'absence de toute transcendance* »[535]. Ainsi, la vie au sens henryen peut se définir selon le pouvoir d'œuvrer (ou bien de produire) le phénomène en s'œuvrant et de le révéler en se révélant (mais, il ne s'agit ici pas d'une production au sens de pro-duire, mettre au-dehors et là-devant).

Constatons donc qu'il existe une opposition entre Heidegger et Henry, c'est-à-dire entre l'être transcendantal et la vie immanente. Mais, comme nous venons de le montrer, cette opposition ne peut se réaliser que s'ils partagent en commun l'idée de l'être comme production.

---

[530] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. fr. par Martin Rueff, Paris, Rivages poche, 2007, p. 28.
[531] Sur le concept heideggérien d'économie, voir GA 48, 275. Nous avons analysé ce concept dans notre première partie.
[532] Voir Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 24, 27, 28, 29.
[533] Voir Michel Henry, « Le *cogito* de Descartes », *art. cit.*, p. 105.
[534] *Ibid.*, p. 51.
[535] *Ibid.*, p. 279 (souligné par l'auteur).

Après cette mise au point, revenons maintenant au problème de l'*ego cogito*, et examinons les lectures par Heidegger puis Henry du *cogito* du point de vue de la conception de l'être comme production. D'une part, selon Heidegger, dans la modernité depuis Descartes, le sens de l'être de l'étant est défini par l'*esse cogitatum* qui signifie l'*être-produit* par la conscience, et l'être de la *res cogitans* (ou bien l'être du *cogitare*) apparaît comme le fondement de la production de l'e*sse cogitatum*. Or, Heidegger montre que chez Descartes, l'*esse* du *cogitare* et l'*esse cogitatum* se laissent indifféremment déterminés par l'*ens creatum* au sens de l'*être-produit* par Dieu. D'autre part, selon Michel Henry, le *cogito* en tant qu'apparaître originel produit et effectue le phénomène. Mais, ici, ce qui apparaît n'est plus l'œuvre de l'être, à savoir celle qui est produite dans le fondement transcendantal (*esse* du *cogitare* selon Heidegger), mais l'œuvre de la vie invisible et de « ma nuit ».

Reste donc à déterminer si, chez Michel Henry, l'auto-affection de la vie se produit elle-même en produisant ce qui se manifeste. En d'autres termes, l*'ego cogito* est-il auto-suffisant pour devenir l'apparaître pur ? Ne faudrait-il pas une généalogie plus radicale qui porte sur la naissance de l'*ego* ou de *ma* vie individuelle ? Comme le dis-positif (*Gestell*) qui désigne, chez Heidegger, l'économie de l'être, la production de la vie ne devrait-elle pas impliquer une « économie » de la vie ? Car il nous paraît évident qu'entre l'ontologie de Heidegger et la phénoménologie matérielle de Michel Henry, se dresse une opposition entre l'économie visible et l'économie invisible.

3. La naissance du *cogito* : la seconde lecture henryenne de Descartes

L'article d'Henry, intitulé « Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », rédigé en 1991 dont il propose une nouvelle version en 1996, ne vise pas seulement à répéter ses analyses du *cogito* et sa critique à l'encontre de la lecture heideggérienne. Pour expliquer ce changement de position, il convient d'abord de rappeler deux problèmes que l'on rencontre également dans sa *Généalogie de la psychanalyse* : le premier soulève la question de savoir si le pouvoir de l'apparaître pur est *mon* pouvoir ou le pouvoir d'un Dieu tout puissant; le deuxième concerne la nécessité d'une généalogie qui porte sur la naissance de l'*ego* lui-même. Or, ces deux problèmes ne sont pas séparés l'un de l'autre, parce que, du point de vue d'Henry,

s'interroger sur le rapport entre *mon* pouvoir et celui de Dieu revient à établir un acte de naissance de l'*ego*.

En 1991, Henry écrivait à propos du *sum* du *cogito* qu'il est l'Archi-facticité qui s'engendre dans l'Archi-révélation de la vie : « […] une Archi-facticité qui s'engendre dans l'Archi-révélation de cette Archi-affection et s'identifie à elle. *Sum* désigne cette Archi-facticité. »[536] . Ici, le *sum* est compris comme une œuvre en *nous* de la vie. Ce serait en effet la révélation la plus originelle de la vie qui s'engendre et se produit en nous comme le *sum*. Or, pour désigner le soi du *sum* qui est non pas un être autonome mais plutôt une œuvre engendrée par la vie, le terme d'*ego* peut-il suffire ? Ne faudrait-il pas le nommer à l'accusatif ? En effet, Michel Henry déclare :

> […] comme si c'était en effet dans l'immanence radicale qui rejette toute Ek-stase que se reproduisent identiquement la révélation la plus originelle et ce que, comme effet de cette auto-affection la plus originelle, de l'œuvre en nous de la vie, nous appelons « moi ». [537]

Que le moi soit l'œuvre de la Vie signifie que la Vie s'œuvre en *moi*. Ce qui revient à dire que c'est le moi (à l'accusatif) que la Vie œuvre en s'œuvrant elle-même. S'il en est ainsi, ne s'ensuit-il pas que, pour le Michel Henry de 1991, l'*ego cogito* n'est possible que si l'Archi-facticité du moi le précède (non pas cependant selon l'ordre de temps) comme sa condition *a priori* ? En effet, selon Henry, l'*ego* n'est possible que dans la mesure où le moi est donné et affecté à l'accusatif par et dans l'Archi-révélation de la Vie, à savoir dans la Vie qui s'engendre en *moi*. Et cette définition du *sum* comme Archi-facticité se distingue de celle du *cogito* proposée à l'époque de *Généalogie de la psychanalyse* de 1985 sur ce point : alors que, pour le Michel Henry de 1985, le premier *ego* est l'*ego cogito* en tant qu'apparaître pur, pour le Michel Henry de 1991, le premier n'est plus l'*ego* mais l'Archi-révélation, l'Archi-affection qui *me* donne naissance ou s'engendre en *moi*. Il s'ensuit que le soi de la vie individuelle est, selon la seconde lecture henryenne, un effet ou bien une œuvre en *nous* de l'Archi-révélation ou de

[536] Michel Henry, « Le cogito de Descartes », *art. cit*., p.105.
[537] *Ibid*., p. 106.

l'Archi-affection[538]. Bref, nous pouvons dire que pour Henry, le moi est l'auto-expression de l'Archi-vie qui s'exprime de manière immanente en *moi*, c'est-à-dire dans les individus.

Dans son texte de 1996, Michel Henry va jusqu'à affirmer que, si l'*ego* concerne le commencement, ce n'est pas en tant que commencement comme tel mais en tant qu'il habite en lui[539] : l'*ego* ne peut devenir le commencement qu'à la condition que ce dernier vienne en moi. Autrement dit, l'*ego* ne peut apparaître purement que dans la mesure où la Vie absolue vient en lui. L'*ego* s'auto-affecte dans l'Auto-affection la plus originelle. Selon la seconde lecture henryenne, l'*ego* n'est pas premier, parce qu'il est né, œuvré dans l'Archi-vie. À ce propos, il déclare dans « Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale » :

> Car tout *ego*, mais aussi bien moi, tout individu au sens humain porte en lui un Soi transcendantal dont l'ipséité prend naissance dans le procès d'auto-phénoménalisation de la vie et nulle part ailleurs. Car c'est seulement en venant en soi dans le s'éprouver soi-même de sa phénoménalité propre que la vie génère en soi l'ipséité d'un Premier Vivant et ainsi de tout Soi transcendantal concevable. *L'ego n'est donc jamais premier, il a une naissance, il est né dans la vie, n'étant intelligible qu'en elle*.[540]

Le propos de Michel Henry peut se résumer ainsi : si l'*ego* (le moi) peut se manifester comme l'apparaître pur et devenir un vivant ou un Soi singulier, c'est seulement pour autant que le Pouvoir de l'Archi-révélation de l'Archi-vie *m*'engendre ou s'engendre en *moi*. À cet égard, rappelons que, dans sa lecture de Descartes proposée

---

[538] Toutefois, d'après Henry, il ne faut pas comprendre que le premier qui est l'Archi-révélation (ou l'Archi-affection) précède *ma* vie et se distingue d'elle selon l'ordre de temps, *ma* vie qui s'auto-révèle et s'auto-affecte dans l'Archi-révélation et l'Archi-affection, parce que l'Archi-révélation ne se produit qu'en produisant identiquement le soi singulier et les vies individuelles : la révélation la plus originelle de la vie et le soi en tant qu'effet de « l'œuvre en nous de la vie » se produisent et se reproduisent identiquement. Ce serait donc seulement dans ce mouvement a-temporel de la vie que cette identité entre la Vie absolu et les vies individuelles est possible.

[539] « Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego* concerne le commencement lui-même et *habite en lui*, *ego* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître – que Descartes appelle la pensée- l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure. », Michel Henry, « Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », in: *Lire Descartes aujourd'hui*, *op. cit*., p. 211 (nous soulignons).

[540] *Ibid*., p. 212 (souligné par nous).

dans la *Généalogie de la psychanalyse*, Michel Henry avait confondu la volonté de l'*ego* avec la toute-puissance d'un Dieu trompeur. Il est désormais évident que sa seconde lecture de Descartes consiste, au fond, à établir le rapport immanent et réciproque entre ces deux pouvoirs, qu'il n'avait pas encore clairement articulé en 1985.

Nous sommes donc conduits à conclure que la première lecture contenait déjà en germe la seconde lecture : celle-ci ne fait que clarifier ce que la première avait énoncé de manière implicite. Selon la deuxième lecture, le moi ne peut apparaître comme l'apparaître pur que si la toute-puissance de Dieu se développe en lui.[541]

III. L'*ego* dans l' « économie » de la vie : le *cogito* chrétien d'Irénée

1. Le dépassement de l'égologie et la finitude de *ma* vie

Il convient ici de rappeler la question soulevée au début de notre étude, à savoir si le soi qui vient dans la vie est *mon* soi ou celui de la Vie elle-même. C'est dans *C'est moi la vérité* que Michel Henry a donné une réponse décisive à cette question en introduisant une distinction entre deux ipséités.

La première ipséité est celle de Dieu, qu'il appelle l'Archi-soi ou l'Archi-Fils qui est « co-engendré dans l'auto-engendrement de Dieu »[542]. Elle signifie l'Archi-soi qui est généré dans l'auto-affection de la Vie absolue et qui « co-appartient au procès de cette auto-affection absolue en tant que l'Ipséité essentielle et le Premier Vivant sans lesquels aucune auto-affection de ce genre ne saurait s'accomplir »[543].

---

[541] Pour clarifier ce rapport intime et double qu'entretient la Vie et le moi, Michel Henry se réfère à ces deux énoncés de Maître Eckhart : 1) « La Vie s'auto-engendre comme moi-même. Si avec Eckhart – et avec le christianisme- on appelle la Vie Dieu, on dira : "Dieu s'engendre comme moi-même.", 2) « Ainsi la Vie transverse-t-elle chacun de ceux qu'elle engendre de telle façon qu'il n'y a rien en lui qui ne soit vivant, rien non plus qui ne contienne en soi cette essence éternelle de la Vie. La vie m'engendre comme elle-même. Si avec Eckhart – avec le christianisme- on appelle la Vie Dieu, on dira : "Dieu m'engendre comme lui-même."», Michel Henry, *C'est moi la vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, respectivement, pp. 132-133 et p. 133. Sur ce point, voir Natalie Depraz, « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », in : *Michel Henry, l'épreuve de la vie* (sous la direction d'Alain David et de Jean Greiche), Paris, Cerf, 2001, pp. 255-279.

[542] Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 133.

[543] *Ibid.*, p. 138.

La seconde est le soi de la vie individuelle qui ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue. C'est ce que Michel Henry appelle le *moi* que *je* suis et qui désigne également le Fils dans la mesure où celui-ci s'engendre dans l'Archi-Fils : le moi s'appelle « le Fils dans le Fils ».[544]

Et c'est suivant cette distinction qu'il établit deux modes d'auto-affection, dont l'une au sens fort, l'autre au sens faible.[545] En effet, l'Archi-Fils (l'Archi-soi) peut se comprendre comme le lieu immanent, l'horizon invisible de la vie où la Vie se donne à tous les vivants: « Ainsi l'Archi-Fils apparaît-il comme le lieu où se fait le don de la Vie au vivant de telle façon que, chargé d'ipséité et puisant en celle-ci l'effectivité phénoménologique de la Vie qu'il transmet, ce don détermine *a priori* tout vivant comme un moi. »[546] C'est donc à travers le Premier Vivant (l'Archi-Soi) que s'établit le rapport d'intériorité immanente et réciproque entre la Vie et les vivants, et que le soi de la Vie absolue et le soi de *ma* vie peuvent s'identifier l'un à l'autre.

C'est dans ce contexte que Michel Henry déclare, en 1996, le dépassement de l'égologie :

> L'égologie est dépassée, dans la mesure où il y a une naissance transcendantale de l'*ego*. *Je ne pars donc plus de l'ego cogito, comme Descartes, mais je soutiens que l'ego a été apporté en lui-même*. C'est la théorie de l'ipséité : l'ipséité n'est pas du tout une égologie, on ne peut pas confondre ipséité et *ego*, parce que l'*ego* n'est pas un *ego* que sur le fond d'une ipséité qui le donne à lui-même et dans lequel il n'est pour rien. [547]

Le dépassement henryen de l'égologie présuppose ainsi la passivité ou bien la finitude de l'*ego*. En effet, selon Michel Henry, le soi que *je* suis est « passif à l'égard du procès éternel de l'auto-affection de la Vie qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer »[548], et c'est cette passivité du soi dans la vie qui met le moi à l'accusatif. Or, celui-ci n'indique pas la même chose que l'*ego*. D'après Henry, le moi à l'accusatif

---

[544] *Ibid*., p. 139.
[545] Voir *ibid.*, pp. 135-136.
[546] *Ibid*., p. 143.
[547] Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », in : *De l'art et du politique, Phénoménologie de la vie*, Tome III, Paris, PUF, p. 300 (souligné par nous).
[548] Michel Henry, *C'est moi la vérité, op. cit*., p. 137.

« traduit précisément le fait qu'il est engendré, ne s'étant pas apporté à lui-même dans la condition qui est la sienne, ne s'éprouvant soi-même comme un Soi et ne tenant cette épreuve de soi que de l'auto-affection éternelle de la Vie et de son Ipséité originelle »[549] . Autrement dit, pour lui, le moi à l'accusatif indique la finitude de *ma* vie. Cela revient à dire que le moi n'est pas conçu à partir de l'*ego* mais à partir de l'auto-génération de la Vie absolue qui vient en *moi*. En effet, pour Henry, comprendre le moi à partir de l'*ego* veut dire « l'égoïsme transcendantale » et l'illusion transcendantale de l'*ego*[550], ce qui signifie l'oubli ou la perte de sa condition de Fils.[551]

Nous pouvons alors nous demander ceci : n'aurait-il pas songé à corriger ses interprétations de Descartes avancées dans la *Généalogie de la psychanalyse* et l'*Essence de la manifestation* où il affirmait que l'*ego cogito* constitue le commencement et l'apparaître pur ? En effet, du point de vue de *C'est moi la vérité*, l'*ego cogito* n'est plus le point de départ mais il est ce qui résulte du déploiement en *moi* de la puissance de l'Archi-révélation de la Vie.

De ce que nous venons de voir, nous pouvons conclure que le problème le plus fondamental qui touche à la pensée henryenne et à sa théorie de l'ipséité est celui du rapport entre la Vie et les vivants, rapport qui ne peut pas être compris à la lumière de notre monde économique.

2. La critique de l'économie par Michel Henry

La vie au sens henryen ne peut être réduite à l'activité déployée dans le monde entendu comme système économique fondé sur l'échange. En effet, la possibilité de l'échange naît, selon Michel Henry, de la substitution de la vie-*praxis* par le travail abstrait: « Nous comprenons alors d'emblée ce qu'est le monde économique, nous comprenons que l'économie tout entière n'est qu'un vaste système de substitution, c'est l'ensemble des équivalents idéaux qu'on cherche à faire correspondre à ce qu'il y a de plus intime dans nos existences personnelles ». De ce point de vue, il existe une

[549] *Ibid*., p. 171.
[550] Sur l'illusion de l'*ego*, voir *ibid*., p. 177 et p. 258.
[551] *Ibid*., p. 177.

contradiction[552] entre la vie et l'économie, de sorte que le système économique entraîne l'aliénation de la vie dans l'économie.[553] Or, d'après Michel Henry, le monde économique tire son origine paradoxalement de la subjectivité absolue de la *praxis*, à savoir d'une réalité réelle, plus originelle (c'est-à-dire non économique).[554]

Pour révéler l'être qui soit la production originelle de toutes les activités mondaines, Michel Henry exécute une sorte de réduction que nous pouvons appeler la « réduction pratique ». En vue de faire apparaître le domaine purement pratique, elle exclut la théorie, le voir, l'intuition et enfin l'activité fondée sur ces derniers. Il s'agit ici de fonder une hétérogénéité ontologique entre l'action et l'intuition : « Ce qui n'est ni pensée ni intuition, ce qui ne se déploie pas dans la lumière d'un monde, Marx l'appelle praxis »[555]. Il s'ensuit que la vie est le fondement *méta-économique* de l'économie. Or, selon lui, Karl Marx est l'un des premiers penseurs qui ont découvert la subjectivité absolue de la *praxis.*[556]

Se pose cette question: la vie entendue comme pouvoir-faire ne devrait-elle pas appartenir à une « économie » plus originelle ?[557] La praxis de *ma* vie ne

---

[552] « […] une contradiction entre l'économie et ce qui n'est pas elle, entre l'économie et la réalité, entre l'économie et la vie », Michel Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, p. 667.

[553] « De l'aliénation comprise en général comme aliénation de la vie dans l'économie il a été montré qu'elle se concentre dans l'événement décisif au sein duquel le travail devient lui-même une marchandise. Mais l'événement au sein duquel le travail devient une marchandise n'est pas différent de celui où prennent naissance les marchandises elles-mêmes. Le travail devient une marchandise quand le travail abstrait se substitue au travail réel. Le procès transcendantal où se forme le travail abstrait, qui fonde l'économie, nous donne à entendre ce qu'est celle-ci en son insuffisance ontologique foncière, à savoir précisément une abstraction et, d'autre part, ce qui fait sa réalité, la réalité de la réalité économique. », *ibid*., p. 681.

[554] Sur ce sujet, voir Michel Henry, *Marx*, § IX : *La réalité de la réalité économique*.

[555] *Ibid*., p. 30.

[556] « C'est donc cette relation à l'objet, la venue dans le monde et la production d'un monde qui se trouvent exclues de la subjectivité en tant qu'elle constitue l'essence de la praxis. On le voit, ce qui se profile derrière le concept de praxis, c'est un sens absolument nouveau du concept de subjectivité, c'est la subjectivité originelle dans son immanence radicale », Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit*., p. 32 ; « […] la subjectivité monadique […] leur effectivité dans la subjectivité irréductible, irreprésentable et inqualifiable de la monade absolue. », *Marx*, *op. cit*., p. 619.

[557] Sur ce point, voir Simon Brunfaut, « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry », in : *Revue internationale Michel Henry*, n° 1-2010, *Lectures du Marx de Michel Henry*, p. 107 : « L' "économie" est donc en première instance la résolution pathétique d'un problème non théorique, non économique, se posant à la vie en tant que pouvoir-faire subjectif, immanent à tout besoin radical donné et éprouvé dans la partageabilité des besoins et des pouvoirs d'une communauté de vivants. »

présupposerait-elle pas les *praxis* des autres et, comme condition de réalisation de ces dernières, l'« économie » de l'ensemble des *praxis* ?

3. L'*ego* dans l'« économie » originelle selon Michel Henry

Comme nous l'avons vu, de même que la question heideggérienne de l'être aboutit à l'idée d'une économie de l'être dans laquelle se produisent (s'œuvrent) et sont disposés les étants, de même le procès éternel de l'auto-révélation de la vie selon Michel Henry présuppose une « économie » de la vie dans laquelle s'établit le rapport d'intériorité entre les vivants et la Vie. En effet, dans son introduction à *Incarnation*, Michel Henry définit l'incarnation comme le principe de toute « économie » du christianisme.[558] Et le dernier mot de *Paroles du Christ* concerne l'« économie » du salut. [559]

Cependant, bien qu'ils s'accordent sur la nécessité d'une économie, il faudrait souligner une différence fondamentale qui existe entre ces deux modes d'économie. Du point de vue de la phénoménologie henryenne de la vie, l'économie heideggérienne est fondée sur le Logos grec qui déploie son essence hors de soi, et constitue le rassemblement des étants dans le monde visible. En revanche, dans le christianisme, du moins selon Henry, s'établit entre Dieu et le Verbe qui est son le Fils un rapport d'intériorité réciproque. Le Verbe est l'auto-révélation de Dieu et s'est incarné en la chair du Christ. En effet, le christianisme place le salut dans la chair au-delà du dualisme grec entre l'âme et le corps. Or, selon Henry, l'incarnation désigne l'« économie » de la vie[560] dans laquelle la vie s'engendre et les vivants sont disposés,

---

[558] Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 11 : « D'autre part, l'incompatibilité radicale du concept grec de Logos avec l'idée de son éventuelle incarnation atteint son paroxysme dès que celle-ci revêt la signification qui sera la sienne dans le christianisme, celle de conférer le salut. Telle est en effet la thèse qu'on peut bien dire "cruciale" du dogme chrétien – et le principe de toute son "économie". »

[559] « À Capharnaüm, l'économie du salut est exposée en toute clarté. La toute-puissance de la Parole est l'invincible venue en soi de la Vie absolue se révélant à soi en son Verbe. Parce que le Verbe s'est incarné en la chair du Christ, l'identification à cette chair est l'identification au Verbe – à la Vie éternelle. », Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 155.

[560] L'économie occupe une place fondamentale dans l'histoire du salut chrétien. En effet, elle a joué un rôle important, par exemple, dans les théologies de Paul, d'Irénée de Lyon, de Tertullien, de Hippolyte et d'Origène etc. (Sur le terme d'économie dans la théologie chrétienne, voir U. Dierse, « Ö konomie » II (in der Theologie), in : *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Band 6 (Mo-O), pp. 1153-1159). Dans l'économie de Dieu, il ne s'agit pas de comprendre Dieu

d'une part, en relation avec la Vie absolue, et, l'un par rapport à l'autre, d'autre part : le Verbe rassemble et dispose les vivants ; il s'agit ici de penser l'unité de tous les hommes en tant que Fils dans le Christ ; cette unité réalisée par l'incarnation, parce qu'elle est la première condition du salut, signifie l'« économie » du salut[561] : « Tout au contraire, un seul et même principe d'intelligibilité, ou plutôt d'Archi-intelligibilité, traverse le Verbe et l'homme pour les unir dans le Christ. Cette Archi-intelligibilité, c'est l'auto-révélation de la Vie absolue. »[562]. Et c'est par l'incarnation que s'expliquent chez Michel Henry les relations entre la Vie et les vivants, d'une part, et, d'autre part, entre les vivants singuliers (l'expérience d'autrui).

Cette structure peut être décrite de manière suivante : la Vie absolue et unique s'engendre dans le premier Vivant qui est le Verbe ; la Vie n'engendre les vies individuelles qu'en s'engendrant dans le Verbe qui est le lieu où la Vie se donne au *moi*, donc aux vivants. Pour Henry, ceux-ci sont donc les expressions d'une Vie, et le Verbe est la voie et le medium entre la Vie et les vivants, d'une part, et, d'autre part, entre les vivants singuliers.[563] En effet, il affirme que *je* ne *suis* qu'à travers le Christ :

---

comme un être transcendant et indifférent aux affaires du monde mais comme Dieu qui agit, de manière immanente, à travers l'économie, la providence, le gouvernement du monde. C'est cette optique d'économie divine qui donne lieu à l'incarnation du Fils. La théologie d'Irénée de Lyon, qui vise à réfuter les doctrines gnostiques qui nient l'idée de l'Incarnation du Fils, est un exemple éminent de l'idée de l'incarnation en tant qu'économie divine : « En effet, l'Église, bien que dispersée dans le monde entier, jusqu'aux extrémités de la terre, ayant reçu des apôtre et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, "qui a fait le ciel et la terre, et la mer et tout ce qu'ils contiennent", et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut ; et en l'Esprit Saint qui a proclamé par les prophètes les "économies", la venue, la naissance du sein de la Vierge, la Passion, la résurrection d'entre les morts et l'enlèvement corporel dans les cieux du bien-aimé […] » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. fr. par Adelin Rousseau, Cerf, 1991, Livre I, 10, 1, p. 65 ; voir également Livre I, 10, 3 ; II, 4, 1 ; II, 28, 1 ; I, 16, 3 ; II, 10, 1 ; II, 25, 3). Il est surprenant de voir que Michel Henry, un lecteur attentif du *Contre les hérésies* d'Irénée, qui développe la doctrine chrétienne de l'« économie » divine ou de l'incarnation, fasse l'économie du terme chrétien d'« économie » alors même qu'il élabore sa théorie de l'incarnation qui a été influencée, nous-semble-t-il, par la théologie d'Irénée de Lyon. En outre, comme Agamben l'a remarqué dans *Le règne et la gloire*, le lien que la théologie chrétienne a établi entre *oikonomia* et histoire est déterminant pour comprendre la conception de l'histoire dans l'idéalisme allemand (de Hegel à Schelling et jusqu'à Feuerbach). Pour ces derniers, penser l'histoire veut dire penser le lien « économique » entre la révélation divine (ou de l'esprit) et l'histoire. Sur ce sujet, voir Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire. Homo Sacer, II, 2*, trad. fr. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 82. Il faut ajouter le cas de Heidegger : pour lui, penser l'être signifie penser le lien « économique » entre l'être et l'histoire. Il s'agit ici de penser la maison de l'être et le *Führer* de cette maison.

[561] Michel Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 338.

[562] *Ibid.*, p. 338.

[563] Voir Michel Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, pp. 146-147.

> […] je ne suis moi-même et ne puis l'être qu'à travers l'Ipséité originelle de la Vie. C'est la chair pathétique de cette ipséité en laquelle la Vie se joint à elle-même, c'est elle qui me joint à moi-même de telle façon que je sois et puisse être ce moi que je suis. Je ne puis donc me joindre à moi-même qu'à travers le Christ, pour autant qu'il a joint à elle-même la Vie éternelle, se faisant en elle le premier Soi. [564]

La relation phénoménologique d'intériorité entre la Vie et les vivants pourrait être nommée l'« économie » de la vie. Le Verbe signifierait alors la possibilité transcendantale de la relation entre la vie et les vivants : il est le lieu de leur naissance, de leur auto-engendrement et de leur auto-affection (à savoir, l'horizon de cette « économie »). Henry définit celle-ci par « l'être-ensemble dans cette vie unique et absolue du Verbe »[565]. De ce point de vue, la vie signifie l'« être-avec » (l'être-en-commun [566]) ou encore le lien religieux (*religio*) en tant que « relation entre les Fils »[567]. Par conséquent, l'« économie » henryenne doit se comprendre comme « opération du Verbe »[568], autrement dit en tant qu'œuvre du Verbe.

Michel Henry ne manque pas de remarquer cette différence qui existe entre l'« être-avec » du *Dasein* heideggérien en tant qu'« être au monde » et l'« être-avec » qu'est la Vie absolue révélée en son Verbe. En effet, il montre que celui-ci « diffère du Logos grec, de la Raison des classiques ou du monde heideggérien. Car la Raison présuppose l'extériorité pure […] cette extériorité pure qu'est le monde de *Sein und Zeit*. Cette extériorité où il n'y a ni Ipséité ni Soi possibles »[569]. Toutefois, ils s'accordent sur un point : l'ontologie de Heidegger et la phénoménologie de la vie de

[564] *Ibid*., p.146. Cette structure de la vie s'explique aussi ainsi : « Qu'elle commande le rapport phénoménologique d'intériorité réciproque du Père et du Fils, cela tient à ce que l'auto-révélation de la Vie absolue est son auto-révélation dans le Soi du Premier Vivant. […] Mais tout cela est dit dans le texte de Jean qui présente une structure formelle du type "de même que … de même …", dont la prétention de rendre compte peut difficilement être contestée. Ce dont elle rend compte, c'est de la similitude de structure entre la relation phénoménologique d'intériorité réciproque de la Vie absolue et de son Verbe d'une part, et la relation d'intériorité phénoménologique réciproque entre ce Verbe et tous les vivants dans le Christ, de l'autre. », Michel Henry, *Incarnation, op. cit*., p. 338.
[565] *Ibid*., p 353.
[566] Voir *ibid*., 352-353.
[567] *Ibid*., p. 317.
[568] *Ibid*., p. 358.
[569] *Ibid*., p. 353.

Michel Henry ont pour enjeu la détermination de l'essence de l'homme dans la perspective de la naissance transcendantale. Il s'agit pour eux d'établir un « acte de naissance », de renvoyer l'homme à son lieu de naissance transcendantale et, donc, de le penser d'après son appartenance à une puissance supérieure: pour Heidegger, le lieu de naissance et de rassemblement est le *là* du *Dasein* qui est le sol à partir duquel s'établit et se manifeste le monde en tant que communauté du peuple ; pour Michel Henry, le lieu de naissance est le Verbe ou bien le Premier Vivant en tant qu'Archi-chair à partir duquel s'engendre la communauté des vivants (des Fils). Nous pouvons donc en conclure que le *là* de Heidegger et le Verbe de Henry indiquent tous deux un lieu de l'économie ou de l'œuvréité. Mais il n'est nullement légitime de lire Descartes dans cette perspective généalogique, parce que, pour l'auteur des *Méditations métaphysiques*, l'*ego* peut s'affirmer lui-même « autant de temps que je pense » sans considération d'aucune appartenance, conceptuelle ou transcendantale, à quelque puissance extérieure que ce soit.

Nous sommes donc conduits à conclure que les lectures henryennes de Descartes visent essentiellement à intégrer et à re-déterminer l'*ego* cartésien en le situant dans le champ « économique » et théologique. En effet, pour Henry, le doute hyperbolique a pour fonction de faire entrer ou de soumettre l'*ego* cartésien dans l'« économie » de « la Vie toute puissante »[570] et de le disposer à écouter les Parole de Christ ou encore le « dire religieux » qui n'indique rien d'objectif. [571] Cela revient à dire que le bouleversement du monde humain est l'effet des Paroles de Christ. Ne faut-il donc pas

[570] Michel Henry, *Paroles du Christ, op. cit*., p.145.

[571] Dès 1973, pour Michel Henry, le doute hyperbolique, qui met le monde hors jeu, constitue le moment de parousie où se révèlent les paroles du Christ. Ces paroles n'indiquent rien et sont donc vides de significations mondaines. En revanche, ce dire religieux se révèle lui-même être le fondement invisible du monde : « Le dire religieux se propose comme une parole nue, une proposition isolée qui commence par tel mot et se termine par tel autre, et qu'il faut prendre telle quelle. Le dire religieux retentit au milieu des nuées, dans l'effacement de l'univers objectif, en des circonstances douteuses ou mal assurées. En cette mise hors jeu du monde, qui parle ? Est-ce un homme, un prophète ou un ange ? Est-ce Möise ou le Christ ? La parole entendue, la loi promulguée, en tout cas, se donne comme absolue. Absolue, la parole n'est liée à rien, n'a pas de justification extrinsèque. », Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit*., p. 39. Pour Henry, cette parole est celle du « Commandement ». Et il ajoute en 2002 : « N'est-ce pas la condition humaine elle-même, dont ces relation [*sc*. les relations humaines dans le monde] procèdent et dont elles forment la trame, qui devrait être mise en question, bouleversée ? C'est précisément ce bouleversement qu'opère la parole du Christ, lorsque, s'adressant aux hommes, il leur parle d'eux-mêmes. », Michel Henry, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 39.

conclure que Henry lit Descartes du point de vue de ce que nous pouvons appeler, avec Hans Blumenberg, l'« absolutisme théologique » de la vie ?

Or, l'« économie » suppose que, avant de devenir l'*ego*, l'homme soit né comme Fils : ici, il s'agit de l'homme en tant qu'auto-expression de la puissance de la Vie absolue. Le moi, c'est, selon Henry, le vivant dans lequel la Vie absolue s'engendre. Pour expliquer ce moi qui s'engendre dans l'« économie » de la vie, il ne repose plus sur le *cogito* cartésien mais sur le *cogito* chrétien d'Irénée : « L'affirmation inouïe d'Irénée – impliquée d'ailleurs dans la Parole johannique-, c'est le *cogito* de la chair ou, si l'on préfère, le *cogito* chrétien »[572].

Henry a proposé deux lectures distinctes de Descartes, et nous nous sommes efforcés de montrer que ce changement d'interprétation a été impliqué dès le début de sa lecture de Descartes. En effet, lors de sa première lecture, Henry a confondu l'*ego cogito* avec la toute-puissance de Dieu en voulant les assimiler avec l'apparaître pur, tandis que, dans sa seconde lecture, il détermine l'*ego* comme une réalité affectée, regardée, voire appelée à l'accusatif par cette puissance de Dieu qui est la Vie absolue.[573]

En dépit de cette déformation, l'interprétation henryenne de Descartes nous aide-t-elle à mieux comprendre la pensée de Descartes ? Par exemple, l'*ego* cartésien imite-t-il, même sous une forme atténuée, l'auto-affection de la vie ? Le *cogito* s'affecte-t-il ? La passivité pourrait-elle se définir comme un mode plénier et privilégié de la *res cogitans* ? [574]

IV. L'*ego* cartésien hors question de la donation

Dans leur lecture de Descartes, Husserl, Heidegger, Levinas et Michel Henry tentent chacun à sa manière de mettre à jour une situation phénoménologique où l'*ego* cartésien se trouve en dehors du sujet et de la substance. Or, malgré la diversité des

[572] Michel Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 193.

[573] « Mais dans l'invisible, ce secret, ce moi mystérieux et impénétrable, est traversé par un autre regard qui la perce au cœur, là où précisément il est le secret. Et ce regard n'est rien d'autre et rien de moins que celui de Dieu », Michel Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 42.

[574] Jean-Luc Marion a développé ce point de vue dans son livre, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris PUF, 2013 et dans « Le *cogito* s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry », in : *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-187.

statuts conférés à l'*ego* cartésien, ces lectures tentent communément de transposer la pensée de Descartes dans la problématique de la donation : chez Husserl, il s'agit de l'intuition donatrice ; chez Heidegger, il s'agit de l'événement de l'être au *là* ; chez Levinas, il s'agit de l'affectivité originaire par l'autrui ; chez Michel Henry, il s'agit de la donation en tant qu'auto-affection de la Vie. À travers ces problématiques de la donation, l'*ego* n'apparaît plus comme une existence qui regarde et détermine son objet mais comme celle qui se voit affecté ou regardé de manière différente selon les modes de la donation.

Il est vrai que Descartes lui-même n'a pas voulu définir l'*ego* en se référant aux conceptions de la substance et du sujet. Mais, contrairement à ces interprétations phénoménologiques de Descartes, il nous apparaît que, si l'*ego* cartésien ne se réduit pas au sujet de la représentation, ni à la substance qui pense, c'est parce qu'il est lui-même en quelque façon l'infinité, une transcendance qui dépasse l'horizon de tout ce qui est *déjà* donné, qu'il soit ouvert par la subjectivité transcendantale de la conscience, par l'événement de l'être, par l'autrui (qui est Dieu infini), ou par l'auto-affection de la Vie. En effet, ce qui est en jeu dans la pensée cartésienne de l'homme, ce n'est pas l'interprétation de l'*ego* à partir d'un horizon ou d'un lieu de l'être qui *a été* produit par la toute-puissance de Dieu ou par quelle puissance extérieure que ce soit, mais la compréhension du bon usage de la liberté infinie comme l'œuvre propre à l'homme. En effet, comme nous allons le montrer, l'*ego* cartésien existe comme un « non-lieu », c'est-à-dire comme une transcendance ou un infini non-ontologique qui assure un domaine de la liberté dans la pensée humaine.

Troisième partie :

la première philosophie et l'*ego* dans la pensée de Descartes

Chapitre premier : la première philosophie de Descartes

I. Les *Meditationes de Prima Philosophia* et les *Méditations métaphysiques*

Dans la lettre du 25 novembre 1630, Descartes écrivait à Mersenne qu'il avait commencé en Frise « un petit Traité de Métaphysique » dont « les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité ». [575] Descartes a commencé sa métaphysique en accordant aux vérités métaphysiques une supériorité sur celles de Géométrie, car, pour lui, les démonstrations métaphysiques sont plus évidentes: « au moins pense-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie. » [576] De plus, s'il a donné une priorité à la métaphysique, c'est parce qu'il comprenait la métaphysique comme une science qui fournit « les fondements de la Physique. » [577]

Cette première occurrence cartésienne du terme *métaphysique* témoigne-t-il de l'héritage de la théologie naturelle[578] qui vise à étudier l'existence de Dieu et celle de l'âme ? Notre réponse est négative, car, dès la première occurrence du mot *métaphysique*, Descartes explique qu'elle est une science qui « ne touche point à ce qui dépend de la révélation »[579], à savoir à la théologie, et n'emploie jamais l'expression *théologie naturelle* qui était si usuelle dans la scolastique de son époque. En effet, pour lui, la métaphysique repose seulement sur l'« usage de la raison »[580] et n'admet aucune hiérarchie entre la vérité rationnelle et la vérité de la foi. En outre, contrairement à la

---

[575] Descartes à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 182. Voir également, Descartes à Mersenne, mars 1637, AT I, 350 : « il y a justement huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique. »
[576] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.
[577] AT I, 144.
[578] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 37 : « […] la métaphysique, ainsi étroitement bornée au domaine de la théologie rationnelle » ; « la métaphysique qui peut parfois se confondre avec la théologie rationnelle », *ibid.*, p. 46.
[579] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.
[580] « Or, j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à la connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que j'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie », Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.

théologie rationnelle qui s'effectue conformément à l'ordre des êtres, la métaphysique cartésienne s'opère selon l'ordre des connaissances.

Mais, à l'époque de la publication des *Méditations*, Descartes s'abstient d'utiliser le terme de métaphysique pour intituler son œuvre majeur: *Meditationes de prima philosophia* : *in quibus Dei existentia, et animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur*. En effet, dans sa lettre du 11 novembre 1640 adressée à Mersenne, Descartes expose la raison de cette intitulation :

> J'ai envoyé dès hier ma Métaphysique à M. De Zuylichem pour vous l'adresser ; mais il ne l'enverra que dans huit jours, car je lui ai donné ce temps pour la voir. Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre : *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia* ; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant.[581]

Si ainsi Descartes reconnaît une primauté au terme *prima philosophia* sur celui *métaphysique*, c'est parce que les *Méditations* traitent non seulement des objets particuliers (Dieu et l'âme) mais aussi en général de « toutes les premières choses » que nous pouvons connaître en philosophant « par ordre »[582]. La philosophie cartésienne de l'époque de la publication des *Méditations* ne s'identifie donc pas à la métaphysique du début des années 1630. Or, la définition cartésienne de la *prima philosophia* pose le problème de savoir si le caractère général des objets de la *prima philosophia* (« en général de toutes les premières choses ») résulte de l'élargissement du domaine métaphysique, ou de la généralité de la *prima philosophia* elle-même qui embrasse le domaine particulier de la métaphysique.

À propos du rapport entre la métaphysique et la *prima philosophia*, il faut d'abord remarquer que, dans ses deux lettres adressées à Mersenne en 1640, Descartes a désigné les *Meditationes de Prima Philosophia* en les appelant « Ma métaphysique » ou

[581] Descartes à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 235.

[582] Dans la seconde version de la même lettre, Descartes écrit : « Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique, auquel je n'ai point mis de titre, afin de vous en faire le parrain, et vous laisser la puissance de la baptiser. Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia* ; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », Descartes à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 238-239.

par « Mon écrit de métaphysique »[583]. De plus, le titre pour la traduction française de 1647 des *Méditations* reprend, bien que sous forme d'adjectif, le terme de métaphysique: « *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie* ». Enfin, dans *La lettre-préface* des *Principe*s, Descartes va jusqu'à élever la métaphysique au range de la première philosophie : « Et j'en ai divisé le Livre en quatre parties, dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie, ou bien la Métaphysique »[584] . Faudrait-il en conclure que chez Descartes, les termes de métaphysique et de *prima philosophia* signifient la même chose ?

Or, Descartes ne pouvait employer les deux termes presque indifféremment (« la première philosophie ou la Métaphysique ») que si la métaphysique avait subi une mutation conceptuelle, parce qu'il semble impossible que la première philosophie soit désignée par le terme de métaphysique qui se limite à traiter « en particulier de Dieu et de l'âme ». En effet, dans la *Lettre-préface des Principes*, Descartes montre que la métaphysique a pour objet non seulement Dieu et l'âme mais aussi d'autres objets métaphysiques, c'est-à-dire les « choses immatérielles ou Métaphysiques » en général.[585] D'autre part, dans La *Lettre-préface* des *Principes*, Descartes fait voir que la métaphysique traite aussi de « toutes les notions claires et simples qui sont en nous ».[586] Il s'ensuit que les objets de la métaphysique cartésienne recouvrent, outre l'âme et Dieu, toutes les choses immatérielles, les notions qui en dérivent, c'est-à-dire toutes les premières choses immatérielles que la pensée humaine peut découvrir en philosophant par ordre.

Quel rapport existe-t-il entre la *prima philosophia* et la métaphysique dont la portée est ainsi modifiée et élargie ? La plupart des commentateurs de Descartes tend à dire que, chez Descartes, elles sont employées presque indifféremment[587] « sur la base

---

[583] Descartes à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 216. Voir également, Descartes à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 238.
[584] René Descartes, *Lettre-préface des Principes*, AT IX-II, 16.
[585] AT IX-II, 10.
[586] AT IX-II, 14: « […] la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. »
[587] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit*., p. 38.

d'une importante mutation conceptuelle »[588] de la métaphysique. De ce point de vue, si Descartes intitule les *Méditations* la première philosophie plutôt que la métaphysique, cela s'expliquerait simplement par « une préférence ». [589]

Mais, contrairement à cette interprétation, il nous apparaît que, même si, chez Descartes, la métaphysique est une tâche continuelle qui trouve « toutes les première choses » métaphysiques (ou immatérielles) en général, elle ne peut s'identifier à la *prima philosophia*. En effet, chez Descartes, les objets de la métaphysique se limitent aux choses immatérielles. Autrement dit, la généralisation ou l'élargissement du concept de métaphysique se fait dans la limite du domaine des choses immatérielles. Il s'ensuit que l'élargissement de la portée de la métaphysique reflète le caractère général des objets de la *prima philosophia* et non à l'inverse.

Selon Descartes, « toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant » ne relèvent pas entièrement de la métaphysique parce que la philosophie, définie comme Sagesse universelle à laquelle se rapportent toutes les sciences et connaissances, comporte aussi les domaines qui ne relèvent pas de la métaphysique, tels que la morale et l'étude de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps.

Afin de comprendre l'ampleur et la nouveauté de la *prima philosophia* de 1641, il est donc nécessaire de considérer qu'à la différence des métaphysiques scolaires de son temps qui traitent de l'âme et non directement de l'homme comme tel[590], la *Méditation sixième* de Descartes traite d'une *res limitata* qui est l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps. Aussi, il est manifeste que, si Descartes compte l'homme de l'union parmi « toutes les premières choses » qui font l'objet de la *prima philosophia*, il devient impossible pour lui d'identifier la *prima philosophia* avec la métaphysique.

II. La première philosophie selon Aristote et l'interprétation de la métaphysique de Descartes par Heidegger comme *ontologia generalis*

[588] Voir Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 47 : « D'une part, comme l'a fortement établi J-L. Marion, l'identification intégrale de la philosophie première et de la métaphysique ne redevient possible dans les textes cartésiens que sur la base d'une importante mutation conceptuelle, qui s'effectuera plus aisément et plus directement sous la première dénomination que sous la seconde. »

[589] *Ibid.*, p. 47

[590] Cf. Emmanuel Faye, « L'homme des Méditations », in : *Métaphysique et philosophie de l'homme. Renaissance et Age classique en France I,* Dossier en vue de l'habilitation à diriger des recherches. Présenté à l'Université de Paris X-Nanterre, 2000. pp. 154-156.

La rupture que la *prima philosophia* de Descartes opère par rapport aux métaphysiques traditionnelles consiste en ce qu'elle ne recherche plus « toutes les premières choses » selon la nature des objets comme ce fut le cas chez Aristote et les scolastiques, mais selon l'ordre de la connaissance.

Pour Aristote, les sciences se classifient d'après la nature de leurs objets et selon le rang et la dignité de ces objets dans l'ordre hiérarchisé des êtres. En effet, dans le *livre E* de *Métaphysique*, Aristote distingue trois sciences en fonction des genres de l'être. En premier lieu, la physique est définie comme une science qui traite de substances qui contiennent en elles le principe du mouvement et du repos. [591] En deuxième lieu, les mathématiques examinent les « objets immobiles et inséparables » [592] de la matière, encore qu'il y ait « certains objets mathématiques en tant qu'immobiles et en tant que séparables »[593]. En dernier lieu, il y a la « philosophie première », c'est-à-dire la science théologique, qui « traite d'objets à la fois séparables et immobiles » [594] Par conséquent, Aristote déclare : « Ainsi il y aurait trois philosophies théoriques : la mathématique, la physique, la théologique »[595] .

Or, chez Aristote, la philosophie première se distingue des deux autres sciences à la fois par la primauté et par l'universalité de son objet. En effet, la première substance, qui est l'objet de cette science, est dite « première » parce qu'elle est l'acte pur et la cause finale et ultime de toutes autres substances. Or, la première substance est une substance particulière. Comment comprendre alors qu'elle est « universelle parce que première » ? Selon Aristote, la première substance est universelle du point de vue de sa causalité. En effet, cette substance est la cause première de toutes les autres substances.

Or, il existe une autre description aristotélicienne de la philosophie première. En effet, dans le *Livre Gamma* de la *Métaphysique*, Aristote détermine d'entrée de jeu la métaphysique comme « une science qui étudie ce qui est en tant qu'il est, et les

[591] Aristote, *Métaphysique*, Livre E, 1025 b, trad. fr. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, p. 224.
[592] *Ibid*., p. 225 (1026 a).
[593] *Ibid*., p. 225 (1026 a).
[594] *Ibid*., p. 225 (1026 a).
[595] *Ibid*., p. 225 (1026 a).

propriétés qui appartiennent à cette chose par soi. »[596] Cette définition aristotélicienne repose sur l'universalité de son objet, car cette science ne traite pas d'objets particuliers mais en général de ce qui est en tant qu'il est. Elle est donc première parce qu'universelle.

Comment comprendre et concilier ces deux définitions de la philosophie première ? On sait que cette dualité de la philosophie première inaugurée par Aristote s'est articulée, à travers le Moyen-Âge, en deux types de métaphysique, d'une part, la *metaphysica generalis* qui considère ce qui est en tant qu'il est, et d'autre part la *metaphysica specialis* dont l'objet est les étants les plus divins (Dieu, ange et âme etc). Puis, cette articulation de la métaphysique s'est traduite, dans l'école de Wolff, en l'*ontologia generalis* et l'*ontologia specialis*.[597]

Or, l'unité entre ces deux types de métaphysique serait sauvegardée si l'on les comprend selon le principe de fondation réciproque : la *metaphysica generalis* qui correspond à la recherche générale de ce qui est en tant qu'il est est fondée par la théologie (*metaphysica specialis*) dans la mesure où une existence priviligiée, qui est l'objet de la *metaphysica specialis*, fonde et produit le sens de l'être de ce qui est en tant qu'il est en général.

Heidegger a vu dans cette fondation réciproque un trait fondamental de la métaphysique, puisqu'il définit celle-ci comme une onto-théo-logie : « La métaphysique, pensée d'une façon plus vraie et plus claire, est une onto-théo-logique. »[598] ; « […] non seulement l'être comme fond fonde l'étant, mais […] l'étant de son côté fonde à sa manière l'être et la cause. »[599] Il s'ensuit que, selon Heidegger, la métaphysique en tant

---

[596] Aristote, *Métaphysique*, Livre, Gamma, *ibid*., p. 145 (1003 a). Nous modifions la traduction parce que *to on hêi on* est traduit en français par ce qui est en tant qu'il est, et non par l'être en tant qu'être. En effet, en traduisant *to on hêi on* par l'être, on s'expose au risque d'accepter la distinction heideggérienne entre l'être et l'étant, ce qui n'est pas convenable pour Aristote.

[597] Cette articulation de la métaphysique n'est possible que sur le fond univoque des étants. Sur ce point, voir André de Muralt, dans sa traduction analytique d'*Aristote, les Métaphysiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 326 : « Une telle articulation de la théologie et de la science universelle de ce qui est en tant qu'il est contredit en effet l'interprétation 'onto-théo-logique', qui distingue une *metaphysica generalis* et une *metaphysica specialis*, la théologie même, qui serait à la science de l'être en général comme une espèce à son genre. Il est évident que seule une conception univoque de l'être peut porter une telle interprétation. C'est bien pourquoi ses principes remontent à Duns Scot, avant d'être repris et définis pour les temps modernes par Suarèz, Kant et Heidegger. »

[598] Martin Heidegger, *Identität un Differenz*, Stuttgart, Kletta-Cotta, 2008 (13.Auflage), p. 50. Traduction française, in: *Question I et II*, p.293.

[599] *Ibid*., p. 61. Traduction française, *ibid*. p. 303.

que constitution onto-théo-logique (*ontotheologische Verfassung*), traite non seulement des étants particuliers (Dieu, le *cogito*, l'esprit absolue et la volonté de puissance, etc.) mais également de l'être de l'étant en général.

C'est dans cette optique qu'en 1924 Heidegger interprète la *prima philosophia* de Descartes comme *ontologia generalis* :

> Descartes appelle ses recherches Méditations de *prima philosophia*. L'idée de *prima philosophia* est aristotélicienne. L'intitulé de la recherche cartésienne montre que Descartes savait très pertinemment qu'il se mouvait dans l'horizon de l'*ontologia generalis*. Il ne s'agit donc pas d'une *prima philosophia* en un sens modernisé, mais ce qui s'exprime ici, c'est la claire conscience de se relier à la problématique de l'ontologie ancienne.[600]

Ainsi, la généralité de la première philosophie de Descartes est interprétée par Heidegger comme l'universalité de l'être ou le sens général de l'être. Or, cette lecture heideggérienne suppose que la *prima philosophia* ait subi une mutation conceptuelle, telle que chez Descartes la *prima philosophia* ne relève pas de la théologie (*la metaphysica specialis* qui porte sur Dieu) mais devient une science qui porte sur le sens général de l'être.[601] Dans cette perspective heideggérienne, on pourrait dire que chez Descartes, l'être de l'étant est déterminé de deux façons différentes par ces deux premiers étants éminents (l'*ego cogito* et Dieu) de sorte qu'il y a, chez lui, deux ontologies générales (ou deux métaphysiques générales) : l'une fondée sur la *cogitatio* de l'*ego*, l'autre sur la *causare* de Dieu. Conformément à cette distinction, il existerait deux ontologies spéciales (ou deux métaphysiques spéciales): l'une portant sur l'*ego* et l'autre sur Dieu. Deux onto-théo-logies se constitueraient ainsi sur la base de cette distinction.

En suivant cette lecture par Heidegger de Descartes, Jean-Luc Marion interprète la première philosophie, ou la métaphysique, de Descartes comme une constitution onto-théo-logique ou comme onto-théo-logie redoublée. En effet, selon sa lecture, Descartes redouble l'onto-théo-logie de la *cogitatio* sur l'onto-théo-logie du *causare*.

---

[600] Martin Heidegger, *Introduction à la recherche phénoménologique* (semestre d'hiver 1923-1924), trad. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 150.
[601] Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 46-47.

Ainsi, Heidegger et Jean-Luc Marion sont d'avis que Descartes répète la philosophie première d'Aristote sur le mode non aristotélicien.

Or, la constitution onto-théo-logique de la métaphysique et l'articulation de celle-ci en métaphysique générale et métaphysique spéciale (ou la théologie) doivent satisfaire une condition, à savoir l'univocité du sens de l'être, car les deux métaphysiques ne peuvent s'articuler dans une relation de genre et d'espèces que si l'étant se comprend de manière univoque. Or, ce principe d'univocité de l'étant remonte à Duns Scot[602], et nullement à Aristote, pour être repris successivement par Suarez, (dans une certaine mesure) Leibniz, Kant et Heidegger. Mais, pour Aristote, l'être n'est pas un genre et ne se dit pas univoquement.

Il nous apparaît donc évident que l'interprétation de la métaphysique cartésienne comme une *ontologia generalis* ou une constitution onto-théo-logique nécessite le regroupement de l'*ego*, des choses du monde et de Dieu dans un plan univoque de l'être ou sous un même principe qui leur donne un sens univoque de l'être. En effet, selon l'interprétation de la métaphysique cartésienne avancée par Jean-Luc Marion, le sens de l'être de tout étant est déterminé indifféremment par l'*esse* en tant que *causare*. Cette définition univoque de l'être chez Descartes s'expliquerait par le fait que: d'une part, au regard de l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, l'*ego cogito* détermine, selon son mode d'être, le sens de l'étant (*ens ut cogitatum* et *ens ut cogitatio sui*) ; et, d'autre part, selon l'onto-théo-logie du *causare*, le *causare* de Dieu détermine le sens de tout étant (*ens ut causatum et ens ut causa sui*) et, à la différence de la toute-puissance de Dieu, le Dieu de la métaphysique se soumet également au principe de *causare* (*causa sui*) ; or, ces deux onto-théo-logies ne se juxtaposent pas mais l'une (l'onto-théo-logie de la *cogitatio*) est redoublée sur l'autre (l'onto-théo-logie de *causare*)[603]. Il s'ensuit que le sens de l'être comme *esse cogitatum* est déterminé et fondé, en dernière instance, par l'*esse causatum* et que l'onto-théo-logie de la *cogitatio* se déploie dans l'horizon de l'onto-théo-logie du *causare*. Enfin, de ce point de vue, la généralité de « toutes les

[602] Voir Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, PUF, 1988, p. 95 : « […] tout intellect certain d'un concept et doutant de plusieurs possède un concept dont il est certain, autre que les concepts dont il doute ; le sujet inclut le prédicat. Mais l'intellect du voyageur peut être certain à propos de Dieu qu'il est [un] étant, tout en doutant de l'étant fini ou infini, créé ou incréé ; donc le concept d'étant à propos de Dieu est autre que ce concept-ci et celui-là, de soi il n'est ni l'un ni l'autre et il est inclus dans l'un et l'autre. Donc [il est] univoque. »

[603] Jean-Luc Marion, « Descartes et l'onto-théologie », in : *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p 74.

premières choses » recherchée par la première philosophie de Descartes s'identifie à l'universalité de l'être de l'étant qui est un des principes transcendantaux ou le terme le plus universel qui s'applique univoquement à toutes les choses. S'il en est ainsi, cette perspective pourrait embrasser toutes les choses comme un objet de la *Mathesis universalis*.

III. La *Mathesis universalis* et la première philosophie

Chez Descartes, la connaissance n'est pas corrélée à l'ordre de l'*οὐσία* ou aux choses en tant qu'elles existent réellement, si bien qu'il est inutile de recourir aux catégories de l'être pour définir une chose. En effet, dès les *Regulae*, Descartes subvertit l'ordre de l'*οὐσία* et la connaissance qui s'appuie sur les catégories aristotéliciennes en y substituant l'ordre qui intéresse notre connaissance, comme il le déclare dans les *Regulae* : « en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement. »[604]

En effet, du point de vue des principes énoncés dans les *Regulae*, connaître veut dire rechercher toutes les choses selon l'ordre et la mesure. C'est pourquoi, selon les *Reguale*, toutes les connaissances peuvent être rapportées à « une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure »[605], ce qu'il nomme la *Mathesis universalis*. Cette science est universelle parce qu'elle porte sur « toutes les choses » : « Toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries »[606]. Et elle est *Mathesis* parce qu'au lieu de les « rapporter à quelque genre d'être » et de « répartir en leurs catégories »[607], elle connaît les unes à partir des autres du fait qu'elle les dispose dans un ordre ou dans une liaison nécessaire.

Or, pour connaître une chose selon l'ordre et la mesure, les qualités et les formes de cette chose doivent être éliminées. Pour cette raison, afin de connaître une chose, Descartes ne consulte pas les qualités et la forme substantielle d'une chose considérée

---

[604] René Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT, X, 418. Traduction française (Jacques Brunschwig), in: *Œuvres philosophiques* (éd. Ferdinand Alquié), Tome I, Paris, Garnier, p. 143
[605] *Regulae*, AT, X, 378 (trad. fr. cité, p. 98).
[606] AT, X, 381 (trad. fr. cité, p. 101).
[607] AT, X, 381 (trad. fr. cité, p. 101).

mais seulement les natures simples qui sont connues de manière évidente et distincte par notre esprit.

La Règle XII offre trois sortes de nature simple : premièrement, celles qui sont « purement intellectuelles » telles que la connaissance, le doute, l'ignorance et la volonté ; deuxièmement, celles qui sont « purement matérielles » telles que la figure, l'étendue et le mouvement ; troisièmement, celles qui sont « communes » telles que l'existence, l'unité, la durée et choses semblables.[608] Or, selon les *Regulae*, connaître signifie précisément comparer et lier les natures simples[609] : « toute la science humaine consiste en une seule chose : savoir, la vision distincte de la façon dont ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses. » [610]

S'il en est ainsi, la *Mathesis universalis* de Descartes peut se caractériser par l'exclusion de la métaphysique définie comme une science de l'être. Mais on objectera que cette exclusion ne signifie pas une absence totale de métaphysique dans la *Mathesis universalis* parce qu'il s'agit plutôt d'une transformation de l'ancienne question de l'être en une autre. La *Mathesis universalis* de Descartes introduirait une question de l'être à la manière dont elle inverse épistémologiquement l'ontologie de l'*οὐσία* en transposant les thèmes de celle-ci dans l'ordre des connaissances. Mais, pour que la *Mathesis universalis* soit interprétée comme une ontologie, il faudrait qu'un sens univoque de l'être (ou un horizon *a priori* pour l'être de l'étant) soit présupposé à l'opération de la *Mathesis universalis*. Se pose donc cette question : l'ordre et la mesure sont-ils pensés, dans les *Regulae*, comme le sens de l'être pour l'objet de la connaissance ? Loin d'être des donnés préalables à tout objet connaissable, ne sont-ils pas découverts et inventés progressivement et continuellement par l'acte de connaître ? Quoi qu'il en soit, l'interprétation ontologique des *Regulae* n'est possible que dans la mesure où l'ordre et la mesure sont interprétés comme l'« Être de l'objet »[611] ou comme un plan univoque ou unitaire des étants. Or, nous trouvons une source de cette interprétation dans un cours de Heidegger datant de 1924 :

---

[608] Cf. AT X, 419 (trad. fr. cité, p. 145).
[609] « la liaison mutuelle de ces choses simples », AT X, 421 (trad. fr. cité, p. 147).
[610] AT X, 427 (trad. fr. cité, p. 154).
[611] Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, p. 184 : « les *Regulae*, qui pense l'Être de l'objet comme ordre et mesure. »

> C'est aussi dans cette perspective que Descartes entreprend de disposer suivant un certain ordre les objets qui ont en eux-mêmes un caractère de *simplicitas*. Cette énumération des objets simples est importante dans la mesure où Descartes y postule, pour les différents domaines d'être, une dimension unitaire, celle de l'égale simplicité de tout ce qui est objectif.[612]

Cette lecture heideggérienne suggère que, pour Descartes, la *Mathesis universalis* porte indifféremment et univoquement sur tout étant et s'opère dans un horizon unitaire. Selon ce point de vue, la *Mathesis universalis* ne se limiterait pas à une épistémologie mais comporte, bien que sous forme dissimulée, une ontologie de l'objet de la connaissance:

> Nous savons en effet que la *regula* a été tirée de ces objets. Et pourtant Descartes n'en reste pas là. Pourquoi n'en reste-t-il pas aux objets dont il dit pourtant lui-même qu'ils sont donnés avec une clarté et une distinction absolue ? Parce qu'ils ne peuvent pas procurer un *fundamentum absolutum* à la science fondamentale ; en effet cette science est la *prima philosophia*, l'ontologie au sens ancien du terme. Descartes veut énoncer sur l'être, sur l'être causé, sur l'être de Dieu, des propositions conformes à la *regula*. Il ne peut pas le faire au moyen de propositions mathématiques. La considération tout entière est axée sur la *prima philosophia* au sens de l'ancienne métaphysique, et n'a rien à voir avec la théorie de la connaissance.[613]

Ainsi, selon Heidegger, la *prima philosophia* de Descartes n'est possible que sur l'horizon de la *Mathesis universalis*. Une primauté serait donc donnée à la *Mathesis universalis* par rapport à la métaphysique : la métaphysique des *Méditations* se constitue comme une ontothéologie à partir du fondement ontologique que les *Regulae* ont préalablement établi. À travers ce prisme ontologique, l'universalité, ou la généralité, de « toutes les premières choses » que nous pouvons « connaître en général en philosophant » apparaît comme résultant de la *Mathesis universalis* qui porte sur tout étant.

---

[612] Martin Heidegger, *Introduction à la recherche phénoménologique*, *op. cit*., p. 238 (GA 17, 220).
[613] *Ibid*., p. 257 (GA 17, 238).

C'est dans cette perspective que Jean-Luc Marion lit les *Méditations* comme un cas particulier de la *Mathesis universalis*[614] : « Il serait possible de relire toutes les *Méditations* comme un cas particulier de la mise en ordre méthodique. »[615] En effet, selon lui, tout se passe comme si « toutes les premières choses » que la *prima philosophia* trouve pouvaient être traduites par les natures simples dont le sens de l'être est univoque. En effet, il affirme que : « les *Méditations* peuvent très légitimement accomplir leur dessein métaphysique par l'intermédiaire des natures simples ; mieux leur projet s'explicite entièrement en ces termes ».[616]

Mais, contrairement à cette lecture, Descartes ne parle plus de la *Mathesis universalis* dans les *Méditations.* Néanmoins, s'il lui arrive d'évoquer une « *pura et abstracta Mathesis* »[617], c'est seulement dans l'argument de la *Méditation cinquième* qui concerne la nature corporelle. Cela nous permet de dire que, sauf dans le domaine de la chose corporelle, les *Méditations* cartésiennes ne s'opèrent pas par la mise en ordre et en mesure des choses conformément à ce qui avait été proposé dans la *Mathesis universalis*. En effet, cette différence de traitement est démontrée par le fait que l'unité de l'homme de la *Méditation sixième* n'est pas le résultat de la composition entre deux natures simples mais un fait premier. Bien plus, l'existence de l'*ego* qui pense ne peut être affirmée et découverte par la mise en ordre et en mesure des choses mais plutôt par une expérience radicale et *extra-ordinaire* du doute métaphysique qui va jusqu'à trouver, en se détruisant lui-même, la première vérité que *je suis* en pensant. Il y a plus : même lorsque Descartes considère et compare, dans la *Méditation troisième,* les idées selon les degrés de réalité, il ne s'agit plus d'une *Mathesis universalis* qui s'appuie sur la réduction et la composition des choses mais plutôt d'une recherche qui va de l'effet à la cause, jusqu'à atteindre, au-delà de toute mesure, la puissance immense (*summe potentia*)[618] et infinie. Ne faudrait-il pas en conclure que l'argument de la *Méditation troisième* repose sur un principe dynamique ? En un mot, même si Descartes reprend les

---

[614] Cf. Jean-Luc Marion, « Cartesian metaphysics and the role of the simple natures », in: *The Cambridge companions to Descartes* (éd. John Cottingham), Cambridge university press, 1992, p. 115.
[615] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit*., p. 71.
[616] Jean-Luc Marion, « Quelle est la méthode dans la métaphysique. Le rôle des natures simples dans les Méditations », in : *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p.108. Voir aussi Jean-Luc Marion, « Cartesian metaphysics and the role of the simple natures », *art. cit*., p. 134
[617] AT VII, 65.
[618] AT VII, 45.

natures simples dans les *Méditations,* les expériences méditatives qui les trouvent ne peuvent être réduites à une mise en ordre et en mesure des choses.

C'est pourquoi, au lieu d'interpréter la *prima philosophia* de Descartes en faisant appel à la question de l'être, il faut considérer que Descartes ne recherche ni « tout étant », ni le sens général de l'être de l'étant, ni un système métaphysique ou ontologique de tout ce qui est, mais veut examiner plutôt « toutes les premières choses » que nous pouvons connaître en philosophant. Il reste donc à examiner ce que Descartes entend par « toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre ».

IV. « Toutes les premières choses »

Enumérons brièvement « toutes les premières choses » que Descartes découvre dans les *Méditations*. La première chose certaine selon les *Méditations* est la *res cogitans* (la *Méditation seconde*) qui ne peut se réduire au mode de l'objet de la *Mathesis universalis*, car elle apparaît comme une chose dont l'essence consiste en l'acte de penser. Aussi, il prend également pour choses indubitables les divers modes performatifs de la *res cogitans* (la *Méditation seconde*). Ensuite, dans la *Méditation troisième,* il reprend les natures simples des *Regulae* ainsi que « la substance, la durée, et le nombre »[619]. Aussi, dans la *Méditation troisième*, prouve-t-il l'existence de Dieu infini (la *Méditation troisième*) qui est hors de tout ordre et de toute mesure.

Puis, dans la *Méditation quatrième*, l'homme est présenté, en vertu de sa volonté infinie, comme *imago Dei*. Or celle-ci ne peut être mesurée par la *Mathesis universalis*. C'est dans la *Méditation cinquième* que Descartes présente la *nature corporelle* comme objet de la *mathesis*: « la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des Géomètre » (*natura corporea quae est purae Matheseos objectum*) [620]. Mais la *mathesis pura* des *Méditations* n'est plus la *Mathesis universalis* mais plutôt une « physique » en tant que principes d'intelligibilité du monde matériel[621]. Enfin, dans la *Méditation sixième,* l'homme apparaît comme uni au corps, c'est-à-dire comme

[619] AT IX, 34.
[620] AT VII, 71.
[621] Au sujet du changement de contenu de la *mathesis* dans les *Méditations* et du sens de la *mathesis pura et abstracta* dans la *Méditation cinquième*, voir Frédéric de Buzon, *La science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013, pp. 97-126.

« *unum quid, res limitata* » ou « *natura hominis composita* » qui n'est pas un objet de la pensée purement métaphysique. Ces quelques exemples suffisent à montrer que la *prima philosphia* de Descartes qui recherche « toutes les premières choses » n'est réductible ni à la *Mathesis universalis* et ni à la métaphysique.

Examinons maintenant « toutes les premières choses » (*rerum enumeratio)* que Descartes offre à l'article 48 des *Principes*, lesquelles sont plus complètes que celles qu'il avait proposées dans les *Méditations*. D'abord, il les divise en deux genres : « Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. »[622] Et le premier genre se divise à son tour en quatre espèces, à savoir :

1) les choses les plus générales et commues : « Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions générales qui se peuvent rapporter à toutes, à savoir celles que nous avons de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres. » [623]

2) les choses intellectuelles : « […] l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir appartiennent à la substance qui pense ». [624]

3) les choses corporelles : « la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. » [625]

4) les choses qui résultent de l'union de l'âme et du corps : « Il y a encore, outre cela, certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule ».[626]

D'autre part, le second genre enveloppe les choses qui n'existent que dans la pensée, à savoir les vérités éternelles : « une certaine vérité éternelle qui a son siège en

---

[622] René Descartes, *Principes*, AT IX-2, 45. *Principia*, AT VIII, 22: « *Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam ; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes.* »
[623] AT IX-2, 45; AT VII, 22-23.
[624] AT IX-2, 45; AT VIII, 23.
[625] AT IX-2, 45; AT VIII, 23.
[626] AT IX-2, 45; AT VIII, 23: « *ab arcta & intimâ mentis nostrae cum corpore unione proficicuntur: nempe appetitus famis, sitis, &.* […] *quae non in solâ cogitatione consistunt.* »

notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime ».[627] Or, l'explication de ce second genre apparaît dans une lettre que Descartes a adressée à Clerselier, où il est question du « principe »:

> J'ajoute seulement que le mot de principe se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les Entia, qu'on connaîtra par après ; et autre chose de chercher un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître.[628]

Il faut donc conclure que les deux genres de « tout ce qui tombe sous notre perception », énumérés aux articles 48 et 49 des *Principes*, s'accordent bien avec ces deux types de principe. En effet, à l'époque des *Principes* (1647), la recherche de « toutes les premières choses » devient celle des principes, et la philosophie est définie dès lors comme la recherche des principes : « pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes. »[629]

Il est donc clair que la recherche de « toutes les premières choses » ne se limite pas au domaine de la métaphysique. La première philosophie recherche « toutes les premières choses » qui nous servent à connaître les vérités de toutes autres choses, y compris des choses qui résultent de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps. Cette recherche est une expérience ouverte qui ne cesse d'offrir à l'esprit humain les savoirs généraux et *quasiment catégoriels* qui sont nécessaires à l'élaboration des sciences. Aussi, la première philosophie est universelle parce qu'elle constitue les fondements pour le Projet universel de la philosophie de Descartes : *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection*. En effet, la portée de la première philosophie de Descartes recouvre tous les domaines où il est question du bon usage de la raison et de la volonté.

---

[627] AT IX-2 46; AT VIII, 23.
[628] Descartes à Clerselier, juin ou juillet 1646, AT IV, 444.
[629] René Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, AT IX-II, 2.

Chapitre deuxième : l'unité de la pensée de Descartes

I. La cohérence du projet philosophique de Descartes

Descartes expose l'idée de l'unité de sa philosophie sous forme de projet d'une science universelle. Or, ce projet a été formulé de manières diverses à des époques différentes. Afin de comprendre ce qui constitue l'unité de la pensée de Descartes, il convient donc de suivre l'évolution du projet philosophique de Descartes depuis les *Regulae* jusqu'aux *Principes*.

D'abord, dans les *Regulae*, Descartes présente la Sagesse humaine comme l'unité des sciences:

> Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire.[630]

Se pose alors cette question : selon les *Regulae*, en quoi la sagesse humaine consiste- t-elle? La première règle y répond en déclarant que : « L'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui. » [631] En effet, la Sagesse universelle consiste à bien appliquer la lumière naturelle de la raison, et le but de cette Sagesse est de bien juger de tout ce qui est donné ou arrive « en chaque occasion de la vie »[632] et non de résoudre telle ou telle difficulté de l'Ecole.

Ensuite Descartes évoque de manière plus explicite son projet philosophique dans le titre général, qui apparaît dans la lettre à Mersenne du mars 1636 mais finalement

---

[630] *Regulae* AT, X, 360 (trad. fr. cité, p. 78) : « *Nam cum scientiae omnes nihil alud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutatur, quam Solis lumen à rerum, quas illustrat, varintate, non opus est ingenia limitus ullis cohibere*. »

[631] AT X, 359 (trad. fr. cité, p. 77). Voir aussi AT X, 361: « [celui qui veut rechercher sérieusement la vérité] *cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut il am scholae dfficultatem resolvat, sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum* ».

[632] AT X, 361(trad. fr.cité, p. 79).

effacé au moment de la publication en 1637 [633], pour les quatre traités regroupés sous le titre du *Discours de la méthode* : *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haute degré de perfection.* [634] Ainsi, un an avant la publication du *Discours de la méthode,* la perfection de notre nature y est présentée comme la fin ultime de la science et comme ce qui constitue l'unité des sciences à laquelle toutes les sciences se rapportent. Aussi, il faut souligner que la Science universelle de 1636 porte sur la nature de l'homme, et non seulement sur la contemplation ou la connaissance théorique.

Bien plus, en 1647, dans la lettre adressée au traducteur des *Principes*, Descartes montre que la fin de la Sagesse ou de la philosophie s'étend jusqu'à l'utilité et la commodité à la vie. En effet, il affirme que : « par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts » [635]. Selon cette lettre, le dernier degré de la sagesse, c'est-à-dire la Morale qui peut « suffire pour régler les actions de la vie» [636] , présuppose « une entière connaissance des autres sciences » qui sont utiles à l'homme pour « bien vivre »[637] . Or, cette idée des sciences qui sont utiles à la vie de l'homme est déjà perceptible dans la sixième partie du *Discours de la méthode,* lorsque Descartes évoque la possiblité de « parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie. » [638]

Cela nous permet de voir qu'il n'y a pas une opposition de fond entre les projets philosophiques de 1636 et de 1647, et que, du point de vue de Descartes, la nature de l'homme doit être étudiée non seulement dans le domaine des sciences mais aussi dans

---

[633] Au sujet de cet abandon du titre original du *Discours de la méthode*, Emmanuel Faye avance cette hypothèse que : « si Descartes renonce à son premier titre […] c'est pour ne pas encourir le risque de voir son livre condamné par les théologiens. », Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, *op. cit*., p. 327. En effet, son projet philosophique de la « perfection de l'homme » s'est opposé radicalement à la doctrine scolastique.

[634] Descartes à Mersenne, mars 1636, AT I, 339 : « Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités, tous français, et le titre en général sera : Le Projet d'une Science universelle, qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus, la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie, où les curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre. En ce projet je découvre une partie de ma Méthode, je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'âme séparée du corps. »

[635] René Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

[636] AT IX-2, 13.

[637] AT IX-2, 13.

[638] René Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 61.

le domaine de la morale, voire de la vie entière. En outre, Descartes montre qu'afin d'atteindre cette fin, au lieu d'étudier la Logique de l'Ecole qui « corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente »[639], il faut apprendre à « bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore » et à pratiquer un bon « usage »[640] de la raison ou du bon sens.

Il s'ensuit que, dans le projet philosophique de Descarts entre les *Regulae* et les *Principia,* il y a une évolution continuelle, et non un retournement radical, bien qu'une priorité plus ou moins marquée soit donnée par lui à telle ou telle science selon les époques. Et, pour Descartes, la question de l'unité des sciences ne relève pas d'une simple question d'ordre ou de classifiaction des sciences, ni de la contemplation théorique. L'unité de sa pensée consiste plutôt à bien appliquer le bon sens, ou à bien conduire la raison, ou encore à faire un bon usage de la volonté et de l'entendement face à tout ce qui nous arrive à tous moments de la vie.

II. Le bon usage de la volonté et l'unité de la pensée de Descartes

Même si, considérées en tant que mode de pensée, toutes les pensées sont égales, Descartes privilégie un des modes de pensée, à savoir la volonté. La première raison en est que la volonté est nécessairement impliquée dans la découverte de la première vérité : *ego sum, ego existo* (ou je pense, donc je suis). Ce rapport entre la première vérité et la volonté (ou la liberté) est précisé dans l'*Abrégé* des *Méditations* : « Dans la seconde [*Méditation*], l'esprit qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. »[641] En effet, afin de parvenir à la connaissance du premier principe, Descartes recourt au doute hyperbolique, moyen par lequel il annule la validité de toutes les connaissances qui portent sur l'objet. Par ce doute métaphysique, c'est-à-dire à travers l'hypothèse de la tromperie divine, les connaissances qui supposent une distance représentative entre le connaissant et le connu

[639] AT IX-2, 13.
[640] AT IX-2, 14.
[641] René Descartes, *Abrégé des six Méditations suivantes*, AT IX, 9.

sont mises en doute. Malgré ce doute, l'*ego*[642] s'affirme lui-même en suspendant son jugement envers tout ce qui est donné et produit par la force trompeuse et extérieure : « Il n'y a point de doute que je suis, s'il [un trompeur puissant] me trompe (*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit)*[643] ». Ainsi, l'*ego* découvre sa propre existence de manière indubitable à travers l'usage de sa volonté.

Or, cette connaissance de soi qui est trouvée par la volonté est tellement immédiate qu'elle ne porte sur aucun objet extérieur, ni sur les vérités des choses du monde. En effet, l'*ego* ne veut connaître aucun objet lorsqu'il se veut ou veut se connaître immédiatement comme la première vérité. La connaissance de soi apparaît plutôt comme un « écart » entre l'*ego* en tant que connaissant et la tromperie divine en tant qu'impossibilité de la connaissance, et non entre le connaissant et le connu, à savoir comme la liberté (la volonté) par rapport à la puissance de la tromperie divine. Il est donc clair que la priorité de la volonté par rapport aux autres modes de pensée s'explique d'abord par le fait que la découverte de la première vérité dépend du bon usage de la volonté. En effet, contrairement à la connaissance de soi qui s'opère à travers la volonté, l'intellection et l'imagination se caractérisent, bien qu'elles ne soient pas purement passives, par une réceptivité envers quelque chose d'extérieur. En outre, la sensation est une pensée passive qui ne dépend pas de *ma* volonté, comme le précise Descartes : « Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté. (*Et quamvis sensuum perceptiones a voluntate mea non penderent*.) »[644] Elle est en effet donnée malgré moi : « *absque ullo meo consensu* »[645].

Ensuite, la priorité de la volonté par rapport aux autres modes de pensée s'explique aussi par son caractère général qui s'applique à tous les modes de pensée. Or, si « l'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté est son action »[646], comment l'entendement, ou l'intellection, qui est défini par la réceptivité, peut-il impliquer la volonté ? La réponse de Descartes à cette question nous montre qu'il ne voulait pas séparer de manière absolue ces deux modes de pensée, puisque dit-il:

---

[642] Il faut remarquer que l'*ego*, que nous utilisons à la troisième personne, désigne en réalité *ego* à la première personne. En effet, Descartes n'a jamais substantialisé *je*, *ego*.
[643] AT IX, 19; AT VII, 25.
[644] AT IX, 61; AT VII, 77.
[645] AT VII, 75.
[646] Descartes à Regius, mai 1641. Traduction française par Geneviève Rodis-Lewis, in : *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1959, p. 41.

« nous ne saurions vouloir une chose sans la comprendre en même temps » et « nous ne saurions presque rien comprendre sans vouloir en même temps quelque chose », de sorte que « nous ne distinguons pas facilement en elles la passion de l'action »[647]. Ainsi, selon Descartes, l'entendement ne peut être séparé de l'action ou de la volonté.[648] Il en va de même pour l'imagination qui est une perception de la présence d'un corps particulier.[649]

Il reste à s'interroger sur le rapport que la volonté entretient avec le sentir. Considéré comme tel, le sentir ne dépend pas de la volonté. En effet, dans le sentir, l'*ego* pense passivement selon sa réceptivité des affections et des modifications qui surviennent à *mon corps*. En outre, en sentant quelque chose, il s'éprouve ou se sent uni au corps. Autrement dit, le sentir en tant que se sentir est une connaissance de soi relative à mon corps (*meum corpus*). S'il en est ainsi, nous pouvons dire que le sentir répète l'*ego sum, ego existo* de manière passive et confuse, et ce sans intervention de la volonté.

Mais les pensées passives doivent être complétées par une autre faculté, lorsqu'elles sont fort douteuses et incertaines. En effet, il y a *aussi* une faculté de corriger les pensées passives : « quelque faculté capable de la corriger (*aliqua etiam facultas* […] *ad illam [falsitas] emendandam* »)[650]. La volonté joue un rôle essentiel dans cette correction. Il s'ensuit que, selon Descartes, la faculté passive de sentir doit être accompagnée du bon usage de la volonté pour que l'âme utilise bien les sensations et les passions conformément à l'« ordre et la disposition que Dieu a établies dans les choses créées. »[651]

---

[647] Descartes à Regius, mai 1641, *ibid*, p. 41. Voir aussi Descartes à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 295 : « Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée ; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même. »

[648] « Pour moi j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose, à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée, tantôt au terme d'où part l'action, et tantôt à celui où elle se termine, ou en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne, qu'il y ait durant le moindre moment, une passion sans action. », Descartes à Hyperaspistes, août 1641. Traduction française de Clerselier in : *Œuvres philosophiques II* (éd. F. Alquié), *op. cit*., p. 366.

[649] « Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieures de mon esprit ; c'est proprement ce que j'appelle imaginer », AT IX-1, 57. Voir aussi René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. XX.

[650] AT IX-1, 64; AT VII, 80.

[651] AT IX-1, 64.

Or, le caractère général de la volonté implique que le bon usage de cette faculté s'applique non seulement à la métaphysique et aux sciences où il s'agit de distinguer le vrai du faux, mais aussi à la morale où il s'agit de bien mener la vie. En effet, Descartes écrit, dans les *Passions de l'âme*: « Je ne remarque en nous qu'une chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, & l'empire que nous avons sur nos volontés. »[652] Quant au bon usage de la volonté, il amène en guise de fruit l'estime de soi dont l'effet dans l'âme est la générosité. S'il en est ainsi, il nous apparaît que, dans le domaine pratique, le bon usage de la volonté rend possible la *cogitatio* de soi sous forme de l'estime de soi. En effet, pour Descartes, la générosité est une version morale du *cogito sum*, car, de même que, dans les *Méditations*, l'*ego* découvre la première vérité, *ego sum, ego existo*, en bien usant de sa volonté et en se voulant comme une vérité, de même, dans la morale, l'*ego* s'estime soi-même à partir du bon usage de sa volonté et en se voulant comme une vertu.

Il s'ensuit que l'unité de la pensée de Descartes se fonde sur une « ferme et constante résolution »[653] de bien user de la volonté qui s'applique à tous les domaines. Or, comme Descartes l'affirme dans la *Méditation quatrième*, c'est par le bon usage de la volonté que la perfection de l'homme se réalise. Il ne cesse de revenir à cette idée. En effet, dans les *Principes*, il précise cette idée: « Mais que la volonté s'étende très largement, cela convient aussi à sa propre nature ; et c'est une suprême perfection dans l'homme que d'agir par volonté, c'est-à-dire librement, d'être ainsi d'une manière particulière l'auteur de ses actions, et de mériter la louange à cause d'elles. »[654]

III. La cohérence de l'idée cartésienne de Dieu et l'unité de la pensée de Descartes

Les définitions cartésiennes de Dieu sont-elles incohérentes ? Ou, Descartes a-t-il traité du problème de Dieu de deux points de vue distincts, l'un théologique et l'autre métaphysique (ou onto-théo-logique) ? Chez Descartes, Dieu reçoit-il deux titres, à

[652] René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. CLII, AT XI, 445.
[653] *Les Passions de l'âme*, art. CLIII, AT XI, 446. Voir également, la *Méditation quatrième* : « la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement », AT IX, 49 ; la première partie du *Discours de la méthode*, AT VI, 10 : « je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre ».
[654] *Principes de la philosophie*, §37, traduction par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009, p. 115; AT VIII, 18.

savoir celui de la toute-puissance et celui de la *causa sui*, comme cela a été soutenu par Jean-Luc Marion? [655] Selon cette interprétation, la toute-puissance de Dieu, qui s'identifie tant au créateur des vérités éternelles et du monde qu'à l'instituteur de la nature, peut transgresser et disqualifier l'ordre, la méthode, la raison et les vérités créées, parce qu'en créant, il ne se soumet pas aux vérités qu'il a créées ni au principe qui s'applique aux créatures. De sorte qu'il est si libre et indépendant que ce Dieu ne rend pas raison de sa création. Jean-Luc Marion présente ce Dieu, qui est le Dieu de la « théologie blanche », comme infini, incompréhensible et indéterminé quant à la conception métaphysique.

Or, toujours d'après Jean-Luc Marion, si Dieu se reflète à travers le prisme métaphysique (ou onto-théo-logique) qu'il a créé lui-même, il apparaît comme un étant soumis au principe métaphysique. Ce Dieu de la métaphysique (ou de l'ontothéologie du *causare*) est la *causa sui*. Il ne se caractérise plus par la liberté absolue, car il se soumet au *Diktat* de la raison, à savoir *causa sive ratio*. Tout se passe comme si, du point de vue de J-L. Marion, la toute-puissance de Dieu, qui est « une qualification essentielle de Dieu »[656], devenait, dans l'horizon créé selon la raison métaphysique, le Dieu de la métaphysique qui est recherché et déterminé par cette raison.

Or, contrairement à cette interprétation, nous voulons montrer que, loin d'être incohérentes, les définitions cartésiennes de Dieu constituent l'unité de sa pensée métaphysique.

Dans les textes cartésiens, il y a au moins quatre figures de Dieu que l'on peut relever dans divers contextes.

1) Dans les lettres adressées au Père Mersenne en 1630, Dieu apparaît comme le créateur des vérités éternelles. Ce Dieu crée les vérités éternelles librement et non par nécessité. Descartes caractérise ce créateur divin par les attributs suivants : infini, tout-puissant, libre, incompréhensible, (néanmoins) intelligible et *efficiens & totalis causa*. D'où l'impossibilité de qualifier de manière univoque le créateur et les créatures.

2) Dans la *Méditation troisième*, Dieu est présenté comme une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, souverainement puissante

[655] Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique*, *op. cit*., pp. 217-292.
[656] *Ibid*., p .228.

(*substatiam summe potentem*), incompréhensible, (néanmoins) intelligible [657] et souverainement parfaite : « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, souverainement puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.» [658] En outre, la substance infinie se caractérise par l'unité et la simplicité. En subsistant absolument par soi, Dieu, en tant que substance infinie, crée et conserve les substances finies de manière à ce que celles-ci subsistent par soi.

3) Dans les *Réponses I* et *IV*, Dieu se définit en quelque façon par la *sui causa* qui est la cause efficiente de toutes les choses : « Mais certes j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque choses dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même. » [659]

4) Dans la *Méditation sixième*, Dieu apparaît comme l'instituteur de la nature, à savoir celui qui a établi la nature, à savoir l'ordre et la disposition des choses créées, y compris l'*ego* en tant qu'union de l'âme et du corps : « je l'appelle [la nature] un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données »[660]. Et Descartes caractérise l'instituteur de la nature par la souveraine bonté et la puissance immense.

Ainsi, au lieu de définir Dieu par une conception, Descartes le montre de manière diverse en fonction des rapports qu'il entretient avec les réalités créées. Or, pour Descartes, Dieu et les choses créées ne se disent pas de manière univoque. Autrement dit, le rapport entre Dieu infini et les créatures finies n'est pas celui de l'univocité. Même lorsque Descartes définit Dieu comme *quodammodo sui causa*, son intention

---

[657] AT VII, 46: « *sufficit me hoc ipsum intelligere* ».

[658] AT IX-1, 35-36 (traduction légèrement modifiée). Dans le texte latin, on ne lit pas « tout-puissant » mais « *summe potentem* » : « *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum*. », AT VII, 45.

[659] *Les Réponses aux Premières Objections*, AT IX-1, 86 ; AT VII, 109 : « *Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta & tam inexhausta potentia, ut nillius unquam epe eguerit ut exiteret, neque etiam nunc egeat ut conservatur, atque adeo sit quodammodo sui causa.* ». Voir également, les *Réponses aux quatrièmes objections*, AT VII, 242 : « *ita, quamvis admiserim Deum dici quodammodo posse suî causam*. »

[660] AT IX-1, 65.

n'est pas de le situer sur un horizon d'univocité fondé selon la raison ou le principe de causalité qui s'applique également aux choses créées. Si Dieu apparaît chez Descartes comme *quodammodo sui causa*, c'est plutôt parce qu'il l'a recherché à partir d'un principe métaphysique que nous trouvons en philosophant par ordre. En effet, s'il considère Dieu selon le principe de cause-effet, ce n'est, comme nous l'avons vu, qu'avec une certaine réserve : « en quelque façon (*quodammodo*) ».

En outre, la *sui causa* de Dieu doit être liée à l'idée de l'infini positif qui est perçu par Descartes comme une puissance surabondante et inépuisable.[661] En effet, dans ses *Réponses* à Caterus, pour expliquer la *sui causa,* Descartes rapporte celle-ci à la puissance inépuisable (*inexhausta potentia*) de Dieu qui exprime l'autosuffisance, l'immuabilité, l'indépendance, la liberté, et la perfection infinie. La *sui causa* signifie donc la positivité infinie de Dieu. Et le Dieu de Descartes est si parfait qu'il n'admet en soi aucune distinction entre le connaître et le vouloir, entre l'être et l'essence et entre la toute-puissance et la puissance conditionnée ou ordonnée par le principe de raison. La puissance ou la liberté de Dieu n'est donc pas arbitraire dans le sens où il peut transgresser ce qu'il a créé.[662] Au contraire, sa perfection infinie implique l'immuabilité, la simplicité et l'unité de son existence. Il faut donc se garder de penser que Descartes admet une distinction entre le Dieu de la théologie (révélée) qui est tout-puissant et le Dieu de la métaphysique (au sens de l'ontothéologie du *causare*) qui est soumis au principe de causalité. C'est en effet la même puissance divine qui se comprend de façons diverses, à savoir comme le créateur des vérités éternelles, la substance infinie, la *sui causa* et, enfin, comme l'instituteur de la nature, selon les rapports divers qu'il entretient avec les choses créées.[663]

Enfin, il faut considérer que la pensée métaphysique de Descartes ne présuppose pas un horizon *a priori* donné soit par le principe de raison suffisante, soit par la subjectivité de la conscience, soit par l'« événement de l'être », soit par Autrui comme

---

[661] CF. Emmanuel Faye, « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in : *Descartes et la Renaissance. Acte du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999, pp. 34-54.

[662] Thierry Gontier propose de distinguer la « *potentia absoluta* », ou l'« *omnipotentia* » scolastique, et la « *potentia infinita* » néoplatonicienne ou cartésienne : « La *potentia absoluta* scolastique implique un pouvoir de transgression perpétué. […] Descartes n'accorde pas à Dieu ce pouvoir de transgression des vérités éternelles qu'il a établies. », Thierry Gontier, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005, p.61.

[663] Cf. Thierry Gontier, *ibid.*, p. 67: « Toute-puissance divine et *causa sui* […] relèvent d'un même registre. »

infini, soit par l'auto-affection de la Vie. La distinction qui sépare le Dieu qui se définit dans l'horizon ontothéologique et le Dieu qui, en donnant ou ouvrant cet horizon, dépasse celui-ci n'a donc aucun sens pour la pensée de Descartes. Aussi Descartes ne fait-il pas de distinction entre d'une part, l'*ego* appelé, affecté et produit par la toute-puissance divine ou par le Dieu de la théologie révélée et, d'autre part, l'*ego cogito* qui assume la fonction métaphysique de fonder l'être de l'étant tout en étant soumis au principe de causalité dans l'horizon ontothéologique de l'*esse creatum*.

Ainsi, selon Descartes, l'homme n'est ni l'auteur de son existence ni l'origine des vérités éternelles. En effet, l'*ego* se définit par une existence finie par rapport à Dieu qui est l'origine des existences finies et des vérités éternelles. Se pose alors cette question : le bon usage de la volonté et la perfection de l'homme qui en résulte suffisent-ils pour expliquer l'unité de la pensée de Descartes ? L'orientation de l'usage de la volonté ou de la liberté ne se trouve-t-elle pas déterminée par l'évidence des vérités créées par Dieu ? L'*ego* et son usage de la volonté ne sont-ils pas passifs par rapport à la puissance de Dieu ? S'il en est ainsi, on peut se demander si les arguments cartésiens de Dieu sont la preuve que Descartes opère un clivage entre la théologie et la philosophie. Sinon, de quelle façon ses arguments au sujet de Dieu s'inscrivent-ils dans l'unité de la pensée de Descartes qui repose sur l'idée du bon usage de la liberté et de la raison ?

Pour répondre à cette question, il faut considérer que, même si l'homme est fini quant à son existence et ses facultés, il est néanmoins infini et indépendant dans l'usage de ses mêmes facultés. En effet, pour Descartes, l'homme est à la fois fini et infini. Il n'y a aucune contradiction dans cette idée, parce que le fini peut devenir infini dans son usage infini du fini. En effet, il écrit à Elisabeth dans une lettre du 3 novembre 1645 :

> Mais, comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, parce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une

> dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu.[664]

En effet, les arguments cartésiens qui vont de la *Méditation troisième* à la *Méditation quatrième* montrent bien que l'*ego* défini comme une substance finie par opposition à la substance infinie apparaît comme infini dans l'application de sa volonté.

D'ailleurs, le fini de l'homme ne doit pas être interprété comme la finitude qui est déterminée par la limite d'un horizon donné. Loin de définir l'homme à la manière de la finitude, Descartes montre l'homme comme *imago Dei*. En effet, l'*imago Dei* et la volonté infinie de l'homme ne peuvent absolument pas signifier la *finitude* (*Endlichkeit*).

[664] Descartes à Elisabeth, 3 novembre 1645, AT IV, 332-333.

Chapitre troisième : l'*ego* de *la Méditation première* et la factualité impossible

I. Les *Méditations* de Descartes : une réfutation non théologique du scepticisme

Au début de la *Méditation première*, Descartes explique le dessein des *Méditations* en ces termes:

> Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que forte douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences (*si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire*).[665]

À la suite de ce passage, Descartes recourt au doute hyperbolique afin de trouver ces nouveaux fondements des sciences. Or, le doute hyperbolique, qu'il formule à travers l'opinion ancienne (*vetus opinio*) d'un Dieu tout-puissant qui peut tout et la supposition d'un mauvais génie, peut se caractériser par une autodestruction. En effet, le doute méthodique de Descartes pousse le doute jusqu'à l'impossibilité du doute lui-même. On peut donc caractériser la *Méditation première* comme une critique du scepticisme.

D'autre part, Descartes définit les athées comme « des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les choses sont incertaines »[666]. Et il affirme qu'un athée ne peut avoir une science vraie et certaine, parce qu'« il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes. »[667] Ainsi, afin de trouver les fondements certains et

---

[665] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 13.
[666] AT IX-1, 16.
[667] *Réponses aux Secondes Objections*, AT IX-1, 111 : « Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute

constants des sciences, il est nécessaire de réfuter l'athéisme. C'est pourquoi la démonstration d'un Dieu non trompeur est une condition nécessaire pour réfuter non seulement l'athéisme mais aussi le scepticisme. Mais ces deux points de vue ne suffisent pas pour expliquer le projet des *Méditations* et l'originalité de la *Méditation première*.

Pour comprendre suffisamment le projet des *Méditations*, il faut remarquer que, dans ses *Méditations*, Descartes n'a pas pour but de former une théologie *cartésienne* pour réfuter l'athéisme et le scepticisme. En effet, il affirme clairement qu'à la différence de la théologie qui repose sur la révélation, la métaphysique relève de la raison humaine ou de l'usage de la raison.[668] C'est pourquoi, au contraire de la théologie, la *Méditation première* ne fait pas appel à la bonté de Dieu ou à la foi afin de réfuter l'« ancienne opinion » d'un Dieu trompeur. En effet, c'est à la fin de la *Méditation troisième* qu'il prouve, à partir des premières choses qu'il a découvertes dans les deux premières *Méditations*, l'existence du Dieu non trompeur. Il faut donc conclure que Descartes traite du problème de Dieu dans une perspective non théologique.

II. Dieu trompeur dans la *Méditation première*

Afin de radicaliser le doute, Descartes évoque une « opinion ancienne », celle d'un Dieu tout-puissant : « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans l'esprit une certaine opinion (*vetus opinio*), qu'il y a un Dieu qui peut tout (*potest omnia*), et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis »[669]. Cette ancienne opinion *m*'a été donnée dès l'enfance comme une vérité de la foi chrétienne, selon laquelle Dieu est tout-puissant et crée notre existence.

---

connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes ». Voir aussi *Réponses aux Sixième Réponses*, AT, IX, 230.

[668] Descartes distingue nettement la métaphysique et la théologie. En effet, il écrit à Mersenne au 15 avril 1630 : « Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. », Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 143-144.

[669] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 16 ; AT VII, 21.

Ce Dieu tout-puissant est-il un Dieu qui peut *me* tromper ? Autrement dit, la toute-puissance de Dieu implique-t-elle nécessairement une tromperie divine ? Il n'en va pas ainsi. En effet, cette opinion n'a pas affaire avec un Dieu qui peut *me* tromper mais seulement avec la toute-puissance de Dieu. Bien que la conception de la toute-puissance n'exclue pas la possibilité d'un pouvoir divin qui peut *me* tromper, reste indéterminé le fait de savoir si ce Dieu tout puissant peut *me* tromper ou non. Mais, selon les théologiens scolastiques, aussi longtemps que la toute-puissance de Dieu n'est pas considérée à travers sa bonté, elle admet la tromperie divine. C'est pourquoi l'on pourrait dire qu'il y a un Dieu trompeur. En effet, Descartes déclare :

> Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela.[670]

Cette opinion d'un Dieu trompeur combine deux types de tromperie. Le premier type consiste à rendre illusoires les objets extérieurs en produisant des représentations sans objet réel. Or, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette puissance trompeuse remette en cause notre faculté de raisonner et les vérités éternelles elles-mêmes, car notre esprit pourrait raisonner correctement malgré ces illusions. D'où la nécessité pour le doute hyperbolique de poser un autre type de tromperie divine selon lequel notre esprit se trompe « toutes les fois » que *je* raisonne. Soumise à cette puissance trompeuse, l'activité de notre entendement devient illusoire ou douteuse.

Or, concernant la manière dont ce seconde type de tromperie divine s'exerce, se pose cette question : si *je me* trompe, est-ce parce que la toute-puissance divine rend illusoire notre faculté de raisonner ou bien est-ce parce que la toute-puissance qui a créées les vérités éternelles par la volonté absolue peut les changer arbitrairement? En

[670] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 16.

effet, on peut se demander si la toute-puissance d'un Dieu trompeur s'identifie à celle du créateur des vérités éternelles, lequel est si puissant et libre qu'il peut transgresser ce qu'il a créé lui-même. Mais il semble que l'opinion d'un Dieu trompeur ne dise pas si ce Dieu est, si capricieux qu'il soit, le créateur des vérités. En effet, à ce stade des *Méditations,* l'idée qu'un Dieu a créé les vérités n'est qu'une opinion douteuse.

Or, en supposant un mauvais génie, Descartes révoque en doute l'opinion ou l'idée d'« un vrai Dieu » qui est *dit* être la « source de la vérité (*fons veritatis*) »[671] : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie (*genium aliquem malignum*) ».[672] S'il en est ainsi, il nous apparaît que, selon l'argument cartésien du mauvais génie, il n'est ni nécessaire ni possible de considérer que les vérités éternelles sont créées par un Dieu[673] afin de les mettre en doute.

Par ailleurs, d'après l'idée répandue à la scolastique tardive, l'intervention de la toute-puissance divine dans le monde bouleverse et menace la raison humaine et l'autonomie de l'ordre réel du monde. Puisque la puissance divine est infinie, il pourrait réaliser l'infinité des possibles. En effet, aux yeux de ce Dieu tout-puissant, l'ordre du réel et la raison apparaissent comme un possible particulier qui se trouve dans l'horizon infini des possibles, à savoir une contingence. Ce serait donc à partir de la toute-puissance que le possible est non seulement pensé mais également révoqué en doute. Cela signifie que la toute-puissance de Dieu, considérée en elle-même et absolument, peut suspendre, transgresser, voire changer l'ordre réel et la rationalité ainsi que tout ce qu'il a établi. En effet, de ce point de vue, Dieu apparaît comme absolument libre et situé au-delà de tous les possibles, de sorte qu'il peut créer et détruire tous les possibles

---

[671] *Méditations métaphysiques,* AT IX-1, 17.
[672] *Méditations métaphysiques,* AT IX-1, 17.
[673] Cette idée a été mise au point par Henri Gouhier dans *Essais sur « Discours de la méthode », La métaphysique et la morale,* Paris, Vrin, 1973, pp. 185-196. Voir également Émile Bréhier, *La philosophie et son passé,* Paris, PUF, 1940, p. 114 : « Le Mauvais génie, cet être imaginaire à qui Descartes a conféré la toute-puissance de Dieu sans bonté, doit donc, pour jouer son rôle, être un créateur d'essences, mais un créateur tout à fait arbitraire et continuellement changeant ». Cette interprétation a été critiquée par Martial Guéroult dans *Descartes selon l'ordre des raisons I,* Paris, Aubier, 1968, pp. 42-49 : « Ainsi, la doctrine des vérités éternelles repose sur la connaissance du vrai Dieu et de la véritable toute-puissance, tandis que la fiction du Malin Génie se fonde sur la conception d'un faux dieu et n'est permise que dans la mesure où le vrai Dieu n'est que "confusément connu". »

selon son libre arbitre. La toute-puissance divine fonderait donc le mouvement sceptique.

Or, comme cela est bien connu, les scolastiques introduisent une distinction entre la puissance absolue (*potentia absoluta*) et la puissance ordonnée (*potentia oridinata*)[674]. En effet, alors que, considérée en elle-même, la toute-puissance divine reste indéterminée quant à sa relation avec les choses du monde et peut faire tout le possible, cette même puissance peut se réaliser comme une puissance ordonnée ou déterminée par d'autres attributs divins, en particulier par l'intellect divin. Autrement dit, au niveau de l'opération, sa puissance absolue ne s'effectue que sous forme ordonnée. Ainsi, afin de légitimer ou sauver l'ordre de ce monde, la tradition scolastique introduit cette distinction entre ces deux modes de la puissance divine. Quoi qu'il en soit, l'important est de voir que la toute-puissance de Dieu ne s'épuise pas dans la puissance ordonnée. En effet, considérée en elle-même, elle laisse « la part ténébreuse de l'activité humaine ». [675]

Comment Descartes réagit-il face à cette théorie avancée par les théologiens scolastiques ? Afin d'éliminer la raison du doute hyperbolique, Descartes ne prend pas appui sur la distinction scolastique entre les deux modes de la puissance divine. En effet, contrairement à Suarez qui, fidèle à la « vraie et saine doctrine des Théologiens », récuse, à peine évoquée, l'hypothèse d'un Dieu trompeur en faisant appel à la bonté de Dieu, Descartes maintient l'hypothèse de la tromperie divine jusqu'au début de *la Méditation troisième* en recherchant dans l'ordre de la pensée une raison de refuser le doute hyperbolique. En effet, dans *la Méditation première*, la bonté de Dieu n'est qu'une opinion reçue : « Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon (*dicitur enim summe bonus*) »[676]. Et, afin d'écarter cette opinion reçue de la bonté de Dieu, l'*ego* de *la Méditation première* résout de prendre de la distance par rapport à *ma* croyance (*credulitatem meam*). De ce point de vue, il déclare que : « C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si,

---

[674] Sur l'invention scolastique du couple de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata*, voir l'étude d'Olivier Boulnois sur la toute-puissance divine, « Ce que Dieu ne peut pas », in : *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther* (éd., Olivier Boulnois), Aubier, Paris, 1995, pp. 53-65.
[675] Olivier Boulnois, *art. cit.*, p. 67.
[676] *Méditations métaphysiques,* AT IX-1, 16 ; AT VII, 21.

prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires »[677].

Même dans ses correspondances avec des théologiens où il est question de la toute-puissance de Dieu, sa position s'éloigne de celle de la théologie scolastique. En effet, Descartes ne considère pas la toute-puissance divine comme une raison de douter:

> Il est aussi inutile de se demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, &c., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, & qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne peuvent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions comprendre.[678]

Certes, Descartes admet que Dieu puisse faire et ait pu faire des choses qui dépassent notre compréhension.[679] Mais il ne s'ensuit pas qu'il puisse *me* tromper, ou changer, ou transgresser les vérités qu'il a créées puisque la mutabilité signifie, selon Descartes, une imperfection.[680] C'est pourquoi la théorie cartésienne de la création des

---

[677] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 17.

[678] *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT IX-1, 236.

[679] Cf. *Responsio ad quartas objectiones*, AT VII, 249 : « *credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus* ». Sur le possible et l'impossible, voir Descartes à Mesland, 2 mai 1644 : « en considérant que notre esprit fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possible les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles […] nous ne devons point tâcher de le comprendre, parce que notre n'en est pas capable ». Voir aussi Descartes à Morus, 5 février 1649, AT V, 272 : « *Quapropter audacter affirmo Deum posse id omne, quod possibile esse percipio ; non autem è contra audacter nego illum posse id omne, quod conceptui meo repugnat, sed dico tantum implicare contradictionem* ». Il faut souligner que c'est seulement pour répondre à la question de la toute-puissance de Dieu soulevée par ses interlocuteurs théologiques que Descartes montre que Dieu peut et a pu faire ce qui dépasse notre intellect fini. En revanche, il n'a jamais développé cet argument dans ses trois textes majeurs sur la métaphysique : la quatrième partie du *Discours de la méthode*, *Meditationes* et *Principes*.

[680] *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT IX-1, 230 : « la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter ». Le changement par Dieu des vérités qu'il a créées lui-même signifie donc un non-être.

vérités éternelles, qui a été élaborée en 1630 en guise de réponse à la question posée par le Père Mersenne, ne doit pas être interprétée à la lumière de la doctrine de la toute-puissance de Dieu telle que les scolastiques l'ont établie. En effet, dans une lettre de 1630 adressée à Mersenne, il écrit que: « je les [les vérités] comprends comme éternelles et immuable ».[681] En outre, le Dieu de Descartes est si parfait qu'il n'admet pas une distinction entre le connaître et le vouloir en lui. C'est pourquoi il ne doit pas être compris à travers la théorie volontariste de Dieu.

Aussi faut-il souligner que, dans les *Méditations*, Descartes élabore son concept de vérité sans se fonder sur la théorie de la création des vérités éternelles. Il montre en effet que : « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. »[682] Et, selon lui, la vérité ne se fonde pas sur la coïncidence entre notre connaissance et l'objet réel, et il ne faut pas se demander si notre connaissance certaine et vraie paraît fausse aux yeux de Dieu ou des anges.[683] Ainsi, Descartes renonce à l'idée de vérité absolue.[684] En effet, pour lui, la vérité signifie la certitude de notre connaissance, comme il le précise dans les *Principes* : d'une part, « il y a certaines <choses> qui sont tenues pour moralement certaines, c'est-à-dire autant que cela suffit pour l'usage de la vie, bien qu'elles sont incertaines si on les rapporte à la puissance absolue de Dieu. »[685] ; d'autre part, « il y en a que nous estimons certaines absolument et plus que moralement, appuyés que nous sommes sur ce fondement métaphysique : Dieu est souverainement bon et nullement trompeur et par conséquent la faculté qu'il nous a donné pour discerner le vrai du faux ne peut se tromper quand nous en usons correctement et percevons distinctement quelque chose grâce à elle. »[686] Or, si Dieu non trompeur est présenté ici comme fondement métaphysique de la certitude, cela ne signifie pas que la certitude de notre connaissance apparaît absolument vraie aux yeux de Dieu, mais que ce fondement garantit notre rationalité et la certitude de notre connaissance.

---

[681] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 145-146.
[682] *Les Méditations métaphysiques*, AT, IX-1, 27.
[683] Sur ce point, voir *Réponses aux Secondes Objections*, AT IX-1, 113-114.
[684] Cf. Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press, 2008, p. 35: « *Descartes seems willing to recognize and to make limited use of a notion of absolute truth, which may be explicated in terms of correspondence. But this absolute truth is not what interests him*. »
[685] *Principes*, quatrième parite, § 205, traduction nouvelle par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009, p. 239.
[686] *Principes*, quatrième partie, § 206, traduction nouvelle par Denis Moreau, p. 241 et p.243.

III. L'argument du mauvais génie dans la *Méditation première*

Nous avons vu que Descartes et les théologiens scolastiques (parmi lesquels Suarez) donnaient des réponses radicalement différentes à l'hypothèse d'un Dieu trompeur.[687] Mais, pour ce qui est de l'argument du mauvais génie, il en va tout autrement. Comme Emmanuel Faye l'a montré, Descartes semble transposer l'argument suarézien du mauvais génie, au moins en partie, directement dans les *Méditation*s,[688] bien qu'une différence de fond sépare ces deux philosophes.[689] En effet, comme Descartes, Suarez a lui aussi avancé un double argument de la tromperie divine, une double hypothèse sur la cause extérieure de nos erreurs : « *Dices : interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab Angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere alquid falsum, ut intellectus dissentire non possit*. »[690]

Or, au lieu de lever le doute hyperbolique en faisant appel à la bonté de Dieu, Descartes le radicalise en supposant un mauvais génie (non l'ange comme chez Suarez) comme suit :

> Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie (*genium aliquem malignum*) non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont

---

[687] Ce sujet a été étudié par Tullio Gregory dans *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, pp. 293-347.

[688] Sans voir son origine théologique, Henri Gouhier a interprété l'argument du mauvais génie comme un instrument psychologique du doute hyperbolique. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987 (quatrième édition), p. 121 : « L'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur est une étape de l'itinéraire philosophique ; l'artifice méthodologique du malin génie est utilisé au moment où cet itinéraire philosophique est retardé par la présence d'un obstacle psychologique qu'explique la résistance tenace des structures enfantines et scolaire. » Voir également, Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons I*, p. 39 : « sa double qualité d'artifice résolutoire et d'instrument psychologique ».

[689] Voir Emmanuel Faye, « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in: *Descartes et la Renaissance*, *Acte du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999, pp. 22-26, et Emmanuel Faye, « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique*, n^0 1/2001, pp.61-72.

[690] Francisco Suarez, *Disputatio metaphysica* IX, II, 7, *Œuvres complètes*, Paris, 1856, t. 26, p. 323.

> que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point de yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses.[691]

Sous l'influence de la puissance du mauvais génie, il n'est pas possible de définir les choses et l'homme. En effet, puisque le mauvais génie peut rendre illusoire notre faculté de raisonner en *me* trompant toutes les fois que *je* pense ou raisonne, l'intellect (ou l'entendement) ne peut plus être attribué à l'*ego*. En outre, étant donné que les objets extérieurs et le monde sont supposés anéantis par cette puissance absolue, il n'est pas possible que *mon* esprit représente quelque objet que ce soit. Bien plus, *mon* corps devient lui-même illusoire. Il s'ensuit que *je* suis sans monde ni corps et, par conséquent, *je* ne *suis* plus un homme.

S'il en est ainsi, quelle essence peut-on attribuer à *mon* existence ? On dirait que rien n'est plus sûr si ce n'est que l'*ego* se trouve affecté par la toute-puissance divine.[692] De ce point de vue, on dira également que, sous la toute-puissance divine de la *Méditation première*, l'*ego* n'est rien d'autre qu'un simple fait d'être, à savoir un être nu. Autrement dit, du fait que la puissance absolue du mauvais génie produit immédiatement toutes les apparitions sans aucun recours aux déterminations conceptuelles ni aux vérités éternelles, on inférerait que *je suis* produit et donné par cette puissance comme un fait nu, à savoir, en termes heideggériens, comme la factualité (*Faktizität*).

Or, contrairement à cette affirmation, il nous semble que l'*ego* de la *Méditation première* ne peut pas s'identifier à l'*ego* factuel. En effet, l'*ego* s'affirme soi-même comme une impossibilité de la factualité au moment où il décide de suspendre son jugement :

> Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir (*non in potestate mea*) de parvenir à la

[691] AT IX-1, 17-18.

[692] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris, 2013, p. 175: « En effet sa facticité ne résulte-t-elle pas directement de la toute-puissance divine ou, ce qui revient au même, de l'institution de la nature ? ». Voir aussi *ibid*., p. 144. Voir aussi J-L. Marion, « L'altérité originaire de l'*ego* », in : *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, pp. 3-47.

> connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.[693]

Ce passage est la preuve que l'*ego* de la *Méditation première* s'affirme soi-même comme une distance vis-à-vis de la toute-puissance du Dieu trompeur ou du mauvais génie. Même si Descartes ne réfute pas encore définitivement la tromperie divine, en prenant de la distance par rapport à la puissance absolue qui vient de l'extérieur, en émancipant la volonté humaine du règne de cette puissance, l'*ego* apparaît comme une existence qui témoigne de l'impossibilité de sa factualité. Aussi, la lecture de la *Méditation première* nous conduit à définir la volonté humaine par la liberté fondamentale ou originaire. Celle-ci est fondamentale en ce sens qu'elle rend possible le mouvement de la pensée qui présuppose une différenciation entre les pensées. Ainsi, la liberté fondamentale de l'*ego* s'affirme elle-même contre la prétendue passivité de l'*ego* factuel en suspendant le gouvernement ou l'*économie* de la tromperie divine.

Or, il existe une ressemblance entre l'argument de Descartes et celui de Suarez concernant le mauvais génie. En effet, de même que l'*ego* cartésien refuse de donner son assentiment au mauvais génie, de même, Suarez affirme que l'homme est capable de refuser son assentiment au mauvais Ange. [694]

Malgré cette similitude argumentative, c'est au fond le concept de liberté qui différencie véritablement Descartes et Suarez. En effet, pour celui-ci, comme pour les théologiens en général, le fait que notre volonté puisse résister au mauvais Ange et aux causes extérieures qui nous induisent en erreur n'implique nullement que l'homme ait une capacité naturelle à atteindre la vérité. En revanche, les théologiens scolastiques affirment que l'homme ne peut éviter entièrement les erreurs à cause de son

---

[693] AT IX-1, 18.

[694] Francisco Suarez, *Disputatio metaphysica* IX, II. 7, p. 323 : « Par conséquent, il serait impossible encore à un mauvais Ange de contraindre l'intellect à adhérer au faux ; il pourrait à tout le plus, à force de suggestion et de persuasion, l'inciter à cette adhésion au faux par le biais de l'enseignement qu'il dispense ; toujours cependant l'homme pourrait être de l'avis contraire, ou du moins ne pas adhérer à son avis, s'il le voulait. » (cité et traduit par Emmanuel Faye, dans « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », *art. cit.*, p. 23).

imperfection. Mais cette doctrine scolastique est loin de la position de Descartes pour qui le bon usage de la liberté et de l'intellect est un fondement de la recherche de la vérité.

IV. L'*ego* cartésien contre l'absolutisme de l'être

Dans *La légitimité des Temps modernes*, Hans Blumenberg affirme que le *cogito* cartésien apparaît au moment de l'histoire où l'homme moderne s'affirme contre l'absolutisme théologique qui soumet le destin de l'homme à la volonté d'une puissance étrangère à lui.[695] En effet, Blumenberg montre que le *cogito* cartésien a joué un rôle important dans l'apparition et la formation de la pensée moderne centrée autour de l'auto-affirmation de l'homme et de la légitimité des Temps modernes : « Descartes a soigneusement effacé et nié les traces de son héritage historique pour constituer le mythe du commencement radical de la raison »[696]. De ce point de vue, il affirme que la philosophie de Descartes marque une étape importante dans la conquête de la modernité.

Dans cette optique, l'auteur de *La légitimité des Temps modernes* prête une attention particulière aux arguments cartésiens de la tromperie divine afin de montrer que l'homme moderne a pu s'affirmer par sa libération vis-à-vis de la volonté arbitraire de la toute-puissance de Dieu (*omnipotentia Dei*). En effet, il déclare :

> En transformant l'absolutisme théologique de l'omnipotence en l'hypothèse philosophique de l'esprit trompeur, Descartes renie la situation historique à laquelle est liée son approche et fait de celle-ci la liberté méthodique des conditions choisies arbitrairement.[697]

Mais Hans Blumenberg est d'avis que Descartes s'est arrêté au seuil de la modernité pour la raison qu'il a commis l'erreur de faire un retour à la scolastique en évoquant la toute-puissance divine dans sa démonstration de l'existence de Dieu et en faisant de celle-ci le fondement de son système philosophique :

---

[695] Sur la lecture de Descartes par Hans Blumenberg, voir Thierry Gontier, « Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n°.
[696] Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, p. 207
[697] *Ibid*., p. 205.

> Tout dépend donc des minces fils de la preuve de l'existence de Dieu auxquels Descartes a fait tenir tout son système ; c'est précisément en ce point qu'il est retombé en arrière, à un niveau antérieur à la critique qu'adresse la scolastique tardive à la pertinence des arguments élaborés par la haute scolastique. L'arsenal critique de ses solutions n'est donc pas au niveau des difficultés qu'il se propose de résoudre. [698]

Il semble que Hans Blumenberg comprend le Dieu infini de la *Méditation troisième* à travers l'idée scolastique de la toute-puissance. Mais cette lecture de la métaphysique cartésienne n'est pas acceptable, car, comme nous l'avons vu, le Dieu de Descartes ne peut être identifié au Dieu de l'« absolutisme théologique » de la scolastique.[699]

Par ailleurs, Hans Blumenberg interprète l'ontologie de Heidegger comme l'« absolutisme de l'être » qui « n'est véritablement que la continuation du résultat de la pensée médiévale par d'autres moyens. »[700] Il montre en effet que, pour Heidegger, l'époque est « un fait absolue »[701]. L'époque des Temps modernes serait une « pure fatalité de l'abandon de l'être »[702] , et la seule chose que cette histoire de l'être réserve à l'homme serait la soumission au destin de l'être.

Or, dans l'histoire de l'être décrite par Heidegger, la puissance de la *τέχνη* se réalise de manière inconditionnée dans le dis-positif (*Gestell*) où toutes les choses se posent au-delà du vrai et du faux et au-delà de la détermination conceptuelle. S'il en est ainsi, il n'est pas exagéré de voir une continuation (ou une similitude) entre le dis-positif (*Gestell*), que Heidegger appelle une « œuvre diabolique »[703], et la *potentia absoluta* de Dieu (ou du mauvais génie), laquelle est dite, selon les scolastiques, pouvoir produire arbitrairement et immédiatement des représentations sans objet ni aucun recours aux déterminations conceptuelles. Or, dans le drame de l'être mise en scène par Heidegger, cette œuvre diabolique est une condition nécessaire pour préparer

---

[698] Hans Blumenberg, *op. cit*., p. 224.
[699] Sur ce point, voir Thierry Gontier, *art. cit*., p. 72.
[700] Hans Blumenberg, *op. cit*., p. 217
[701] *Ibid*., p. 217.
[702] *Ibid*., p. 216.
[703] Martin Heidegger, « La question de la technique », in: *Essais et conférences, op. cit*., p. 34

une nouvelle expérience de l'être. En effet, il écrit dans son article sur la technique que : « Au contraire : quand nous nous ouvrons proprement à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur. »[704] C'est pourquoi, du point de vue de Heidegger, la technique moderne ne doit pas être condamnée pour la raison qu'elle est une œuvre diabolique. En effet, il considère que cette œuvre du démon, qui signifie l'oubli total de l'être ou le mal extrême, fonctionne paradoxalement comme une étape préparatoire pour l'ouverture de la vérité de l'être.

Nous sommes donc fondés à affirmer que le dis-positif heideggérien (*Gestell*) accomplit de manière sécularisée la toute-puissance d'un Dieu trompeur de la théologie médiévale. En effet, les deux modes de la toute-puissance jettent l'homme dans sa factualité (*Faktizität*). S'il en est ainsi, il nous paraît judicieux de tirer de la lecture de la *Méditation première* des arguments pour une critique de la pensée de Heidegger.

V. L'indéfinissable de l'homme

Le doute universel ou la tromperie de la toute-puissance divine de la *Méditation première* de Descartes reflète le problème central de son époque, à savoir la crise intellectuelle due à l'effondrement de l'ordre du monde médiéval. En effet, la découverte du nouveau monde et le développement de la nouvelle cosmologie, qui remplace le monde géocentrique des Grecs et le monde anthropologique du Moyen-Âge par l'Univers décentré de l'astronomie moderne, ont mis en péril les principes qui avaient régné dans l'ancien monde. La révolution de la cosmologie, en particulier, a eu des impacts considérables sur la compréhension du monde et de l'homme.[705]

La *Méditation première* exprime cette crise de la compréhension de l'homme et des choses du monde. En effet, la toute-puissance divine entraîne une neutralisation des choses, une réduction de toutes les choses à la pure *res*, de sorte que tous les étants se manifestent comme de simples êtres privés d'essence. Comme nous venons de le voir,

[704] *Ibid.*, p. 34 (nous soulignons).
[705] À ce propos, Alexandre Koyré montre qu'elle implique « un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme, ainsi qu'on le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures de sa pensée. », Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 10-11.

considérée en elle-même, la toute-puissance divine rend impossible la compréhension conceptuelle et substantielle de l'homme et des choses du monde.

Quel effet cette crise entraîne-t-elle dans la compréhension de l'homme ? Dans l'ancien monde, tous les êtres étaient ordonnés selon des degrés métaphysiques qui s'étagent de Dieu à la matière en passant par les intelligibles, les hommes et les animaux. Dans cet ordre, l'homme occupait une place intermédiaire entre l'intellect pur et la matière. Mais la négation de l'ancien monde clos et harmonieusement organisé, puis la découverte de l'infinité du monde par la nouvelle cosmologie ont eu pour conséquence un nivellement de l'ordre hiérarchisé des êtres. En effet, avec la disparition de l'ancien monde, l'homme lui-même a perdu sa place. Il existe désormais comme un « non-lieu ».

Existant comme un « non-lieu », l'homme semble exister dans un mouvement perpétuel. Montaigne a bien pris conscience de cet état de l'homme. Pour lui, le mystère de l'homme réside dans « le va-et-vient » permanent et dans ses « désordres surprenants ».[706] Comment définir alors l'homme ou le moi qui est soumis à un mouvement perpétuel ? Montaigne par exemple renonce à définir l'homme à travers le concept *être*. En effet, il écrit dans les *Essais* : « Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage : non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. »[707] Ce qu'il propose, c'est plutôt de méditer sans cesse sur le moi dans sa particularité sans substantialiser le moi, ni espérer parvenir à une connaissance achevée et totale l'être du moi. En effet, pour Montaigne, l'homme, qui va et vient sans cesse dans un mouvement perpétuel, ne peut plus être déterminé à partir d'une idée générale. Cela signifie qu'il n'est plus possible de définir l'homme par son appartenance à une espèce et à un genre ou encore à quelque instance sociale ou historique que ce soit. C'est pourquoi Montaigne décide de parler seulement de moi : « j'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi. »[708]

De plus, l'homme de Montaigne n'est pas un être achevé mais une œuvre à créer à l'infini. Comme d'autres penseurs de la Renaissance, l'auteur des *Essais* pense que

---

[706] « Le mystère de l'homme sera maintenant décelé dans le va-et-vient, justement, de ses réalités quelconques. Comprendre cet homme veut dire ici savoir qu'il est un être polymorphe, évoluant sur un plan non gradué, une créature qui ne peut être déchiffrée que par l'observation de ses inconséquences et de ses désordres surprenants. », Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. fr. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 39.

[707] Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre III, Chapitre II (Du repentir), Édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965 (nouvelle édition en 1 volume), p. 805.

[708] *Les Essais*, Livre III, Chapitre VIII, p. 942.

l'homme doit créer son existence comme l'on crée une œuvre de l'art. En effet, il affirme que la connaissance de soi est une œuvre qui est propre à l'homme. Autrement dit, l'homme « ne fait autre profession » si ce n'est « se connaître soi-même ». [709]

Il n'est donc pas difficile de percevoir une filiation entre ces deux penseurs, Montaigne et Descartes, dans leur compréhension de l'homme. En effet, pour l'auteur des *Méditations,* la définition enseignée dans les Ecoles qui fait de l'homme l'« animal rationnel » est caduc. Dans la *Méditation seconde,* il fait voir que définir l'homme comme « animal rationnel » entraîne une infinité d'autres questions, car il faut après se demander ce que c'est qu'« animal » et ce que c'est que « rationnel », et que ces réponses exigeront d'autres définitions qui conduiront non à une réponse décisive mais, à leur tour, à d'autres questions.

Un raisonnement semblable apparaît dans la *Recherche de la Vérité* de Descartes. Dans ce dialogue, à la question posée par Eudoxe « Qu'êtes-vous ? », Poliandre répond que « Je suis un homme ». Mais Eudoxe expose des difficultés que cette réponse implique:

> En effet, si je demandais par exemple à Épistémon lui-même ce que c'est qu'un homme, et s'il me répondait comme cela se fait communément dans les Écoles, que l'homme est un animal raisonnable, et si, en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous les degrés que l'on appelle métaphysiques, certes, nous serions entraînés dans un labyrinthe dont nous nous ne pourrions jamais sortir. De cette question, en effet, il naît deux autres : la première, n'est-ce pas, sur ce que signifie « animal », la seconde sur ce que signifie « raisonnable ». Bien plus, si pour expliquer ce que c'est qu'un animal, il répondait que c'est un être vivant doué de sensibilité, et que l'être vivant est un corps animé et le corps une substance corporelle, vous voyez sur-le-champ qu'à l'instar des branches d'un arbre généalogique, les questions iraient en s'augmentant et se multipliant […][710]

[709] *Les Essais*, Livre III, Chapitre XIII, p. 1075.
[710] Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* (éd. Emmanuel Faye), Paris, Livre de Poche, 2010, p. 92.

Ainsi, Descartes refuse de définir l'homme en parcourant tous les « degrés métaphysiques » énumérés sous forme d'un arbre par Porphyre dans son *Isagogè* selon lequel, afin de définir une chose, il faut remonter de l'individu à l'espèce, et de celle-ci jusqu'à la substance, genre le plus élevé.[711] Contrairement au système traditionnel des concepts qui a été construit à partir des dix catégories d'Aristote, Descartes part de la pensée afin de trouver en elle-même « toute les premières choses » qui sont nécessaires à la recherche de la vérité et à la formation des sciences.

[711] Voir Porphyre, *Isagogé*, Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds Introduction et notes par A. de Libera, Vrin, 1998, pp. 5-6 : « L'essence (*ousia*) est elle-même un genre ; sous elle vient le corps ; sous le corps, le corps animé ; sous celui-ci, l'animal ; sous l'animal, l'animal capable de raison ; sous celui-ci ; l'homme ; sous l'homme, Socrate, Platon et les hommes particuliers. »

Chapitre quatrième : l'*ego* de la *Méditation seconde*

I. Le *cogito* comme l'œuvre propre de l'homme selon Descartes

À plusieurs reprises, Descartes remarque que la proposition *cogito sum* n'est ni un raisonnement ni la conclusion d'un syllogisme :

> Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit.[712]

Dans la proposition « je pense, donc je suis », l'*ego* en question est une chose connaissable de soi (*res per se nota*), connue par une simple intuition de l'esprit, autrement dit la *res cogitans* qui est immédiatement conçue dans et par l'acte de penser lui-même. Et l'*ego* qui pense en tant que premier principe de la philosophie est la condition qui rend possibles les expériences du *je*. Il est l'expérience des expériences. Or, bien qu'il soit la première de toutes les expériences, il n'est pas compté, à strictement parler, parmi les objets de l'expérience de la pensée, car le *cogito* dans le *cogito sum* n'est pas la pensée en tant que pensée mais la pensée en tant que pensante. En effet, la primauté ou encore le statut exceptionnel du « *cogito sum* » consiste en ce qu'il s'exclut de toutes les déterminations catégorielles, conceptuelles et substantielles de l'objet.

S'il en est ainsi, quel mode d'exister peut-il être attribué au *cogito sum* ? Ce problème a été soulevé par Jaako Hintikka dans son article « Cogito ergo sum : Inference or performance ». Il y soutient que le *cogito* constate *mon* existence en tant qu'il fonctionne comme un énoncé performatif : « La fonction du mot *Cogito* dans le *dictum* de Descartes est de désigner l'acte de pensée à travers lequel se manifeste

[712] Cf. *Réponses aux Secondes Objections*, AT IX, 110. Voir également Descartes à Clerselier, AT IX 205-206 ; Descartes [au Marquis de Newcastle ?], mars-avril 1648, AT V, 138.

l'autovérifiabilité existentielle de "j'existe" »[713]. Selon cette interprétation, dans la proposition *cogito sum*, le *cogito* ne produit pas de concept ni ne constate une substance mais il prononce ou manifeste *mon* existence à travers son acte ou sa performance. En effet, il suffit de penser pour que la pensée parvienne à *mon* existence. Ainsi, nous pouvons dire que l'*ego* pensant, qui ne peut se réduire ni à un objet de l'expérience ni à une détermination conceptuelle, s'atteste comme une performance ou un acte de penser. Il s'ensuit que, si l'*ego* pensant est indéfinissable, c'est parce que son essence réside dans le fait de penser, dans son acte qui n'existe pas à la manière d'un objet à définir.[714]

C'est de ce point de vue qu'il faut interpréter l'absence du *cogito* dans la formulation cartésienne de *la Méditation seconde*, « *Ego sum, ego existo* ». En effet, cette formulation implique que c'est seulement à travers l'acte ou la performance du *cogito* que la vérité, « *Ego sum, ego existo* », se découvre. Descartes a sans doute omis le *cogito* parce que ce dernier ne se distingue plus de l'« *Ego sum, ego existo* ». Autrement dit, le *cogito* est sous-entendu dans la formulation « *Ego sum, ego existo* ». Dans cette optique, Descartes affirme que cet énoncé est vrai « toutes les fois qu'il est prononcé par moi ou conçu en mon esprit (*quoties a me profertur, vel mente concipitur*) »[715], à savoir « autant de temps que je pense (*Nempe quandiu cogito*) »[716]. Nous sommes donc conduits à soutenir que la formulation de la *Méditation seconde* « *Ego sum, ego existo* » exprime de manière performative la proposition canonique « je pense, donc je suis », laquelle ne peut être interprétée comme une conclusion d'un syllogisme.

Par ailleurs, d'après les deux premières *Méditations*, la première vérité qui se découvre à la fin du doute hyperbolique est le temps, à savoir l'acte temporel de penser. En effet, le faire humain, à savoir l'acte temporel de penser, s'affirme soi-même au sein de l'opération absolue et inconditionnelle de la tromperie divine. Or, pour Descartes, seul ce faire, c'est-à-dire la pensée, ne peut être séparé de moi : « la pensée seule ne

---

[713] Jaako Hintikka, « Cogito ergo sum: Inference or performance », in: W. Doney (éd), *Descartes. A collection of Critical Essays*, Notre-Dame University, 1967, pp.121-122 ; traduit en français par P. Le Quellec, cité dans Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. textes et débats*, Paris, Livre de Poche, 1984, pp. 207-208.

[714] Par ailleurs, le *cogito sum* est une vérité qui est si claire et évidente qu'il est impossible de définir. À propos de la vérité de ce genre, Descartes dit : « Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. », Descartes à Mersenne, 16 octobre, 1639, AT, II, 597.

[715] *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 19 ; AT, VII, 25.

[716] *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 21 ; AT, VII, 27.

peut être séparée de moi » (*Cogitare ? Hic invenio : cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit.*)[717] C'est pourquoi pour Descartes la pensée constitue l'essence ou l'œuvre propre de l'homme.

À cette question : comment peut-on penser l'essence de l'homme s'il n'y a plus un ordre préétabli en référence auquel l'œuvre ou l'essence de l'homme peut être déterminée ?, Descartes répond en disant qu'elle n'est conçue ni selon l'ordre de l'être ni en se référant aux catégories de la substance. Ce qui fonde son existence, c'est l'acte de penser qui ne peut être séparé de mon existence.[718]

II. *Ego sum, ego existo*

Cependant, le caractère performatif du *cogito* ne suffit pas à résumer à lui seul la particularité de la formulation cartésienne « *Ego sum, ego existo* », dans la mesure où il n'explique pas la dualité du *sum* et de l'*existo*. En effet, si les verbes *sum* et *existo* ont la même signification chez Descartes, pourquoi l'emploie-t-il deux fois ?

D'une part, Descartes tend à utiliser le verbe *esse* (être) pour indiquer « être quelque chose » ou quelque chose qui n'est rien : « je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point »[719] ; « Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? »[720]; « ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? »[721] ; « Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. »[722] « […]

---

[717] *Méditations métaphysiques*, AT VII, 27.

[718] En prenant la pensée comme l'œuvre propre à l'homme, Descartes répète-t-il simplement la position d'Aristote ? En effet, dans l'*Éthique Nicomaque*, celui-ci définit l'*ἔργον* de l'homme par l'intellect : « On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. […] Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. », Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 7, trad. fr. *op. cit.*, pp. 550-551. Mais la ressemblance entre deux philosophes n'est qu'apparente, car, tandis que, pour Aristote, l'activité intellectuelle de l'homme devait se comprendre analogiquement en référence à la première substance, qui est l'intellect pur et la cause finale à laquelle l'intellect humain participe, Descartes n'admet ni le finalisme ni la substance en référence à laquelle le sens de l'activité de la pensée humaine se trouve justifié. En effet, dans les deux premières *Méditations*, l'*ego* pensant s'affirme sans justification ni autorité *ad extra*. Ce refus par Descartes du finalisme pose la question de savoir comment sauver la dignité de l'homme sans recourir au finalisme.

[719] René Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI, 32.

[720] AT IX, 19; AT VII, 24: « *Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?* »

[721] AT IX, 19; AT, VII, 25: *« nonne igitur etiam me non esse?* »

[722] AT IX-1, 19; AT VII, 25: « *Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*. »

moi qui pense ne soit quelque chose. »[723] Ainsi, l'être renvoie à *ne pas être rien* (*non nihil*). Or, tous les êtres qui ne sont pas le néant se divisent en deux modes d'être : Dieu-créateur qui est l'être le plus parfait et les créatures qui sont le milieu entre le néant et l'être le plus parfait. C'est pourquoi Descartes emploie le terme *esse* lorsqu'il désigne le degré de la perfection d'une chose par rapport à Dieu : « mon être n'était pas tout parfait »[724] ; « cet Être parfait »[725] ; « l'idée d'un être plus parfait que le mien »[726] ; « L'idée, dis-je, de cet être souverainement parfait et infini est entièrement vraie »[727] ; « par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi »[728]. En effet, c'est à partir de cette connotation de l'*esse* que Descartes caractérise l'homme comme un milieu entre l'être infiniment parfait et le néant : « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être »[729].

D'autre part, Descartes considère l'existence d'une chose toujours à travers son essence, comme il l'explique dans la *Méditation cinquième*. En effet, à la différence de l'*esse* qui, considéré en lui-même, reste indéterminé quant à son essence, l'*existere* connote en soi la détermination par l'essence. Or, toutes les existences se divisent en deux selon leur mode propre d'existence : Dieu dont l'existence est nécessaire et les créatures dont l'existence est possible. En effet, selon Descartes, l'essence de Dieu ne peut pas être pensée sans existence nécessaire et actuelle.[730] En revanche, ce n'est pas parce que nous avons une idée de l'essence du triangle, ou de la montagne, ou de quelque chose de matériel que ce soit, que nous connaissons nécessairement leur existence actuelle.[731]

---

[723] AT IX-1, 26; AT VII, 33: « *fieri plane non potest* [...] *non aliquid sum*. »
[724] *Discours de la méthode*, AT VI, 33.
[725] AT VI, 36.
[726] AT VI, 34.
[727] AT IX-1, 36.
[728] AT IV, 39 ; Voir aussi, *Réponses aux Secondes Objections*, « l'Etre souverainement parfait », AT IX-1, 109.
[729] AT IX-1, 43.
[730] AT IX-1, 36. Voir aussi AT IX-1, 52 : « Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée. » ; *Réponses aux Premières Objections*, AT IX-1, 92 ; *Réponses aux Troisièmes Objections*, AT IX, 151 et *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT IX-1, 188.
[731] Voir AT VII, 53. Voir également *Réponses aux Secondes Objections*, AT IX-1, 128 : « Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le

C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre la différence entre l'*ego sum* et l'*ego existo*. Considéré comme tel, l'*ego sum* signifie simplement que je *suis* un être qui n'est pas rien. Mais l'*ego existo* présuppose que *je suis* un être ou une chose dont l'essence consiste à penser. Autrement dit, dans la formulation « *Ego sum, ego existo* », l'*ego existo* a pour fonction d'assigner une essence à l'*ego sum* qui peut être considéré indépendamment de son essence. C'est pourquoi, nous-semble-t-il, Descartes précise les conditions de ce passage du *sum* à l'*existo* en disant : « Enfin il faut conclure, et tenir pour constant, que cette proposition, *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. »[732] ; « […] autant de temps que je pense »[733]. Il s'ensuit que pour Descartes, le *sum* et l'*existo* ne peuvent être identifiés qu'à travers *mon* acte de penser.

La formulation « *Ego sum, ego existo* » montre donc l'impossibilité de la factualité de l'homme. En effet, selon Descartes, l'homme ne peut être considéré du point de vue du simple fait d'être. Autrement dit, le *sum* n'apparaît que comme une existence. C'est pourquoi il refuse de déterminer l'*ego* seulement à partir du *que je suis* mais toujours et nécessairement à partir du *quel je suis* : « Je m'étonne que vous avouiez que toutes les choses que je considère en la cire prouvent bien que je connais distinctement *que je suis*, mais non pas *quel je suis* ou quelle est ma nature, vu que l'un ne se démontre point sans l'autre. »[734]

Rappelons que, dans les deux premières *Méditations*, nous ne sommes pas encore sortis de l'hypothèse de la tromperie divine selon laquelle la puissance absolue *me*

---

concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y comprise ». Voir aussi, Descartes à Mersenne, 31 décembre 1640. AT III, 274 : « Un peu après, on peut mettre, comme vous dites, *qua de re nullum dubium esse potest*, après le mot *aliquid reale*, en l'enfermant entre deux parenthèses. Mais il ne me semble pas obscur, de la façon qu'il est, et on trouvera mille endroits dans Cicéron qui le sont plus. / Il me semble bien clair *qu'existentia possibilis continetur in omni eo quod clare intelligimus, quia ex hoc ipso quod clare intelligimus, sequitur illud a Deo posse creari*. »

[732] AT IX-1, 19; AT VII, 27. « […] *quoties à me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.* »

[733] AT IX-1, 21 ; AT VII, 27 : « *Nempe quandiu cogito* »

[734] *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT VII, 359 (nous soulignons). Malebranche affirme qu'« on ne connaît point l'âme ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur. », Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la vérité – Éclaircissements. Réponse à Regis*, XI, Paris, Vrin, 2006, p. 156. Cela implique que l'on connait que je suis mais ne peut connaître clairement ce que je suis. Et Heidegger détruira le *ce que c'est* du l'*ego* pour révéler le *que* du *sum*.

conduit au néant de l'essence. Cependant, au sein de l'activité (*opera*) absolue du mauvais génie, l'*ego* s'affirme soi-même comme *aliquid* (quelque chose) qui signifie le non-néant. Et, en même temps, cet *aliquid* apparaît comme une chose déterminée par un faire humain, à savoir le *cogito*, qui constitue l'essence de l'homme. En effet, dans la *Méditation seconde*, juste avant d'énoncer la première vérité, « *Ego sum, ego existo* », Descartes dit que: « il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. »[735]

III. *Quis sum* et *quid sum*

Après la découverte de la première vérité, « *Ego sum, ego existo* », Descartes tente d'expliquer davantage cet *ego.* En effet, il montre la nécessité de mener la méditation plus loin en évoquant : « Mais je ne connais pas encore assez clairement qui ce je suis, moi qui suis certain que je suis. » (*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum.*)[736]

La suite immédiate de cette phrase laisse voir la portée de cette question, « *quisnam sim ego ille* ». En effet, dans le développement qui suit : « de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi (*deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei*) », ce *je* ne *dois* pas être déterminé par « quelque autre chose que moi », car la définition de *ce je* à partir d'un autre que *moi* détruira l'identité de son *je* individuel. En effet, dans les *Méditations* de Descartes, il s'agit de penser l'individualité ou l'identité du *je* à la première personne. Autrement dit, ce *je* ne *suis* identifiable ni à un objet autre que *moi,* ni à une âme universelle, ni à un sujet intemporel comme « condition universelle de toute connaissance possible ».[737] S'il en est ainsi, il nous apparaît que Descartes introduit l'expression *ego ille* pour indiquer l'individualité ou l'identité du *je*.

---

[735] AT IX-1, 19; AT VII, 25: « *Haude dubie igitur ego etiam sum, si me fallit ; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo*. »
[736] AT VII, 25 ; AT IX-1, 19 (traduction modifiée).
[737] Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre de la raison I, op. cit.*, p. 54

De plus, du fait que le *je* ne puisse être déterminé ni comme une substance, ni à partir de concepts portant sur l'objet, il ne s'ensuit pas que l'*ego* cartésien anticipe le sujet kantien entendu comme « *X denkt* »[738] pas plus que l'idée schellingienne « *Cogitatur* » ou « *Es denkt in mir* » comme le soutiendra Arnold Gehlen en 1937.[739] Comme Henri Gouhier l'a remarqué, l'*ego* cartésien n'est pas « l'esprit universel dominant le temps, qui satisfera les idéalistes »[740]. En outre, contrairement à la thèse de Martial Guéroult[741] selon laquelle la « réalité qu'il [le *cogito*] enveloppe n'est nullement de mon moi personnel concret »[742], nous affirmons que l'essence de l'*ego* cartésien consiste à penser à la première personne.

Ainsi, avant d'expliquer *ce que je suis*, Descartes rappelle le risque qu'il y a à comprendre le *je* à partir d'un autre que ce qui ne peut être séparé du *je*. C'est pourquoi, dans l'ordre des méditations de Descartes, la question « *Qui suis ce je ?*» précède la question « *Qu'est-ce que ce je ?* »[743] En effet, c'est pour écarter ce risque que Descartes prend en compte la définition ancienne de l'homme: « Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? »[744]

Pourquoi Descartes réfute-t-il cette définition traditionnelle de l'homme ? La raison en est qu'à ses yeux cette définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationnel* est l'exemplaire le plus commun de la compréhension du *je* qui s'opère à travers *quelque chose autre que moi*. En effet, selon cette opinion des Anciens,

---

[738] Voir Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 346/ B 404.
[739] Cf. A. Gehlen, « Descartes im Urteil Schellings », *Congrès Descartes*, t. III, Paris, Hermann, 1937, p. 70.
[740] Henri Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1949, p. 124.
[741] Contre J. Laporte, Martial Guéroult insiste sur ce que « la réalité qu'il [le *Cogito*] enveloppe n'est nullement celle de mon moi personnel concret, mais celle du moi pensant en général comme condition universelle de toute connaissance possible. », Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons I*, *op. cit.*, p. 54. Voir également: « Le Malin Génie ne peut-il pas m'abuser sur ma propre individualité ? Mercure ne réussit-il pas, pour un instant, à faire douter Sosie de son identité personnelle ? Mais, pour que je sois trompé en l'espèce, tant faut-il à tout le moins que je pense ; et puisque je pense, je suis ; car pour penser il faut être. Bref, pour être trompé sur moi-même, il n'est pas nécessaire que je sois Sosie, Descartes, le Cardinal, ni tel individu, ni même un individu ou une personne en général, mais simplement que je sois "une chose pensante", c'est-à-dire un moi ou un sujet pensant en général : une espèce pensante quelconque », *ibid*., p. 54.
[742] *Ibid*., p. 54.
[743] Mais la traduction française dit : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis »
[744] AT IX-1, 20; AT VII, 25.

l'homme est défini ou se reflète à travers le prisme de l'Autre que représente le système du monde aristotélicien et scolastique, lequel définit une chose selon les dix catégories ou selon le genre et l'espèce. Dans cette perspective, l'individualité de l'homme est pensée seulement en tant qu'exemplification de l'universel. C'est pourquoi Descartes, qui s'est efforcé de défendre radicalement l'identité et l'individualité de l'*ego,* refuse de définir l'homme comme *animal rationnel* en se demandant : *qui suis ce je* ?

Ainsi, comme le montre le passage : « pour connaître plus distinctement qui je suis (*ut distinctius agnoscam quisnam sim)* »,[745] la question de savoir *qui je suis* aboutit à la connaissance distincte de l'*ego,* car elle ouvre la possibilité de penser l'unité et la délimitation de l'*ego* par rapport à d'autres choses que *moi*. Or, dans la *Méditation seconde* où l'existence corporelle n'est pas encore démontrée, l'unité de l'*ego* n'est pas fondée sur l'existence de *mon* corps. En effet, à cette étape de la méditation, la connaissance de cette unité ne dépend pas de l'imagination parce que celle-ci porte sur autre chose que *moi,* à savoir les « choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ».[746]

Mais l'indication du *qui* de *ce je* n'est-elle pas trop formelle pour expliquer suffisamment *ma* nature ? En effet, selon Descartes, c'est une chose de déterminer l'unité de l'homme en montrant l'individualité et l'identité de l'*ego*, c'en est une autre de s'interroger sur ce qui constitue son unité, à savoir l'essence de son *je*. C'est pourquoi, après avoir examiné le *qui* de l'« *ego sum, ego existo* », Descartes pose cette question: « Mais, moi, que suis-je ? maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? »[747] La réponse de Descartes est la suivante :

> Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en

[745] AT IX-1, 22; AT VII, 28.
[746] AT IX-1, 22.
[747] AT IX-1, 21(traduction modifiée); AT VII, 26. Dans le texte originel en latin, on trouve la question sur *ce que c'est* du *je*, mais elle a été rendue par « qui suis-je ? » dans la traduction française par le duc de Luynes : « *Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, et, si fas est dicere, malignum, data opera in omnibus, quantum potuit, me deluisse ?* »

> même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. [748]

Ce passage montre que *mon* essence consiste à penser. En effet, *je suis* une chose qui pense parce que seul l'acte de penser n'est pas séparable de *moi*. Comme nous l'avons vu, *mon* essence est la pensée entendue comme une performance temporelle : *Je suis, j'existe*, aussi longtemps que *je pense*.

Quelques lignes plus loin, Descartes répète la démarche de la méditation qui va de la *quiité* à la *quiddité* de l'*ego*. En effet, d'abord, il énonce : « j'ai reconnu que j'étais, et je cherche qui ce je suis, moi que j'ai reconnu (*Novi me existere ; quaero quis sim ego ille quem novi*). »[749], ensuite, il reprend la détermination du *sum* par la *res cogitans* : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. »[750]

Comment comprendre cette démarche de la *Méditation seconde* ? Faudrait-il dire que, même si l'*ego* est correctement interrogé à travers la « question-qui », la réponse aboutit subrepticement au problème du *ce que c'est* (*Was*) ou de l' « être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*), à savoir à la compréhension de l'*ego* comme (*res*) *cogitans, sive mens* ?[751] Or, selon cette interprétation avancée par Vincent Carraud, la démarche de la

---

[748] AT IX-1, 21: AT, VII, 27. Dans le texte latin, on ne trouve pas le mot « attribut » : « *Cogitare? Hic invenio : cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo.* » En effet, dans les *Méditations*, un attribut se pose toujours dans sa relation avec une substance à laquelle il se rapporte. Mais, dans la *Méditation seconde*, Descartes ne développe pas une théorie de la substance.

[749] AT IX-1, 21 (traduction modifiée); AT VII, 27.

[750] AT IX-1, 22; AT VII, 28: « *Sed igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant*. »

[751] D'après Vincent Carraud, c'est cette déviation qui a fermé, chez Descartes, la voie à la question du *Dasein*. Sur ce point, voir Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 271 : « Si la *Werfrage* interroge bien initialement l'*ego* de la *Méditation II*, la *Werheit* y cesse d'en gouverner l'analyse, empêchant ainsi l'*ego* de se comprendre comme constitué par l'être-

Méditation seconde qui va de la « question-qui » (*Werfrage*) à la « question-quoi » (*Wasfrage*) peut se caractériser par une déchéance (*Verfall*) ou une « déviation »[752], laquelle consiste à reculer devant la « question-qui » qu'il avait posée lui-même. Ou faudrait-il en conclure, avec Étienne Balibar, que Descartes a établi une « dialectique du qui et du quoi, du "Je" et du "Cela"» ? [753]

À ce propos, nous pensons que ces deux interprétations ne sont pas pertinentes. En effet, il nous semble que, pour Descartes, ces deux questionnements n'étaient pas séparables l'un de l'autre, parce que la pensée qui constitue *mon* essence est toujours l'acte temporel qui appartient par nature à *ce je* individuel. Cela signifie que l'essence de l'*ego*, qui est donnée en guise de réponse à la « question-quoi » de l'*ego*, est déterminée en même temps à travers son *qui* et son identité. En effet, selon Descartes, l'acte de penser ne peut être séparé de *ce je* de la première personne. Et, pour connaître le *qui* ou encore l'identité de l'*ego* individuel, il suffit de penser. C'est pourquoi, dans la *Méditation seconde*, la « question-qui » ne reçoit une réponse suffisante qu'à travers la réponse à la « question-quoi ».

En effet, après avoir examiné successivement ces deux questions dans la *Méditation seconde*, Descartes en fait la synthèse en ces termes: « c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, […] je suis le même qui imagine […]. Enfin, je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens ».[754] Selon cette formulation qui combine la *quiité* (ou l'identité) et la *quiddité* de l'*ego*, le *je* demeure le même pendant que le *je* doute, conçoit, affirme, nie, veut, ne veut pas, imagine et sens, c'est-à-dire pendant que le *je* pense. C'est donc à travers divers modes de pensée que le *qui* de l'*ego* apparaît distinctement. Autrement dit, *je me* connais distinctement comme une unité ou une identité dans *mon* acte de penser : « D'où je commence à connaître qui je suis, avec un peu plus de lumière et de

---

au-monde et figeant là, dans son ambivalence ontico-ontologique, sa progression vers l'analytique existentiale. »

[752] Vincent Carraud, « Qui est le moi ? », *Les études philosophiques*, 2009/1 n° 88, p. 79.

[753] Étienne Balibar, «"*Ego sum, Ego existo*". Descartes au point d'hérésie », in : *Citoyen sujet. Et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011. p. 97. Ce texte a été publié dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 86e année, n° 3, Juillet-septembre 1992.

[754] AT IX-1, 23(modifiée); AT VII, 29: « *Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim* […] *ego idem sum qui imaginor* […] *Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto* ».

distinction que ci-devant (*Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim).* »[755]

Or, il est bien connu que Heidegger a reproché à Descartes d'avoir défini l'*ego* par la *res cogitans* sous le mode d'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*). Mais cette critique n'est pas légitime, car, pour Descartes, le terme *res*, lorsque celui-ci indique l'*ego* dans la *Méditation seconde*, n'est pas une détermination ontique de l'étant à la manière de l'objet, parce que la *res* de la *res cogitans* marque l'identité, l'individualité et la personnalité de l'*ego* dont l'essence est l'acte de penser. Il faut donc rejeter la critique heideggérienne de l'*ego* cartésien.

De plus, le discours cartésien de l'*ego* exposé dans la *Méditation seconde* dans lequel il exclut toute référence à la substance ne doit pas être lu à la lumière de la « question-qui » (*Werfrage*) et de l'analyse existentielle du *Dasein* telles que Heidegger les propose dans *Être et temps.* En effet, contrairement à la « question-qui » heideggérienne qui a pour but la discrimination raciale et la définition de l'être du peuple allemand comme le *là* de l'être, l'argument cartésien de l'*ego* dans la *Méditation seconde* porte à la fois sur l'individualité et sur l'universalité de l'homme. Autrement dit, l'opération de *ma* pensée qui constitue *mon* individualité et *mon* essence est le principe qui fonde l'universalité de l'homme. En effet, pour que l'*ego* s'affirme soi-même comme une chose qui pense, il n'a besoin de prendre appui sur aucune détermination (ou discrimination) historique, raciale et sociale. C'est de ce point de vue que Descartes déclare au début de la *Discours de la méthode* que : « Le bons sens est la chose du monde la mieux partagée ». [756]

[755] AT IX-1, 23 (traduction modifiée); AT VII, 29.
[756] *Discours de la méthode*, AT VI, 2.

Chapitre cinquième : L'*ego* de la *Méditation troisième*

I. De la *res* à la *res cogitans*

Considérée en soi, la *res* est un terme dénué de signification précise en ce qu'il indique seulement ce qui n'est pas le néant. En effet, elle signifie l'être dont l'essence n'est pas encore connue, mais dont on indique le simple fait d'être. En termes heideggériens, la *res pure* signifie la factualité de l'être.

Or, dans les *Méditations*, la toute première occurrence de la *res* n'apparaît pas de manière isolée mais dans l'expression *res cogitans*. La réflexion de Descartes ne part pas de la *res* considérée en soi qui s'applique indifféremment à toutes les choses mais plutôt d'une *res* dont l'essence est déterminée par la pensée : « je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. »[757] De plus, dans la *Méditation seconde* et au début de la *Méditation troisième*, Descartes nous fait voir que la *res cogitans* constitue l'unité des différents modes de penser : « Mais qu'est-ce que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »[758] ; « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »[759]

Le fait que la *res cogitans* est déterminée du point de vue de l'unité qui fonde ses modes du penser et tout ce qui lui appartient essentiellement implique qu'elle se distingue d'autres *res* dont les modes ne lui appartiennent pas. Pourtant, puisque, dans la *Méditation seconde* et au début de la *Méditation troisième*, seule la *res cogitans* est connue, il n'est pas possible de concevoir celle-ci en relation avec une autre qui ne pense pas. En effet, dans les deux premières *Méditations*, la *res cogitans* ne se conçoit qu'en relation avec la toute-puissance d'un Dieu trompeur et d'un mauvais génie. Autrement dit, l'*ego* s'affirme soi-même comme *res cogitans* en prenant de la distance par rapport à cette puissance : « Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe (*Haud*

[757] AT VII, 27.
[758] AT IX-1, 22; AT, VII, 28: « *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, imaginans quoque, et sentiens*. »
[759] AT IX-1, 27; AT VII, 34 : « *Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens.* »

dubie igitur ego etiam sum, si me fallit) ».[760]Ainsi, dans les deux premières *Méditations*, la *res cogitans* apparaît comme une unité qui se distingue de celle de la toute-puissance divine. Or, nous avons vu que cette puissance est dite pouvoir transformer l'homme en une factualité, à savoir en une pure *res*. C'est pourquoi, aux yeux de Descartes, la *res cogitans* peut se concevoir comme une impossibilité de son *pure res*.

Il importe de remarquer que l'unité de la *res cogitans*, telle qu'elle est énoncée dans la *Méditation seconde* et au début de la *Méditation troisième*, ne se confond pas avec l'*ego* qui apparaît dans sa théorie de la substance. En effet, dans la pensée de Descartes, l'unité de l'*ego* apparaît de manière multiple selon les différents rapports qu'il entretient avec d'autres choses. En effet, en premier lieu, dans les deux premières *Méditations, ce je* qui pense constitue l'unité ou le *par soi* de l'*ego* par rapport à la puissance absolue d'un Dieu trompeur et d'un mauvais génie. En deuxième lieu, dans la *Méditation troisième*, Descartes considère l'*ego* comme une substance qui pense en liaison avec deux autres substances. Enfin, pour expliquer la vie humaine, Descartes maintient l'unité de l'homme comme un seul tout.[761] En effet, sa philosophie de l'homme considère que les sensations et les passions ont pour fonction de nous informer des choses extérieures considérées selon le critère de l'utile et du nuisible. Ainsi, l'unité de l'*ego* de l'union s'établit fondamentalement dans le rapport vital qu'il entretient avec les choses extérieures qu'il expérimente sa vie durant.

Il faudrait donc admettre et distinguer au moins trois manières dont l'*ego* s'établit comme unité par rapport à d'autres choses. C'est de ce point de vue que nous examinerons la théorie cartésienne de la substance.

II. De la *res cogitans* aux *cogitationes*

La connaissance certaine de la *res cogitans* est le point de départ pour la connaissance d'autres choses. En effet, au début de la *Méditation troisième*, Descartes tire de cette première connaissance vraie une règle générale de vérité : « Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais […] Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale,

[760] AT IX-1, 19; AT VII, 25.
[761] Cf. AT IX-1, 64.

que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraie. »[762] Mais cette règle ne suffit pas parce que, sans démontrer l'existence d'un Dieu non trompeur qui garantit la véracité de ce que nous avons connu clairement et distinctement, les sciences ne sont pas possibles.

Afin de prouver l'existence de Dieu, puisque rien n'est vrai et certain si ce n'est la vérité que *je suis* une chose qui pense, Descartes part de la première vérité de la *res cogitans*. Mais, dans la mesure où la *res cogitans* se manifeste sous une multiplicité de modes de pensée, la méditation demeurerait toujours dans l'immanence de l'esprit. C'est pourquoi Descartes examine les notions qui sont en moi plutôt que le moi comme tel, afin de voir s'il y a quelques notions qui peuvent démontrer une existence autre que le moi:

> il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.[763]

Selon Descartes, la question qui touche à l'origine de la vérité et de l'erreur est la première des recherches qui mènent à prouver une existence autre que la *res cogitans*. En effet, puisque la *res cogitans* et tous ses modes sont, en soi, toujours vraies, la cause de l'erreur ne peut provenir que de l'opération de la pensée qui juge que « les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes, à des choses qui sont hors de moi »[764]. Dans cette perspective, Descartes divise les pensées (*cogitationes*) en trois genres : les modes de penser, les images, le sujet de mes pensées (*subjectum meae cogitationis*) :

> Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ;

[762] AT IX-1, 27; AT VII, 35.
[763] AT IX-1, 29; AT VII, 37.
[764] AT IX-1, 29.

> et de ce genre de pensée, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.[765]

Il faut souligner que, dans la *Méditation troisième*, Descartes ouvre ainsi un nouveau domaine de la méditation où il ne s'agit plus seulement de réfléchir sur *mon* existence en tant que pensant mais aussi d'examiner les idées qui sont en *moi*.

Or, s'il y a une erreur de pensée, à quel genre de pensée se situe-t-elle ? Puisqu'au début de la *Méditation troisième*, Descartes n'est pas arrivé à prouver l'existence d'un Dieu qui soit non trompeur mais une source de la vérité, au début de la *Méditation troisième*, Descartes n'assigne l'origine de l'erreur ni à Dieu, ni à quelque chose d'extérieur à moi, mais à un certain mode de pensée qui est en moi.[766] Comme il est bien connu, il montre que le jugement est l'exercice de l'esprit dans lequel il y a des occasions de faillir :

> Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lequel je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi ; car certainement, si je considérais seulement les idées comme des certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir.[767]

Parce que le début de la *Méditation troisième* ne nous offre aucun indice qui montre qu'il y a des choses hors de moi, c'est « par une aveugle et téméraire impulsion »[768] que nous rapportons une idée à une chose qui existe hors de moi.

C'est pourquoi Descartes se propose de rechercher « si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. »[769] La méditation

---

[765] AT IX-1, 29.

[766] « Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver par après, il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur. », AT IX-1, 29.

[767] AT IX-1, 29.

[768] AT IX-1, 31.

aura désormais pour but, d'une part, de connaître et de distinguer clairement et nettement les idées et, d'autre part, de les mettre en relation par la lumière naturelle et selon la raison de causalité, et ce afin de chercher hors de moi une existence dont provient une idée en moi.

Mais, même si Descartes divise les idées en certains genres, on ne doit pas les comprendre au sens aristotélicien des catégories. En effet, le classement cartésien des idées ne prend pas appui sur les catégories aristotéliciennes et thomistes puisque la philosophie de Descartes peut, à ce stade, se caractériser par l'exclusion de la *substantia* et de l'*οὐσία*.

III. Descartes contre la *substantia* et contre la doctrine aristotélicienne de l'*οὐσία*

1. L'*οὐσία* selon Aristote

Le terme de substance est exclu de la liste des natures simples que Descartes établit dans la *Regula XII* : « l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables ».[770] Cette exclusion découle de l'élimination par Descartes du concept de *substantia* formelle héritée de la tradition scolastique. En effet, dans la *Regula VI*, Descartes abandonne la définition d'une chose par son genre d'être et y substitue la liaison nécessaire ou l'ordre entre les natures simples : « toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres. »[771] De cette exclusion du genre de l'être, il s'ensuit nécessairement celle de la *substantia*, parce que, pour Aristote et pour les théologiens scolastiques, la *substantia* (ou l' *οὐσία*) constitue la première des catégories. Ainsi, depuis qu'il a conçu le projet d'*une Science universelle* ou *Mathesis Universalis*, Descartes s'oppose expressément aux doctrines de la substance issues d'Aristote.

---

[769] AT IX-1, 31.
[770] *Regulae*, AT X, 419 (trad. fr. cité, p. 145).
[771] *Regulae*, AT X, 381(trad. fr. cité, pp. 101-102). Voir également *Reguale*, AT X, 449 : « si on les [la ligne et la surface] considère à l'état simple, en tant qu'abstraites par l'entendement, elles ne sont alors pas plus des espèces diverses de la quantité, que ne sont, en homme, des espèces diverses de la substance animal et vivant. »

Aristote définit la métaphysique comme une science qui étudie ce qui est en tant qu'il est.[772] Cette science porte également sur ce qui appartient par soi à ce qui est en tant qu'il est. Or, selon lui, ce qui est se dit de manière multiple et toujours par rapport à un premier, l'*οὐσία*.[773] C'est pourquoi la métaphysique aristotélicienne a pour objet principal l'étude de l'*οὐσία* qui constitue le premier mode d'être, les causes et les principes des substances concrètes.

Aristote pose également cette question : qu'est-ce que la substance, « une chose déterminée (*τόδε τι*) » ? Autrement dit, quelle est l'*être ce que c'est* (*τὸ τί ἦν εἶναι*) de cette chose déterminée ? Pour Aristote, définir ce qu'est une chose signifie considérer cette chose à partir de son c*e que c'est*. C'est pourquoi une « chose déterminée » en tant que substance s'identifie, selon lui, à son *ce que c'est*. Or, le *ce que c'est* signifie ce qui est dit par soi d'une chose :

> […] l'être ce que c'est de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi, car ton être n'est pas l'être du musicien, puisque tu n'es pas musicien par toi-même[774].

Si donc le *ce que c'est* d'un homme est *être homme*, c'est parce que son *ce que c'est* appartient absolument à cet homme. En effet, *être homme* est dit *être par soi* de cet homme donné, par exemple Socrate. En revanche, si cet homme est dit *être musicien*, c'est dans la mesure où celui-ci est accidentellement ajouté à cet homme. En effet, l'*être musicien* est l'*être par accident* pour cet homme donné. Il s'ensuit que le *ce que c'est*, ou la substance, signifie l'*être par soi* et, donc, ce qui demeure le même malgré les diverses déterminations qui viennent de manière accidentelle à une chose déterminée. C'est pourquoi elle constitue l'unité de cette chose déterminée.

---

[772] Aristote, *Métaphysique*, *Gamma*, 1003 a 21, *op. cit.*, p. 145 (traduction modifiée).

[773] Selon Aristote, quelques choses sont dites être parce qu'elles sont substances, et quelques choses sont dites être parce qu'elles sont des déterminations ou des accidents de la substance, et quelques choses sont dites être parce qu'elles sont mouvement ou cheminement vers la substance. C'est de ce point de vue que, dans le *Livre Gamma*, Aristote articule trois objets de la métaphysique conformément à ces trois questions : premièrement, à la question : qu'est-ce que ce qui est ?, répond la substance (le Livre *Zeta* traite de cette question) ; deuxièmement, conformément à la question : quelles est la perfection terminale de ce qui est ?, Aristote développe une métaphysique de l'acte dans le Livre *Theta* ; troisièmement, la métaphysique de l'un (Livre *Iota*) tente de répondre à la question : quelle est la mesure de ce qui est ?

[774] Aristote, *Métaphysique*, *Livre Z*, 1029 b, *op. cit.*, p. 238.

Par ailleurs, il est bien connu qu'Aristote définit l'homme comme une substance composée de matière et de forme, c'est-à-dire d'un corps et d'une âme. De ce point de vue, il va de soi qu'afin de définir l'homme, il faut définir le *ce que c'est* de l'homme comme un composé d'un genre et d'une différence spécifique, à savoir un *animal rationnel*. Et, puisque Aristote définit le *ce que c'est* comme ce qui est dit *par soi*, ce qui se compose d'*animal* et de *rationnel* doit être considéré comme une unité par soi et indivisible, et non pas un étant par accident. Autrement dit, le genre « animal » et la différence « rationnel » constituent l'homme en tant qu'unité par soi.

En effet, Aristote montre que les deux parties d'une substance, à savoir le genre et la différence, constituent, à l'image de la matière et de la forme, une unité par soi de l'*οὐσία*. Et cette composition de la substance n'est possible, selon lui, qu'à la condition que la différence ne soit pas ajoutée au genre comme quelque chose d'extrinsèque et de contingente. En effet, il dit que : « le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe »[775]. Comment les deux parties peuvent-elles constituer l'unité d'une substance ? C'est, selon Aristote, à la condition que l'une des parties de la substance ne soit pas en acte mais en puissance : il n'est pas possible qu'une substance soit composée de deux substances en acte ; d'une part, le genre est, comme matière, en puissance et, d'autre part, la différence est, comme forme, en acte.

2. L'absence d'*οὐσία* chez Descartes

Cette théorie aristotélicienne de l'*οὐσία* que nous venons de décrire brièvement a été réfutée dans les *Regulae* et dans la physique de Descartes[776]. Et c'est de ce point de

[775] Aristote, *Métaphysique, Livre Z*, 1041 b, *op. cit.*, p. 278.

[776] En effet, dans la lettre adressée à Mersenne le 5 avril 1632, Descartes écrit que : « Comme, en ce que j'ai maintenant entre les mains, après la générale description des Astres, des Cieux et de la Terre, je ne m'étais point proposé d'expliquer autre chose touchant les corps particuliers qui sont sur la Terre, que leurs diverses qualités, au lieu que j'y mets quelques-unes de leurs formes substantielles, et tâche d'ouvrir suffisamment le chemin, pour faire que par succession de temps on les puisse connaître toutes, en ajoutant l'expérience à la ratiocination. », Descartes à Mersenne, AT I, 243. Voir également *Discours de la méthode*, AT VI, 43. Il critique l'usage par les Ecoles de la notion de forme ou de qualité : « car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose, dont la connaissance ne fût si naturelle à nos âmes, qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer. »

vue que, dans la *Méditation seconde*, Descartes réfute expressément la définition de l'homme selon le genre d'être. Or, la réfutation cartésienne de la définition traditionnelle de l'homme tient au fait que Descartes révoque en doute la manière dont cette définition comprend l'unité d'une chose. En effet, comme nous l'avons vu, il pense que la définition de la substance issue du genre et de la différence détruit l'unité d'une chose parce qu'elle entraînera une régression à l'infini des termes à définir.

S'il en est ainsi, nous pouvons mesurer la singularité de la pensée de Descartes par l'abandon total du concept d'*οὐσία* et de *substantia*. Même s'il mentionne ce terme dans les *Regulae* et dans ses correspondances écrites avant le *Discours de la méthode*, ce terme n'apparaît que dans des contextes où Descartes critique expressément le concept aristotélicien d'*οὐσία* ou veut désigner une chose existante sans préciser son mode d'être.[777]

Mais Descartes reprend le terme de substance dans sa métaphysique en le assignant une nouvelle signification métaphysique.

IV. La première apparition du terme *substance* dans la *Méditation troisième*

Aussi longtemps que les idées sont considérées seulement comme certaines façons de penser, elles n'ouvrent aucune voie vers une autre existence que moi. En effet, si les idées ne présentent aucune différence ni inégalité entre elles, c'est parce que « toutes les idées semblent procéder de moi d'une même sorte ». [778] Afin de découvrir une voie qui conduit à une autre chose que moi, n'est-il donc pas nécessaire de considérer les idées d'un autre point de vue ? Ce point de vue devra satisfaire cette condition: mettre au jour les différences ou les inégalités qui existent entre les idées.

[777] « *aqua* […] *tenioris substantiae* », *Regulae*, AT X, 424. Voir également Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 139-140 : « Pour vos questions : I° ces petits corps qui entrent lorsqu'une chose se raréfie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers des choses les plus dures, sont de même substance que ceux qui se voient et qui se touchent ; mais il ne les faut pas imaginer comme des atomes, ni comme s'ils avaient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps. » ; Descartes à Villebressieu, été de 1631, AT I, 216 : « Il me semble que vous avez découvert des généralités de la nature, comme ; il n'y a qu'une substance matérielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons, dans ses premiers composés que l'on appelle les Éléments.», Descartes à Villebressieu, été de 1631, AT I, 216.

[778] AT IX-1, 31; AT VII, 40.

Selon Descartes, cette différence peut être établie dans la mesure où nous considérons les idées comme les images qui représentent quelque chose :

> […] mais, les [les idées] considérant comme *des images*, dont les unes représentent une chose et les autres représentent une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des *substances* sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accident.[779]

C'est dans ce passage que le terme de substance apparaît pour la première fois dans les *Méditations*, c'est-à-dire à une étape où il s'agit de comparer les réalités objectives des idées. En effet, après avoir parlé de l'inégalité qui existe entre les degrés de réalité de l'idée de substances et de l'idée d'accidents ou de modes, Descartes compare la réalité objective de l'idée de Dieu avec celle de l'idée de la substance finie :

> De plus, celle [l'idée] par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées.[780]

Descartes inscrit ici l'idée de la substance finie dans une relation avec celles d'accidents et de l'infini. S'établit ainsi une hiérarchie entre les réalités, entre les idées de l'accident, de la substance finie et de l'infini (Dieu).

Par ailleurs, la première apparition du terme de substance dans la *Méditation troisième* nous fait voir que la théorie cartésienne de la substance s'appuie sur le principe de causalité. En effet, Descartes dit : « Maintenant c'est une chose manifeste

[779] AT IX-1, 31-32.
[780] AT IX-1, 32; AT VII, 40.

par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet »[781].

Rappelons que la *Méditation troisième* cherche ici une autre existence que moi. Se pose donc la question de savoir laquelle parmi les idées qui sont en moi a sa cause hors de moi. Il n'est pas sûr que les idées que nous avons des choses corporelles le soient : « Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres semblables. »[782] En effet, selon Descartes, l'idée de la substance étendue est ce que *je* peux tirer de l'idée que *je suis* une substance. Or cette inférence n'est possible que s'il y a une certaine univocité entre ces deux substances :

> Car, lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister [apte à exister par soi ; *per se apta est existere*], puisque je suis une substance, quoique je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances.[783]

L'univocité entre la substance qui pense et la substance étendue s'explique par le fait qu'elles sont définies toutes les deux selon une même modalité d'existence, c'est-à-dire comme une chose qui est apte à exister par soi. Cette première définition de la substance s'applique de manière univoque aux substances finies. Celles-ci ont en commun d'indiquer l'unité de la chose qui est apte à exister par soi, à savoir que l'une peut exister indépendamment de l'autre. Mais elles se distinguent l'une de l'autre en ce que leurs essences, c'est-à-dire la pensée et le corps, ne partagent rien de commun.

Ainsi, Descartes réintroduit le concept de substance dans sa métaphysique en modifiant son sens. En effet, selon la métaphysique de Descartes, l'unité d'une substance n'est plus pensée, comme chez Aristote, comme composée de forme et de

[781] AT IX-1, 32; AT VII, 40.
[782] AT IX-1, 35; AT VII, 44.
[783] AT, IX-1, 35; AT, VII, 44.

matière ou en termes d'acte et de puissance. Mais Descartes pense l'unité d'une substance finie par opposition à l'unité d'une autre substance finie, car la substance qui est une des premières choses que l'esprit humain trouve clairement et distinctement en philosophant se découvre toujours dans une relation avec d'autres substances.

V. La non-univocité du concept de substance

Afin de démontrer une existence dont l'*ego* ne peut être l'origine, Descartes continue d'analyser les idées. Ce faisant, il découvre l'idée de la substance infinie dont l'auteur ne peut être notre esprit :

> Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je le considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi-seul.[784]

En comparant les degrés de réalité entre les substances[785], Descartes découvre la priorité de l'existence réelle de la substance infinie par rapport à l'idée de cette substance. En effet, selon lui, étant donné que la substance finie ne peut être la cause de l'idée de l'infini, il s'ensuit que seul Dieu réellement infini peut produire ou imprimer cette idée en moi. Il précise ce point en énonçant que : « je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini (*cum sim finitus*), si elle n'avait pas été mise en moi par quelque substance (*ab aliqua substantia*) qui fût véritablement infinie »[786], ce qui implique nécessairement la priorité de l'idée de la substance infinie et parfaite par rapport à celle du fini. En effet, il déclare : « Car comment serait-il

[784] AT IX-1, 35-36.
[785] « […] puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion (la perception) de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. », AT IX-1, 36.
[786] AT IX-1, 36; AT VII, 45.

possible que je pusse connaître que je doute et je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »[787]

L'idée de la substance infinie n'est pas celle que *je peux* constituer en moi-même et découvrir en progressant peu à peu dans le raisonnement.[788] Et l'infinité de Dieu est liée à son incompréhensibilité : « encore que je ne comprenne pas l'infini »[789]. Toutefois, il ne faut pas conclure que la substance infinie transgresse absolument notre capacité intellectuelle, ni que l'idée de la substance infinie est une sur-idée, car il suffit de la bien concevoir (*intelligere*) pour que l'idée de Dieu soit reconnue comme « la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit ».[790]

VI. La définition de la substance dans la *Méditation troisième*

Non seulement les idées qui sont en moi mais aussi l'existence de la substance finie doivent être soumises à l'exigence de la raison, selon laquelle « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. »[791] En effet, dans la *Méditation troisième*, Descartes présente la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu qui va de l'effet à la cause en deux formulations: la première qui va de l'idée de la substance infinie en moi à l'existence de Dieu ; la seconde qui va de notre existence à l'existence de la substance infinie.

Descartes ouvre la seconde version de la preuve *a posteriori* par cette question : « Et je me demande, de qui aurais-je mon existence ? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu. »[792] Dans cet extrait, *mon* existence est considérée seulement comme une substance qui pense et non

[787] AT IX-1, 36; AT VII, 45-46.
[788] D'après Descartes, l'idée de Dieu se forme tout entière et tout à la fois (*tota simul*), et non progressivement : « il ne peut y avoir de progrès à l'infini », AT IX, 40 ; « Car ne pensez pas que "l'idée que nous avons de Dieu" se forme successivement de l'augmentation des perfections des créatures […] elle se forme tout entière et tout à la fois de ce que nous concevons par notre esprit l'être infini, incapable de toute sorte d'augmentation. », *Réponses aux Cinquièmes Objections* (posées par Gassendi), *Œuvres philosophiques II* (éd. F. Alquié), *op. cit*., p. 817.
[789] AT IX-1, 37; AT VII, 46.
[790] Sur la distinction cartésienne entre *intelligere* et *comprenere*, voir AT VII, 46.
[791] AT IX-1, 32 ; AT VII, 40.
[792] AT IX-1, 38 ; AT VII, 48.

comme l'homme entier.[793] En effet, il déclare « qu'il a été beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant. »[794]

Or, nous avons vu que la substance finie se définit ici comme une chose qui est apte à exister par soi : « Car, lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister ».[795] Mais, quelques pages plus loin, Descartes montre que l'*ego* en tant que substance qui pense dépend de quelque être qui diffère de moi : « je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi. »[796] Pour parvenir à cette conclusion, il démontre que : pour subsister à chaque moment, « une substance a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. »[797] ; or, puisqu'elle est finie, la substance qui pense ne possède pas « quelque pouvoir et vertu (*aliquam vim*), qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, soit encore à l'avenir »[798]; il s'ensuit que la substance qui pense dépend de quelque être qui possède ce pouvoir, c'est-à-dire Dieu en tant que substance infinie. En effet, à la différence de la substance finie qui est apte à exister par soi (*per se apta est exister*), Dieu se définit par une substance qui a la vertu d'être et d'exister par soi (*vim* […] *per se existendi*)[799] Il s'ensuit que, considérée comme une unité métaphysique, la substance

[793] Faudrait-il en conclure que Descartes définit l'*ego* seulement par la substance qui pense ? Il n'en va nullement ainsi. Selon l'ordre de méditation, il va de soi que, dans la *Méditation troisième* où le corps et l'homme en tant qu'union du corps et de l'âme ne sont pas encore démontrés, l'*ego* est considéré seulement comme une substance qui pense. Mais Descartes admet qu'il reste plusieurs choses que je ne connais pas encore à propos de mon existence. Toutefois, cela ne signifie pas que, pour trouver la cause de *mon* existence, il faut connaître tout ce qui appartient à *mon* existence. En effet, il suffit, pour Descartes, de chercher l'origine de la substance qui pense pour trouver celui de mon existence. Il précise ce point dans sa réponse à la question posée par Arnauld : « Car, quoique peut-être il y ait en moi plusieurs choses que je ne connais pas encore (comme en effet je supposais en ce lieu-là que je ne savais pas encore que l'esprit eût la force de mouvoir le corps, ou de lui être substantiellement uni), néanmoins, d'autant que ce que je connais être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvait créer sans les autres choses que je ne connais pas encore, et partant, que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit. », *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT IX-1, 171.
[794] AT IX-1, 38; AT VII, 48.
[795] AT IX-1, 35; AT VII, 44: « *nam cum cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere* ».
[796] AT IX-1, 39; AT VII, 49: « *cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere* ».
[797] AT IX-1, 39; AT VII, 49.
[798] AT IX-1, 39; AT VII, 49.
[799] AT IX-1, 39; AT VII, 50.

qui pense apparaît comme indépendante et distincte des autres substances, tandis qu'elle dépend, quant à la conservation et à l'origine de son existence, de la substance infinie.

Ainsi, Descartes définit la substance à travers le concept d'« exister par soi ». Mais il offre une autre définition de la substance.

VII. Les deux définitions cartésiennes de la substance

Descartes propose deux modèles de définition pour la substance. En effet, il définit la substance, d'une part, à travers le concept d'*existence par soi* et, d'autre part, sur le modèle de substance-attribut. Loin de révéler l'incohérence de sa théorie de la substance, ces deux définitions montrent les deux manières de concevoir la substance. Examinons d'abord le premier modèle qui concerne directement la théorie de la substance élaborée dans la *Méditation troisième*.

En donnant une définition générale de la substance qui s'applique à toutes les substances (*Quid sit substantia*), il montre dans l'article 51 des *Principia* que cette définition de la substance ne s'applique pas univoquement à la substance finie et infinie, comme le montre le titre de cet article: « Ce que c'est que la substance et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens (*univoce*). »[800] En effet, il définit d'abord la substance par la non-indigence ou l'autosuffisance : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » [801] Mais, pour parler précisément (*plane*), seule la substance infinie satisfait cette définition : « En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, n'avoir besoin que de soi-même ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel ».[802] En effet, quant à l'origine et à la conservation de son existence, la substance finie ne peut exister par soi

[800] AT IX-2 46; AT VII 24: « *Quid sit substantia, et quod istud nomen Deo et creaturis non conveniat univoce*. »
[801] AT IX-2, 47; AT VIII, 24: « *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* »
[802] AT IX-2, 47 ; AT VIII, 24: « *Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.* » Denis Moreau traduit ce passage ainsi: « Et certes "substance qui n'a besoin d'absolument aucune autre chose " ne peut s'entendre que d'une unique substance, à savoir Dieu. » René Descartes, *Principes*, traduction par Denis Moreau, *op. cit*., p. 135.

mais dépend de la substance infinie : « […] il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par la puissance de Dieu. »[803]

C'est pour cette raison que, dans la *Méditation troisième*, la substance finie a été définie comme ce qui est « apte à exister par soi », et non comme la vertu d'exister par soi (*vim per se existendi*)[804]. On peut dire qu'une substance finie peut exister par soi par rapport à une autre substance finie, car il y a une distinction réelle entre ces deux substances finies. Mais, à la différence de la substance finie, Dieu est une substance par rapport à lui-même. En effet, l'infini n'a pas besoin de se rapporter à d'autres choses afin d'exister par soi-même, de sorte que la substance infinie est, selon les termes des *Réponses aux Premières objections, quodammodo sui causa*.[805]

S'il en est ainsi, il apparaît que pour Descartes, la substance est un concept qui s'inscrit dans une relation. Or, les relations entre les substances peuvent être considérées de deux points de vue : du point de vue de l'essence, les trois substances ou trois unités métaphysiques existent ou subsistent par soi chacune à sa façon, et elles sont irréductibles l'une à l'autre ; mais, du point de vue de l'existence, les substances finies dépendent de la substance infinie. Descartes établit cette théorie de la substance par la lumière naturelle en comparant les idées et les existences selon les degrés de réalité. Or, cette comparaison s'applique également à la relation qui existe entre une substance et ses attributs. En effet, une substance est une unité par soi qui est déterminée, soit par rapport à d'autres substances, soit par rapport à ses attributs.

Pour cette raison, Descartes donne une autre définition générale de la substance sur le modèle de substance-attribut dans l'abrégé géométrique de ses *Secondes Réponses* :

> Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque

---

[803] AT IX-2, 47 (traduction modifiée); AT VIII, 24 : *« Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*. » ; « Quant à toutes les autres substances, nous percevons qu'elles ne peuvent exister autrement que par le moyen du concours de Dieu. », traduction par Denis Moreau, p. 135. Voir aussi AT VIII, 24-25: « *Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum*. »

[804] Le mot *apte* (*aptus*) dit simplement la possibilité.

[805] « Dieu peut exister par sa propre force », Descartes à Mersenne pour Hobbes, 18 Février 1641, trad. fr. in: *Œuvres philosophiques II* (éd. F. Alquié), *op. cit*., p. 317.

propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance*. [806]

Ici, la substance est considérée comme ce à quoi les attributs se réfèrent. Et, à la suite de ce passage, il définit successivement l'esprit, le corps et Dieu. Mais il est important de remarquer que, dans cet abrégé géométrique, Descartes ne désigne pas la substance qui pense (l'esprit) et la substance infinie (Dieu) par le terme *subjectum* : « La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée *Esprit*. » [807]; « La substance que nous entendons être souverainement parfaite, et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection, s'appelle *Dieu*. » [808] En revanche, la substance étendue s'identifie au *subjectum* de l'extension et de ses accidents : « La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouvement local, etc., s'appelle *Corps*. » [809]

Tout se passe comme si la définition de la substance par le *subjectum* pouvait s'appliquer seulement à la substance corporelle en général. En effet, dans ses *Réponses aux Troisièmes Objections*, Descartes affirme que le terme *subjectum* est trop « concret et composé » pour désigner de façon adéquate la *mens* ou l'esprit. [810] Il s'ensuit que pour Descartes le mot « sujet » peut convenir pour désigner le corps, mais non pas l'esprit.[811]

---

[806] AT IX-1, 125; AT VII, 161. « *Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributuum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia*. »

[807] AT IX-1, 125; AT VII, 161: « *Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens*. »

[808] AT IX-1, 125;AT, VII, 162: « *Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus ; & in quâ nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deu vocatur*.»

[809] AT IX-1, 125 ; AT VII, 161. « *Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis, & accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, sitûs, motûs localis, &c., vocatur Corpus*. »

[810] Voir *Réponses aux Troisièmes Objections*, AT IX-1, 135-136. Cf. Emmanuel Faye, « La définition de la pensée et la conscience dans les Principia I, 9 et La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle », in: *Descartes. Des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011, p.16.

[811] C'est pourquoi on ne peut considérer l'*ego* cartésien du point de vue de l'archéologie du sujet telle qu'elle a été proposée par Alain de Libera. CF. Alain de Libera, *Archéologie du sujet. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, pp. 29-30.

Quoi qu'il en soit, cette seconde définition de la substance implique une question épistémologique que l'on peut formuler ainsi : comment peut-on connaître la substance, si ce n'est par ses attributs ? En effet, cette problématique a été formulée par Descartes dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* :

> Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de Substance cette chose à laquelle ils sont attachés.[812]

En effet, pendant que l'esprit humain perçoit certains attributs, il reconnaît une substance comme une entité à laquelle ces attributs appartiennent. Autrement dit, des attributs ne sont connus que comme relevant d'une substance. Il s'ensuit qu'une substance est une unité qui demeure identique et par soi alors que ses attributs peuvent avoir des manifestations diverses.

En outre, selon Descartes, un attribut principal constitue la nature d'une substance : « Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. »[813] Or, ce qui constitue l'unité et la nature de l'âme (la substance qui pense), c'est la continuité de la pensée (la *cogitatio* continue) à laquelle on peut attribuer les modes divers de pensée qui sont l'intellect, la volonté, l'imagination, la sensation et le sentiment etc. Ainsi, l'unité de la substance spirituelle se pense à partir de la continuité de son attribut principal.[814] En effet, en subsistant par soi, la pensée continue, qui est

---

[812] *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT IX-1, 172-173. Voir également les *Cinquièmes Réponses*, « Mais, quant à moi, je n'ai jamais pensé que pour rendre une substance manifeste il fût besoin d'autre chose que de découvrir ses divers attributs ; en sorte que plus nous connaissons d'attributs de quelque substance, plus parfaitement aussi nous en connaissons la nature. », AT IX-1, 360.

[813] AT IX-2 48; AT VIII, 25 : « *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur ; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur*. » Sur ce sujet, voir également *Notae in Programma* …, VIII-2, 348: « […] *caventumque est, ne per attributum nihil aliud intelligamus quam modum* […] *Sic multa in Deo sunt attrbuta, non autem modi. Sic unum ex attributis cujuslibet substantiae est, quod per se subsistat*. »

[814] Or Descartes étend la *cogitatio*, qui est l'attribut principal de la substance finie qui pense, jusqu'à la substance infinie. En effet, la substance infinie est connue par l'un de ses attributs : «

l'attribut principal de la substance qui pense, fait subsister en elle-même les modes multiples de penser. S'il en est ainsi, ne faudrait-il pas dire que la substance en tant qu'unité des attributs s'identifie, du moins en cas de la substance qui pense, à son attribut principal qui constitue la continuité de ses attributs ?[815]

Il faut donc en conclure que si la substance est définie comme « pouvoir d'exister par soi », c'est parce qu'elle est un pouvoir de manifester et d'unifier en soi ses modes ou ses attributs multiples.[816] C'est pourquoi la métaphysique cartésienne autorise deux modèles de la définition de la substance qui sont réconciliables.

Ainsi, une substance est une unité du point de vue à la fois de tous ses attributs et de son existence dans sa relation avec les autres substances.[817] Mais, comme nous allons le voir, si Descartes considère l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps comme une unité par rapport à d'autres choses, ce n'est plus selon la raison métaphysique, mais selon un autre principe qui concerne l'utile et le nuisible de toutes les choses que nous rencontrons dans la vie.

VIII. De la substance qui pense à l'*ego* comme *imago Dei*

La théorie de la substance que Descartes a élaborée dans la *Méditation troisième* s'appuie sur le principe de causalité ou sur l'ordre de cause-effet. Selon ce principe, l'*ego* est défini comme une substance finie qui a été créée ou produite par la substance infinie. En outre, même si notre connaissance s'augmente ou se perfectionne, elle

---

Ut etiam habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et indenpendentis, id est Dei », AT VIII, 26. Mais la *cogitatio* ne s'applique pas univoquement à deux substances. En effet, à cause de la faiblesse de notre entendement, nous ne comprenons pas la *cogitatio* divine. C'est pourquoi notre idée de Dieu est inadéquate: « *modo ne illam adaequate omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus*. », AT VIII, 26.

[815] Ce problème du rapport de la substance avec son attribut principal a été soulevé lors du débat entre Alquié et Guéroult dans Royaumont. Cf. Cahiers de Royaumont. Philosophie N° II, *Descartes*, Paris, les Éditions de Minuit, 1957, pp. 32-71.

[816] Ce point a été clarifié par Jean-Marie Beyssade : « car pouvoir exister par soi est une manière de soutenir ses modes en les maintenant en soi et en les portant à l'existence qui a quelque rapport avec ce que Dieu fait à l'égard de ses créature », Jean-Marie Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance », *art. cit*., p. 235.

[817] Descartes explique la substance infinie par l'idée de l'unité. Voir Descartes à Mersenne, 29 janvier 1640, *Œuvres philosophiques II* (Édition de F. Alquié), Paris, Garnier, 1999, p. 155 : « Enfin, nous devons tout ramener à Dieu comme au point initial et au centre d'où tout provient. De même que toute chose vient de l'unité, passe par l'unité et tend vers l'unité, de même que la contemplation des choses sera à la fois la plus utile et la plus agréable quand elle viendra de l'unité, passera par l'unité et tendra vers l'unité. » Voir également AT VII, 50.

restera toujours imparfaite par contraste avec l'idée que j'ai de la souveraine perfection de Dieu. En effet, pour Descartes, le fait même que notre connaissance est susceptible de progrès prouve notre imperfection : « Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu, et qu'elle s'augmente par degrés ? » [818] En effet, selon Descartes, *ma* connaissance n'atteindra jamais « un si haut point de perfection » qui est celui de Dieu. Et le contraste que *ma* connaissance présente avec l'infinité de Dieu *me* fait prendre conscience de *mon* imperfection et *ma* nature finie.

Mais l'argument de Descartes évolue à la fin de la *Méditation troisième*, car son argument porte non seulement sur l'imperfection de notre connaissance mais aussi sur une ressemblance qui existe entre Dieu et nous et sur *notre existence* qui aspire à « quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis »[819]. Examinons comment Descartes découvre cette idée de l'*imago Dei*.

Après avoir prouvé l'existence Dieu, Descartes se demande « de quelle façon j'ai acquis cette idée », c'est-à-dire celle d'« un être souverainement parfait »[820]. Il répond à cette question ainsi :

> Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem ejus factum esse*), et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même.[821]

---

[818] AT VII, 47 : « l'argument de l'imperfection (*imperfectionis argumentum*) ».

[819] AT IX-1, 41; AT, VII, 51: « *non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indifinite aspirantem* ».

[820] Pour Descartes, l'existence de cette idée en moi est la condition de la démonstration de l'existence de Dieu. En effet, il déclare : « Et toute la force de l'argument, dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement ; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses qui manquent quelque imperfection », AT IX-1, 41.

[821] AT, IX-1, 41

L'*ego* ne peut avoir l'idée d'un Dieu infiniment parfait que s'il a été créé par Dieu à son image et à sa ressemblance. Or, si la perfection souveraine et le caractère infini de Dieu sont imprimés dans la substance finie, cette trace de Dieu est-elle elle-même finie ? Pour Descartes, il ne paraît pas possible que la trace de l'infini soit finie et imparfaite. Et la faculté par laquelle *je me* conçois comme *imago Dei* est la même faculté par laquelle *je me* conçois comme fini mais comme aspirant sans cesse à « quelque choses de meilleur et de plus que je ne suis ». En effet, selon la fin de la *Méditation troisième*, non seulement *je* connais que *je suis* fini, mais *je me* connais également comme plus que *je ne suis*. Or, comment l'*ego* peut-il progresser d'un état fini à un autre état fini, sinon par quelque faculté qui est, tout au moins en son genre, parfaite ?

Le terme de substance suffit-il ou convient-il pour désigner cet *ego* qui s'est élevé à l'image de Dieu ? En traitant de l'*ego* de cette façon, l'argument de Descartes ne dépasse-t-il pas la portée de la théorie de la substance où la substance qui pense est définie simplement comme une chose finie et imparfaite par opposition avec la substance infinie ? C'est pourquoi, à la fin de la *Méditation troisième* qui examine l'*ego* en tant qu'*imago Dei* et dans la *Méditation quatrième*, Descartes n'emploie plus le terme de substance pour expliquer la nature de l'esprit humain. En bref, la théorie cartésienne de la substance élaborée dans la *Méditation troisième* finit par avouer son insuffisance et sa limite en conduisant ainsi l'*ego* au-delà de la substance.

Chapitre sixième : l'*ego* de la *Médiation quatrième*

I. L'*infirmitas* de l'*ego* et la *perfectio* des facultés de l'homme en leur genre

La *Méditation quatrième* ne s'appuie plus sur la théorie de la substance[822], comme ce fut le cas de la *Méditation troisième*. En effet, dans cette *Méditation*, Descartes a comme visée non pas d'établir un ordre des choses selon les degrés de la réalité mais plutôt d'appréhender l'homme du point de vue de l'usage de sa volonté ou de sa liberté, moyen par lequel il peut espérer atteindre la vérité : « lorsque j'en userai comme il faut »[823] ; « j'en [de la liberté] use pas bien (*ista libertate non bene utar*) »[824]. En effet, dans cette étape des *Méditations*, il s'agit non pas de trouver l'origine de la substance finie et imparfaite mais de comprendre l'homme dans l'opération de ses facultés (*in ipsa operatione*)[825].

Descartes n'attribue pas la cause de l'erreur de notre connaissance à Dieu parce qu'il n'est pas possible qu'il « se rencontre quelque imperfection » dans cet être infiniment parfait : « Car, premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il rencontre quelque sorte d'imperfection. »[826] Quant à la volonté (une puissance de juger) telle que Dieu *m*'a donnée peut non plus être cause de l'erreur. En effet, Descartes déclare :

> En après j'expérimente une certaine puissance de juger, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, de même que tout le reste des choses que je possède ; et comme il ne voudrait pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donné telle que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut.[827]

---

[822] Il est surprenant qu'aucun commentateur moderne de la philosophie de Descartes n'ait souligné l'absence remarquable du terme de substance à la fin de la *Méditation troisième* et dans la *Méditation quatrième*.
[823] AT, IX-1, 43; AT, VII, 54 : « *dum ea recte utor* »
[824] AT, IX-1, 48; AT, VII, 61.
[825] AT, IX-1, 48; AT, VII, 60.
[826] AT, IX-1, 42-43; AT, 53: « *In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat ; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur* ».
[827] AT IX-1, 43.

En effet, Descartes affirme que la volonté est, comme les autres facultés, parfaite en son genre (*in suo genere perfecta*)[828]. Mais, puisque « ma nature est extrêmement faible et limitée (*infirmam et limitatam*)[829] », *je suis* sujet à une infinité d'erreur dans l'usage de *ma* volonté.

Comment comprendre que l'homme soit décrit par Descartes à la fois en termes d'*infirmitas* et de *perfectio* ? Pour clarifier cet apparent paradoxe, il faut distinguer les contextes où ces deux arguments ont lieu.

D'une part, dans l'argument qui porte sur l'*infirmitas* de l'homme, l'*ego* est considéré comme une chose créée et comme occupant le milieu entre Dieu et le néant[830], et *ma* nature et *ma* faculté intellectuelle sont, en comparaison de l'infini de Dieu, faibles, limitées et finies : « la faculté de connaître qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée »[831]; « [...] il est du propre de l'entendement fini de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini ».[832] C'est pour cette raison que Descartes affirme que l'homme ne comprend pas les fins de Dieu.[833] Aussi, *ma* volonté n'apparaît pas comme infinie, lorsque *je* la compare à l'infinité et l'infaillibilité de Dieu: « je connais […] qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donné pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie. »[834]

En revanche, dans l'argument qui porte sur la *perfectio* de l'homme, Descartes montre qu'une certaine puissance de juger que *j*'ai reçue de Dieu ne peut être imparfaite en son genre. En effet, la perfection de cette faculté est quelque chose « qui lui est due »[835], à savoir celle qui se réalise lorsque *j*'en use comme il faut : « *dum ea recte*

---

[828] AT IX-1, 44 : « Et considérant la nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfait en son genre, c'est-à-dire, qui manque de quelque perfection qui lui soit due ». Voir également AT VII, 58: « *vim voldendi* […] *amplissima, atque in suo genere perfecta* ».
[829] AT IX-1, 44; AT VII, 55.
[830] Cf. AT IX-1, 43.
[831] AT IX-1, 45; AT VII, 57.
[832] AT IX-1, 48; AT VII, 60.
[833] Cf. AT VII, 55.
[834] AT IX-1, 43; AT, VII, 54: « *sed contingere ut errem ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita.* »
[835] AT IX-1, 44.

utor »[836]. Il s'ensuit que Descartes admet la perfection de la volonté (la puissance de juger) du point de vue de son bon usage.

Avec l'argument de la *perfectio*, nous sommes loin de la théorie de la substance de la *Méditation troisième*, mais nous nous rapprochons du début de la *Première Partie* du *Discours de la Méthode* où Descartes déclare : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagé […] Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. »[837]

II. La volonté et la perfection de l'homme

À propos de l'origine de l'erreur, Descartes dit :

> […] de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les même limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pèche.[838]

L'erreur est causée par le décalage qui existe entre, d'une part, l'entendement qui est réceptif et fini parce qu'il dépend de quelque chose d'extérieur et, d'autre part, la volonté qui est plus « ample » que l'entendement. En effet, la volonté a une extension plus grande que l'entendement parce qu'elle ne dépend pas de quelque chose d'extérieur. Autrement dit, elle n'est pas déterminée par la réception de ce qui arrive de l'extérieur à l'esprit, comme l'affirme Descartes : « nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. »[839] En outre, au cas où nous ne connaissons pas clairement et distinctement une chose qui est reçue par l'entendement, notre volonté peut s'abstenir de donner son jugement sur cette chose. En effet, pour Descartes, la volonté est une puissance qui s'exerce spontanément à l'intérieur de l'esprit, de sorte qu'elle agit, en quelque façon, de manière autosuffisante et

[836] AT VII, 54.
[837] *Discours de la méthode*, AT VI, 1-2.
[838] AT IX-1, 46.
[839] AT IX-1, 46.

indépendante, mais non pas au sens absolu comme c'est le cas de Dieu.[840] Et de ce caractère d'autosuffisance de la volonté, Descartes tire l'idée que l'homme porte en soi l'image de Dieu : « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne connais point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »[841]

Or, l'autosuffisance, l'indépendance et la *causa sui* ne sont-elles pas les signes de l'infini ? En fait, dans la *Méditation quatrième*, Descartes ne parle pas de l'infinité de la volonté de l'homme. Mais, dans une lettre adressée à Mersenne le 25 décembre 1639, Descartes conjoint l'infinité de la volonté de l'homme et l'*imago Dei* que l'homme porte en soi :

> Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image.[842]

Alors que l'infinité de la volonté de l'homme se trouve niée (*non sit in me infinita*) lorsqu'elle est comparée avec l'infinité de Dieu, elle est reconnue lorsqu'elle est considérée en son genre et dans son usage. En effet, il écrit ainsi : « il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre. »[843]

En outre, le bon usage de la volonté ne constitue pas seulement la perfection d'une faculté mais également celle de l'homme. En effet, Descartes déclare :

> […] il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses

[840] Pour Descartes, la volonté spontanée et autosuffisante est une puissance de choisir un parti plutôt que l'autre. Dans ses deux lettres adressées à Mesland du 2 mai 1644 et du 9 février 1645, il accepte de la désigner comme une « puissance réelle et positive de se déterminer ». Ce caractère d'autodétermination de la liberté humaine a été souligné par Thierry Gontier dans *Descartes et la causa sui*, *op. cit.*, pp. 123-138.
[841] AT IX-1, 45.
[842] Descartes à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 628.
[843] AT IX-1, 44.

> dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même chose, je puis toutefois par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme (*maxima et praecipua hominis perfectio*).[844]

Dans son livre publié en 1998, intitulé *Philosophie et perfection de l'homme*, Emmanuel Faye a prêté une attention particulière à ce passage de la fin de la *Méditation quatrième*, et il a soutenu que « *la perfection de l'homme désigne désormais non seulement un aboutissement ultime, mais aussi et surtout, une vérité première de notre nature.* »[845] La perfection de l'homme est une vérité première de notre nature parce que le bon usage de la volonté, par lequel nous atteignons la perfection de l'homme, dépend entièrement de notre nature. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que, pour Descartes, la perfection de l'homme est la œuvre propre de l'homme. En effet, c'est par l'usage libre de la volonté que l'homme devient l'auteur de ses œuvres. Quelques années plus tard, à l'article 37 des *Principes de la philosophie*, Descartes revient sur le concept de *perfectio hominis* et affirme que c'est par la volonté ou la liberté que l'homme devient l'auteur de ses actions et même de ses erreurs : « […] c'est une suprême perfection dans l'homme que d'agir par volonté, c'est-à-dire librement, d'être ainsi d'une manière particulière l'auteur de ses actions, et de mériter la louange à cause d'elles. »[846]

Et, à la différence de la *Méditation quatrième*, où Descartes considère la volonté par rapport à la question de la vérité et de l'erreur, les textes cartésiens, comme les *Principes*, les correspondances avec Elisabeth et le traité des *Passions*, qui sont écrits

---

[844] AT IX-1, 49; AT VII, 62.

[845] Emmanuel Faye, *Philosophie et Perfection de l'homme*, *op. cit.*, p. 330. Voir aussi *ibid.*, p. 330 : « La philosophie cartésienne apparaît ici comme l'aboutissement d'une transformation et profondeur de l'idée de *perfectio hominis* à la Renaissance, dont le relais essentiel en France, entre Bovelles et Descartes, est bien Montaigne. »

[846] *Principes*, traduction par Denis Moreau, p. 115; AT VIII, 18. « […] *ac summa quaedam in hominie perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est libere, atque ita peculiari quodam modo sit author suarum actionum, et ob ipsas laudem mereatur.* »

après les *Méditations*, traitent de la volonté du point de vue de la morale. S'il en est ainsi, il apparaît que la perfection de l'homme est une idée unitaire qui s'applique à tous les domaines où il est question de bien conduire la raison ou la volonté. C'est de ce point de vue que Emmanuel Faye a soutenu que la perfection de l'homme est véritablement une idée de synthèse.[847]

Revenons à notre question de savoir comment la progression d'un état fini à un autre état fini est possible, si l'homme est seulement une existence finie. La réponse de Descartes est claire : c'est par le bon usage de *ma* volonté infinie que *je* peux devenir meilleur et plus que ce que *je suis*. En effet, la volonté qui rend possible le passage d'un état fini à un autre état fini ne peut être réduite à un état fini.

Cette idée cartésienne de la perfection de l'homme est liée à celle de la transcendance. En effet, en vertu de la volonté infinie, *je* peux devenir plus que ce que *je* ne *suis* et même surpasser tout ce qui *m*'est donné de l'extérieur, que ce soit dans l'entendement ou dans les affections. Autrement dit, en usant de la volonté convenablement, *je* ne *me* place pas dans la totalité des choses qui sont données, mais *je* la transcende. L'infinité et la transcendance de la volonté constituent donc la perfection de l'homme. En effet, de même que l'infinité de Dieu se définit par sa transcendance par rapport à tout ce qu'il a créé, de même, la volonté infinie de l'homme implique la transcendance par rapport à tout ce qui *m*'est donné et qui *m*'apparaît. C'est pourquoi, chez Descartes, il existe, selon nous, une analogie entre les deux infinités que sont les perfections et les transcendances de Dieu et de l'homme, perfection qui signifie précisément la liberté à l'égard de la totalité des données. Contrairement à Dieu qui est absolument libre des vérités créées et de toutes les existences créées, la liberté de l'homme consiste à juger convenablement de tout ce qui est donné dans l'entendement et les passions. Avec cette idée cartésienne de la transcendance de l'homme, nous nous rapprochons alors de la *Méditation première* dans laquelle l'*ego* s'affirme, en usant bien de sa volonté et en suspendant tout jugement sur ce qui n'est pas connu clairement, comme une existence libre par rapport à tout ce qui est donné par la toute-puissance de la tromperie divine.

Or, la perfection et la transcendance de l'homme selon Descartes ne sont pas une détermination ontologique de l'homme. En insistant sur la perfection de l'homme,

[847] Emmanuel Faye, *op. cit*., p. 331.

Descartes ne voulait pas lui donner une place plus digne que les autres créatures dans un ordre hiérarchisé des substances. En effet, il déclare ainsi : « Et je n'ai aucun droit de me plaindre, Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites ».[848] À cet égard, il affirme également que, considéré comme une existence créée, l'homme « fait partie de l'universalité de tous les êtres »[849]. En outre, dans la pensée de Descartes, l'homme n'est pas un concept à définir par rapport à une place qu'il occupe dans un ordre ou un système du monde, de sorte qu'il existe comme « non-lieu ». C'est pourquoi nous soutenons que la perfection de l'homme n'est pas un concept à définir.

Comment réaliser alors la perfection de l'homme ? La réponse de Descartes est que toutes les fois que *j*'use bien de *ma* volonté, *j*'atteins *ma* perfection. Ainsi, la perfection de l'homme se réalise seulement dans l'action de penser, de sorte qu'elle est performative. C'est pourquoi la perfection de l'homme ne peut s'identifier ni à la progression de l'homme, encore que celle-là rende possible celle-ci, ni à un « point imaginaire » qui devrait être atteint à un moment donné et dans une condition déterminée.[850] En effet, à tous les moments où l'homme progresse si peu que ce soit, il atteint pleinement sa perfection. Comme un artisan qui réalise son œuvre par sa propre qualité, l'homme réalise sa perfection, à savoir son propre œuvre, par ses facultés à chaque moment de sa vie. À ce titre, elle doit se distinguer de l'*ἐντελέχεια* ou l'*ἐνέργεια* d'Aristote[851] parce que la perfection de l'homme n'est pas une réalité qui se donne d'abord sous forme d'une puissance qui tend vers la forme achevée et en acte.

---

[848] AT IX-1, 49.

[849] AT IX-1, 44 : « […] toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et sois placé dans le monde, comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres. » Voir aussi Descartes à Elisabeth du 15 septembre 1645, AT IV, 293.

[850] Contrairement à notre interprétation, Denis Kambouchner a soutenu la thèse que « sans droit particulier à user de l'impératif, le philosophe devra se défier de l'indicatif, lequel porte à imaginer comme actuelle ou comme donné une condition qui devrait être essentiellement visée, ou du moins atteint au prix de tout un exercice », Denis Kambouchner, « L'humanisme cartésien : un mythe philosophique ? », *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris, 2008, p. 355. Pour cette raison, il déclare : « Aussi bien l'évocation, en contexte cartésien, du thème de "la perfection de l'homme" exige-t-elle quelques précautions. », *ibid*., p. 354.

[851] La réflexion aristotélicienne sur l'*ἔργον* de l'homme s'appuie sur l'idée du passage de l'*ἔργον* en puissance à l'*ἔργον* en acte selon la causalité finale. Si l'*ἐνέργεια* signifie le mouvement ou l'accomplissement de cette *ἔργον*, l'*ἐντελέχεια* signifie la perfection achevée de cette *ἔργον* ou l'état de ce qui a atteint sa fin. Mais la perfection de l'homme selon

Bien plus, il ne faut pas interpréter la perfection de l'homme de Descartes à travers l'idée régulatrice[852] et l'idéal[853] de Kant. En effet, l'idée transcendantale et l'idéal de Kant, qui sont, d'une part, le concept de la raison pensé de manière problématique (*als ob*) et, d'autre part, « la représentation d'un être unique en tant qu'adéquat à une Idée »[854], même s'ils commandent et guident les connaissances et l'action de l'homme, sont quelque chose d'inaccessible dans l'expérience. Mais, la perfection de l'homme selon Descartes, loin de dépasser le domaine d'expérience et loin de réaliser un prototype idéal à travers un exemple, est un but accessible chaque fois que l'homme use de sa volonté convenablement. Autrement dit, elle est un mode de penser qui s'effectue de manière performative.

III. L'homme de la *Méditation quatrième*

Descartes ne repose pas sur cette théorie aristotélicienne de la forme substantielle ni sur le finalisme.

[852] Pour Kant, les idées transcendantales sont les concepts de la raison qui sont pensés et posés seulement de façon problématique (*als ob*) afin de fonder systématiquement l'unité et la totalité des expériences ou des conditionnés. L'idée transcendantale de Kant ne constitue pas un objet mais sert de principe régulateur qui commande et guide la régression dans la série des phénomènes. Et elle n'est pas donnée dans l'expérience. C'est pourquoi l'homme ne peut accéder à la perfection impliquée par l'idée transcendantale. En effet, Kant écrit : « Les idées sont des concepts de la raison pour lesquels aucun objet ne peut être adéquatement donné dans l'expérience. Elles ne sont ni des intuitions (comme celles d'espace et de temps) ni des sentiments (comme en recherche la théorie du bonheur) : les uns et les autres appartiennent à la sensibilité ; elles sont les concepts d'une perfection dont l'homme peut toujours s'approcher sans pouvoir jamais l'atteindre pleinement. », Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et préfacé par M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, p.112. En bref, la perfection, considérée comme une idée transcendantale, dépasse le domaine de l'expérience et elle est donc ontologiquement distincte de ce domaine.

[853] Dans la *Critique de la raison pure*, Kant définit l'idéal ainsi: « La vertu et, avec elle, la sagesse humaine, dans toute leur pureté, sont les Idées. Mais le sage (dont parle le stoïcien) est un idéal, c'est-à-dire un être humain qui existe uniquement dans la pensée, mais qui est pleinement congruent avec l'Idée de la sagesse. Tout comme l'Idée fournit la règle, l'idéal sert, en un tel cas, de prototype pour la détermination complète de la copie ; et nous n'avons pas d'autre mesure permettant de juger nos actions que la conduite de cet homme divin présent en nous auquel nous nous comparons, d'après lequel nous portons sur nous-mêmes une appréciation et nous nous perfectionnons, quand bien même nous ne pouvons jamais atteindre sa perfection. », Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. par Alain Renault, Paris, GF-Flammarion, 2006, pp. 516-517. Chez Kant, le sage, qui est l'idéal de la perfection de l'homme, mais qui n'existe que dans la pensée, sert d'un modèle à l'action de l'homme.

[854] Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2000, p. 101.

La *Méditation quatrième* soulève une difficulté concernant le terme d'homme. En effet, on peut se demander s'il est possible de parler de la perfection de l'homme, et non de la pensée, puisque dans cette *Méditation,* l'existence de *mon* corps n'est pas encore prouvée. En effet, l'existence de l'homme conçu comme ayant des mains, des yeux, de chair, de sang et de sens a été révoquée par l'hypothèse du doute hyperbolique dans la *Méditation première.* Et la *Méditation quatrième* n'a pas encore ouvert le domaine spécifique de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps.

Faudrait-il en conclure que l'apparition du terme d'homme dans la *Méditation quatrième* transgresse l'ordre des raisons ? Car on dira que l'homme est un composé de l'esprit et de l'étendue, de sorte qu'il ne peut apparaître que dans la *Méditation sixième,* c'est-à-dire après l'esprit et le corps. Mais il nous apparaît que l'homme est toujours présupposé dans les développement des *Méditations.* Tout se passe comme si les vérités trouvées au cours des *Méditations* étaient attribuées progressivement à l'homme qui est resté conceptuellement indéterminé au début des *Méditations*. En effet, dans la *Méditation seconde*, l'idée de l'homme apparaît sous la forme de la *mens humana*. Mais les expressions « homme » et la « substance humaine » n'apparaissent pas dans la *Méditation troisième*, car, afin de désigner la nature de l'homme, Descartes n'a pas voulu employer un concept aussi abstrait que celui de substance.[855] Et, dans la *Méditaton quatrième*, l'homme apparaît à travers l'idée de « la plus grande et principale perfection de l'homme », laquelle se réalise dans le bon usage de la volonté et par la *mens humana*. Quant à l'homme de la *Méditation sixième,* on peut se demander comment l'*ego* peut reconnaître l'union (ou le composé) de l'âme et du corps comme celle de l'homme, si l'homme n'est pas préalablement présupposé dans les *Méditations* précédentes.

[855] Sur ce point, voir les *Réponses aux Troisième Réponse*s posées par Hobbes, AT VII, 174 : « *Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis* ».

Chapitre septième : l'*ego* de la *Méditation sixième*

I. Synopsis des *Méditations* : l'union de l'âme et du corps et la *prima philosophia* de Descartes

Descartes n'entend pas par l'union de l'âme et du corps une composition ou un mixte qui résulterait de l'addition des deux autres substances. Cela signifie que l'union ne constitue pas une troisième substance. En effet, Descartes affirme qu'il faut penser l'union à partir d'elle-même. Autrement dit, elle est une notion primive qui ne peut être réductible ni comparée aux autres notions primitives: « chacune d'elles [les trois notions primitives] ne peut être entendue que par elle-même. »[856]

La question se pose de savoir de quelle façon l'*ego* en tant qu'union de l'âme et du corps s'inscrit dans la pensée de Descartes. À cet égard, il faut considérer que le dessein de sa première philosophie comporte une théorie de l'*ego* de l'union, comme l'indique le synopsis des *Méditations* :

> Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination ; les marques de cette distinction y sont décrites. J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois (*nihilominus*) qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne commpose que comme une même chose avec lui.[857]

Pour quelle raison ou de quelle logique l'âme, qui est connue comme réellement distincte du corps dans les *Méditations* précédentes, devient-elle, dans la *Méditation sixième*, celle qui est unie au corps au point de s'identifier à ce dernier ? Comment comprendre ce changement ? Cela implique-t-il une contradiction entre l'*ego* de la *Méditation sixième* et l'*ego* de la *Méditation troisième* en tant que substance qui pense ? Notre réponse est que, loin d'attester une contradiction, l'*ego* de la *Méditation sixième* fait voir non seulement la continuité et la cohérence du projet de la philosophie de Descartes mais également l'ampleur de sa première philosophie.

---

[856] Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 666.
[857] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 11-12.

II. *Meum corpus* dans la théorie cartésienne de la nature

La *Méditation sixième* ouvre un nouveau domaine de la pensée de Descartes en montrant la figure de l'*ego* qui ne connaît ni l'objet étendu ni la substance mais qui sent ou pense passivement en se sentant ou s'éprouvant soi-même comme un tout. Or, l'apparition de cette nouvelle figure de l'*ego* implique qu'à cette étape des *Méditations*, l'*ego* entretient avec d'autres choses du monde un autre rapport que celui qui existe, d'une part, entre l'*ego* connaissant et l'objet à connaître et, d'autre part, entre la substance qui pense et la substance étendue. Ce rapport est déterminé par le principe vital :

> Premièrement donc j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autre membres dont est composé ce corps que je considère comme une partie de moi-même (*tanquam mei partem*), ou peut-être aussi comme le tout (*tanquam me totum*). De plus j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités, et je remarquerais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou volupté, et les incommodités par un sentiment de douleur.[858]

Ce corps (*hoc corpus*), c'est-à-dire *mon* corps (*meum corpus*), n'est pas réductible à un corps étendu. En effet, il n'est pas une chose purement corporelle, car il sent et pense passivement, c'est-à-dire « contre mon gré (*absque ullo meo consensu*) », de sorte qu'il ne peut être distingué de l'*ego* qui pense. Et cette nouvelle figure de l'*ego* en tant que moi-même tout entier (*tanquam me totum*) n'est plus conçue comme une unité substantielle qui se pose dans la relation qu'il entretient avec ses attributs et avec les autres substances, mais comme une unité qui se pose selon une exigence vitale, à savoir selon les diveres commodités et incommodités de la vie. Et Descartes affirme que cette relation vitale que l'*ego* entretient avec les autres choses qui l'environnent n'est pas connue par la lumière naturelle mais par la nature.

Avant d'expliquer ce que Descartes entend par la « nature », il convient d'abord d'examiner les choses qui sont connues par la lumière naturelle. Celle-ci est, selon lui, une puissance rationnelle ou un instinct intellectuel que nous avons en nous par nature.

[858] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 59.

En effet, il dit à ce propos que : « pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'homme et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier. »[859] Ainsi, elle nous est donnée par nature, nous en tant que nature intellectuelle. Et elle est la puissance qui nous conduit à former ou à percevoir les idées et à connaître les vérités intellectuelles. Autrement dit, elle est l'évidence comme telle. C'est pourquoi Descartes ne la définit pas à travers d'autres concepts mais la conçoit comme ce qui dirige la recherche de la vérité. Par exemple, Descartes déclare dans la *Méditation troisième* que : « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet »[860]. De plus, il pose que « la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté.»[861]. Aussi faut-il remarquer qu'il identifie la lumière naturelle à la *bona mens* (*Regulae*) [862], au bon sens (*Discours de la Méthode*) et à la raison humaine, lesquels signifient « la chose du monde la mieux partagée »[863]. Il s'ensuit que la lumière naturelle, c'est-à-dire l'évidence comme telle, rend possibles les sciences où il est question de connaître évidement et distinctement les choses. [864]

---

[859] Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 599.
[860] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 32.
[861] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 47.
[862] La *Règle I* définit l'unité des sciences comme *humana sapientia* ou *bona mens* : « *Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia* », AT X, 360 ; « *De bona mente sive de hac universali sapientia.* », AT X, 360. À la différence de la tradition aristotélicienne qui comprend l'unité d'une science par rapport à l'unité de son objet (l'*ousia*), Descartes comprend l'unité d'une science ou des sciences à partir du bon sens ou de la *bona mens*. Et l'idée cartésienne du bon sens entendu comme l'unité des sciences implique la restriction du sens commun (*sensus communis*) qui signifiait, depuis Aristote jusqu'à la scolastique, l'association des sens qui correspond à l'unité de l'objet. *Les Passions de l'âme* et d'autres textes concernant le problème du sens et de l'imagination nous font voir que Descartes conserve ce sens traditionnel du mot. Mais, tandis que, pour Aristote, le sens commun touche à l'unité de la science dans la mesure où il est une sorte de connaissance de l'*ousia*, pour Descartes, il ne concerne plus l'unité de la science parce que celle-ci ne se fonde plus sur l'unité de l'objet à connaître. Il s'ensuit que le bon sens de Descartes doit se comprendre par rapport à son projet philosophique visant à unifier les sciences. Or, peut-on dire que cette notion cartésienne du bon sens annonce l'idée kantienne du *Gemeinsinn* ? La réponse n'est pas simple. Les deux notions s'accordent en ce sens que ni Descartes ni Kant ne déterminent le bon sens (ou le *Gemeinsinn*) à partir d'un concept. Mais si pour Descartes le bon sens est la puissance de la pensée comme telle, *le Gemeinsinn* de Kant est une idée transcendantale ou la condition transcendantale du *Geschmacksurteil* qui est une partie des facultés de l'esprit.
[863] *Discours de la méthode*, AT VI, 1.
[864] Il est remarquable que Descartes ait donné à son dialogue ce titre : « La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la

Mais, dans la *Méditation sixième*, Descartes montre que, en dehors de la science, c'est-à-dire dans la vie pratique, nous agissons par la nature, et non par la lumière naturelle : « la nature me l'enseignait de la sorte »; « j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens »[865]. En effet, la nature nous enseigne les vérités à travers la faculté passive et sans intermédiaire de la lumière naturelle.[866] Or, par la nature, Descartes entend ainsi :

> Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.[867]

Ainsi, Descartes donne à la conception de la nature une signfication générale, c'est-à-dire celle qui s'applique à la fois à Dieu qui est l'instituteur de la nature (*nature naturante*) et aux créatures créées ou institutées par Dieu (*nature naturée*). [868] Dans la *Méditation sixième*, Dieu et les choses créées ne sont pas conçus à l'aide de la théorie de la substance. En effet, l'instituteur de la nature ne se comprend pas par la substance

---

philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences ». René Descartes, *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, AT X, 495. En effet, Descartes a pris soin de distinguer la lumière naturelle de la grâce divine. Il écrit dans les *Réponses aux Secondes Objections* : « Outre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'évidence, par laquelle notre volonté peut être excitée à croire, est de deux sortes : l'une qui part de la lumière naturelle, & l'autre qui vient de la grâce divine. », AT IX-1, 116. Malgré cette distinction claire, Jean Laporte soutient que la « "lumière naturelle" est véritablement une Lumière divine », Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1988, p.176.

[865] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1 60.

[866] « *Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiende & cognoscendi* », AT VII, 79.

[867] « […] *per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo ; nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa* », AT VII 80 ; AT IX-1, 64

[868] On peut dire que cette théorie cartésienne de la nature anticipe, en quelque façon, la distinction spinoziste entre Nature naturante et Nature naturée. Voir Spinoza, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2010, p. 69: « […] par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi, autrement dit tels attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire […] Dieu en tant qu'on le considère comme cause libre. Et par naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de dieu, c'est-à-dire toutes les manières des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir. »

infinie mais par la cause de la disposition de toutes les natures créées. Aussi, *ma* nature ne se définit ni par la substance pensante ni par l'assemblage de la substance pensante et de la substance étendue.

Or, lorsque Descartes parle de *ma* nature qui est considérée comme « un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données »[869], il emploie le terme *nature* « en une signification plus resserrée ». En effet, sous le nom de nature, il ne comprend ni « beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul » que « je connais par la lumière naturelle, sans l'aide du corps », ni « plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul », mais seulement « des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps »[870]. Il s'ensuit que ce que cette nature *m*'enseigne relève non du domaine de la connaissance théorique mais de celui de la vie de l'homme entendu comme l'union de l'âme et du corps. En effet, Descartes écrit que « cette nature m'enseigne » que « j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc.» [871] Or, ces sentiments ne relèvent pas de la connaissance de l'objet mais des perceptions qui « proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »[872] et qui sont données indépendamment de *ma* volonté, c'est-à-dire malgré *moi*. C'est pourquoi *je* connais *mon* corps et des modifications de *mon* corps non seulement par l'entendement mais surtout par *mes* affections ou sensations, *moi* comme « un seul tout (*unum quid*) » avec *mon* corps. Cela implique que *je me* sens d'une autre manière que l'ange qui aperçoit les modifications du corps par le seul entendement.[873] La théorie cartésienne de l'homme s'oppose donc au dualisme platonicien qui considère l'âme comme un pilote en son navire :

> La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en

[869] AT IX-1, 64.
[870] AT IX-1, 65.
[871] AT IX-1, 64.
[872] AT IX-1, 64. Sur ce point, Descartes précise: « […] pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle [la notion] de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions », Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665. Voir aussi, § 48 de *Principia.*
[873] « *si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret vt nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, & per hoc à vero homine distingueretur* », Descartes à Regius, janvier, 1642, AT III, 493.

> son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme *un seul tout avec lui*. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau.

Cet *ego* qui est connu par la nature est une unité qui se trouve inscrite entre d'autres natures (*inter alia multa corpora*)[874]. Or, selon Descartes, le rapport que l'*ego* identifié à « mon corps (ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme)[875] » entretient avec d'autres natures - ou, si l'on préfère, avec d'autres unités naturelles - est celui de finalité. En effet, il montre que ce que la nature *m*'enseigne vise la conservation de la vie:

> Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir les autres. […] Et aussi, de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens, les unes me sont agréables, et les autres désagréables, je puis tirer une conséquence tout à fait certaine, que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme) peut recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'environnent.[876]

À la différence de sa physique et de sa métaphysique, sa théorie de la nature admet un finalisme vital. En effet, chez Descartes, la nature signifie le domaine primitif qui est institué par Dieu avant et indépendamment de la métaphysique ou de la théorie de la substance. C'est pourquoi l'*ego* de la *Méditation sixième* ne doit pas être compris comme la troisième substance qui vient après deux substances. En revanche, l'*ego* comme « une chose limitée (*res limitata*) »[877] ou « la nature composée de l'homme (*natura hominis composita*) » est une première chose.

---

[874] AT IX-1, 59 ; AT, VII, 74.
[875] AT IX-1, 65 ; AT VII, 81: « *meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex copore & mente compositus* »,
[876] AT IX-1, 64-65.
[877] AT VII, 84.

S'il en est ainsi, nous pouvons conclure que, dans les *Méditations,* il existe un changement de problématique qui va, d'une part, de la métaphysique (ou de la théorie de la substance) à la théorie de la nature et, d'autre part, de l'*ego* comme substance qui pense à l'*ego* en tant qu'union de l'âme et du corps.

III. L'union de l'âme et du corps comme une notion primitive

Constatons que l'*ego* comme l'union de l'âme et du corps ne doit pas s'entendre dans le sens d'une composition qui résulte de l'addition de deux substances. En effet, il faut penser l'union à partir d'elle-même, et ce avant la distinction entre l'âme et le corps. En d'autres termes, elle ne doit pas être conçue à travers la théorie de la substance et le dualisme entre l'âme et le corps. En effet, selon Descartes, elle est une des notions primitives que l'on doit distinguer nettement entre elles. C'est ce qui apparaît dans sa lettre adressée à Elisabeth le 21 mai 1643 :

> Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions [878].

Ces trois notions sont primitives en ce sens que « chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même » et qu'elles « se connaissent chacune d'une façon

[878] Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665. Voir aussi Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691-692.

particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre »[879]. En outre, Descartes affirme qu'il n'y a aucun paradoxe à considérer l'union entre deux choses distinctes comme une première chose et une chose unique, « car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir une seule. »[880]

Il est donc clair que la connaissance de l'union ne dépend pas de la méditation métaphysique, car les choses qui lui appartiennent sont connues par les sens et non par par l'entendement et la volonté.[881] C'est pourquoi Descartes affirme qu'il faut « moins d'attention » pour s'éprouver soi-même comme l'union de l'âme et du corps : « Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union. »[882] Ainsi, le domaine de la vie et de la nature tel que la *Méditation sixième* l'a montré ne surgit que si nous relâchons notre attention.[883] Aussi est-il évident que l'*ego* comme l'union est le premier fait que nous éprouvons en nous-mêmes dans la vie et sans philosopher. À ce propos, il dit que « la notion de l'union » est ce que « chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher »[884], et que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux

---

[879] Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691.

[880] D'ailleurs, Descartes affirme que la distinction entre les deux substances (l'âme et le corps) n'empêche pas leur interaction. À ce sujet, il écrit dans une lettre à Clerselier au sujet des *Cinquièmes Objections*: « Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverses natures, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre », Descartes à Clerselier, AT IX-1, 213.

[881] « Les choses qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. », Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691-692. Voir aussi AT III, 695.

[882] Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 693.

[883] Cf. Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 693: « j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention. ». Voir également, Descartes à Elisabeth, juin 1645, AT IV, 237-238 : « J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps, en fatiguant l'esprit; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister, et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche. »

[884] Descartes à Elisabeth, 28 juin1643, AT III, 694.

choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. »[885]

En outre, Descartes écrit à Elisabeth que les hommes s'éprouvent eux-mêmes aisément en tant qu'unis au corps, lorsqu'ils ne pensent à aucun objet « en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention » et en se persuadant qu'ils « ne pensent à rien »[886].

Bien plus, les passions peuvent être suscitées en nous sans que nous fassions attention à aucun objet. En effet, Descartes définit les passions en disant que : l'« on peut généralement nommer passions qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté et par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion »[887]. S'il en est ainsi, les rêveries appartiennent également à un type de pensée générée sans aucune attention : « Telles sont les illusions de nos songes. Et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveilles, lors que nôtre pensée erre, nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même. »[888]

IV. L'homme comme *ens per se* et l'unité de *meum corpus*

Dans la pensée passive, l'*ego* s'éprouve soi-même comme une unité vitale. Et c'est en fonction de cette unité que l'homme existe parmi les autres choses autour de lui. Or, pour que l'homme apparaisse sous forme d'une unité vitale par rapport à d'autres choses qui l'environnent, il faudrait que ses parties, c'est-à-dire l'âme et le corps, constituent une unité ou une identité par soi et non par accident. En effet, de même qu'une substance constitue l'unité par rapport à ses attributs en se distinguant des autres substances, l'homme comme union constitue l'unité de ses parties (l'âme et le corps) en se distinguant des autres choses autour de lui.

Certes, il paraît contradictoire de concevoir l'âme et le corps à la fois comme une unité et une dualité. Cependant, Descartes va jusqu'à affirmer que l'esprit est, en quelque façon, corporel, contredisant ainsi sa théorie de la distinction entre l'âme et le

[885] Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 692.
[886] Descartes à Elisabeth, mai ou juin, 1645, AT IV, 220.
[887] Descartes à Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 310.
[888] René Descartes, *Passions de l'âme*, art. XXI, AT XI, 345.

corps. En effet, il écrit à Hyperaspistes en 1641 que : « […] si par *corporel* on entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens devra aussi être dit corporel. »[889] Ainsi, l'esprit se comprend comme quelque chose de corporel dans la mesure où il est conçu comme uni au corps : « l'âme peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps »[890]. Il s'ensuit que pour Descartes le corps et l'âme s'identifient en quelque façon l'un avec l'autre, de sorte qu'ils constituent l'unité par soi.

C'est pourquoi Descartes réagit vivement contre la thèse soutenue en 1641 par Regius selon laquelle l'homme est un « être par accident ». En effet, Descartes lui écrit : « Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, que *l'homme est un être par accident.* »[891] Ensuite, en janvier 1642, Descartes suggère à Regius un modèle de réponse à Voétius en écrivant que: « vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est *un véritable être par soi et non par accident* ; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps. »[892]

Or, dans ses correspondances avec Regius, Descartes emploie des vocables métaphysiques que son interlocuteur lui a imposés, c'est-à-dire des termes issus de la tradition aristotélicienne et thomiste selon laquelle l'unité par soi d'une chose n'est pas constituée par la composition de deux substances ou de deux étants en acte mais par la composition d'une chose en acte et d'une autre en puissance, à savoir le genre en puissance (matière) et la différence en acte (forme). De ce point de vue, l'union cartésienne entre deux substances en acte apparaîtrait comme une composition accidentelle entre deux choses préexistantes et subsistantes chacune par soi, c'est-à-dire comme une union sans unité réelle, ce qui menace alors l'unité de l'homme. Cependant,

---

[889] Descartes à Hyperaspistes, août 1641, trad. fr. par Geneviève Rodis-Lewis, in: *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Paris, Vrin, 1953; AT III, 424: « *si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda.* »

[890] Descartes pour Arnauld, 29 juillet, 1648, trad. fr. Geneviève Rodis-Lewis, in : *Correspondance avec Arnauld et Morus, op. cit.*, p. 91; AT V, 223: « *mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri*. »

[891] Descartes à Regius, mi-décembre 1641, AT III, 460. Traduction française par Geneviève Rodis-Lewis, *Lettre à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1959, p. 67.

[892] Descartes à Regius, janvier 1642, AT III, 493; trad. fr., p. 75.

les théologiens admettent que le Christ, union de Dieu et de l'homme, fait exception à ce principe de l'union substantielle au sens arisotélicien et thomiste. En effet, l'union qui constitue le Christ, autrement dit l'union qui se réalise à travers la « personne » en tant qu'union de deux substances en acte, est hypostatique et non substantielle.

C'est dans cette optique théologique et christologique que, dans son article intitulé « L'homme en personne », Gilles Olivio tente d'interpréter l'union cartésienne en recourant à la conception suarézienne de l'union hypostatique[893]:

> Il revient pourtant à Suarez d'avoir produit un modèle de l'union hypostatique applicable univoquement, en un certain sens, à la personne du Christ et à l'union substantielle de toute substance créée, dont Descartes hérite pour penser l'union substantielle de l'âme et du corps.[894]

Mais, loin de traiter de l'union de l'homme de manière théologique ou christologique, Descartes la considère surtout, dans la *Méditation sixième,* comme une partie de la nature. En effet, afin de penser l'union de l'homme, Descartes, contrairement à l'habitude des théologiens, ne compare jamais l'union du Verbe divin et de la nature humaine dans la personne du Christ avec l'union de l'âme et du corps dans la personne humaine.

En outre, même lorsque Descartes accepte de répondre à Reigus en des termes issus de l'ancienne métaphysique (union substantielle, *ens per se* et *ens per accidens*., etc), il les emploie en faveur de sa propre pensée de l'union de l'âme et du corps. En effet, dans sa lettre adressée à Regius à la mi-décembre 1641, il présente l'homme en tant qu'*ens per se* à travers sa théorie de la nature :

> […] on peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le

[893] Emmanuel Faye a bien remarqué la différence qui sépare Descartes et Suarez au sujet de la conception de l'union : « Quant à l'union en personne selon Suarez, elle s'oppose à l'union telle que la conçoit Descartes. Pour Suarez, *haec autem unio in persona non excludit, sed potius requirit partialem subsistentiam*. Autrement dit, l'union de l'âme et du corps selon Suarez résulte de la composition de subsistances partielles et non complète. Pour Descartes, au contraire, l'union de l'âme et du corps est celle de substances réellement distinctes et donc complètes », Emmanuel Faye, « L'homme des Méditations », *art. cit*., pp. 171-172.

[894] Gilles Olivo, « L'homme en personne », in : *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain* (éd. Theo Verbeck), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, p. 84.

> corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie.[895]

Bien plus, même si Descartes définit l'âme par la forme substantielle : « *Animae, quae est vera forma substantialis hominis* »[896], il ne comprend la forme substantielle de l'âme ni à travers l'hylémorphisme ni à travers la composition entre le genre en puissance et la différence en acte. En effet, si Descartes pose que l'âme informe *meum corpus*, c'est plutôt pour fonder l'unité numérique et l'identité du corps humain sur l'âme. En effet, Descartes manifeste cette conception dans une lettre qu'il écrit à Mesland : « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de la matière, mais de la forme, qui est l'âme. »[897] Il s'ensuit que l'identité et l'individualité de *mon corps* peuvent s'assurer pendant que ce dernier est disposé à s'unir à l'âme[898], à savoir pendant que le corps est informé de l'âme. Descartes clarifie ce point dans une lettre adressée à Mesland:

> Car il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eu dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des Médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure ; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont *informés* de la même âme.[899]

Ainsi, Descartes montre que ce corps que *j*'éprouve en *moi-même* est reconnu comme le *mien* et numériquement identique par le fait qu'il s'unit à *ma* pensée qui ne peut être séparée de *mon* existence. La notion cartésienne de l'union de l'homme peut

---

[895] Descartes à Regius, mi-décembre 1641, AT III, 460 ; trad. fr. cité, p. 69. Aussi, il affirme en guise de réponse à la septième thèse de Regius que : « *Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse vnum Ens per se, & non per accidens ; quia vnio, quà corpus humanum & anima inter se coniunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsâ non sit homo* », Descartes à Regius, AT III, 508.
[896] Descartes à Regius, janvier 1642, AT III, 505. Voir aussi AT III, 503.
[897] Descartes à Mesland, 1645 ou 1646, AT IV, 346.
[898] Cf. Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 167: « […] encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens là, il est indivisible. » Voir également AT IV, 166.
[899] Descartes à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 166-167.

donc être reformulée comme suit : *Je pense, donc je suis meum corpus*. Il faut en conclure que, pour Descartes, l'opération de la pensée, ou le *je pense, donc je suis*, unifie non seulement les modes divers de la *res cogitans* mais aussi les dispositions diverses de *meum corpus*.[900]

V. L'homme de l'union et la philosophie de Descartes

Pour Descartes, l'union de l'âme et du corps est le premier fait de notre existence que nous expérimentons sans philosopher et malgré nous. Nous n'avons donc pas besoin de savoir le pourquoi de ce fait afin de nous éprouver nous-mêmes comme unis au corps. En effet, l'expérience de l'union apparaît d'abord comme celle de la passivité de la vie humaine. Faudrait-il renvoyer cette notion primitive de l'union de l'âme et du corps à l'« en deçà de la philosophie »[901] ? Comme certains commentateurs l'ont soutenu, Descartes a-t-il dissocié la vie et la philosophie ? Notre réponse est négative. De quelle façon l'union de l'âme et du corps qui est éprouvée sans philosopher relève-t-elle alors de la philosophie ?

Dans son récent livre intitulé *Sur la pensée passive de Descartes*, Jean-Luc Marion donne une réponse à cette question en émettant l'hypothèse que l'union de l'âme et du corps unifie les deux déterminations de l'*ego* selon les deux onto-théologies (la *cogitatio* de soi et l'*ens creatum*).

---

[900] L'acte de penser, ou le *je pense, donc je suis*, unifie tous les modes de penser et toutes les perceptions qui sont données à notre âme. En effet, Descartes présente la *res cogitans* comme les diverses façons du *je pense*: « *Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens* », *Meditationes*, AT VII, 28. Or, l'unité de l'*ego* qui repose sur l'acte de penser comporte les modes de pensée non seulement actifs mais aussi passifs et confus qui proviennent de l'union de l'âme et du corps : « *Sentire ? Nempe etiam hoc non sit sine corpore* », AT VII, 27. De plus, dans la mesure où la pensée constitue l'unité ou encore l'essence de l'*ego*, il n'est pas possible qu'elle soit séparée de l'*ego* toute la vie durant. Pour cette raison, Descartes affirme que l'âme de l'homme pense toujours (*semper*), même dans le sommeil et dans le ventre de la mère avant la naissance. Cf. Descartes à Hyperaspistes, Traduction française par Clerselier, in : *Œuvres philosophiques II* (éd. F. Alquié), *op. cit.*, p. 360 : « Et ce n'est pas aussi sans raison que j'ai assuré que l'âme humaine, quelque part qu'elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères ». Voir également *ibid.*, p. 361 : « il n'y a rien de plus conforme à la raison que de croire que l'esprit nouvellement uni au corps d'un enfant n'est occupé qu'à sentir ou à apercevoir confusément les idées de la douleur, du chatouillement, du chaud, du froid, et semblables qui naissent de l'union ou pour ainsi dire du mélange (de l'esprit avec le corps) ».

[901] Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 2000 (6e édition), p. 311.

Examinons de plus près selon quelle logique Jean-Luc Marion place l'union de l'âme et du corps au centre de la pensée cartésienne. D'abord, il interprète l'union comme la factualité. En effet, il déclare ainsi : « D'abord, on admettra que l'union consiste en une *expérience de fait*. Ce qui signifie d'abord, comme pour la liberté, qu'il faut l'admettre dans sa facticité [factualité], même et surtout si nous ne pouvons pas la comprendre sans un concept. »[902] L'union serait donnée, « sans pourquoi » et au-delà des déterminations conceptuelles, comme une existence factuelle. La cause de sa factualité dépasserait donc le principe de raison suffisante. En effet, il affirme que :

> En effet, sa facticité ne résulte-t-elle pas directement de la toute-puissance divine ou, ce qui revient au même, de l'institution de la nature ? Sans doute, mais ce pur fait ne suffit pas à valider un cas d'exercice du principe suffisante, parce qu'ici la *causa totalis*, Dieu, ne rend pas raison de ce qu'elle institue : que Dieu nous ait créé selon l'union atteste bien sa causalité sans condition – du moins ne *nous* en rend-elle aucune raison, parce que la cause efficiente ne produit *ici* aucune intelligibilité pour *nous*. Au contraire même, l'institution par la nature de l'union institue l'inintelligibilité au centre de notre condition ; et même elle menace ainsi, comme nous venons de le suggérer, la certitude à soi de l'*ego cogito*, car l'union, nous l'éprouvons comme « sans pourquoi » - et c'est pourquoi elle ébranle le principe de raison suffisante, donc met en question toute *metaphysica specialis* de la *causa sui*.[903]

L'union de l'âme et du corps, en tant que factualité donnée sans condition, ne serait pas quelque chose d'achevé mais elle requiert une herméneutique qui la renvoie à son origine. Pour cette raison, Jean-Luc Marion procède à une herméneutique qui va de l'*ego* de l'union à sa cause (*causa totalis*), cause qui dépasse le principe de raison ou l'intelligiblité de la métaphysique. En effet, il identifie l'instituteur de la nature de la *Méditation sixième* au Dieu de la *Méditation première*, c'est-à-dire au Dieu tout-puissant qui peut transgresser les principes de raison. Selon cette interprétation, la factualité de l'union se trouve affectée, appelée et produite par la toute-puissance de

[902] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes, op. cit*., p. 168.
[903] *Ibid*., p.175.

Dieu. Aussi, la prétendue factualité de l'*ego* de la *Méditation sixième* serait renvoyée à celle dite de la *Méditation première*. Tout se passe comme si, pour l'auteur du *Sur la pensée passive de Descartes*, la toute-puissance de Dieu de la *Méditation première*, qui s'identifie à la puissance du créateur des vérités éternelles et qui s'est limitée à la raison ou au principe d'intelligiblité dans le domaine métaphysique (la *Méditation troisième*), retrouvait sa toute-puissance dans le domaine de la nature et en dehors de la métaphysique (la *Méditation sixième*). Ainsi, Jean-Luc Marion situe l'*ego* de l'union dans « une quasi-province de la philosophie », c'est-à-dire à « la limite de la philosophie »[904] .

Quel rapport cette « quasi province de la philosophie » entretient-elle avec la métaphysique cartésienne ? Selon Jean-Luc Marion, l'*ego* de l'union, puisqu'il est à la fois actif en tant qu'il veut et passif en tant qu'il pense passivement, rend possibles ou unifie les deux déterminations métaphysiques de l'*ego*, à savoir d'une part, la *cogitatio* de soi qui est active et qui mime la *causa sui* de Dieu et, d'autre part, l'*ens creatum* causé par Dieu en tant que *causa sui*.[905] Ce serait donc sur le sol factuel et « naturel » que la métaphysique se constitue et s'articule en deux onto-théo-logies. Autrement dit, l'unité de la pensée de Descartes ne serait possible que si l'union de l'âme et du corps unifie les deux onto-théo-logies. Or, cette unification ne serait possible que si l'*ego* de l'union se situe à la limite ou à la charnière entre la métaphysique et le dépassement de celle-ci. En un mot, la théorie cartésienne de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps achèverait la métaphysique en dépassant celle-ci : « Plus qu'un tardif et indécis développement moral, l'*ego* de la passivité apparaît donc comme l'accomplissement plus achevé de la métaphysique cartésienne. »[906]

Dans son interprétation de l'union cartésienne de l'âme et du corps, Jean-Luc Marion semble imiter l'histoire de l'être décrite par Heidegger. En effet, ce dernier affirme que la subjectivité achevée et charnelle de Nietzsche dépasse toute rationalité.

---

[904] *Ibid.*, p.168.

[905] Cf. *ibid.*, p. 268 : « la dernière acception de l'*ego* conjoint en elle-même les deux déterminations de l'être de l'étant et, plus modestement, des modes de la *cogitatio*, que ses deux précédentes acceptions (d'ailleurs chacune partielle) avaient opposées, au mieux juxtaposées: l'activité (*cogitatio* par le doute, l'entendement, la volonté et l'imagination) et la passivité (*cogitatio* par sensation). L'*ego*, du moins lorsqu'il parvient à mettre en œuvre toutes ses modalités de *cogitatio*, y compris la plus problématique, la sensation, parvient aussi à unifier les deux onto-théo-logies qui, jusqu'alors, se juxtaposaient plus qu'elles ne s'articulaient dans les écrits explicitement métaphysiques de Descartes. »

[906] Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, *op. cit.*, p. 268.

Mais cette subjectivité (bête blonde), bien qu'elle se trouve affectée par la puissance et la vérité de l'être, ne parvient pas encore à comprendre son origine à partir de l'être comme tel. Selon Heidegger, la subjectivité bestiale qui se veut sans condition, - et non l'homme qui pense par la lumière naturelle-, se trouve à la limite de la métaphysique en achevant celle-ci et en préparant le dépassement de celle-ci. Comme pour Heidegger, pour J-L. Marion, l'*ego* de la chair se situe à la limite de la métaphysique en achevant celle-ci. Mais il imite la pensée de Heidegger en nuançant cette dernière dans la perspective de Levinas. En effet, pour J-L. Marion, l'origine de la factualité de l'*ego* de l'union n'est pas l'être mais la toute-puissance de Dieu ou l'Autre qui a donné l'être tout en restant au-delà de l'être.

La première objection que nous adressons à cette lecture de Jean-Luc Marion concernant l'union cartésienne de l'âme et du corps est la suivante : le Dieu instituer de la nature de la *Méditation sixième* ne peut être caractérisé par la toute-puissance. En effet, dans cette *Méditation*, Descartes ne parle jamais de la toute-puissance de Dieu[907] mais plutôt de la bonté de Dieu, et ce à plusieurs reprises. D'autre part, dans la pensée cartésienne de la nature, la bonté de Dieu ne repose pas sur la toute-puissance divine. En effet, l'idée cartésienne de la bonté de Dieu tient au problème de savoir, si la nature ne nous enseigne pas les vérités à travers la lumière naturelle, comment nous nous assurons que nous connaissons correctement la commodité ou l'incommodité des choses que nous rencontrons dans la vie. Or, selon Descartes, la nature telle que Dieu l'a instituée ne nous trompe pas, car « il répugne autant à la bonté de Dieu qu'il ait une nature trompeuse et fautive.»[908] Ce qui revient à dire que, si nous nous trompons dans nos jugements touchant les choses que la nautre nous enseigne, ce n'est pas parce que notre nature est corrompue mais parce que l'homme est une chose limitée (*res limitata*) qui n'a qu'« une connaissance d'une perfection limitée »[909].

Notre seconde objection qui résulte directement de la première concerne le problème de savoir si l'union de l'âme et du corps est un objet de la philosophie, et, si oui, de quelle manière elle est traitée par la philosophie cartésienne. Pour répondre à cette question, il faut d'abord prendre en considération le fait que, lorsque l'*ego* de

[907] On lit dans la traduction française: « parce qu'elles [sc. deux choses] peuvent être posées séparément au moins par la toute-puissance de Dieu », AT, IX-1, 62. Mais, en réalité, le texte latin dit : « *quia potest saltem a Deo seorsim poni* », AT, VII, 78.
[908] *Méditations métaphysiques*, AT VII 84 ; IX-1, 67.
[909] *Méditations métaphysiques*, AT, VII, 84.

l'union est défini comme une *res limitata* dont la connaissance n'est pas infiniment parfaite, l'union n'apparaît pas seulement comme une perception ou une idée que *j*'éprouve en *moi* sans philosopher mais comme une « chose limitée (*res limitata*)» qui relève de « toutes les premières choses » que la première philosophie découvre. Autrement dit, l'*ego* de l'union, qui est *d'abord* donné ou éprouvé dans la vie sans recours à la phiosophie, est, *ensuite,* connu comme une *res limitata* à expliquer soit du point de vue de son mode d'existence, c'est-à-dire du point de vue de la relation ou de l'interaction entre l'âme et le corps[910], soit du point de vue de la connaissance des vérités.

À propos du problème de l'erreur commise par l'*ego* de l'union, il faut souligner qu'en définissant cet *ego* comme une *res limitata,* la *Méditation sixième* le conduit au centre de la préoccupation philosophique de Descartes qui cherche à éviter et à corriger les erreurs. En effet, il déclare que : « cette considération me sert beaucoup, non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter, ou pour les corriger plus facilement. »[911] . La suite de cette phrase montre qu'il faut faire un bon usage de la mémoire, du raisonnement et de l'entendement pour ne pas se tromper au sujet des « choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. »[912] S'il en est ainsi, il nous apparaît évident que cet argument de l'*ego* de l'union confirme l'unité de la pensée de Descartes, qui préconise le bon usage de sa volonté et de sa raison dans les domaines théoriques et pratiques. En effet, de même que la volonté (ou la liberté) agit sur l'entendement, de même, la raison et la volonté agissent sur la *cogitatio* par le sentir. C'est pourquoi il ne faut pas interpréter l'union cartésienne de l'âme et du corps à partir de l'idée de la factualité de l'*ego* qui nécessite une herméneutique et qui constitue le sol sur lequel la

[910] Selon Descartes, l'union de l'âme et du corps est d'abord prouvée ou éprouvée dans la vie sans que nous philosophions. Mais, *ensuite,* elle doit être expliquée philosophiquement. À ce propos, il écrit à Elisabeth que : « […] dans les *Méditations* que votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule. » Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665. Aussi, trois ans plus tard, dans la lettre adressée à Clerselier le 12 janvier 1646, il offre une « explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore expliqué », AT IX-1, 213. Comme cela est bien connu, il explique cette union par une comparaison avec la pesanteur.

[911] AT IX-1, 72.

[912] AT IX-1, 71.

métaphysique se trouve édifiée en deux ontothéologies. Contrairement à cette lecture de Jean-Luc Marion, pour Descartes, l'*ego* de l'union, qui est l'une des premières choses que la première philosophie trouve, est considéré toujours du point de vue de son usage de la raison et de la volonté. D'où la dernière figure de l'*ego* cartésien: l'*ego* de la générosité.

VI. La générosité : l'*ego* de la « Méditation septième »

Chez Descartes, l'union de l'âme et du corps peut-elle avoir un statut de définition ontique ou conceptuelle pour l'homme ? Notre réponse est négative, parce que l'*ego* de l'union n'apparaît jamais comme tel ni comme une chose à définir mais plutôt toujours à travers les passions qui sont les effets de l'union et qui indiquent le rapport que l'*ego* entretient avec d'autres choses qui sont autour de *moi*. Autrement dit, les passions et les sensations par lesquelles nous nous éprouvons comme une union de l'âme et du corps nous enseignent non pas ce que nous sommes ni ce que sont les choses, mais les rapports entre nous et les choses qui nous entourent selon qu'elles nous sont utiles ou nuisibles. En effet, Descartes considère les passions du point de vue de leur utilité dans notre vie :

> Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps ; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres.[913]

Ainsi, la passion est une perception qui porte sur le rapport vital entre nous et le monde, et non sur la chose prise en elle-même ou sur la substance. En outre, l'union de l'âme et du corps, dont résultent les passions, se traduit également par l'action de l'âme

[913] *Les Passions de l'âme*, art. XL, AT XI, 359. Cet argument cartésien des passions anticipe la théorie spinoziste du *conatus*. Pour Descartes, considérées comme telles, les passions sont bonnes pour la conservation de la vie: « je les [passions] ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir », Descartes à Chanut, 1 novembre, 1646, AT IV, 538.

sur le corps et par la volonté qu'elle exerce sur les passions. En effet, pour Descartes, le rapport vital que l'*ego* de l'union entretient avec les choses du monde pose le problème de la morale, laquelle consiste à bien disposer et régler la volonté contre les excès ou les dérèglements des passions.

Or, la morale de Descartes est celle de la générosité. En effet, il a élaboré sa propre morale en faisant de la générosité la vertu par excellence ou la « clef de toutes les autres vertus », vertu qui signifie « un remède géneral contre tous les dérèglements des Passions »[914]. Et la générosité est également une passion qui provient de l'estime légitime de soi. En effet, elle produit en l'âme le sentiment du contentement de soi. Quelle est alors la cause de l'estime de soi selon Descartes ? C'est, d'après l'auteur des *Passions de l'âme,* le bon usage de notre libre arbitre qui fonde notre mérite et notre vertu:

> Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon parce qu'il en use bien ou mal ; & partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme & constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre & exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleurs. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.[915]

Ainsi, la cause de l'estime de soi est le bon usage de la volonté. Or, si Descartes note que la volonté appartient essentiellement ou véritablement à notre existence[916], c'est parce qu'elle constitue une action qui s'accomplit à l'intérieur de l'âme, tandis que les états du corps, comme les modifications de ses dispositions, dépendent, malgré moi et de manière contingente, du monde extérieur. C'est donc en vertu du bon usage de la volonté que l'homme devient la cause de sa propre action et qu'il exerce « l'empire

[914] *Les Passions de l'âme*, art. CLXI, AT XI, 454.
[915] *Ibid*., art. CLIII, AT XI, 445-446.
[916] « Je ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, & l'empire que nous avons sur nos volontés », *ibid*., art. CLII, AT XI, 445.

absolu sur soi-même.»[917] S'il en est ainsi, nous pouvons conclure que la générosité est l'œuvre propre de l'*ego* de l'union, œuvre que produit le bon usage du libre arbitre.

La générosité peut se comprendre également comme le premier principe de la morale cartésienne. Or, de même que, s'agissant de la métaphysique, le *cogito sum* est le premier principe dans la mesure où l'existence de moi ne dépend que l'acte de penser, de même, s'agissant de la morale, la générosité ne devient le premier principe que si l'estime de soi ne dépend que de l'acte libre de la volonté. De plus, la générosité confirme ou répète le *cogito sum* en ce que : de même que celui-ci apparaît dans les *Méditations* comme un « écart » libre par rapport à tout ce qui est donné ou produit immédiatement par la toute-puissance de Dieu, de même, la générosité est une conséquence d'une attitude libre de la volonté par rapport aux passions qui sont données de manière contingente et malgré moi. D'où cette conséquence que l'*ego* de l'union répète le *cogito sum* sous forme de la générosité et que celle-ci est la version morale de la perfection de l'homme. En outre, il faut remarquer que la générosité ne détermine pas seulement le rapport de soi à soi mais aussi aux autres. En effet, pour Descartes, elle est le principe du respect pour les autres hommes.[918] Il n'est donc pas exagéré de dire que l'*ego* de la générosité est celui de la « Méditation septième ».

[917] *Ibid*., art. CCIII, AT, XI, 481.
[918] *Ibid*., art. CLIV, AT XI, 446 : « Art. 154. Qu'elle [la générosité] empêche qu'on ne méprise les autres. / Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne ; et, bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté, qu'ils les commettent. »

Conclusion :

lire Descartes après les *Cahiers noirs* de Heidegger

Comment l'homme moderne peut-il retrouver son essence ? Autrement dit, comment penser l'homme sans *οὐσία* ? À cette question propre aux Temps modernes, Heidegger répond en insistant sur la nécessité de l'apparition d'une « nouvelle humanité » dont l'essence consiste à comprendre l'être comme tel et à se comprendre comme l'être qui *est là*, c'est-à-dire le *Dasein*.

Les *Cahiers noirs* montrent que la pensée de Heidegger des années de 1930 se trouvait affectée par l'ambiance (*Stimmung*) de l'apparition à venir de cette « nouvelle humanité », c'est-à-dire le peuple allemand en tant que *Dasein*. Or, selon lui, le *Dasein* est l'être qui se manifeste *là*, et l'être apparaît *là* où la rationalité et toute chose, qui existe sur le mode de *ce que c'est*, sont anéanties par la puissance de la *τέχνη* inconditionnée, à savoir par celle du néant : à l'époque de la fin de la métaphysique, la technique et la machination (*Machenschaft*) inconditionnées apparaissent comme puissance de l'être qui détruit la raison humaine et l'objet de celle-ci. S'il en est ainsi, nous pouvons dire que le projet des *Cahiers noirs* est la destruction de la rationalité, du cartésianisme et de toutes les valeurs qui sont fondées sur la raison humaine.

Il est vraiment troublant de voir que, dans les *Cahiers noirs*, Heidegger exprime son attitude hostile envers les Juifs en attribuant à cette « race » l'origine de la rationalité, de la machination rationnelle et, enfin, de la décadence du monde. Il faut remarquer également que l'antisémitisme et l'anti-cartésianisme de Heidegger consistent à plaider pour la brutalité du national-socialisme et de la technique inconditionnée contre la machination juive et la technique limitée par la rationalité.

Mais, après la défaite allemande à la seconde guerre mondiale, Heidegger a réussi à répandre l'idée selon laquelle la métaphysique moderne, la rationalité, la subjectivité et la technique moderne sont responsables d'Auschwitz, c'est-à-dire des crimes commis par le nazisme contre l'humanité. En suivant Heidegger, les « post-modernes » affirment qu'il faut dépasser la métaphysique, la subjectivité et la philosophie de Descartes pour « penser après Auschwitz ». Mais, loin d'être une conséquence de l'autodestruction de la raison et de la subjectivité moderne, Auschwitz et le mouvement du national-socialisme résultent de la fascination par et la soumission au mythe du

destin du peuple allemand, c'est-à-dire au mythe de la puissance de l'être du peuple allemand.

En outre, la pensée de Heidegger, caractérisée par lui-même comme une pensée du *présent* (*Jetzt*), reflète la situation *présente* de l'homme dans laquelle l'homme est contraint de se considérer non pas tel qu'il est mais seulement comme un élément d'un ensemble technique et industriel, et de se gouverner lui-même pour devenir une partie efficiente du capital en se soumettant à la puissance de celui-ci : dans cette situation, il est considéré seulement comme un *animal économique* ou comme une unité biopolitique, et le mode de l'être de l'homme paraît être déterminé à partir de celui de la technique et du capital. En effet, Heidegger définit notre époque comme celle où la technique détermine le mode d'être des étants en affirmant que la technique inconditionnée et le mouvement du nazisme constituent le *dis-positif* (*Ge-stell*) nécessaire à l'expérience de l'être comme tel.

Or, d'après lui, l'homme ne peut être disposé à la vérité de l'être comme tel qu'à la condition de n'apparaître plus comme une existence qui raisonne et constitue le sens des choses mais plutôt comme une existence qui se trouve donnée et faite dans et par le *dis-positif*. Il en résulte que, pour faire une expérience de l'être comme tel qui dépasse et transgresse la raison humaine, il faudrait détruire la métaphysique qui se fonde sur le *cogito* et la rationalité. En effet, le but de ses interprétations de la métaphysique moderne est de détruire le principe de raison de la philosophie moderne qui va de Descartes à Hegel.

Dans l'histoire de la métaphysique décrite par Heidegger, l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche en vient à signifier l'achèvement inconditionné de la technique et de l'animalité. Et, s'il interprète la métaphysique nietzschéenne comme une transition (*Übergang*) vers une nouvelle expérience de l'être, c'est parce que la bestialité en tant que subjectivité achevée est, à ses yeux, une étape ou une disponibilité (*Bereitschaft*) nécessaire pour un « nouveau commencement ». Cela signifie que l'homme devrait s'affirmer lui-même d'abord comme une bête (ou race) pour ensuite prétendre atteindre la vérité de l'être comme tel qui dépasse et transgresse le principe de raison. En effet, pour Heidegger, la vérité de l'être affecte seulement l'animalité, c'est-à-dire qu'elle se donne à une « nouvelle humanité » qui peut développer sa bestialité

inconditionnellement au-delà de la rationalité. [919] De ce point de vue, Heidegger affirme que l'achèvement de la métaphysique réalise de manière inconditionnée la brutalité et l'animalité.[920] Si sa pensée ne peut être séparée du national-socialisme, c'est parce qu'il a pris ce dernier pour principe (ou puissance) de la barbarie et de la brutalité. Voilà pourquoi Heidegger a introduit le national-socialisme et l'antisémitisme dans la philosophie.

Or, l'« introduction du nazisme dans la philosophie » par Heidegger, qui repose sur sa pensée de la puissance absolue de l'être, ne nous exhorte-t-elle pas à relire Descartes contre Heidegger ? En effet, la pensée de Descartes s'oppose au mode de pensée qui détermine l'essence de l'homme en partant de la toute-puissance de Dieu ou de l'être. Si notre étude a proposé une lecture de Descartes qui va à l'encontre de celle de Heidegger, c'était parce que la philosophie cartésienne accorde une possibilité de penser l'homme à partir de lui-même, et non à partir de l'être, de l'horizon de la donation, ou, encore, de quelque puissance extérieure que ce soit. En effet, la démarche des *Méditations* consiste à nous faire voir que l'*ego*, qui s'affirme d'abord comme une liberté par rapport à la toute-puissance divine, se détermine de manière diverse selon la nature de relation qu'il entretient avec les autres choses.

Dans la *Méditation première,* Descartes attribue à l'*ego,* de manière négative, le minimum de son essence, à savoir l'impossibilité de le réduire à la *res* pure ou à la factualité.

Le mouvement de la pensée dans la *Méditation seconde* va de l'impossibilité de la factualité de l'*ego* à sa détermination comme *res cogitans*, *res* dont l'essence consiste précisément à penser. Dans cette étape des *Méditations*, l'*ego* en tant que *res cogitans* apparaît comme unité performative qui s'oppose à la *res* pure.

---

[919] Il est intéressant de voir que l'interprétation proposée par Jean-Luc Marion concernant l'union cartésienne de l'âme et du corps s'accorde avec ce que Heidegger déclare à propos de la relation entre l'animalité et la vérité de l'être comme tel. En effet, pour J-L. Marion, l'*ego* de la chair se trouve à la limite de la métaphysique en achevant celle-ci et se trouve affecté ou donné par la toute-puissance de Dieu qui dépasse et transgresse la rationalité.

[920] En effet, dans les *Cahiers noirs*, Heidegger affirme: « *Das Kennenzeichen der Wirklichkeit jedes Wirklichen im Ende der Metaphysik ist die Brutalitätsfähigkeit. Darin besteht die „Meisterung der Technik*. », *Überlegungen XV*, dans GA 96, pp. 253-254; « *Die brutalitas des Seins hat zur Folge – nicht etwa zum Grund- daß der Mensch selbst sich als seiende eigens und durchaus zum factum brutum macht und seine Tierheit durch die Lehre von der Rasse „begründet"* », *Überlegungen XI*, in: GA 95, p. 396.

La *Méditation troisième* développe un argument métaphysique dans lequel Descartes démontre que l'âme, le corps et Dieu sont trois substances distinctes, c'est-à-dire trois unités métaphysiques. À travers ce prisme métaphysique, la *res cogitans* apparaît comme une substance qui pense, et se constitue comme une unité métaphysique qui se trouve distinguée de l'unité divine et de l'unité étendue.

Mais dès que Descartes considère la *res cogitans* du point de vue de l'usage de la volonté, elle apparaît comme *imago Dei*. En effet, dans la *Médiation quatrième,* il développe une idée de l'*ego* à l'image de Dieu, à savoir l'*ego* qui est infini en volonté et en puissance de jugement. Et il montre que l'*ego* atteint la perfection de l'homme (la *maxima et praecipua hominis perfectio)* à travers le bon usage de la volonté. C'est pourquoi, dans cette *Méditation,* il s'abstient d'utiliser le terme de substance pour expliquer la nature de l'esprit.

Enfin, dans la *Méditation sixième*, l'*ego* apparaît non plus comme une unité substantielle qui se pose dans la relation qu'il entretient avec ses attributs et avec les autres substances, mais comme une unité qui se pose selon une exigence vitale, à savoir selon les diverses commodités et incommodités de la vie.

Il y a plus : l'*ego* de la générosité est le premier principe de la morale cartésienne. En effet, de même que le *cogito sum* devient le premier principe de la philosophie dans la mesure où l'existence du moi ne dépend que l'acte de penser, la générosité devient le premier principe de la morale pour autant que l'estime de soi ne dépend que de l'acte libre de la volonté ou du bon usage de la volonté infinie. C'est pourquoi nous pouvons à juste tire prendre cet *ego* de la générosité pour celui de la « Méditation septième ».

De plus, il faut remarquer que le bon usage de la volonté infinie qui, en tant qu'œuvre propre de l'*ego* cartésien, constitue l'unité de la pensée de Descartes, peut se comprendre également comme le premier principe d'une société qui est constituée par des volontés infinies.

Se pose enfin cette question de savoir comment une société peut être constituée par les individus qui ne partagent, selon Descartes, ni des concepts universels préalablement donnés ni des concepts ontologiques qui puissent s'appliquer univoquement à toutes les choses, car il n'y a rien d'universel commun aux volontés infinies, ni aucune référence à laquelle se rapportent les infinis : une personne est l'altérité pour une autre. Cependant, d'après Descartes, les individus ne sont pas des

existences isolées parce que, bien que chacun d'eux soit séparé l'un de l'autre, ils ne se trouvent pas moins liés les unes aux autres par leur ressemblance à Dieu, car ils sont tous infinis dans l'usage de la volonté. Ainsi, pour Descartes, la liberté, ou la générosité, constitue le principe qui autorise à la fois l'association des individus dans le respect mutuel et leurs autonomies. En effet, le concept cartésien de la générosité est également un principe du respect entre les hommes les uns à l'égard des autres.

Cette étude, que nous considérons comme une « confrontation entre Descartes et Heidegger », nous amène enfin à la conviction que la philosophie à venir devra contribuer à libérer l'homme de toutes les formes de la puissance absolue qui menace la raison humaine et l'humanité, et à former également une société d'hommes libres et généreux. Il faut défendre l'homme. La nécessité de la défense de l'humanité nous n'exhorte-t-elle pas à relire la philosophie de Descartes ? En effet, celle-ci a montré la voie à suivre pour qui aspire à la liberté humaine affranchie de tout absolutisme, et à une politique qui recherche un accord entre des idées différentes sans détermination ontologique préalable ni norme préétablie.

INDEX NOMINUM

Agamben, Giorgio, 107, 120, 177, 202, 211
Alquié, Ferdinand, 287, 308
Altman, William H. F., 46
Aristote, 4-12, 22, 24-25, 39, 41,44, 45,61, 64, 68, 75-76, 78- 80, 82-83, 86,130, 141, 221-223, 224, 258, 261, 274-277, 279, 296, 301
Arnauld, Antoine, 54, 282
Audi, Paul, 192
Augustin, 30, 44, 64, 73, 79

Balibar, Étienne, 268
Bambach, Charles, 71
Barash, Jeffrey Andrew, 21, 36, 110
Bauch, Kurt, 87
Beyssade, Jean-Marie, 287
Blumenberg, Hans, 14-15, 214, 253-254
Brunfaut, Simon, 209
Bonaventure, 30-31
Boulnois, Olivier, 244
Bovelles, Charle de, 2, 294,
Bréhier, Émile, 246
Braig, Carl, 21, 24-27, 29-34, 97
Brentano, Franz, 21-25, 27, 33, 76, 77
Buzon, Frédéric de, 229

Cassirer, Ernst, 46, 88
Caputo, John, 25, 33
Carraud, Vincent, 105, 267-268
Caterus, Johannes, 240,
Clauβ, Ludwig Ferdinand, 97

Derrida, Jacques, 45, 66
Depraz, Natalie, 206
Descartes, René, 1-4, 7-19, 36, 41-42, 45-47, 49-63, 65-68, 70-79, 82-86, 89, 91-93, 95-96, 103-105, 113, 122-126, 131-132, 139, 142-152, 157, 160-170, 173, 182, 184-188, 190-200, 202-208, 213-221, 223-255, 257-274, 276-323
Dilthey, Wilhelm, 41, 61, 67-70, 74, 76-77, 111, 117, 142

Eckhart, 208
Élisabeth (de Bohême), 1, 241-242, 294, 305, 307, 315

Faye, Emmanuel, 18-19, 21, 67-68, 88, 97, 111, 119, 146, 151-152, 164, 172, 179-180, 220, 233, 240, 250, 285, 294-295, 309
Faye, Jean-Pierre, 45, 63
Feuerbach, Ludwig, 211
Fichte, Johann Gottlieb, 163
Frankfurt, Harry G., 249
Friedrich, Hugo, 256
Fritsche, Johannes, 46, 118

Gehlen, Arnold, 265
Gilson, Étienne, 15-16, 49, 50, 186
Givsan, Hassan, 21, 23, 26, 39, 46
Gontier, Thierry, 240, 253-254, 293
Gouhier, Henri, 246, 250, 265
Gregory, Tullio, 250
Guéroult, Martial, 246, 250, 264, 265, 287

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 24, 33, 45, 128, 131-132, 142-145, 147-148, 168-171, 177, 211, 320
Heidegger, Martin, 2-12, 14-27, 32-182, 184, 195, 200-203, 210-211, 213, 215, 220, 222-224, 226-227, 254-255, 263, 269, 313-314, 319-323
Henry, Michel, 18, 184, 192-215
Hintikka, Jaako, 259
Husserl, Edmund, 17, 22, 46, 49, 55-57, 61, 67, 76, 97, 184-187, 192, 215

Irénée de Lyon, 210-211, 214

Jaran, François, 131

Kambouchner, Denis, 4, 220, 296
Kant, Immanuel, 4, 8, 27, 55, 92, 104, 110, 144, 162-163, 222, 224, 265, 297, 301
Kellerer, Sidonie, 19, 46, 124, 136, 146, 164, 166
Kisiel, Thedore, 73
Koyré, Alexandre, 49, 50, 186, 255
Krieck, Ernst, 172

Laporte, Jean, 265, 302
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 53, 163, 224
Levinas, Emmanuel, 12, 18, 184, 186-188, 215, 314,
Libera, Alain de, 161-163, 285
Löwith, Karl, 38, 47, 68, 73, 118

Malebranche, Nicolas, 263
Marion, Jean-Luc, 16-18, 52-53, 63, 131, 182, 188-191, 195, 214, 217, 219, 220, 223- 224, 226, 228, 238, 251, 311-314, 316, 321
Marx, Karl, 209
Mersenne, Marin, 13, 217-218, 232, 238, 244, 249
Mesland, Denis, 310
Michel, Dupuis, 186
Muralt, André de, 222

Natorp, Paul, 40-42
Nietzsche, Friedrich, 46, 128, 131-132, 136-146, 148-149, 152, 154-155, 157, 160-161, 165-167, 169-174, 177, 313, 320

Olivo, Gilles, 309
Ott, Hugo, 37

Pégny, Gaëtan, 112
Perrin, Christophe, 53, 124, 131, 182
Platon, 5, 9, 31, 60, 76, 80, 130, 258, 303
Pöggeler, Otto, 126

Regius, Henri, 308-310

Schaëffler, Richard, 21, 26, 32-34
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 24, 33, 148, 163-164, 168, 211, 265
Schmitt, Carl, 179
Scot, Duns, 16, 26, 222, 224
Scribano, Emanuela, 16
Spinoza, Baruch, 302, 316
Stegmüller, Friedrich, 27
Suárez, Francisco, 16, 222, 224, 248, 250, 252, 309

Terminaux, Jacques, 105
Thomas d'Aquin, 16, 27-29, 128
Thomä, Dieter, 21, 26-27, 67

Van Buren, John, 27, 47
Vietta, Silvio, 126
Voetius, 12, 308

Wolff, Christian, 222

Yorck von Wartenburg, Paul, 38, 67-75, 77-79, 83, 89, 97, 111-112

Zaborowski, Holger, 67, 126

Bibliographie

Œuvres de Descartes

DESCARTES, René, *Œuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation en coédition avec le CNRS, 11 tomes, Paris, 1964-1974.

DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia*, Curavit A. Buchenau, Bibliotheca Philosophorum Vol. I. Sumptibus Felicis Mieineri. Lipsiae, 1913.

DESCARTES, René, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, 1953.

DESCARTES, René, *Lettre à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, texte latin, traduction, introduction, et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, 1959.

DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdianand Alquié, 3 tomes, Paris, 1963 s.

DESCARTES, René et SCHOOCK, Martin, *La querelle d'Utrecht*, textes établis et annotés par Theo Verbeek, Les impressions nouvelles, Paris, 1988.

DESCARTES, René, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éd. Jean-Marie et Michèle Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1989.

DESCARTES, René, *Principes de la philosophie*, texte latin de Descartes, texte français de l'abbé Picot, traduction nouvelle par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode* et les *essais*, in : *Œuvres complètes* (sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner), Paris, Gallimard, 2009.

DESCARTES, René, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle,* traduction, introduction et notes par Emmanuel Faye, Paris, Le Livre de Poche, 2010.

DESCARTES, René, *Correspondance*. Volume 1 et 2 (éditée et annotée par Jean-Robert Armogathe), in : *Œuvres complètes* (sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner), Paris, Gallimard, 2013.

Études sur Descartes

ALQUIE, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, [1950], 2000.

BALIBAR, Étienne, «"Ego sum, Ego existo". Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la société française de philosophie, t. LXXXVI*, 1992 ; reproduit in: *Citoyen sujet. Et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

BEYSSADE, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Jean-Marie (sous la direction de), *Descartes: objecter et répondre* / actes du colloque Objecter et répondre ; organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, Paris, PUF, 1994.

BEYSSADE, Jean-Marie, *Études sur Descartes*, Paris, Édition du Seuil, 2001.

BRÉHIER, Émile, *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940.

BUZON, Frédéric de, *La science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013.

CARRAUD, Vincent, « Qui est le moi ? », *Les études philosophiques*, 2009/1 n° 88.

CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

Cahiers de Royaumont. Philosophie N° II, *Descartes*, Paris, les Éditions de Minuit, 1957.

DEPRÉ Olivier et LORIES Danielle (éd.), *Lire Descartes aujourd'hui,* Éditions-Peeters, Louvain-Paris, 1997.

DERRIDA, Jacques, « Cogito et histoire de la folie », in : *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967.

FAYE, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme*, *De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

FAYE, Emmanuel, « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in : *Descartes et la Renaissance, Acte du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999.

FAYE, Emmanuel, « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon

Descartes et Suarez », *Revue philosophique*, n^0 1/2001.

FAYE, Emmanuel « La définition de la pensée et la conscience dans les *Principia* I, 9 et La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle », in : *Descartes. Des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011.

FRANKFURT, Harry G., *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press, 2008.

GEHLEN, Arnold, « Descartes im Urteil Schellings », *Congrès Descartes*, t. III, Paris, Hermann, 1937.

GILSON, Étienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1913.

GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, [1972], 2008.

GOUHIER, Henri, *Descartes : essais sur « Discours de la méthode », La métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, [1937] 1973.

GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

GREGORY, Tullio, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000.

GONTIER, Thierry, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005.

GONTIER, Thierry, « Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n° 73.

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I et II, Paris, Aubier, [1953]1968.

HINTIKKA, Jaako, « Cogito ergo sum: Inference or performance », in: W. Doney (éd), *Descartes. A collection of Critical Essays*, Notre-Dame University, 1967.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, [1947]2001.

KAMBOUCHNER, Denis, *Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005.

KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris, 2008.

LAPORTE, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, [1945]1988.

MARION, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.

MARION, Jean-Luc, « Gilson à la lecture de Descartes », in : *Étienne Gilson et nous*, Paris, J. Vrin, 1980.

MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, [1981], 1991.

MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes,* Paris, [1986], 2004.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1989.

MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991.

MARION, Jean-Luc, « Cartesian metaphysics and the role of the simple natures », in: *The Cambridge companions to Descartes* (éd. John Cottingham), Cambridge universit press, 1992.

MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.

MARION, Jean-Luc, « Descartes et l'onto-théologie », in : *Descartes*, Paris, Bayard, 2007.

MARION, Jean-Luc, « Descartes hors sujet », *Les études philosophiques* 2009/1, n° 88.

MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

PERRIN, Christophe, « "Cogito me cogitare ". Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L Marion », *Phainomena* XXIII/88-89, June 2014, Virtualites.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *Œuvres de Descartes,* tomes I et II, Paris, Vrin, 1971.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes, textes et débats*, Paris, Livre de Poche, 1984.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997.

SCRIBANO, Emanuela, « La nature du sujet. Le doute et la conscience », in : *Descartes et la question du sujet* (coordonné par Kim Sang Ong-Van-Cung), Paris, PUF, 1999.

OLIVO, Gilles, « L'homme en personne », in : *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain* (éd. Theo Verbeck), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993.

Œuvres et écrits de Heidegger

HEIDEGGER, Martin, *Frühe Schriften* (1912-1916), Frankfurt a. M., Vittorio, Klostermann, GA 1,1978.

HEIDEGGER, Martin, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1972.

HEIDEGGER, Martin, Heideggers Rezension von Brentanos, « Klassifikation der psychischen Phänomen », in : *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40*, 1914.

HEIDEGGER, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Kriegsnotsemester, 1919 / S. 1919), GA 56/57, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin, *Grundproblem der Phänomenologie* (W. 1919 / 1920), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 58, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Sommersemester 1920), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 59, 1997.

HEIDEGGER, Martin, « Anmerkungen zu Karl Jaspers » (1919/1921), in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, Martin, « Remarques sur Karl Jaspers », traduction française par P. Collomby, in : *Philosophie*, n° 11, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 60, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (W.1921-1922), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 61, 1985.

HEIDEGGER, Martin, « *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation*) » (1922), in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6 (1989).

HEIDEGGER, Martin, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 63, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/1924), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 17, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *L'introduction à la recherche phénoménologique*, traduction française, par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013.

HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit* (1924), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 64, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 18, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/1925), Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann, GA 19, 1992.

HEIDEGGER, Martin, *Les Conférences de Cassel* (1925), texte allemand et traduit par Jean- Claude Gens, Paris, Vrin, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 20, 1979.

HEIDEGGER, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps* (1927), traduction par Emmanuel Martineau – édition numérique hors commerce.

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 24, 1989.

HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), traduction par Jean-François Courtine Paris, Gallimard, 1985.

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-1930), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 29/30, 1983.

CASSIRER Ernst, HEIDEGGER, Martin, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931. Paris, Beauchesne, 1972.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Wahrheit* (Sommersemester 1933), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 36-37, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (Übung aus dem Wintersemester 1933/1934), in: *Heidegger und der National-sozialismus, Heidegger-Jahrbuch 4* (éd. Alfred Denker et Holger Zaborowski), Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009.

HEIDEGGER, Martin, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/1934*, Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 38, 1998.

HEIDEGGER, Martin, *Hölderlins Hymen »Germanien « und »Der Rhein«* (1934-1935), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 39, 1989.

HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la métaphysique* (1935), Paris, Gallimard, 1958.

HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose* (1935-1936), Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*(1809) [1936/ 1941-43], Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduction française par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, GA 65, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch Metaphysik*, texte dactylographié de ce manuscrit: HEIDEGGER, Martin, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*. Undatierte Abschrft des Manuskripts, 38 feuillets, DLA Marbach a. Neckar, cote: A Heid blau 16, 84. 2118.

HEIDEGGER, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik(1938/39). 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*, Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, GA 67, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (1939), Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, GA 47, 1989.

HEIDEGGER, Martin, *Die Geschichte des Seyns* (1939), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 69, 2012.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 48, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsches Metaphysik* (für Wintersemester 1941/42, aber nicht vorgetragen), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 50, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge. 1.Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 79, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: zur erneuten Auslegung von Schelling : philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 49, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (1950). Frankfurt a. M., Klostermann, GA 5, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Acheminement vers la parole* (1950-1959), Paris, Gallimard, 1976.

HEIDEGGER, Martin, *Was heißt Denken?* (1951-1952), Tübingen, Niemeyer, 1984.

HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences* (1954), Paris, Gallimard, 1958.

HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison* (1957), trad., fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz* (1957), Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *Séminaires de Zurich* (1959-1969), traduction par Caroline Gros, Paris, Gallimard, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I et II* (1961), Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, Martin, *Reden und andere Zeugnisse seines Lebens* (1910-1976), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, GA 16, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Kurt Bauch. Briefwechsel 1932-1975*, Freiburg/München, Karl Alber, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Überlegung II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin, *Überlegung VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin, *Überlegung XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin, *Anmerkungen I-IV*, GA 97, éd. P. Trawny, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2015.

HEIDEGGER, Martin, « eine Brief an P. William J. Richardson », in: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

HEIDEGGER Martin, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988; traduction française par Jean Launay, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mayenne, Mercure de France, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1990.

HEIDEGGER, Martin, *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.

TIETJEN, Hartmut (Hg.), „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", in: Dietrich Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1990.

Les lettres de Heidegger adressées à Rothacker du 15 décembre 1923 et du 4 janvier 1924, in: « Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Eine Dokumentation », in : Joachim W. Storck et Theodore Kisiel (éd.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, n°8, 1992-1993, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht : 200-203.

É tudes sur Heidegger

ALTMAN, William H. F., *Martin Heidegger and the First World War*: *Being and Time as Funeral Oration*, Lanham, Lexington books, 2012.

BAMBACH, Charles, Heidegger's roots: Nietzsche, National socialism and the Greeks, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003.

BARASH, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*, New York, Fordham University Press, 2003.

CAPUTO, John, *Heidegger and Aquinas: An Essay on overcoming Metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982.

FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des Séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005.

FAYE, Emmanuel, « La pensée métaphysique de Descartes et son "interprétation" par Heidegger », in : *Y-a-t-il une histoire de la métaphysique* (sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard), Paris, PUF, 2005.

FAYE, Emmanuel, « Being, History, Technology and Extermination in the Work of Heidegger », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. I (2012).

FAYE, Emmanuel, « The Political Motivations of Heidegger's anti-cartesianism », in: *Insiders and outsiders in seventeenth-century philosophy*, Routledge, 2013.

FAYE, Emmanuel (sous la direction de), *Heidegger le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne, 2014.

FAYE, Jean-Pierre, *Lettre sur Derrida* : *Combats au-dessus du vide*, Paris, Germina, 2013.

FRITSCHE, Johannes, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1999.

GIVSAN, Hassan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität*, Würzburg, Königshausen &Neumann, 1998.

JARAN, François, « Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne », in: *Heidegger Studies*, 2003/19.

JOLLIVET, Servanne et ROMANO, Claude (éd.), *Heidegger en dialogue, 1912-1930* : *rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009.

KELLERER, Sidonie, »Heideggers Maske. ›Die Zeit des Weltbildes‹ – Metamorphose eines Textes«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, U. Raulff et al. (Hg.), München: C.H. Beck, Heft V/2 (2011).

KELLERER, Sidonie, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Paderborn, Konstanz University Press, 2013.

KISIEL, Theodore, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, California, University of California Press, 1993.

LIBERA, Alain de, « Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les études philosophiques*, 2009/1, n° 88.

LÖWITH, Karl, « Der europaïsche Nihilismus. Betrachtung zur Vorgeschichte der europaïschen Krieges » (1940), in: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Sämtliche Schriften 2), Metzlersche, Stuttgart, 1983.

OTT, Hugo, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt / New York, Campus, 1988.

PERRIN, Christophe, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *KLĒSIS - Revue philosophique* : *Später Heidegger*, 2010 (n°15).

PERRIN, Christophe, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain-Paris, Édition Peeters, 2013.

PERRIN, Christophe, « Recension pour le livre de Sidonie Kellerer (*Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*) », Paderborn, Konstanz University Press, 2012), in: *Bulletin heideggérien 4-2014*.

PÖGGELER, Otto, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, München, Karl Alber Freiburg, 1974.

SCHLEGEL, Frank, « Subjectität bei Heidegger. Zu einem Schlüsselbegriff des seinsgeschichtlichen Denkens »: in: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 40 (1997/98).

SCHAËFFLER, Richard, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

STEGMÜLLER, Friedrich, « Karl Braig », in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20 Jahrhunderts*, 1987.

TERMINAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale : Essais sur Heidegger*, Paris, Million, 1995.

THOMÄ, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990.

VAN BUREN, John, *The Young Heidegger*: *Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

VIETTA, Silvio, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, Niemeyer, 1989.

ZABOROWSKI, Holger, « "Das Geniale ist zwielichtig" Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus », in: *Heidegger und der National-sozialismus »*, in: *Heidegger-Jahrbuch 5* (hrsg. Von Alfred Denker und Holger Zaborowski), Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009.

ZABOROWSKI, Holger, *Eine Frage von Irre und Schuld*, Frankfurt a. M., Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2010.

Autres œuvres

AGAMBEN, Giorgio, *La puissance de la pensée*, traduction française par Joël Gayaud et Martin Rueff Paris, Payot & Rivage, [2006]2011.

AGAMBEN, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?,* traduction française par Martin Rueff, Paris, Rivages poche, [2006]2007.

AGAMBEN, Giorgio, *Le règne et la gloire. Homo Sacer, II*, traduction française par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, [2007]2008.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction française par Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007,

ARNAULD, Antoine, *Des vrayes et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986 ; *Des vraies et des fausses idées*, édition, présentation et notes par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2011.

AUDI, Paul, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966; *La légitimité des Temps modernes*, traduit de l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler avec la collaboration de Marianne Dautrey, Paris, 1999.

BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin, 1978.

BRAIG, Carl, *Vom Sein : Abriβ der Ontologie*, Freiburg, Herder, 1896.

BRAIG, Carl, *Vom Denken : Abriβ der Logik*, Freiburg, Herder, 1896.

BRENTANO, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

BRENTANO, Franz, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, traduction française par Pascal David, Paris, Vrin, 1992.

BOULOIS, Olivier, *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Paris, 1995.

BOVELLES, Charles de, *Le livre du sage*, trad. fr. par Pierre Magnard, Paris, Vrin, 2010.

BRUNFAUT, Simon, « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le Marx de Michel Henry », in : *Revue internationale Michel Henry*, n° 1-2010, Lectures du Marx de Michel Henry.

COURTINE, Jean François, *Extase de la Raison. Essai sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

DEPRAZ, Natalie, « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », in : *Michel Henry, l'épreuve de la vie* (sous la direction d'Alain David et de Jean Greiche), Paris, Cerf, 2001.

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilé, 2003.

FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, traduction française par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968.

HENRY, Michel, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

HENRY, Michel, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.

HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, [1985]2003 (2 édition).

HENRY, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

HENRY, Michel, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome II. *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie.* Tome III. *De l'art et du Politique*, Paris, PUF, 2004.

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF. 2004.

IRÉNÉE, de Lyon, *Contre les hérésies*, traduction française par Adelin Rousseau, Cerf, 1991.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkmp, 1974.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alain Renault, Paris, 2006 (troisième édition corrigée).

KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2000.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et préfacé par M. Foucault, Paris, Vrin, [1964]2002.

KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Libraire générale française (Livre de Poche), [1971]1990.

LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, B. Grasset, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de Poche, 1995.

LIBERA, Alain de, *Archéologie du sujet*. *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.

MALEBRANCHE, Nicolas, *De la Recherche de la vérité – Éclaircissements. Réponse à Regis*, Paris, Vrin, 2006.

MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.

MICHEL, Dupuis, « Le cogito ébloui ou la noése sans noème. Levinas et Descartes », in : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 94 N° 2, 1996.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, PUF, 2004.

MURALT, André de, *les Métaphysiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

PLATON, *La république*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.

ROTHACKER, Erich (éd.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1877-1897, Halle, 1923.

SCHELLING, F. W. J., *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980.

SCHELLING, F. W. J., *Premiers écrits*, Paris, PUF, 1987.

SCOT, Duns, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, PUF, 1988.

SPINOZA, Baruch, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2010.

SUAREZ, Francisco, *Disputatio metaphysica IX*, *Œuvres complètes*, Paris, 1856.

THOMAS d'Aquin, *Somme théologique,* tome I, Introduction par Marie-Joseph Nicolas, Paris, 1999.

THOMAS d'Aquin, *Somme contre les Gentils I*, présentation et traduction par Cyrille Michon, Paris, GF Flammarion, 2000 (2e édition corrigée).

THOMAS d'Aquin, *Contre les Gentils, III*, Présentation et traduction par Vincent Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999.

THOMAS d'Aquin, Thomas, *De ente et essentia,* in : *L'être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg,* [présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon], Paris, Éditions du Seuil, 1996.

YORCK VON WARTENBURG, Paul, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, Hambourg, Felix Meiner, 1991.

Table des matières

Introduction ……1

Première partie : L'anti-cartésianisme de Heidegger

Chapitre premier: Martin Heidegger et Carl Braig : la question de l'être et l'anti-modernisme

I. Une des sources de la question heideggérienne de l'être ……21
II. L'anti-modernisme de Braig et Heidegger ……26
III. La question braigienne de l'être ……27
IV. Carl Braig dans *Être et temps* ……33

Chapitre deuxième : la « destruction » de Descartes (1919-1922)

I. La philosophie et la factualité de la vie ……36
II. La « destruction » et l'expérience fondamentale de *nous-mêmes* ……37
III. La « destruction » du cartésianisme en 1919-1921 ……40
IV. La « destruction » et l'être comme l'être-produit (*Hergestelltsein*) dans le *Natorp-Bericht* de 1922 …….....42
V. La « destruction » et la première guerre mondiale ……..45

Chapitre troisième : la « destruction » phénoménologique de 1924

I. L'interprétation heideggérienne de Descartes en 1924 : une contre-lecture des lectures par le néo-kantisme et Husserl de Descartes et une lecture complémentaire aux lectures théologiques de Descartes par Étienne Gilson et AlexandreKoyré ……..……49
II. La lecture ontologique de Descartes
1. L'interprétation heideggérienne de Descartes comme une ontologie scolastique...50
2. *Cogito me cogitare* ...……..53
III. Le passé-sol du souci pour la connaissance …….....59
IV. La « destruction » comme combat pour le sol-passé ……64

Chapitre quatrième : Heidegger en 1924 : l'influence de Yorck von Wartenburg sur son interprétation de Descartes

I. Ce que Heidegger a trouvé dans la correspondance entre Dilthey et Yorck……..67
II. Descartes dans Heidegger en 1924 : *Introduction à la recherche phénoménologique*
1. L'introduction du concept yorckien du sol dans l'interprétation de Descartes 73
2. Descartes dans la généalogie de 1924 ...……75
III. Introduction du concept yorckien du sol dans l'interprétation d'Aristote en 1924 ……..78

IV. Descartes dans la question du sens de l'être du *sum* : *Le concept du temps* (1924) ……..……..…...83
V. Le sol et le sang dans la pensée raciste de Heidegger ..……..86

Chapitre cinquième: la « destruction » dans *Être et temps*
I. La « destruction » comme une révision onto-généalogique de l'histoire de la philosophie ……90
II. L'*ego* sans monde ……...96

Chapitre sixième: qui est le *Dasein* ?
I. La factualité du *Dasein* ……... 98
II. Le premier argument de la question-*qui* du *Dasein* : la mienneté ..……..101
III. La mienneté comme une critique de l'*ego* cartésien : la mienneté contre *causa sui* du sujet qui pense ...……..103
IV. Deuxième argument de la question-*qui* du *Dasein*……...107
V. Le sol comme *a priori* de l'être ……111
VI. L'historicité du *Dasein*……..113
VII. *Nous sommes le peuple*……120
VIII. La dénégation heideggérienne de Descartes après *Être et temps* (de 1929 à 1934) ……...…122

Chapitre septième : la métaphysique selon Heidegger
I. Quatre sens de la métaphysique chez Heidegger ……126
II. De la métaphysique du *Dasein* à l'histoire de la métaphysique ...……134
III. De la « destruction » à l'achèvement de la métaphysique ……138
IV. L'anti-cartésianisme de Heidegger dans la conférence de 1938……...145
V. La métaphysique comme acte ……148
VI. Le dépassement de la métaphysique……153
VII. Modification du sens de la métaphysique en 1943……..156

Chapitre huitième : la subjectivité et le dis-positif (*Gestell*)
I. La subjectité (*Subiectität*) en tant qu'histoire de l'être ...……160
II. Les discours heideggériens sur le sujet (1935-1936 et 1938) ...……161
III. La subjectivité achevée et l'*économie* de l'être (1940) ...……166
IV. La subjectivité et l'expérience raciale de l'être……172
V. Le dis-positif (*Ge-stell*) et le *Dasein*……..173
VI. Meurent-ils ? : l'*économie* heideggérienne et l'extermination..……177

Seconde partie : l'indétermination de l'*ego*

Chapitre premier: les figures de l'*ego* cartésien à travers la question de la donation

I. L'indétermination conceptuelle de l'*ego* cartésien…… 184
II. L'*ego* cartésien selon Husserl……185
III. l'*ego* cartésien selon Levinas……..……...186
IV. L'*ego* cartésien selon Jean-Luc Marion……..188

Chapitre deuxième : deux lectures de Descartes par Michel Henry
: de l'auto-affection de l'*ego* à l'*ego* dans l'« économie » de la vie
I. La phénoménologie matérielle de Michel Henry et la question du « Commencement »
……....192
II. L'évolution de la lecture henryenne de Descartes
1. La première lecture de l'*ego* cartésien...……195
2. La contre-lecture henryenne de la lecture heideggérienne de Descartes……199
3. La naissance du *cogito* : la seconde lecture henryenne de Descartes…….203
III. L'*ego* dans l'« économie » de la vie : le *cogito* chrétien d'Irénée
1. Le dépassement de l'égologie et la finitude de ma vie…….. 206
2. La critique de l'économie par Michel Henry …… 208
3. L'*ego* dans l'« économie » originelle selon Michel Henry…….. 210
IV. L'*ego* cartésien hors question de la donation……. 214

Troisième partie : la première philosophie et l'*ego* dans la pensée de Descartes

Chapitre premier: la première philosophie de Descartes
I. Les *Meditationes de Prima Philosophia* et les *Méditations métaphysiques* ……. 217
II. La première philosophie selon Aristote et l'interprétation de la métaphysique de Descartes par Heidegger comme *ontologia generalis* ..…… 220
III. La *Mathesis universalis* et la première philosophie……. 225
IV. « Toutes les premières choses »……... 229

Chapitre deuxième : l'unité de la pensée de Descartes
I. La cohérence du projet philosophique de Descartes…….. 232
II. Le bon usage de la volonté et l'unité de la pensée de Descartes…….. 234
III. La cohérence de l'idée cartésienne de Dieu et l'unité de la pensée de Descartes
…….. 237

Chapitre troisième: l'*ego* de la *Méditation première* et la factualité impossible
I. Les *Méditations* de Descartes: une réfutation non théologique du scepticisme ….243
II. Dieu trompeur dans la *Méditation première*……...244
III. L'argument du mauvais génie dans la *Méditation première*…….250
IV. L'*ego* cartésien contre l'absolutisme de l'être ……253
V. L'indéfinissable de l'homme……..255

Chapitre quatrième : l'*ego* de la *Méditation seconde*

I. Le *cogito* comme l'œuvre propre de l'homme selon Descartes ……..……..259
II. *Ego sum, ego existo* …….. 261
III. *Quis sum ?et quid sum*? ……...264

Chapitre cinquième : l'*ego* de la *Méditation troisième*
I. De la *res* à la *res cogitans*……270
II. De la *res cogitans* aux *cogitationes*……271
III. Descartes contre la *substantia* et contre la doctrine aristotélicienne de l'*οὐσία*
1. L'*οὐσία* selon Aristote …..……..274
2. L'absence d'*οὐσία* chez Descartes ……...276
IV. La première apparition du terme substance dans la *Méditation troisième*……277
V. La non-univocité du concept de substance……280
VI. La définition de la substance dans la *Méditation troisième*……..281
VII. Les deux définitions cartésiennes de la substance……...283
VIII. De la substance qui pense à l'*ego* comme *imago Dei*……287

Chapitre sixième : l'*ego* de la *Méditation quatrième*
I. L'*infirmitas* de l'*ego* et la perfection des facultés de l'homme en leur genre…….290
II. La volonté et la perfection de l'homme……..292
III. L'homme de la *Méditation quatrième*……...297

Chapitre septième : L'*ego* de la *Méditation sixième*
I. La synopsis des *Méditations* : l'union de l'âme et du corps et la *prima philosophia* de Descartes...…… 299
II. *Meum corpus* dans la théorie cartésienne de la nature ……..300
III. L'union de l'âme et du corps comme une notion primitive ……... 305
IV. L'homme comme *ens per* et l'unité de *meum corpus*……. 307
V. L'homme de l'union et la philosophie de Descartes…… 311
VI. La générosité : l'*ego* de la « Méditation septième » …….. 316

Conclusion : lire Descartes après les *Cahiers noirs* de Heidegger……319

INDEX NOMINUM …… 324

BIBLIOGRAPHIE …… 327