

Le concept de science chez Heidegger avant le “tournant” des années trente

Françoise Dastur

On a coutume de se représenter Heidegger comme le penseur qui a cherché dans la poésie un refuge pour y développer un mode de pensée non métaphysique et qui s'est éloigné de ce dialogue avec les sciences qui a été, depuis les débuts de la philosophie moderne, la tâche à laquelle les plus grands philosophes se sont constamment voués. Mais cette image, ou plutôt cette caricature, demande à être fortement corrigée, surtout en ce qui concerne le « premier » Heidegger, pour lequel la philosophie se définissait elle-même encore comme une science tout à fait particulière, celle de l'être.

Il est donc nécessaire de retracer dans ses grandes lignes la pensée du jeune Heidegger, de sa Dissertation de 1914 à ses premiers cours de Fribourg et de Marbourg, pour montrer à quel point il a le souci à cette époque de situer l'entreprise proprement philosophique qui est la sienne par rapport aux sciences de la nature et de l'esprit. Durant toute cette période en effet les termes de *Wissenschaft* et de *wissenschaftlich* ont dans sa bouche une connotation « positive » et s'allient, plutôt qu'ils ne s'opposent, à ceux de *Philosophie* et *philosophisch*. Il en ira autrement à partir de 1929, où un « tournant » semble se produire qui concerne le statut « scientifique » de la philosophie. Dans les *Beiträge zur Philosophie* (« Contributions à la philosophie »), ce texte du milieu des années trente où s'effectue le « tournant », c'est-à-dire le passage d'une pensée de « l'homme dans son rapport à l'être » à une pensée de « l'être et de sa vérité dans son rapport à l'homme »¹, Heidegger veut en effet distinguer de la manière la plus nette ce « savoir magistral » (*herrschaftliches Wissen*) qu'est la philosophie de « la science » (*die Wissenschaft*) au sens moderne du mot. Il y déclare en effet que « l'alignement, devenu habituel – et ce de manière non fortuite – depuis le début des temps modernes, de la philosophie sur les “sciences” vise trop court » en ce qui concerne la question de la vérité ; et que « cette direction du questionnement – et non pas seulement celle qui relève explicitement de la “théorie de la science” – doit être complètement

¹. Cf. M. Heidegger, « Lettre à Richardson », *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 187.

abandonnée »¹. C'est donc seulement dans cette période charnière que Heidegger va être conduit à rompre avec le projet husserlien d'une « philosophie comme science rigoureuse », lequel est demeuré jusque-là l'horizon dans lequel s'est développée sa propre conception de la philosophie.

I

Commençons par rappeler quelques faits biographiques. Il est exact que Martin Heidegger a tout d'abord étudié la théologie pendant trois semestres, de 1909 à 1911, à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Il a dû interrompre ses études en février 1911 à la suite d'ennuis de santé, des problèmes cardiaques qui avaient déjà été à l'origine de son départ du noviciat des Jésuites de Tisis en octobre 1909, où il n'est resté, en tout et pour tout, que deux semaines. Il passe le printemps et l'été de 1911 chez ses parents, à Messkirch, à la recherche d'une nouvelle voie. En octobre 1911, il prend la décision de s'inscrire en faculté de sciences et choisit d'étudier les mathématiques, la physique et la chimie, tout en poursuivant les études de philosophie, qu'il avait déjà commencées par lui-même en prenant connaissance dès 1909 des *Recherches logiques* de Husserl. Il y cherchait en effet une réponse à la question posée par Brentano dans sa Dissertation *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862), livre que lui avait donné en 1907 Conrad Gröber, son mentor au petit séminaire de Constance. C'est grâce à l'appui de ce dernier que les études de l'écolier et de l'étudiant Heidegger furent financées, de 1903 à 1916, par l'Eglise catholique au moyen de différentes bourses (*Weisschen Stipendium* de 1903 à 1906, *Eliner Stipendium* de 1906 à 1911, *Schätzlerschen Dotation*, de 1913 à 1916)².

Les premiers travaux de Heidegger sont ainsi consacrés aux problèmes logiques et épistémologiques. Il publie en 1912 dans le *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* édité par Josef Sauer, professeur à l'université de Fribourg, un article intitulé « *Neuere Forschungen über Logik* », « Recherches récentes sur la logique ». Dans cet article très documenté, où apparaissent les noms de Cohen, Natorp, Bolzano, Windelband, Rickert, Lask, Meinong, Husserl, et bien d'autres encore, moins connus, Heidegger, après avoir mis l'accent, dans la première partie de son article, sur la critique husserlienne du psychologisme, qui seule permet de définir la logique comme science autonome, en vient, dans la

¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe Band 69, 1989, § 16, p. 44-45.

² Voir à ce sujet la biographie de Rüdiger Safranski, *Heidegger, Ein Meister aus Deutschland*, Hanser, München Wien, 1994, p. 24 (une traduction française sous le titre *Heidegger et son temps*, a été publiée chez Grasset en 1996).

seconde partie, à la question spéciale de la théorie du jugement, qu'il expose en suivant fidèlement la démarche de Husserl dans les *Recherches logiques* et en distinguant donc soigneusement l'acte psychologique du jugement de son contenu, ou sens logique. Sa Dissertation, intitulée *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (La théorie du jugement dans le psychologisme)*, soutenue en juillet 1913 et publiée l'année suivante, analyse les théories du jugement de cinq logiciens contemporains, Wundt, Maier, Brentano, Marty et Lipps, qui ont en commun de demeurer à l'intérieur du psychologisme, c'est-à-dire de considérer le jugement comme un acte psychique, au lieu de le situer, comme le fait Husserl, dans la sphère logique du sens. C'est sur cette notion de *sens* que le jeune Heidegger fait porter ses questions, et c'est l'analyse de sa structure relationnelle qui lui permet, en s'appuyant sur la théorie de la validité de Lotze, et à la suite de Lask et de sa *Théorie du jugement* de 1912, d'éclairer décisivement la nature proprement logique du jugement¹.

C'est le problème du sens qui sera encore au cœur de ses recherches portant sur Duns Scot, l'intérêt de Heidegger ayant été éveillé par le fait que la logique médiévale de cette période est une « logique du sens », qui se révèle très proche de la « grammaire pure logique » husserlienne, et qui annonce les recherches du XVII^e siècle français consacrées à la « grammaire générale ». Heidegger voulait en réalité poursuivre ses recherches dans le domaine de la logique et, en se situant dans le sillage de Husserl, consacrer sa thèse d'habilitation à l'essence du concept de nombre, mais l'historien catholique Finke, qui le prend alors sous sa protection, lui laisse entrevoir la possibilité d'obtenir une chaire en tant que philosophe catholique, et appuie sa candidature à une bourse attribuée par une fondation catholique dédiée à St Thomas d'Aquin. Il se voit donc contraint de se tourner vers la scolastique et de choisir son sujet de thèse dans ce domaine. Le fait de s'engager dans une recherche concernant la philosophie médiévale ne constitue pourtant pas une véritable rupture avec ses premières recherches consacrées à la logique, mais plutôt l'occasion d'approfondir leur dimension intrinsèquement philosophique. Dans sa thèse d'habilitation, préparée sous la direction de Rickert et intitulée *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La théorie des catégories et de la signification de Duns Scot)*, le nom d'Emil Lask, philosophe auquel il attribue une position de médiateur entre la philosophie transcendante de Kant – dans la version néo-kantienne qu'en donne l'École de la philosophie de la valeur (*Wertphilosophie*) –, la logique pure du premier Husserl et la logique et la métaphysique aristotéliennes, est cité à

¹. Voir à ce sujet F. Dastur, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 1996, p. 303-316.

plusieurs reprises¹. Or ce qu'il y a chez Lask de radicalement nouveau par rapport à la position idéaliste et subjectiviste de Rickert, c'est que pour lui les objets de la logique sont les objets d'une véritable connaissance et non pas des normes transcendantes qui ne peuvent qu'être « vécues » et non pas connues. C'est donc la position « réaliste » de Lask qui constitue son originalité dans l'École de Bade. C'est aussi cette position que Heidegger adopte dans sa thèse d'habilitation, mais en « phénoménologisant » en quelque sorte le point de vue demeuré trop unilatéral de Lask. Ce que Lask a cependant bien vu, c'est que les problèmes fondamentaux de la logique ne peuvent être correctement posés qu'au niveau du vivre, de l'*Erleben*, il a donc bien compris que la question fondamentale est à cet égard celle de la « genèse du théorique », question qui va être au centre des préoccupations de Heidegger dans ses premiers cours de Fribourg. Mais avant d'évoquer brièvement le contenu de ceux-ci, il faut s'arrêter sur le texte de la leçon inaugurale intitulée « Le concept de temps dans la science historique » que Heidegger prononce le 27 juillet 1915 et qui marque l'achèvement de sa période d'habilitation. Cette leçon inaugurale montre en effet que le jeune Heidegger, loin de méconnaître le développement de la science de son époque, est au contraire particulièrement bien informé des recherches les plus récentes de la physique moderne. Le problème qu'il y pose relève de la théorie de la science, de la *Wissenschaftslehre*, donc de la logique, laquelle détermine la méthode de recherche qui prévaut dans les diverses sciences. Il ne s'agit pas pour lui de traiter dans son ensemble de la logique de la science, mais plutôt de prendre l'exemple de l'une de ses catégories fondamentales, à savoir le concept de temps. Comment en vient-on de la détermination du concept de temps en général au concept de temps historique ? Telle est la question à laquelle Heidegger se propose de répondre dans cette leçon. Il s'agit donc de partir non pas d'une théorie déterminée de la science historique afin de chercher quelle structure du concept de temps y correspondrait, mais au contraire de la science historique elle-même en tant que fait, afin d'étudier la fonction effective qu'y reçoit le concept de

¹ Cf. *Frühe Schriften*, (noté par la suite FS), p. 191 [133] (avant-propos de 1916), 205 [147], 267 [209], 335 [277] sq., 383 [325] sq., 405 [347]sq. On se référera également pour ce texte à sa traduction française, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, paru chez Gallimard en 1970. Dans *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 218, note 1, trad. fr. *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 269), Heidegger rend hommage à Lask qui fut, selon lui, le seul à l'extérieur de la recherche phénoménologique à recevoir de manière positive la seconde partie des *Recherches logiques* de Husserl et dont les ouvrages *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*La Logique de la philosophie et la théorie des catégories*, 1911) et *Die Lehre vom Urteil* (*La Théorie du jugement*, 1912) sont fortement marqués par la sixième *Recherche logique*. Voir à ce sujet, F. Dastur, « La problématique catégoriale dans la tradition néo-kantienne (Lotze, Rickert, Lask) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1998, p. 391-403.

temps. Mais pour faire apparaître la particularité du concept de temps historique, il est nécessaire de lui opposer par contraste un autre concept de temps, celui de la physique. C'est ainsi que toute la première partie de la leçon se voit consacrée à la détermination du concept de temps en physique.

Heidegger part donc, là aussi, de la science physique comme fait et pose d'abord la question du but que poursuit cette science depuis sa fondation par Galilée. Il avait déjà insisté dans le cours de sa thèse d'habilitation sur ce qui caractérise la science moderne, à savoir la conscience méthodologique, par opposition à la science antique et médiévale, marquée au contraire par la confiance en la tradition et l'obéissance au principe d'autorité¹. Ce qu'il y a en effet de nouveau du point de vue de la méthode chez Galilée, c'est la volonté de se rendre maître des phénomènes au moyen de la loi. Heidegger expose en détail dans sa leçon la découverte par Galilée de la loi de la chute des corps, afin de faire apparaître les caractéristiques fondamentales de la méthode de la physique classique, à savoir : 1) l'établissement d'une hypothèse portant sur un domaine déterminé de phénomènes considérés dans leur généralité et 2) le caractère mathématique de cette hypothèse. C'est donc ce mode particulier de problématique qui, après Galilée, va s'étendre à d'autres domaines de phénomènes et à d'autres secteurs de la science physique : mécanique, acoustique, thermodynamique, optique, théorie du magnétisme et électricité. Heidegger souligne qu'en 1915 les nombreux secteurs de la physique se réduisent aux deux seuls domaines de la mécanique et de l'électrodynamique et cite à cet égard un passage des *Huit Leçons sur la physique théorique* de Planck, texte datant de 1910, dans lequel ce dernier affirme que ces deux domaines seront bientôt réunis en un seul, celui d'une dynamique générale². C'est ce qui définit selon Heidegger l'objectif propre de la science physique : l'unité de l'image physicaliste du monde et la reconduction de tous les phénomènes aux lois mathématiques d'une unique science, d'une dynamique générale. C'est donc à partir de là que l'on peut déterminer la fonction qui est dévolue dans ce cadre au concept de temps.

Il faut pour cela repartir de l'affinité que découvre Galilée dans ses *Discorsi*, que cite ici Heidegger, entre le temps et le mouvement, laquelle permet la mesure du mouvement à l'aide du temps. La position d'un point matériel dans l'espace est ainsi déterminée en fonction du temps. Ici c'est un texte d'Einstein datant de 1905 que Heidegger cite à l'appui, *Contributions à l'électrodynamique*, dans lequel il est dit que pour décrire le mouvement d'un point matériel, il faut donner

¹. Cf. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 140.

². *Ibid.*, p. 362-363.

la valeur de ses coordonnées en fonction du temps¹. Heidegger en tire la conclusion suivante : la fonction du temps en physique consiste à rendre possible la mesure. Le temps est déterminé en physique comme une variable indépendante et comme s'écoulant de manière uniforme. C'est là le résultat d'une décision méthodologique qui consiste à opérer une coupe dans le temps réel, à geler en quelque sorte son flux, à le transformer en surface, afin de pouvoir le mesurer. Le temps se transforme ainsi en un paramètre².

Faut-il considérer que cette définition du temps ne prend pas en compte la théorie physique la plus moderne, à savoir la théorie de la relativité, dont on a pu dire, comme le rapporte Heidegger, que la conception du temps qui en résulte « dépasse en hardiesse tout ce qui a été produit jusqu'ici dans la recherche spéculative sur la nature et même dans la théorie de la connaissance philosophique »³ ? Heidegger souligne ici, comme le fera plus tard Husserl dans la *Krisis*⁴, que dans la théorie de la relativité, il s'agit non du temps en soi, mais du problème de la mesure du temps, de sorte que cette théorie ne concerne en rien le concept de temps lui-même et ne fait au contraire que confirmer le caractère d'homogénéité, le caractère quantitatif du concept physicaliste de temps, lequel se voit porté à sa plus haute expression par la détermination du temps comme quatrième dimension de l'espace dans les géométries non-euclidiennes.

Peut-on attribuer au concept de temps historique la même fonction consistant à assigner une situation temporelle aux événements ? Pour en juger, il faut d'abord interroger la science historique elle-même et déterminer son objectif propre, ce à quoi Heidegger consacre la seconde et dernière partie de sa leçon. L'objet de la science historique, c'est en effet l'homme non en tant qu'être biologique, mais en tant qu'être de culture. Or dans les productions culturelles de l'homme, l'historien fait un choix, et ce choix est guidé par des considérations de valeur. Il faut ajouter à cela le fait que l'objet historique est toujours au passé, qu'il se présente donc dans la dimension de l'altérité qualitative par rapport au présent. La tâche de l'historien consistant à surmonter la distance temporelle qui

1. *Ibid.*, p. 365.

2. *Ibid.*, p. 366.

3. *Ibid.*

4. Cf. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 377-378 : « Les bouleversements introduits par Einstein concernent les formules dans lesquels la Phusis idéalisée et naïvement objectivée est l'objet d'un traitement théorique. Mais comment les formules, d'une façon générale comment l'objectivation mathématique en général reçoivent-elles un sens sur l'arrière-fond de la vie et du monde ambiant intuitif, c'est ce dont nous n'avons aucunement l'expérience et c'est pourquoi Einstein ne réforme pas l'espace et le temps de notre vivante vie. »

le sépare du passé, il faut donc s'interroger sur les méthodes qu'il déploie à cet égard, à savoir l'examen critique des sources, moment essentiel pour l'école historique allemande¹. Il s'agit en effet de déterminer l'authenticité d'un document, c'est-à-dire d'établir ses critères internes d'appartenance à telle ou telle période historique. Or celles-ci se distinguent les unes des autres de manière qualitative : Heidegger donne ici l'exemple du travail que Troeltsch, théologien, historien et philosophe de la religion, a consacré à St Augustin, qu'il considère comme le dernier représentant de l'Antiquité chrétienne, ce qui lui permet de distinguer deux grandes périodes dans l'histoire du christianisme².

Le temps historique n'a donc pas, contrairement au temps physique, de caractère homogène et il n'y a donc pas, dans la science historique, de loi permettant de déterminer la succession temporelle. Ce qui implique que la question « quand ? » a un sens complètement différent en physique et en histoire : en physique, elle a un sens quantitatif, en histoire elle consiste à interroger le lien qualitatif existant entre deux événements. Même lorsque la question historique est une simple question chronologique, celle de la datation d'un événement, dans le cadre de cette discipline historique particulière qu'est la chronologie, elle présuppose toujours le rapport à une signification et à une valeur attribuées par l'historien à la simple mesure quantitative. Ce qui le prouve bien, c'est que toute chronologie doit se donner comme point de départ un événement historique déterminé comme signifiant : par exemple la fondation de Rome ou la naissance du Christ. Le point de départ de la mesure temporelle est donc déterminé de manière qualitative, ce qui implique qu'intervient ici aussi un jugement de valeur. Heidegger a pu ainsi démontrer dans sa leçon inaugurale le caractère entièrement différent du temps historique par rapport au temps physique, et donc l'irréductibilité du modèle épistémologique de la science historique à celui des sciences de la nature. Bien que ni le nom de Dilthey ni celui de Bergson n'y soient cités, on peut déceler leur influence sur le jeune Heidegger qui, dans ses premiers cours de Fribourg, se référerait d'ailleurs explicitement à eux, ainsi qu'à Nietzsche, qui constitue avec eux les références essentielles de la « *Lebensphilosophie* », de la philosophie de la vie.

Pour en terminer avec ces considérations relatives aux préoccupations proprement épistémologiques et logiques du jeune Heidegger, il faut encore montrer, en évoquant ses premiers cours à Fribourg, que la question fondamentale qui est alors la sienne, et qu'il partage avec Husserl mais aussi avec Dilthey, est celle de la genèse de la science à partir de la vie telle qu'elle est « en

¹. *Ibid.*, p. 370. Heidegger cite ici à l'appui le *Grundriss der Historik* de Droysen.

². *Ibid.*, p. 372.

fait », de la *faktische Leben*. On peut en effet parler d'un premier tournant « herméneutique » de la pensée heideggerienne de 1919 à 1929, période que l'on peut définir comme celle du relativement « jeune Heidegger » (il a déjà trente ans en 1919 !) opposé au tout « premier Heidegger », le Heidegger des deux thèses, promotion et habilitation, de 1914 et 1916, dont le travail porte essentiellement sur les problèmes logiques et la pensée médiévale.

Dans le cours de 1919 portant sur « L'idée de la philosophie et le problème de la *Weltanschauung* », Heidegger pose la question de ce qu'est le théorique,¹ et il montre que l'expérience de la chose, du réel, suppose une objectivation de la vie, une *Ent-lebnis*, une dévitalisation du vécu². Il s'agit donc pour Heidegger de désolidariser l'intuition comme méthode de la phénoménologie, de la valeur absolue donnée au théorique et au logique, il s'agit de se tenir à l'écart du logicisme husserlien de l'intuition donatrice originaire et de mettre en question l'idée que le vécu soit donné à voir plutôt que donné à comprendre. Théodore Kisiel, dans son livre sur *The Genesis of Heidegger's Being and Time*³ a montré en détail chez le jeune Heidegger le processus de transformation de l'intuition phénoménologique qui le conduit à parler d' « intuition herméneutique »⁴. De cette intuition « compréhensive », Heidegger dit qu'elle est dépourvue de toute position transcendante et théorétiquement objectivante,⁵ et qu'elle saisit donc par là le caractère de monde du vécu. Ce qu'elle a pour objet, c'est donc ce qui se « donne » avant la théorisation et l'objectivation. Il ne s'agit pourtant pas pour Heidegger d'opposer une telle intuition herméneutique à la phénoménologie : ce qui le prouve bien, c'est que l'expression d'« herméneutique phénoménologique » se trouve déjà dans le texte du cours suivant, celui du semestre d'été 1919, intitulé « Phénoménologie et philosophie transcendante de la valeur »⁶. Il n'en demeure pas moins que l'on a affaire à un nouveau concept d'intuition et à un nouveau concept d'intentionnalité, en bref à une nouvelle phénoménologie, cette phénoménologie « la plus radicale », qui commence par en bas, dont parle Heidegger dans son cours de 1921-22⁷ et qui sert de méthode à

1. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostemann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe, Band 56/57 (noté par la suite GA 56/57), 1987, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 89.

3. Paru en 1993 aux USA (Berkeley, University of California Press).

4. GA 56/57, p. 116.

5. *Ibid.*, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 131.

7. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61 (cours du semestre d'hiver 1921-22) 1985, p. 195.

ce que Heidegger nomme en 1923, selon un titre plus diltheyen que husserlien, « Herméneutique de la facticité »¹. Car lorsque Heidegger parle de vécu (*Erlebnis*), il se réfère plutôt à Dilthey qu'à Husserl. Dilthey est en effet une référence majeure pour toute cette période, qui est celle de la genèse de *Sein und Zeit*, comme le prouvera bien le § 77 de cet ouvrage dans lequel Heidegger reconnaît sa dette à l'égard de la *Lebensphilosophie* et tout particulièrement à l'égard de la pensée de l'historicité, de Yorck von Wartenburg et de Dilthey. Car c'est l'idée diltheyenne d'une vie qui s'explicité elle-même que retient Heidegger, l'idée donc d'une auto-explicitation de la vie dans la philosophie, la littérature et l'histoire. Sa problématique est alors celle, diltheyenne, d'une analyse de la vie factive (*faktisches Leben*) et de l'auto-explicitation qui y est liée. De là le titre de 1923 qui lie donc deux termes provenant de Dilthey « herméneutique » et « facticité ».

II

Il s'agit maintenant de retracer de manière plus détaillée les étapes du développement du questionnement fondamental de Heidegger de 1919 à 1929 en ce qui concerne la relation entre la philosophie et la science. Heidegger ne tente pas seulement pendant toute cette période de poser la question, d'une manière typiquement méta-philosophique, de ce qui constitue l'essence de la philosophie ; mais il cherche en même temps à donner une première définition de ce qui fait la différence entre une science positive et la philosophie. Or le concept heideggérien de science subit un changement entre 1919 et 1929. Comme Kisiel l'explique bien, pendant toute cette période « Heidegger vacille entre deux pôles : soit la philosophie est la science première, soit elle n'est pas du tout une science »². En 1919 la philosophie est encore définie comme protoscience ou science originaire (*Urwissenschaft*), l'année suivante elle est plus précisément nommée « science de l'origine de la vie » (*Ursprungswissenschaft vom Leben*), et pendant toute cette période (1919-1920), Heidegger à la suite de Husserl, vise à différencier la philosophie de toute « vision du monde », de toute *Weltanschauung*. Dans la période qui précède tout juste la publication de *Sein und Zeit*, la philosophie est définie, en relation à la différence ontologique, comme « science critique », sa fonction critique consistant en sa capacité de distinguer l'être des étants, comme Heidegger l'explique dans son cours de 1926 sur « Les concepts fondamentaux de la philosophie antique ». Et dans le fameux

¹. Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, 1988 (cours du semestre d'été 1923).

². Cf. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 17.

cours de 1927 sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la philosophie est explicitement considérée comme la « science de l'être » (*Wissenschaft vom Sein*). Mais déjà dans le cours de 1928-1929 (« Introduction à la philosophie »), la question est posée : la philosophie est-elle une science ? Et en 1929, Heidegger, rompant avec l'idée husserlienne d'une « philosophie comme science rigoureuse », parle de l'incomparabilité (*Unvergleichbarkeit*) de la philosophie qui n'est ni *Weltanschauung*, ni science. Or, en tentant de définir la philosophie en relation à la science, Heidegger est simultanément conduit à définir la tâche et le domaine des sciences positives, de sorte que nous pouvons considérer que la question métaphilosophique : qu'est-ce que la philosophie ? inclut en elle une autre question : qu'est-ce que la science ?

Si l'on veut procéder à une sorte d'inventaire de l'évolution de Heidegger de 1919 à 1929 en ce qui concerne l'idée de philosophie et de science, il faut distinguer trois étapes principales : 1) La philosophie est définie comme science originaire en opposition à la *Weltanschauung* au début des années 1920. 2) La philosophie est définie comme science, critique et comme science de l'être pendant la période précédant et suivant immédiatement la publication de *Sein und Zeit*. 3) Le thème de l'« insurmontable ambiguïté » (*unüberwindliche Zweideutigkeit*) de l'essence de la philosophie apparaît à la fin des années 1920.

1 – La philosophie comme science originaire (Urwissenschaft)

Dans son cours de 1919 consacré à « L'idée de la philosophie et le problème de la *Weltanschauung* », Heidegger, qui est alors encore très proche de Husserl, veut mettre en évidence l'incompatibilité de la philosophie et de la *Weltanschauung*. Mais en même temps, il met en question l'idée traditionnelle de la philosophie comme science en montrant que définir la philosophie comme science originaire inclut en soi un cercle vicieux, au sens où une telle définition implique une autoprésupposition ou autofondation¹ – ce qui s'applique à Husserl lui-même qui proclame l'autofondation de la phénoménologie en tant que science rigoureuse. Maintenir la définition de la philosophie comme science originaire requiert par conséquent de définir la science en un nouveau sens : non comme l'objectivation théorique d'un domaine spécifique d'étants, mais comme l'autocompréhension du mouvement de la vie avant son objectivation dans des domaines différents, la vie demeurant encore à cette époque le concept fondamental de Heidegger. La philosophie peut donc continuer à être définie comme science originaire, mais en tant que science pré-théorique, le cercle vicieux impliqué dans l'idée d'une science originaire résultant uniquement de son

¹. Cf. GA 56/57, § 2 b, p. 15 sq.

caractère théorique. La philosophie ne peut pas être comprise comme la science de la science, ou la théorie de la théorie, mais elle demeure science originaire en tant qu'elle vient « avant » la science elle-même.

Mais afin de bien saisir ce qui fait la spécificité de la philosophie, il faut se demander ce qui constitue l'essence de la science théorique elle-même. Heidegger montre dans son cours, comme nous l'avons déjà souligné, que l'expérience de la « chose », de ce que nous nommons « réalité » présuppose l'objectivation de la vie et ce qu'il nomme une *Ent-lebnis*, une dévitalisation de l'expérience vivante, qui a le sens d'une *Ent-deutung*, d'une élimination de l'interprétation immédiatement donnée à l'environnement¹. Le résultat de ce processus de dévitalisation et de désinterprétation n'est rien autre que le réel sous la forme de la donnée (*Gegebenheit*) qui est en fait une fausse immédiateté, une construction théorique. Comme Heidegger l'explique : dans la chose définie comme étant réel, le monder du monde s'est déjà éteint (*das « es weltet » ist in ihr bereits ausgelöscht*)². Le résidu de ce processus de dévitalisation est ainsi, du côté du monde, le réel, et du côté du moi historique, qui est lui aussi soumis à un processus de dés-historisation (*Ent-geschichtlichung*), le moi en tant qu'il ne constitue plus que le corrélat de la « pure chose ». La forme théorique de l'objectivité est donc une sorte d'abrégé du processus du monder. Nous pouvons voir ici que dans cette période le débat de Heidegger avec Husserl a déjà commencé. Comme le dit Heidegger, il ne s'agit pas seulement de combattre le naturalisme, comme le fit Husserl, mais de prendre conscience de la « domination générale du théorique », de la « primauté » du théorique, car se donner comme point de départ les données des sens, c'est se situer déjà dans le domaine théorique³. Il faut donc rompre avec l'idée d'une primauté de la logique et avec la définition de l'intuition comme pur voir, puisque l'expérience vécue n'est pas donnée à voir, mais doit bien plutôt être comprise. C'est à la fin de ce cours, comme nous l'avons déjà vu, que Heidegger forge le concept étrange d'« intuition herméneutique », laquelle doit être comprise comme un regard non objectivant porté sur le processus de la vie, sur ce que Heidegger, utilisant l'expression chère à Dilthey, nomme le *Lebenszusammenhang*, la cohésion de la vie qui ne peut jamais être mise en pièces et décomposée en éléments⁴.

Pendant toute cette période, Heidegger est engagé dans un débat avec la *Lebensphilosophie*, la philosophie de la vie, considérée dans ses aspects positifs :

¹. *Ibid.*, p. 89.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*, p. 87.

⁴. *Ibid.*, p. 117.

dans son cours du semestre d'hiver 1921-22, il mentionne les noms de Bergson, de Nietzsche, et surtout de Dilthey¹, chez lequel Heidegger trouve l'idée d'une auto-explicitation de la vie qui a lieu indépendamment de toute auto-objectivation et d'une compréhension de la vie qui n'exige pas l'intrusion de la réflexion. Le mot *Leben*, vie, en dépit de son caractère flou et imprécis, de sa *Verschwommenheit*, est alors « une catégorie phénoménologique fondamentale »². Mais il ne s'agit pas pour Heidegger de se situer par rapport à la fausse opposition entre rationalité et irrationalité, ni de s'immerger dans l'immédiateté de l'expérience vécue. Dans son cours précédent du semestre d'hiver 1919-20, Heidegger insiste sur le fait que la vie n'est jamais immédiatement donnée en tant que telle, et que ce qui, paradoxalement, est originairement pré-donné (*vorgegeben*), comme le dit Husserl, doit être conquis, précisément parce que le pur phénomène de la vie est si proche de nous que nous n'avons pas la distance nécessaire nous permettant de le « voir »³. Ici la vie constitue encore le « domaine fondamental de la phénoménologie » et la phénoménologie est elle-même définie comme la « science de l'origine de la vie » (*Ursprungswissenschaft vom Leben*)⁴.

La vie est autosuffisante. La vie factive (*faktisches Leben*) contient en elle-même les ressources permettant de résoudre ses propres questions. Cela implique que toute satisfaction advient de par la vie elle-même : elle n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour se comprendre. L'autosuffisance ne veut cependant pas dire adéquation absolue à soi. Mais en dépit de son inadéquation à elle-même, la vie factive est capable de donner une réponse aux questions qu'elle se pose dans son propre langage. Elle ne requiert pas pour cela l'intervention d'une instance extérieure. De sorte que même la réponse au problème de sa propre origine ne doit pas être cherchée ailleurs, au delà de la vie elle-même. Cependant vie factive ne veut pas dire pure facticité, absence de signification ou absurdité — c'est là le sens que Sartre donnera à facticité — et cela ne veut pas dire non plus pure intériorité, ou auto-affection — c'est là le sens que Michel Henry donnera à son propre concept de vie — mais cela signifie au contraire expressivité et significativité, au sens où vie de fait et monde vont de pair. Le monde de la vie au sens heideggerien inclut trois formes de vie, ou trois caractères « en relief », comme le dit Heidegger⁵ : monde environnant (*Umwelt*), monde qu'on partage avec les autres (*Mitwelt*), monde du soi (*Selbstwelt*). Cela veut dire que la vie se

1. Cf. GA 61, p. 80.

2. *Ibid.*

3. Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, 1993, p. 29.

4. *Ibid.*, § 7 d, p. 36

5. *Ibid.*, § 8 et 10.

donne elle-même dans des contextes d'expression variés et selon différentes formes de manifestation (*Bekundungsgestalten*). Elle peut donc être vue sous différents aspects. Nous avons affaire, avec cette notion de manifestation (*Bekundung*), à un concept herméneutique qui implique la capacité, propre à l'être vivant, de l'auto-compréhension et de l'auto-interprétation. La tâche philosophique, c'est-à-dire phénoménologique, consiste par conséquent à suivre l'auto-expression de la vie, et à comprendre la vie en demeurant à l'intérieur même de celle-ci.

Dans la seconde partie du même cours, Heidegger en vient à la question de l'origine de la science, qu'il définit comme le *Bekundungszusammenhang* ou l'*Ausdruckszusammenhang*, l'ensemble de la manifestation ou de l'expression propre à un domaine spécifique de la vie¹. L'analyse détaillée de la genèse de la science qui est présentée ici est une préfiguration de l'analyse de l'attitude théorique que l'on peut trouver dans le § 69 (b) de *Sein und Zeit*, où Heidegger montre, de manière analogue, que l'attitude scientifique ne résulte pas d'un processus d'abstraction, du simple fait de mettre de côté la pratique que nous entretenons quotidiennement avec les étants, mais consiste en une mutation complète de la relation au monde par laquelle la totalité de ce qui est purement « donné », purement « présent » (*vorhanden*), devient le thème explicite de la recherche scientifique. À la fin de cette seconde partie, Heidegger souligne une fois encore le fait que l'idée de choseité (*Dinglichkeit*) constitue l'idée directrice de la science². Le danger qu'implique une telle réduction de la cohésion de la vie, du *Lebenszusammenhang*, à un simple corrélat de l'attitude théorique vient du fait que la reconduction de la chose à l'expérience originnaire n'est ni possible ni réellement requise. Ce danger est donc celui d'une possible, et en fait inévitable, réification (*Verdinglichung*) de ce qui est donné au regard théorique.

C'est ce qui amène Heidegger à reformuler autrement la relation de la philosophie et de la *Weltanschauung* dans son cours de 1920 sur la « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression » (GA 59). Husserl a tenté de définir à nouveau, au début du XXe siècle, dans son article paru en 1911 dans la revue *Logos* sur *La Philosophie comme science rigoureuse*, la philosophie comme une connaissance absolue. Mais pour Heidegger cela ne veut pas dire que faire une distinction aussi tranchée entre la philosophie et la *Weltanschauung* puisse empêcher de les mettre l'une et l'autre en relation. La situation présente est dominée par la tension entre l'idée de la philosophie scientifique et les philosophies relevant de la *Weltanschauung*, et ce qui est aujourd'hui requis,

¹. *Ibid.*, § 11.

². *Ibid.*, § 26 c, p. 126.

c'est une philosophie qui puisse fonder et commander la vie pratique. Quant à savoir si l'idée husserlienne d'une philosophie scientifique doit ou non être conservée, Heidegger ne veut pas en décider, il veut simplement montrer que l'opposition de deux modes possibles du philosopher, à savoir la philosophie comprise comme activité contemplative et donc comme une activité scientifique et la philosophie prophétique, comme le dit Jaspers dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*¹, ne doit pas être rejetée parce qu'elle devrait être surmontée, mais parce qu'elle n'aurait jamais dû apparaître. Une telle distinction a été faite, selon Heidegger, en se plaçant dans une dimension qui n'est pas originaire et dans laquelle la philosophie s'est vue réifiée (*verdinglicht*), et a été rabaissée au rang de phénomène secondaire². Dans ce que l'on nomme le « Rapport Natorp », ce manuscrit datant d'octobre 1922 dans lequel Heidegger, à la demande de Natorp, tentait de donner une présentation synthétique de son interprétation d'Aristote, il explique que la philosophie n'est pas une pure invention, quelque chose d'arbitraire, mais au contraire une recherche et une interprétation radicale³. La philosophie n'a pas besoin d'avoir l'aspect d'une *Weltanschauung*, elle n'a pas besoin de se soucier de sa pertinence à l'égard de l'état présent du monde, parce ce qu'elle a uniquement à se demander quelles sont les conditions ontologiques de possibilité de toute *Weltanschauung* en tant que celles-ci ne peuvent être mises en lumière que par une recherche rigoureuse. Car ces conditions ne sont pas des formes logiques, mais des possibilités authentiquement accessibles tirées de la temporalisation effective de l'existence.

2 – La philosophie comme science critique

Tant que Heidegger est demeuré dans le cadre de la philosophie de la vie, il a considéré que la philosophie et les sciences partageaient le même domaine, le domaine de la vie en général. Avec le processus de diversification des sciences advient quelque chose comme une pétrification, une objectivation de la vie, que Heidegger décrit à la façon dont le faisait déjà Dilthey. Mais au milieu des années vingt, Heidegger rompt avec la philosophie de la vie. Son concept directeur n'est plus la vie, mais l'être. Dans ce nouveau contexte, il devient nécessaire de trouver une nouvelle manière de différencier la philosophie et les sciences positives. Dans

1. Voir à ce sujet le commentaire critique que Heidegger a consacré à ce texte en 1919 et dont la traduction « Remarques sur K. Jaspers (1919) » a paru dans *Philosophie*, Paris, Minit, n° 11 et 12, 1986.

2. M. Heidegger, *Phänomenologie des Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, 1993, p. 11-12.

3. Cf. M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, TER, 1992, p. 27 sq.

son cours de 1926¹, Heidegger explique qu'il est nécessaire de distinguer la philosophie des sciences non philosophiques, lesquelles ont besoin de la philosophie dès qu'elles veulent clarifier leurs propres concepts. Il n'y a pas de concept mathématique des mathématiques, pas de concept philologique de la philologie, parce que ces sciences sont des sciences positives alors que la philosophie seule est la science critique. La positivité des sciences provient du fait que leurs objets et leurs thèmes se trouvent déjà donnés (*vorliegend*) sous la forme des étants. Les sciences positives sont par conséquent les sciences des étants, alors que la philosophie en tant que science critique a la possibilité de distinguer (c'est là le sens premier de *krinein*) l'être des étants. La philosophie est science critique au sens où elle est une science différenciante (*unterscheidende Wissenschaft*) : son thème est l'être et non pas les étants, non pas ce qui est déjà présent, prédonné, mais ce qui au contraire est dissimulé, occulté, bien que pourtant toujours déjà compris avant toute expérience d'un étant particulier. Les sciences non philosophiques, c'est-à-dire positives, trouvent leurs objets comme étant déjà présents, comme ayant déjà donné lieu à l'expérience et à la connaissance, alors que l'« objet » de la philosophie est au prime abord inconnu et inaccessible, de sorte qu'une recherche spéciale est requise afin de le découvrir. Les sciences positives ont affaire aux étants, non à l'être de l'étant : les mathématiques par exemple ont affaire aux nombres, mais non au nombre en tant que tel, la philologie a affaire à la littérature, aux écrits, mais non à la littérature en tant que telle, en tant que ce qu'elle est et doit être.

La philosophie est critique, mais non au sens de la philosophie critique, au sens où elle aurait pour tâche la critique des résultats des sciences positives. Elle détermine de manière critique l'être des étants, qui est ce que présupposent les sciences positives. Positif veut donc dire ici : demeurer au niveau des étants prédonnés et ne pas questionner leur être. D'un autre côté pourtant, l'être est toujours co-compris avec les étants, mais demeure inexplicité. Alors que la recherche critique, c'est-à-dire philosophique considère les étants, mais sans faire d'eux son thème, la recherche positive comprend l'être des étants, mais sans en faire son thème. La science critique regarde au delà des étants en direction du général ou de l'universel : elle est par conséquent une science transcendante, une science qui trouve son objet en dehors des étants eux-mêmes.

Cela permet de comprendre qu'au commencement du cours de 1927 sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la philosophie soit

¹. Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, 1993, §§ 3 et 4.

explicitement définie comme « science de l'être » ou « ontologie »¹. Heidegger revient ici au problème récurrent de la différence entre philosophie et *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* est maintenant définie comme un point de vue ou une position ontique. Mais si une *Weltanschauung* ne peut pas sans absurdité être élevée au niveau de la philosophie, cela veut dire qu'il n'est plus nécessaire de parler de philosophie « scientifique », puisque le caractère « scientifique » fait déjà partie de son concept. Heidegger peut dès lors déclarer : « Par philosophie, nous entendons désormais la philosophie scientifique et rien d'autre »². Les sciences positives présupposent la présence des étants. La problématique scientifique distingue différents domaines d'étants et détermine à l'intérieur de ceux-ci différents secteurs de recherche. Même si nous ne sommes pas immédiatement capables de délimiter ces secteurs de manière claire, nous sommes toujours capables de nommer un étant singulier appartenant à un domaine considéré. Nous avons au moins une idée du genre d'objets qui appartiennent à tels ou tels secteurs d'étants. Alors que nous n'avons de prime abord aucune idée de ce qu'est l'être. Comme Heidegger le souligne : « Sous le terme d'être, je ne peux de prime abord rien me représenter »³. Mais d'un autre côté, il est évident que nous pensons toujours l'être, du simple fait que nous utilisons le verbe être. Nous avons donc une compréhension immédiate de l'être, mais cela ne veut pas dire que nous possédions déjà un concept de l'être. La tâche la plus urgente de la philosophie est par conséquent de porter l'être au concept.

Dans cette période qui suit immédiatement la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger réaffirme avec force le caractère scientifique de la philosophie. Cela a été rendu possible du fait de la prise en compte de la différence ontologique entre l'être et les étants. Car l'« objet » de la philosophie n'a rien à voir avec les objets des différentes sciences positives, de sorte que la philosophie constitue un genre tout à fait spécial de science, dont l'objet ne peut pas être situé à l'intérieur du domaine de l'étant, mais bien plutôt en dehors de celui-ci, de sorte qu'il a tout d'abord à être rendu accessible. La philosophie demeure définie de manière traditionnelle comme la science du général et comme la science de ce qui est transcendant. Mais le statut de science octroyé à la philosophie va devenir une fois de plus problématique dans les années suivantes.

¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975, § 3 (trad. fr. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985).

² GA 24, p. 17. Tr. fr. p. 30.

³ *Ibid.* p. 18. Tr. fr. p. 31.

3 – L'« insurmontable ambiguïté » de l'essence de la philosophie

Les années trente sont celles du tournant, et ce tournant est déjà perceptible dans le cours de 1929-30 où, comme nous le verrons, la relation de la philosophie et de la science est traitée d'une manière plus précise qu'auparavant. Heidegger commence par souligner à nouveau la spécificité de la philosophie, ou plutôt son incomparabilité (*Unvergleichbarkeit*), sur le mode ambigu du ni-ni : la philosophie n'est ni science ni *Weltanschauung*. La philosophie est traditionnellement référée à l'idée de la connaissance absolue et considérée comme progressant dans cette direction depuis le commencement des temps modernes. Mais la définition de la philosophie comme connaissance absolue et le simple fait d'évaluer la philosophie en rapport à l'idée de science constitue maintenant pour Heidegger la plus funeste dépréciation de son essence la plus intime¹. Mais cela ne veut pas dire que la philosophie doit être identifiée à une *Weltanschauung*, ce qui constituerait une autre dépréciation de son essence. La philosophie ne peut pas être véritablement comprise en référence à cette opposition, parce qu'elle ne peut être déterminée, qu'en elle-même et par elle-même, et qu'elle ne peut être comparée à rien d'autre qu'à elle-même.

La philosophie est quelque chose de totalement différent de la science, mais elle a encore extérieurement l'apparence d'une science, elle n'apparaît pas immédiatement comme ce qu'elle est, et cela provient de son essence même ; c'est ce que Heidegger nomme l'« insurmontable ambiguïté » de l'essence de la philosophie, qui a une double face, car elle est à la fois science et proclamation d'une *Weltanschauung*². Nous ne sommes par conséquent jamais certains que nous philosophons, ce qui veut dire que la philosophie est par essence une affaire humaine. Le fait que la philosophie touche l'entièreté de l'être de l'homme, qu'elle est une offensive, une attaque (*Angriff*) dirigée contre l'être humain constitue une dimension essentielle de l'acte de philosopher. À cet égard la philosophie précède toutes les autres occupations de l'être humain, elle vient avant la science, qui ne peut exister que sur la base de la philosophie. Mais donner leur fondation aux sciences n'est pas l'unique tâche de la philosophie, qui n'est pas seulement une réflexion portant sur la science et la culture. La philosophie ne peut pas être définie comme une simple occupation ou activité : elle précède toute occupation et constitue « l'événement fondamental du *Dasein*

¹. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, 1983, p. 2-3 (tr. fr. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 16).

². *Ibid.*, § 7, p. 30 (tr. fr. p. 44).

(*Grundgeschehen des Daseins*) »¹. Nous trouvons ici, au début du cours de 1929 les mêmes idées que Heidegger expose aussi dans son cours inaugural de juillet 1929 sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». La philosophie ou métaphysique n'est pas un domaine extérieur dans lequel nous aurions à tenter de nous transposer, elle existe dans la mesure où l'être humain lui-même existe : elle n'est rien autre que l'existence elle-même, au sens où exister veut dire « effectuer la différence ontologique », comme Heidegger le disait dans son cours de 1927 sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*². Dire que les diverses sciences sont fondées sur la philosophie signifie, dans le langage de *Sein und Zeit*, que les ontologies régionales sont sous l'obédience de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire de l'analytique existentielle du *Dasein*.

Pourtant, dans son cours de 1929-30, Heidegger comprend la relation de la métaphysique et des sciences positives d'une nouvelle manière et non uniquement comme une relation de fondant à fondé. La question dont il traite dans la seconde partie de ce cours est celle de l'animalité dans son rapport à l'humanité³. La question que pose Heidegger au sujet de l'être de l'animal est philosophique ou métaphysique⁴, mais lorsque, au § 45, il entreprend d'expliquer la relation entre une telle enquête philosophique et les sciences zoologiques et biologiques, il déclare que « la recherche positive et la métaphysique ne sont donc pas à séparer ni à jouer l'une contre l'autre », car « ce ne sont pas deux étapes d'une activité d'exploitation », comme si nous avions affaire à deux branches d'activité où la métaphysique aurait la tâche d'établir les concepts essentiels et la science celle de livrer les faits. Au contraire, Heidegger affirme que « l'unité interne de la science et de la métaphysique est une affaire de destinée (*Sache des Geschicksals*) »⁵. Toute science est historique (*geschichtlich*), parce qu'elle est « une possibilité d'existence du *Dasein* humain » et non pas seulement « un ensemble de propositions valides » ou une « technique autonome »⁶. C'est la raison pour laquelle il peut et il doit y avoir une communauté réelle entre la

1. *Ibid.*, § 7, p. 34 (tr. fr. p. 46).

2. Cf. GA 24, p. 454 (tr. fr. p. 383) : « Existenz heisst gleichsam im Vollzug des Unterschiedes vom Sein und Seienden sein ».

3. Voir à cet égard et pour tout ce qui suit, F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, chapitre III (« L'homme et l'animal »), Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 47-63.

4. Il faut rappeler qu'à cette époque le terme de « métaphysique » a pour Heidegger un sens *positif* et est synonyme de philosophie. Ce n'est qu'après le « tournant » que la métaphysique sera considérée comme « à dépasser » en tant qu'elle s'identifie à « l'oubli de l'être ». Voir à ce sujet F. Dastur, « Heidegger » in *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 295-331.

5. GA 29/30, p. 279 (tr. fr. p. 283).

6. *Ibid.*, p. 282 et 281 (tr. fr. p. 285).

philosophie et la science. Par conséquent, la zoologie n'est pas seulement une science régionale, et d'un autre côté la philosophie n'est pas non plus seulement cette science générale de l'essence qui pourrait décrire l'essence de l'animalité en dehors de toute relation à la connaissance scientifique. Une lecture attentive de cette partie du cours montre au contraire que Heidegger tente de donner quelque fondement à sa thèse de la « pauvreté en monde » (*Weltarmut*) de l'animal en interrogeant les résultats des sciences biologiques et zoologiques de son époque, de sorte que nous trouvons dans ce cours un exemple peu commun de ce que peut être la lecture philosophique de l'état scientifique d'une question.

Il faut souligner que Heidegger possède à cette époque un bon niveau d'information sur les sciences biologiques et zoologiques. Il mentionne en effet non seulement les travaux de von Baer (1792-1876) sur la structure de l'organisme¹ et ceux de Wilhelm Roux (1850-1924) tenant du mécanisme², et de Driesch (1867-1941) tenant du vitalisme³, mais aussi de Speman (1869-1941), qui fut professeur de zoologie à l'Université de Fribourg de 1919 à 1935 avant d'obtenir le prix Nobel de médecine, et dont la théorie du caractère processuel (*Geschehenscharacter*) des organismes est considérée par Heidegger comme fort importante⁴. Il fait également allusion aux travaux de von Uexküll⁵, Buytendjik⁶, et d'autres biologistes moins connus. Car ce qui est ici en question, ce n'est pas seulement l'interprétation métaphysique de la vie, mais aussi le statut de la science biologique, qui a à développer de toutes nouvelles perspectives sur le vivant et doit pour cela combattre sur deux fronts opposés, celui du mécanisme d'une part et celui du vitalisme d'autre part⁷. Heidegger considère en effet ces deux positions comme équivalentes : le vitalisme avec ses implications téléologiques n'est pas le contraire du mécanisme, mais constitue plutôt un renforcement de ce dernier, au sens où il présuppose qu'il y a quelque chose de supramécanique dans l'être vivant, thèse qui ne peut être soutenue que sur la base même du mécanisme⁸. Et en outre la définition abstraite de l'organisme que donne le vitalisme à titre de principe d'explication ne rend pas compte de la situation réelle de l'organisme qui n'est pas autonome, mais au contraire

¹. *Ibid.*, p. 378 (tr. fr. p. 378).

². *Ibid.*, p. 312 et 314 (tr. fr. p. 314 et 316).

³. *Ibid.*, p. 380-81 (tr. fr. p. 380-81).

⁴. *Ibid.*, p. 280, 381, 387. (tr. fr. p. 284, 380, 386).

⁵. *Ibid.*, p. 284, 327, et 382-83 (287, 328, 382-83).

⁶. *Ibid.*, p. 375-76 (tr. fr. p. 375-76).

⁷. *Ibid.*, p. 278 (tr. fr. p. 282).

⁸. *Ibid.*, p. 318 (tr. fr. p. 320).

essentiellement dépendant de son environnement¹. Ce qui est en question ici, ce n'est pas qu'il soit nécessaire d'ajouter à l'organisme un principe spirituel, une âme, comme le veut le vitalisme, mais c'est bien plutôt de voir en lui quelque chose d'autre qu'une pure présence donnée en tant que corps matériel et de le comprendre comme un phénomène dynamique, c'est-à-dire comme un phénomène essentiellement temporel, un phénomène d'organisation en constant devenir.

Nous avons atteint ici le point le plus important de l'analyse de Heidegger. Il ne suffit pas en effet de mettre en évidence la différence entre l'organisme d'une part et le mécanisme et la machine d'autre part, pour surmonter la conception mécaniste de la vie ; mais il ne suffit pas non plus de constater que l'autoproduction, l'autodirection et l'autorégénération de l'organisme sont l'effet d'une force interne qui demeure elle-même inexplicable pour mettre en question la conception vitaliste de la vie. Ce que Heidegger a en vue, ce n'est pas de comprendre la vie à partir de la nature inanimée, comme le fait le mécanisme, ou à partir de l'expérience humaine, comme le fait le vitalisme, mais bien à partir de la vie elle-même dans son *Wesensgehalt*, sa teneur essentielle. Il faut cependant reconnaître que l'accès à la vie n'est pas direct, mais implique nécessairement un détour, au sens où, comme Heidegger l'expliquait déjà dans *Sein und Zeit*, nous avons à opérer une réduction « privative » de notre propre niveau d'expérience, c'est-à-dire de l'existentialité elle-même, afin de trouver un accès à la « simple » vie². Nous ne pouvons en effet jamais rien rencontrer dans une confrontation directe, mais toujours seulement à travers un mode déterminé d'anticipation, au sens où, afin de saisir la « chose même » – ici la vie – il nous faut auparavant déployer l'horizon d'une compréhension possible de ce que nous rencontrons. Pour Heidegger la tâche critique de la connaissance consiste à montrer que l'attitude dite « naturelle » qui est la nôtre dans la vie quotidienne ne nous permet pas de trouver un accès direct à la nature en général, précisément parce que le fait d'être ouvert de manière indéterminée à la pure présence des choses (au *Vorhandene*) n'est pas le mode originaire de notre relation aux étants³. La relation fondamentale du *Dasein* aux étants est au contraire un être-transporté ou transposé (*Versetzsein*) dans les étants qui ne sont les autres êtres humains, les animaux, la nature animée et inanimée en général⁴. La nature en effet n'est pas une « surface plane », elle n'est pas une sorte de « paroi » sur le fond de laquelle

¹ *Ibid.*, p. 382 (tr. fr. p. 382).

² Cf. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 50.

³ Ga 29/30, p. 399 (tr. fr. p. 399).

⁴ Ga 29/30, p. 401 (tr. fr. p. 401).

les étants pourraient apparaître, mais au contraire, en tant que nature vivante, elle est l'empîement réciproque des divers cercles de vie (*Umrînge*) qui sont spécifiques à chaque forme d'êtres vivants¹. Les êtres vivants ne sont pas engagés dans une compétition commune, comme le pense la théorie de l'évolution, qui présuppose que les étants sont de la même manière « donnés » et accessibles pour tous les animaux, l'homme inclus, qu'ils sont identiques pour eux tous et que ceux-ci ont à s'adapter à eux. La théorie de l'évolution présuppose qu'il y a une séparation entre l'animal et son environnement spécifique et considère le monde tout autant que la totalité des animaux comme une présence donnée, comme du *Vorbandene*. Une telle conception provient de la primauté donnée à l'attitude théorique par laquelle le *Dasein* oublie sa finitude constitutive et se situe « au-dessus » des étants, alors que sa situation réelle consiste à se trouver au milieu d'eux.

La nécessaire relation de l'organisme à son environnement ne peut donc pas être comprise à partir du concept darwinien d'adaptation, qui définit cette relation comme une relation d'extériorité. Heidegger souligne que même l'écologie de von Uexküll, pour laquelle la relation de l'organisme à son environnement est interne, n'y parvient pas². L'organisme doit être compris comme une capacité, la capacité de se donner à lui-même un espace à l'intérieur duquel sa pulsion peut s'exprimer, ce qui veut dire que l'organisme est en réalité une organisation jamais déjà réalisée, mais au contraire un processus en devenir constant. C'est, par exemple, la capacité de voir qui rend possible la possession d'yeux et la capacité de manger qui vient avant les organes de la digestion, comme on peut le voir, selon les descriptions de von Uexküll, sur l'exemple du protozoaire, chez lequel la bouche se forme avant les intestins et dont les organes apparaissent et disparaissent en suivant le même ordre³.

Les faits observés par la zoologie ne peuvent donc être compris que si nous laissons de côté l'attitude « naturelle » qui nous conduit à les comprendre sur le mode de la pure présence donnée (*de la Vorbandenbeit*). Une telle attitude est à la base de l'attitude scientifique et théorique, alors que seule la prise en compte de la dimension métaphysique peut nous permettre de percevoir l'être comme temps – à savoir le caractère processuel de la vie. Une telle dimension « métaphysique » n'est pas complètement occultée dans la science, puisque certains biologistes ont été capables de reconnaître une sorte d'historicité qui est spécifique aux êtres vivants. Heidegger mentionne ici à nouveau le travail de

¹. Ga 29/30, p. 403 (tr. fr. p. 403).

². Ga 29/30, p. 382 (tr. fr. p. 382).

³. Ga 29/30, p. 327 (tr. fr. p. 328).

Speman, *et Die Organismen als historische Wesen*, « Les organisme en tant qu'êtres historiques », livre publié en 1906 par Theodor Boveri (1862-1915), l'éminent cytologiste qui a donné la démonstration expérimentale de la théorie chromosomique de l'hérédité¹.

Pouvons-nous, sur la base des analyses de ce cours de 1929-30, définir ce que devrait donc être la relation entre la philosophie et la science selon Heidegger à cette époque ? Il apparaît clairement qu'elle ne devrait pas être une relation d'opposition, mais plutôt une relation de coopération. Au début des années trente, Heidegger considère donc que la métaphysique n'est pas seulement le fondement des sciences positives au sens d'une origine qu'elles auraient pu laisser derrière elles et complètement oublier, mais qu'il peut au contraire y avoir coopération positive entre les sciences et la métaphysique, au sens où les faits scientifiques ont à être re-situés dans la dimension métaphysique, ce qui permet de les voir dans une autre lumière que celle seule de la théorie.

En 1929-30 Heidegger demeure encore en dialogue avec les sciences positives, surtout avec les sciences biologiques. Pourtant l'idée, vigoureusement exprimée, d'une possible collaboration entre la science et la philosophie, va se voir abandonnée dans les années qui suivront. Mais cela est une autre histoire ...

¹. Ga 29/30, p. 386 (tr. fr. p. 385).