

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix-Travail-Patrie  
.....

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I  
.....

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES,  
SOCIALES ET ÉDUCATIVES  
.....

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES  
.....



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace – Work – Fatherland  
.....

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I  
.....

POSTGRADUATE SCHOOL FOR  
SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES  
.....

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR  
SOCIAL SCIENCES  
.....

## THÈSE DE DOCTORAT/Ph.D.

### **DASEIN HEIDEGGÉRIEN ET POUR-SOI SARTRIEN : ANALYSE COMPARATIVE DE DEUX PHÉNOMÉNOLOGIES**

Thèse soutenue le 26 novembre 2025 en vue de l'obtention du diplôme du  
Doctorat/Ph.D. en Philosophie

**Spécialité : Métaphysique et Ontologie**

Par

**Charles Christian ZOA MENYOU**

**Matricule : 14Z156**

*Titulaire d'un Master en Philosophie*



| Jury       | Noms et prénoms       | Grade                 | Université |
|------------|-----------------------|-----------------------|------------|
| Président  | KEMOGNE Emile         | Professeur            | Yaoundé I  |
| Rapporteur | AYISSI Lucien         | Professeur            | Yaoundé I  |
| Membre     | OWONO ZAMBO Nathanaël | Professeur            | Yaoundé I  |
| Membre     | OTTOU Benoit          | Maitre de Conférences | Douala     |
| Membre     | NZAMEYO René Aristide | Maitre de Conférences | Yaoundé I  |

**Novembre 2025**

À

Ma mère et à mon défunt père.

## **REMERCIEMENTS**

Nous voulons en premier lieu, témoigner toute notre gratitude au Professeur Lucien Ayissi qui a dirigé ce travail, pour sa sollicitude intellectuelle et sa disponibilité.

Notre gratitude va également à l'endroit du Révérend Professeur Jacques Philippe Tsala Tsala et tous les Formateurs avec qui nous avons collaboré au Grand Séminaire de Philosophie d'Otéle ainsi que ceux du Petit Séminaire saint Joseph d'Akono, pour leurs encouragements et leur soutien multiforme.

Merci à tous nos enseignants de l'Université de Yaoundé I, particulièrement au regretté Professeur Manga Bihina et au Docteur Menyomo Fils, pour leur encadrement intellectuel.

Nous remercions tous nos étudiants-séminaristes, nos élèves-séminaristes et nos élèves du Collège Stoll qui nous ont permis dans nos commerces intellectuels et académiques, d'aiguiser nos réflexions philosophiques et d'affiner nos travaux de recherche.

Que tous nos confrères-amis, nos camarades de l'université et toute notre famille, dont les encouragements et l'affection nous ont permis d'aller jusqu'au bout de ce travail, se sentent remerciés.

## RÉSUMÉ

Dans ce travail, l'analyse comparative du *Dasein* heideggérien et du *pour-soi* sartrien nous a permis d'établir, aussi bien les rapports d'homologies que les différences conceptuelles qui existent entre les ontologies et les phénoménologies de Martin Heidegger et de Jean-Paul Sartre.

En effet, dans la philosophie classique, le rôle de la métaphysique dans l'ensemble du savoir a très longtemps été tenu pour central. Mais vers le XIX<sup>ème</sup> siècle, de nombreux philosophes à l'instar d'Auguste Comte, Friedrich Nietzsche et Karl Marx ont déclaré son inanité et exigé son dépassement. Ce dépassement, dans la situation actuelle du monde, est acté par le rayonnement exponentiel des technosciences, la prépondérance des biotechnologies et de la technomédecine qui contribuent largement à la disparition de la métaphysique. C'est la raison pour laquelle, le défi de cette thèse est de montrer les enjeux de la métaphysique au XXI<sup>ème</sup> siècle et l'intérêt que revêtent les recherches dans ce domaine. Notre travail porte précisément sur la phénoménologie en tant qu'elle est, selon Husserl, « *un type nouveau de philosophie transcendantale*. »<sup>1</sup>

Selon Heidegger, « *La phénoménologie est la manière d'accéder à ce que l'ontologie a pour thème*. »<sup>2</sup> Pour y parvenir, nous prenons appui sur le *Dasein* heideggérien et le *pour-soi* sartrien, compte tenu du fait que ce sont les seuls étants qui ont pour *interrogé* la question de l'être. Autrement dit, ce travail de recherche veut répondre aux interrogations suivantes : quels types de rapports entretiennent le *Dasein* heideggérien et le *pour-soi* sartrien dans leur mode d'accès à l'être ? Constituent-ils les seuls fondements de la quête du sens de l'être ? Quelle est la place de la phénoménologie dans le rapport à l'être ?

Pour apporter des réponses à ces interrogations, nous avons utilisé la méthode analytique et critique. Cette dernière consiste non seulement en la lecture et en l'analyse des thèses phénoménologiques de Heidegger et de Sartre, mais aussi en la mise en confrontation desdites thèses avec celles d'autres approches phénoménologiques.

**Concepts clés :** phénoménologie, phénomène, ontologie, être, étant, *Dasein*, *pour-soi*, existentialité, temporellité, temps, néant.

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Les Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Gabriel Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, nouvelle édition, 2014, p. 17.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) et de Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 63.

## SUMMARY

In this work, the comparative analysis of Heidegger's *Dasein* and Sartre's for-itself has allowed us to establish both the homology relationships and the conceptual differences that exist between the ontologies and phenomenologies of Martin Heidegger and of Jean-Paul Sartre.

Indeed, in classical philosophy, the role of metaphysics in all knowledge has long been considered central. But around the 19th century, many philosophers like Auguste Comte, Friedrich Nietzsche and Karl Marx declared its inanity and demanded its overcoming. This overcoming, in the current situation of the world, is evidenced by the exponential influence of technosciences, the preponderance of biotechnologies and technomedicine which largely contribute to the disappearance of metaphysics. This is why the challenge of this thesis is to show the challenges of metaphysics in the 21st century and the interest in research in this area. Our work focuses precisely on phenomenology as it is, according to Husserl, “a new type of transcendental philosophy.”<sup>3</sup>

According to Heidegger, “Phenomenology is the way of accessing what ontology has as its theme.”<sup>4</sup> To achieve this, we rely on Heideggerian *Dasein* and Sartrean for-itself, taking into account the fact that these are the only beings who have questioned the question of being. In other words, this research aims to answer the following questions: what kinds of relationships exist between Heideggerian *Dasein* and Sartrean for-itself in their mode of access to being ? Do they constitute the sole foundations of the quest for the meaning of being ? What is the place of phenomenology in the relationship to being ?

To provide answers to these questions, we used the analytical and critical method. The latter consists not only of reading and analyzing the phenomenological theses of Heidegger and Sartre, but also of comparing said theses with those of other phenomenological approaches.

**Key concepts :** phenomenology, phenomenon, ontology, being, being, *Dasein*, for-itself, existentiality, temporality, time, nothingness.

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *The Cartesian Meditations. Introduction to phenomenology*, translated from German by Gabriel Peiffer and Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, new edition, 2014, p. 17.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, translated from German by François Vezin, based on the works of Rudolph Boehm and Alphonse de Waelhens (first part) and Jean Lauxerois and Claude Roëls (second part), Paris, Gallimard, collection “Library of Philosophy”, 1986, p. 63.

## SOMMAIRE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| INTRODUCTION GÉNÉRALE.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 7         |
| <b>PREMIÈRE PARTIE : LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DES PHÉNOMÉNOLOGIES DE HEIDEGGER ET DE SARTRE.....</b>                                                                                                                                                                                                                                                           | <b>15</b> |
| ÉTANT DONNÉ QUE LE PHÉNOMÈNE EST UN CONCEPT CLÉ DANS LE COURANT PHÉNOMÉNOLOGIQUE, IL IMPORTE DE LE DÉFINIR AMPLEMENT. DE FAÇON GÉNÉRALE, LE PHÉNOMÈNE DÉSIGNE TOUT CE QUI SE PRÉSENTE À NOTRE CONSCIENCE OU À NOS SENS. LE PHÉNOMÈNE REPRÉSENTE AINSI LA FAÇON DONT LA RÉALITÉ SE PRÉSENTE À NOUS. POUR CETTE RAISON, IL SE DISTINGUE DE LA « CHOSE EN SOI. » ..... | 11        |
| I- Les concepts de phénomène et de <i>logos</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 21        |
| 1- Le <i>phainoménon</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 21        |
| 2- Le <i>Erscheinung</i> démarqué du <i>phainomenon</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 23        |
| II- Le concept de <i>logos</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 26        |
| 1- Le <i>logos</i> comme parole.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 26        |
| 2- Le <i>logos</i> comme le fait de « rendre manifeste », de « faire voir ce dont la parole « parle » » .....                                                                                                                                                                                                                                                       | 27        |
| III- Du <i>φαινόμενον</i> et du <i>λογος</i> à la définition de la phénoménologie .....                                                                                                                                                                                                                                                                             | 29        |
| 1- Qu'est-ce que la phénoménologie ? .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 29        |
| 2- Phénoménologie comme ontologie : essai d'analyse <i>herméneutique et transphénoménale</i> 33                                                                                                                                                                                                                                                                     |           |
| I- Descartes et les impulsions nouvelles de la phénoménologie .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 40        |
| 1- L' <i>ego cogito</i> , point de départ de la phénoménologie transcendantale .....                                                                                                                                                                                                                                                                                | 40        |
| 2- L'analyse de l'ontologie cartésienne du monde à la lumière de l'interprétation de la monéité chez Heidegger .....                                                                                                                                                                                                                                                | 46        |
| 3- Du <i>cogito</i> cartésien au <i>cogito</i> préréflexif sartrien.....                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 51        |
| II- La phénoménologie intentionnelle de Brentano .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 53        |
| 1- Les phénomènes psychiques et physiques chez Brentano .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 54        |
| 2. L'intentionnalité phénoménologique brentanienne ou la première philosophie de la présence à soi du <i>pour-soi sartrien</i> .....                                                                                                                                                                                                                                | 58        |
| I- De la phénoménologie chez Husserl.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 65        |
| 1- L'approche conceptuelle de la phénoménologie husserlienne démarquée de la psychologie .....                                                                                                                                                                                                                                                                      | 65        |
| 2- Husserl et la phénoménologie transcendantale.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 70        |
| II- <i>Intentionnalité</i> et réduction phénoménologique chez Husserl.....                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 74        |
| 1- L' <i>Intentionnalité</i> de la conscience chez Husserl .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 74        |
| 2. La réduction phénoménologique chez Edmund Husserl .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 81        |
| I- La structure formelle de l'être heideggérien.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 90        |

|      |                                                                                                                                                   |     |
|------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1-   | L'être : un concept générique et général .....                                                                                                    | 90  |
| 2-   | L'être, c'est l'être de l'étant .....                                                                                                             | 92  |
| 3-   | L'être comme <i>Dasein</i> : étant primordial de l'interrogé de l'être.....                                                                       | 94  |
| II-  | La structure formelle du phénomène d'être et de l'être du phénomène chez Sartre ..                                                                | 100 |
| 1-   | Le phénomène d'être et l'être du phénomène.....                                                                                                   | 100 |
| 2-   | L'être comme <i>percipi</i> et <i>percipiens</i> .....                                                                                            | 102 |
| 3-   | L'être au fondement du phénomène et du <i>percipi</i> : le sujet transphénoménal .....                                                            | 106 |
| 4-   | L'être <i>en soi</i> .....                                                                                                                        | 108 |
| III- | La structure ontique et ontologique du <i>Dasein</i> .....                                                                                        | 112 |
| 1-   | Les modes d'être du <i>Dasein</i> : l'essentia – existentia et l'être-chaque-fois-à-moi .....                                                     | 112 |
| 2-   | L'être-dans-la-moyenne .....                                                                                                                      | 115 |
| IV-  | Les structures ontiques et immédiates du pour-soi comme être de la conscience .....                                                               | 117 |
| 1-   | Le pour-soi : être de la conscience .....                                                                                                         | 117 |
| 2-   | Le pour-soi comme facticité et comme devenir/possible .....                                                                                       | 120 |
| 3-   | L'être du pour-soi comme <i>manque</i> .....                                                                                                      | 123 |
| I-   | L'être-au et le monde.....                                                                                                                        | 130 |
| 1-   | L'idée phénoménologique du monde et de mondéité chez le <i>Dasein</i> .....                                                                       | 130 |
| 2-   | Les modalités d'appartenance au monde ambiant du <i>Dasein</i> : la discernation, la surprise, l'importunance, la récalicitrance, la fatras ..... | 132 |
| 3-   | La spatialité du <i>Dasein</i> au monde : le dé-loignement et l'aiguillage.....                                                                   | 134 |
| II-  | Le Pour-soi et le phénomène du monde : le néant .....                                                                                             | 137 |
| 1-   | La problématique philosophique du néant .....                                                                                                     | 137 |
| 2-   | La surréction du néant dans le monde par le <i>pour soi</i> .....                                                                                 | 142 |
| 3-   | L'épiphanisation du néant dans le monde : l'angoisse et la mauvaise foi.....                                                                      | 145 |
| III- | L'être-au comme relation dans le monde .....                                                                                                      | 153 |
| 1-   | L'être-au comme être-avec-quotidien [ <i>Mitsein</i> ] et sa coexistence avec les autres .....                                                    | 153 |
| 2-   | L'être-au comme <i>ouvertude</i> au « on ».....                                                                                                   | 155 |
| IV-  | La phénoménologie sartrienne de l'intersubjectivité .....                                                                                         | 157 |
| 1.   | L'incontournabilité de la présence d'autrui chez Sartre .....                                                                                     | 157 |
| 2.   | La relation concrète avec autrui : le regard et le corps.....                                                                                     | 159 |
| 3-   | La rencontre du pour-soi avec autrui : conflit et indifférence, <i>Mitsein</i> et « nous ».....                                                   | 165 |
| I-   | Le <i>Dasein</i> comme souci .....                                                                                                                | 172 |
| 1-   | Le souci comme l'entièreté structurale du <i>Dasein</i> : l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval .....                                 | 172 |
| 2-   | L'angoisse : méthode analytique du souci.....                                                                                                     | 178 |
| 3-   | Le souci et l'être-soi-même du <i>Dasein</i> .....                                                                                                | 181 |

|      |                                                                                                                                                                                    |     |
|------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| II-  | L'entièreté structurale du pour-soi : la liberté .....                                                                                                                             | 184 |
| 1-   | La liberté, fondement de toute action et essence du pour-soi .....                                                                                                                 | 184 |
| 2-   | La liberté du pour-soi dans l'agir responsable .....                                                                                                                               | 189 |
| III- | Le <i>Dasein</i> et son <i>pouvoir-être-propre</i> : conscience et valeurs morales.....                                                                                            | 190 |
| 1-   | La conscience morale comme attestation du <i>pouvoir-être-propre-soi-même</i> du <i>Dasein</i> : l'appel .....                                                                     | 191 |
| 2-   | L'être de la conscience morale qui appelle : l' <i>être-jeté</i> et l' <i>étrangeté</i> .....                                                                                      | 194 |
| 3-   | La conscience morale comme l'interpellation de l'être du <i>Dasein en-faute</i> et la résolution.....                                                                              | 197 |
| IV-  | Le sens de la valeur et des valeurs transcendantales chez le pour-soi .....                                                                                                        | 199 |
| 1-   | Le pour-soi et l'être de la valeur .....                                                                                                                                           | 199 |
| 2-   | Le pour-soi et le refus des valeurs transcendantales .....                                                                                                                         | 201 |
| 3-   | Le pour-soi et l'être des possibles.....                                                                                                                                           | 204 |
| I-   | Une vision alternative de la métaphysique.....                                                                                                                                     | 211 |
| 1-   | L'essence transcendantale du <i>Dasein</i> et du pour-soi comme source nouvelle de la saisie de l'être en métaphysique en dépassement de la métaphysique ontothéologique classique | 211 |
| 2-   | La métaphysique de la présence au monde du <i>Dasein</i> et du pour-soi comme principe de l'intelligibilité de l'être .....                                                        | 214 |
| II-  | Une herméneutique nouvelle de l'existence.....                                                                                                                                     | 219 |
| 1-   | La nouvelle approche de la phénoménologie comme herméneutique phénoménologique de la vie.....                                                                                      | 219 |
| 2-   | La mort, non plus la fin du <i>Dasein</i> et du pour-soi mais la « possibilité de l'impossibilité » et une « puissance créatrice » .....                                           | 224 |
| I-   | Au sujet de la phénoménologie heideggérienne et sartrienne.....                                                                                                                    | 230 |
| 1-   | La phénoménologie existentialiste heideggérienne et sartrienne : une trahison de l'essence eidétique et transcendantale de la phénoménologie husserlienne .....                    | 230 |
| 2-   | La phénoménologie heideggérienne et sartrienne, une étude non sur le phénomène comme « donné », comme « chose-même » mais sur le phénomène de la <i>mienneté</i> humaine           | 235 |
| II-  | La conception ontique du <i>Dasein</i> et du pour-soi .....                                                                                                                        | 238 |
| 1-   | La dictature existentielle du <i>Dasein</i> et du pour-soi sur le monde et l'humain : « une philosophie du pouvoir et de l'impérialisme du Même » selon Levinas .....              | 238 |
| 2-   | La philosophie de l'existence du <i>Dasein</i> et du pour-soi comme rejet de l'infini et absolutisation du fini .....                                                              | 242 |
| I-   | Le <i>Dasein</i> comme être-vers-la-mort.....                                                                                                                                      | 248 |
| 1-   | La mort comme saisie de l'entièreté du <i>Dasein</i> .....                                                                                                                         | 248 |
| 2-   | Le <i>Dasein</i> : un être-vers-la-mort .....                                                                                                                                      | 250 |
| 3-   | L' <i>être-vers-la-mort</i> et la quotidienneté du <i>Dasein</i> .....                                                                                                             | 251 |



|        |                                                                                                                                                                                                              |     |
|--------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| II-    | Le <i>Dasein</i> et le temps.....                                                                                                                                                                            | 252 |
| 1-     | Le <i>Dasein</i> comme <i>temporellité</i> .....                                                                                                                                                             | 252 |
| 2-     | La <i>temporellité</i> dans la quotidienneté du <i>Dasein</i> .....                                                                                                                                          | 254 |
| 3-     | <i>Temporellité</i> et <i>historialité</i> du <i>Dasein</i> .....                                                                                                                                            | 258 |
| III-   | Sartre et la phénoménologie des trois dimensions temporelles .....                                                                                                                                           | 260 |
| 1-     | Le passé .....                                                                                                                                                                                               | 261 |
| 2-     | Le présent.....                                                                                                                                                                                              | 263 |
| 3-     | Le futur.....                                                                                                                                                                                                | 264 |
| IV-L'  | ontologie de la temporalité.....                                                                                                                                                                             | 266 |
| 1-     | Le Pour-soi et la temporalité statique.....                                                                                                                                                                  | 266 |
| 2-     | Le pour-soi et la dynamique de la temporalité .....                                                                                                                                                          | 269 |
| 3-     | Le pour-soi et la temporalité psychique .....                                                                                                                                                                | 270 |
|        | .....                                                                                                                                                                                                        | 273 |
|        | BIBLIOGRAPHIE .....                                                                                                                                                                                          | 285 |
| I-     | Ouvrages de Martin Heidegger .....                                                                                                                                                                           | 285 |
| II-    | Ouvrages de Jean-Paul Sartre.....                                                                                                                                                                            | 287 |
| III-   | Ouvrages et articles sur Martin Heidegger .....                                                                                                                                                              | 288 |
| III-1- | Ouvrages sur Martin Heidegger .....                                                                                                                                                                          | 288 |
| III-2- | Articles sur Martin Heidegger .....                                                                                                                                                                          | 289 |
| IV-    | Ouvrages et articles sur Jean-Paul Sartre.....                                                                                                                                                               | 290 |
|        | MOUILLIE J-M. (DIR.), <i>SARTRE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE</i> , PARIS, ENS ÉDITIONS, 2000.....                                                                                                                    | 290 |
|        | MÜNSTER A., <i>SARTRE ET LA PRAXIS. ONTOLOGIE DE LA LIBERTÉ ET DE LA PRAXIS DANS LA PENSÉE DE JEAN-PAUL SARTRE</i> , PARIS, L'HARMATTAN, COLLECTION « OUVERTURE PHILOSOPHIQUE », 2005.....                   | 291 |
|        | TIRVAUDAY R., <i>LA GÉNÉALOGIE DE L'ANGOISSE CHEZ SARTRE</i> , PARIS, EDILIVRE, 2014.....                                                                                                                    | 291 |
|        | TOMÈS A., <i>SARTRE, L'EXISTENTIALISME EST UN HUMANISME</i> , PARIS, ELLIPSES, COLLECTION « PHILO-TEXTES, 2018. ....                                                                                         | 291 |
|        | VARET G., <i>L'ONTOLOGIE DE SARTRE</i> , PARIS, PUF, 1948.....                                                                                                                                               | 291 |
| IX-    | Mémoires et Thèses consultés.....                                                                                                                                                                            | 298 |
|        | AL-ABOOD M., <i>L'ŒUVRE ROMANESQUE DE JEAN-PAUL SARTRE. LA BANALITÉ, L'ENNUI, L'ANGOISSE</i> , THÈSE DE DOCTORAT EN LITTÉRATURE FRANÇAISE SOUS LA DIRECTION DE ROBERT MAUZI, UNIVERSITÉ PARIS IV, 1987. .... | 298 |
| X-     | Webographie.....                                                                                                                                                                                             | 299 |
| XI-    | INDEX DES AUTEURS.....                                                                                                                                                                                       | 300 |
| XII-   | INDEX DES CONCEPTS .....                                                                                                                                                                                     | 302 |
|        | TABLE DES MATIÈRES.....                                                                                                                                                                                      | 308 |

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

La phénoménologie est l'un des grands courants philosophiques du XX<sup>ème</sup> siècle, dont la paternité est communément attribuée à Edmund Husserl, philosophe et physicien allemand.

En effet, ce dernier reprend le terme *phénoménologie* usité par les philosophes grecs antiques pour désigner sa philosophie qu'il définit comme une science rigoureuse et descriptive des essences des phénomènes. Pour Husserl, la phénoménologie étudie les rapports que la conscience entretient avec la réalité telle qu'elle nous apparaît, voilà pourquoi sa phénoménologie porte soit sur les *vécus*, soit sur les *états de la conscience*, soit les « actes intentionnels » de celle-ci. Il dit à ce propos que « *la phénoménologie s'occupe de la conscience* », en y comprenant tous les modes du vécu, les actes et les corrélats de ces actes. »<sup>5</sup>

Étant donné que le phénomène est un concept clé dans le courant phénoménologique, il importe de le définir amplement. De façon générale, le phénomène désigne tout ce qui se présente à notre conscience ou à nos sens. Le phénomène représente ainsi la façon dont la réalité se présente à nous. Pour cette raison, il se distingue de la « chose en soi. »

Pour parler du phénomène chez Heidegger, il faut revenir à la conception grecque antique du *φαινόμενον*<sup>6</sup> qui renvoie au phénomène, lui-même dérivé du verbe *φαίνεσθαι*<sup>7</sup> qui signifie : se montrer. *Φαινόμενον* signifie donc :

*Ce qui se montre, le manifeste ; φαίνεσθαι est lui-même une formation moyenne de φαίνω,<sup>8</sup> mettre au jour, à la lumière ; φαίνω, appartient au radical φα<sup>9</sup> –, tout comme φως<sup>10</sup>, la lumière, la clarté, c'est-à-dire ce où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible. Comme signification de l'expression « phénomène », nous devons donc maintenir ceci : ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste. Les φαινόμενα,<sup>11</sup> « phénomènes » sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière.<sup>12</sup>*

Les Grecs identifiaient parfois ces *φαινόμενα* aux *τα οντα*<sup>13</sup> (les étants). Voilà pourquoi l'étant peut faire apparaître plusieurs facettes de son être en permettant ainsi au sujet différentes voies pour entrer en contact avec lui. Il y a même, affirme Heidegger, la possibilité

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 6.

<sup>6</sup> Se lit en français : *phaïnoménonn*

<sup>7</sup> Se lit en français : *phaïnestai*

<sup>8</sup> Se lit en français : *phaïno*

<sup>9</sup> Se lit en français : *pha*

<sup>10</sup> Se lit en français : *phoss*

<sup>11</sup> Se lit en français : *phaïnoména*

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 55.

<sup>13</sup> Se lit en français : *ta onta*

*Qu'un étant se montre comme ce que, de soi-même, il « n'est pas ». Se montrant ainsi, l'étant « a l'air de... ». À un tel se-montrer nous donnons le nom de « sembler ». Et en grec l'expression *φαινομενον*, phénomène, a également cette signification : ce qui a l'air de, le « semblable », le « semblant » ; *φαινομενον αγαθον*<sup>14</sup> veut dire un bien qui en a l'air – mais qui « en réalité » n'est pas ce pourquoi il se donne.<sup>15</sup>*

C'est pourquoi Heidegger recommande de prendre en compte ces deux définitions du concept de phénomène, afin de mieux en appréhender le sens. Pour ce faire, il dit que « *Pour l'entente du concept de phénomène qui est la nôtre, l'essentiel est de voir comment les deux significations de ce qui est nommé *φαινομενον* (le « phénomène » se-montrant et le « phénomène » semblant) sont, de par la structure, d'un seul tenant.* »<sup>16</sup>

Quant au *λογος*,<sup>17</sup> Heidegger le sort de la signification commune de discours pour lui donner un sens nouveau qui consiste à mettre en lumière ce qui est dit dans le discours. Il dit à cet effet ceci :

*Au sens de la parole, *λογος* se ramène plutôt à *δηλουν*<sup>18</sup>, rendre manifeste ce dont la parole « parle ». [...] Le *λογος* fait voir quelque chose (*φαινεσθαι*), cela justement sur quoi il est parlé et il le fait voir à celui qui parle (médiateur) aussi bien qu'aux entre parleurs. La parole « fait voir » *απο...* à partir de cela même dont il est parlé.<sup>19</sup>*

Nous pouvons donc dire avec Heidegger que la phénoménologie est « *αποφαινεσθαι τα φαινομενα*<sup>20</sup> : ce qui se montre, tel qu'il se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même. »<sup>21</sup> C'est le retour aux choses mêmes.

En assurant la diffusion de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne en France, Jean-Paul Sartre s'est-il contenté d'adopter les conceptions que Husserl et Heidegger en avaient ? Quelle est la nature de la réception sartrienne des conceptions husserlienne et heideggérienne de la phénoménologie ? C'est Françoise Dastur qui tente de répondre à ces interrogations en ces termes :

---

<sup>14</sup> Se lit en français : *agatonn*

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> *Id.*

<sup>17</sup> Se lit en français : *logoss*

<sup>18</sup> Se lit en français : *dèlounn*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>20</sup> Se lit en français : *apophainestai ta phainoména*

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 61-62.

*On sait certes, qu'Emmanuel Levinas, qui fut le traducteur, en 1930, d'une première version des Méditations cartésiennes de Husserl, peut être considéré comme le véritable introducteur de la phénoménologie en France, mais c'est néanmoins Sartre, avec la publication en 1943 de L'Être et le néant, qui a contribué à faire connaître à un large public non seulement la pensée de Husserl, mais aussi et surtout celle de Heidegger. C'est donc d'abord vers lui qu'il faut se tourner lorsqu'on parle de la « réception » française de la pensée heideggérienne.<sup>22</sup>*

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre se démarque de la phénoménologie husserlienne qui veut saisir les essences des phénomènes et propose une phénoménologie existentialiste. Il s'agit pour le *pour-soi* sartrien, encore appelé « l'être de la conscience », de sortir de *l'en-soi* du monde, d'échapper à la *facticité* de sa *présence au monde* pour créer un néant, un négatif pur, une *fissure* qui le fait transcender la réalité du monde, le met en relation avec autrui et lui permet de donner un sens à la vie. Tout cela n'est possible que parce qu'il jouit d'une liberté absolue. C'est dans ce sens que Sartre affirme ceci :

*L'homme étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'« il y ait » un monde ; et puisqu'il est aussi celui qui « se fait être », quel que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur.<sup>23</sup>*

À la différence de Heidegger pour qui le phénomène a deux faces, *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste et *ce qui a l'air de*, le « semblable », le « semblant », Sartre adopte le monisme phénoménologique. Il dit ceci à ce propos : « *La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par-là à supprimer un certain nombre de dualisme qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène.* »<sup>24</sup> C'est pourquoi Sartre définit le phénomène comme l'être tel qu'il paraît. Cette apparence n'est pas un négatif pur de l'être ; elle n'est pas « ce qui n'est pas l'être » ; elle n'est pas l'être de l'illusion et de l'erreur ; elle n'est pas un faux-semblant de l'être comme le pense Heidegger à la suite des Anciens ; elle constitue l'être. Voilà

---

<sup>22</sup> F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, p. 39.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p. 598.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

pourquoi il affirme que « *l'apparence ne cache pas l'être, elle le révèle* »<sup>25</sup>. Il poursuit avec ces mots : « *L'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.* »<sup>26</sup> Ainsi, toutes les oppositions entre l'intérieur et l'extérieur, l'être et le paraître, la puissance et l'acte, l'existence et l'essence, l'être-de-dérrière et l'être-de-devant sont, selon Sartre, désuètes, et ne sauraient plus trouver droit de cité en philosophie. Car, « *les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures : elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée.* »<sup>27</sup>

Somme toute, la phénoménologie est, pour Sartre, le fait pour le *pour-soi*, sujet transphénoménal, de faire exister le monde phénoménal et de le dépasser continuellement vers d'autres *possibles*. En d'autres termes, elle est pour lui la démarche expérientielle que le *pour-soi* entreprend à l'égard du phénomène qui se donne à lui tel quel, afin de lui affecter un sens, une existence et un être. On comprend pourquoi Sartre définit sa phénoménologie comme une « *philosophie de la transcendance qui nous jette au milieu des choses* ». <sup>28</sup> Malgré son être-dans-le-monde, malgré sa présence au cœur des phénomènes, le sujet développe en lui une dimension transphénoménale qui, tout en allant faire l'expérience de la chose en elle-même, lui permet d'échapper à la phénoménalité de la chose pour rester au-dessus du phénomène, de manière à pouvoir se projeter dans le monde.

Selon Heidegger et Sartre, la phénoménologie et l'ontologie sont intrinsèquement liées. C'est ce qui ressort par exemple de ces propos de Heidegger : « *l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie.* »<sup>29</sup>, mieux « *la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème.* »<sup>30</sup> Dans le même ordre d'idées, Sartre affirme que « *l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire.* »<sup>31</sup>

Il ressort donc de ce qui précède qu'il est opportun de relever que les approches phénoménologiques heideggérienne et sartrienne se subordonnent à la quête du sens de l'être.

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 10.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

<sup>30</sup> *Id.*

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 14.

Cette quête du sens de l'être s'appuie sur l'explicitation de l'existentialité quotidienne du *Dasein* et du *pour-soi*.

Chez Heidegger, l'élaboration concrète de la question de l'être se fait à partir de l'interprétation du *temps* comme horizon possible de toute entente de l'être en général. Ladite élaboration a pour interrogé<sup>32</sup> l'étant lui-même, car « être veut dire être de l'étant »<sup>33</sup>. L'« étant », c'est tout ce que nous disons, tout ce vers quoi portent nos pensées, nos réflexions, tous nos agirs, nos attitudes vis-à-vis de l'une ou l'autre chose, bref ce que nous sommes et comment le nous le sommes. Mais sur quel étant le sens de l'être s'inscrit-il ? De quel étant la détection de l'être doit-elle partir ? C'est sur l'« étant que nous, les questionnants, sommes chaque fois nous-mêmes »<sup>34</sup> : le *Dasein*. Voici ce que Heidegger dit précisément du *Dasein* : « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*. »<sup>35</sup> Le *Dasein* est donc, en tant que « condition ontique et ontologique »<sup>36</sup>, l'« étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'interrogé de la question de l'être »<sup>37</sup>. Voilà pourquoi Heidegger affirme encore ceci : « Quand la tâche qui s'impose est l'interprétation du sens de être, le *Dasein*, n'est pas seulement le premier étant à interroger, il est plus encore l'étant qui chaque fois déjà se rapporte en son être à ce sur quoi porte le questionnement dans cette question. »<sup>38</sup> Si le *Dasein* est cet étant qui a le privilège de se poser la question de l'être, est-il l'*alter ego* du *pour soi* sartrien ?

Le *pour-soi* est, d'après Sartre « l'être pour lequel il est, dans son être, question de son être. »<sup>39</sup> Autrement dit, la question du sens de l'être s'appuie sur l'analyse de l'existentialité quotidienne du *pour-soi*. Ainsi, pour Sartre, l'être « c'est l'existant tel qu'il paraît »<sup>40</sup>. Il l'appelle encore l'être phénoménal ou le phénomène d'être parce qu'« il indique l'être et l'exige »<sup>41</sup>, compte tenu du fait que l'être se lit dans les structures du phénomène. C'est ce qu'il explicite en ces termes : « L'être n'est pas une « structure parmi tant d'autres », un moment de l'objet, il est la condition même de toutes les structures et de tous les moments, il est le

---

<sup>32</sup> Il ne s'agit pas ici d'une faute grammaticale de notre part. C'est ainsi que Heidegger lui-même emploie cette expression à la page 31 de *L'Être et temps*.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 30.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>35</sup> *Id.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>39</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 110.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29.

*fondement sur lequel se manifesteront les caractères du phénomène. »*<sup>42</sup> Cet être phénoménal, a, d'après Sartre, besoin d'un fondement qui non seulement lui donne son être-phénomène, mais aussi transcende sa phénoménalité : c'est le *pour-soi* que Sartre appelle encore le sujet transphénoménal ou « *l'être transphénoménal de la conscience* »<sup>43</sup>. C'est ce qu'il affirme précisément en ces termes : « *le phénomène d'être est ontologique [...] Il est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal. Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être.* »<sup>44</sup>

Il ressort de ce qui précède que ces deux philosophes développent une ontologie et une phénoménologie *existentiales*<sup>45</sup> basées sur le sujet : le *Dasein* pour l'un et le *pour-soi* pour l'autre. En effet, si le *Dasein* heideggérien dont l'essence est l'existentialité, est le seul étant susceptible de se poser la question du sens de l'être et de révéler cet être, le *pour-soi* sartrien dont l'essence est d'exister comme présence à soi et d'introduire un néant dans l'ustensilité<sup>46</sup> du monde, afin d'échapper à son enséité, est le seul à pouvoir totaliser et à donner un sens à la question de l'être et de l'existence. Ces deux philosophes adoptent ainsi, à quelques nuances près, la même approche ontologique de la question phénoménologique.

L'analyse comparative des phénoménologies heideggérienne et sartrienne, telle qu'elle peut s'opérer à partir de la mise en rapport du *Dasein* et du *pour-soi*, à la lumière des œuvres de ces deux auteurs à savoir : *Être et Temps* et *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pose le problème de leur pertinence philosophique. En d'autres termes, ce sujet pose le problème du rapport comparatif qui existe entre le *Dasein* heideggérien et le *pour-soi* sartrien sur la méthode d'accès à l'être par l'entremise de la phénoménologie. Alors même que la phénoménologie est la manière d'accéder à l'être de l'étant par l'analytique existentielle

<sup>42</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 48.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>45</sup> Concept de Heidegger

<sup>46</sup> Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, pp. 97-98, la position de Sartre sur le concept de l'ustensilité est abordée dans la partie *Discussion* de l'ouvrage par M. Naville. Contre Sartre, il affirme que ce dernier, à l'image des existences discontinues des êtres, trace le tableau d'un monde discontinu d'objets où tout causalisme est absent sauf cette variété étrange de rapport de causalité qui est celui de l'ustensilité passive, incompréhensible et méprisable. En effet, pour Sartre, « l'homme existentialiste trébuche dans un univers d'ustensiles, d'obstacles malpropres, enchaînés, appuyés les uns sur les autres par un souci bizarre de servir les uns aux autres, mais affecté de stigmate, effrayant aux yeux des idéalistes, de la soi-disant extériorité pure. Ce monde du déterminisme ustensile est cependant a-causal. » Bref, pour Naville, la soi-disant liberté de Sartre, est faite du mépris arbitraire des choses. Et pourtant les choses sont bien différentes de la description qu'il en fait. Il affirme contre Sartre : « L'univers physique et biologique n'est jamais, à vos yeux, une condition, une source de conditionnements, ce mot n'ayant, dans son sens fort et pratique, pas plus de réalité pour vous que celui de cause. C'est pourquoi, l'univers objectif n'est pour l'homme existentialiste, qu'occasion de déboires, sans prises, au fond différent, un probable perpétuel, c'est-à-dire tout le contraire de ce qu'il est pour le matérialisme marxiste. »



du *Dasein* en tant que lieu d'ouverture à l'être chez Heidegger, elle est pour Sartre la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste par l'analytique existentielle du pour-soi en tant que conscience souveraine et libre. Dit autrement, le *Dasein* heideggérien et le *pour-soi* sartrien, sont-ils l'unique fil conducteur de la quête du sens de l'être ? Les phénoménologies existentialistes de Heidegger et de Sartre, telles qu'elles sont respectivement basées sur le *Dasein* et le *pour-soi*, ne trahissent-elles pas philosophiquement la phénoménologie transcendantale de Husserl, leur maître à penser ?

Pour résoudre ce problème, nous avons adopté la méthode analytique et critique que nous avons déployée dans une dynamique réflexive comportant trois grandes articulations. Dans la première partie qui a pour titre « Les fondements philosophiques des phénoménologies de Heidegger et de Sartre », nous nous attelons à définir les concepts de phénoménologie et d'ontologie, et à ressortir les bases de la phénoménologie heideggérienne et sartrienne à partir de Descartes, de Brentano et d'Husserl. La deuxième partie intitulée « Confrontation des structures ontiques et ontologiques du *Dasein* heideggérien et du pour-soi sartrien », met en lumière l'explicitation de l'essence du *Dasein* et du pour-soi à partir de leur existentialité, de leurs modalités d'appartenance au monde et de la saisie de l'entièreté de leur tout structuré. La troisième et dernière partie qui a pour titre « Les phénoménologies heideggérienne et sartrienne à l'épreuve de la critique », met en évidence les problèmes de pertinence de l'ontophénoménologie existentielle du *Dasein* et du *pour-soi* ainsi que sa portée philosophique.

**PREMIÈRE PARTIE :**

**LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DES  
PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET  
SARTRIENNE**

Cette première partie a pour objet de situer le cadre intellectuel qui constitue le fondement de la pensée phénoménologique de Heidegger et de Sartre. C'est au génie des auteurs tels Descartes, Brentano et Husserl que nous devons l'émergence « *de ce « mouvement », de ce « style » de connaissance de la connaissance* »<sup>47</sup> que nous appelons aujourd'hui la phénoménologie. Ainsi, parler des sources, oriente la pensée à l'histoire de la question, cependant, nous voulons surtout mettre en lumière le mouvement de l'esprit qui découvre la vérité scientifique et philosophique de la phénoménologie et qui s'est découverte elle-même en ces penseurs. C'est à l'audace de ces derniers et particulièrement de Husserl, que nous devons la pensée phénoménologique.

Cette partie porte en son sein trois chapitres : le premier définit de façon décortiquée le concept de phénoménologie ; le deuxième nous introduit aux sources phénoménologiques de Descartes et Brentano et le troisième nous ouvre au père de la phénoménologie : Husserl.

---

<sup>47</sup> J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, pp. 5-6. Pour l'auteur, la phénoménologie a été et demeure une méditation sur la connaissance, une connaissance de la connaissance.

## CHAPITRE I :

### QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

De façon littérale, la phénoménologie désigne tout simplement « la science des phénomènes »<sup>48</sup>, c'est-à-dire de *cela* qui apparaît à la conscience, de *cela* qui est « donné ». Il s'agit de voyager dans le donné, dans « la chose même » qui nous paraît sans présupposer des connaissances sur la relation entre le phénomène et l'être de qui il est phénomène d'une part, entre le sujet et son rapport avec le phénomène pour lequel le phénomène est phénomène devant le Je d'autre part. Lyotard explique mieux cela lorsqu'il écrit que : « *Il ne faut pas sortir du morceau de cire pour faire une philosophie de la substance étendue, ni pour faire une philosophie de l'espace, forme a priori de la sensibilité, il faut rester au morceau de cire lui-même, sans présupposé, le décrire seulement tel qu'il se donne.* »<sup>49</sup> Ainsi pour Lyotard, se dessine au sein de la méditation phénoménologique un moment critique, un désaveu de la science qui consiste au refus de passer à l'explication : car expliquer par exemple le rouge de cet abat-jour, c'est précisément de délaisser en tant qu'il est ce rouge étalé sur cet abat-jour, sous l'orbe duquel je réfléchis au rouge ; c'est le poser comme vibration de fréquence, d'intensité données, c'est poser à sa place un autre objet, quelque chose qui sera pour le scientifique objet d'étude mais ne sera plus la chose même pour le Je.<sup>50</sup> Il y a toujours un préréflexif, un irréfléchi, un antiprédicatif sur quoi prend appui la réflexion sur la science, et qu'elle escamote toujours quand elle veut rendre raison d'elle-même.

Dans ce chapitre premier, il sera question de dire prioritairement ce qu'est la phénoménologie pour Heidegger et pour Sartre.

---

<sup>48</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 3.

<sup>49</sup> J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 7.

<sup>50</sup> Cf. *Idem*.

## I- Les concepts de phénomène et de logos

### 1- Le *phainoménon*<sup>51</sup>

Pour Heidegger, le concept de phénoménologie n'existe qu'en rapport avec la question de l'être (l'ontologie). Lui-même le précise en ces termes : « *une fois caractérisée au moins provisoirement l'objet que la recherche a pour thème (être de l'étant/sens de être en général), sa méthode semble par là même déjà toute tracée.* »<sup>52</sup> La méthode dont il est question ici et qui caractérise la thématique de être est appelée par Heidegger la phénoménologie. Voilà pourquoi, il pense que c'est la manière de traiter la question de l'être qui est phénoménologique.

En d'autres termes, « *l'expression « phénoménologie » signifie en premier lieu une conception méthodologique* »<sup>53</sup>. Elle ne caractérise pas les objets de l'investigation philosophique en ce qu'ils sont, en leur contenu, mais la *manière* dont s'y prend celle-ci. Autrement dit, la phénoménologie est, selon Heidegger, la science qui permet l'accès à la question de l'être, c'est elle qui donne la méthode pour investir la question de l'être. Dans ce sens, elle est méthodologique. C'est ce qui explique la compréhension allégée que l'auteur de *Sein und Zeit* en donne dans cette assertion : « *Le terme « phénoménologie » exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : 'droit aux choses mêmes' !* »<sup>54</sup>.

Ainsi donc, en prenant appui sur Heidegger, nous pouvons dire que, l'expression phénoménologie, à partir de son étymologie, se compose de deux éléments : phénomène et logos ; tous deux remontent à des termes grecs : φαινόμενον et λόγος.<sup>55</sup>

Le terme grec φαινόμενον sur lequel s'adosse le vocable « phénomène », est tiré du verbe φαίνεσθαι,<sup>56</sup> qui veut dire : se montrer ; φαινόμενον se dit donc : ce qui se montre, le manifeste ; φαίνεσθαι est lui-même une formation *moyenne* de φαίνω,<sup>57</sup> amener au jour, placer en lumière ; φαίνω appartient au radical φα,<sup>58</sup> tout comme φως,<sup>59</sup> la lumière, la clarté, c'est-à-dire ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible. En d'autres termes, du concept de « phénomène », nous devons donc *maintenir* ceci : ce-qui-

---

<sup>51</sup> C'est l'appellation du phénomène en grec.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 53.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> C'est écrit en grec, en français, il faut lire *phainomenon* et *logos*.

<sup>56</sup> C'est écrit en grec, en français bien vouloir lire *phainestai*.

<sup>57</sup> C'est rédigé en grec, il faut lire *phaino*.

<sup>58</sup> Du grec, il faut lire *pha*.

<sup>59</sup> Du grec il faut lire *phoss*.

*se-montre-en-lui-même*, le manifeste. Les φαίνομενα,<sup>60</sup> les « phénomènes » sont alors l'ensemble complet de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière — ce que les Grecs identifiaient parfois tout simplement avec τα οντα<sup>61</sup> (l'étant). Or l'étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d'accès à lui. La possibilité existe même que l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il n'est pas. En un tel se-montrer, l'étant « a l'air de... », « est comme si... ». Nous appelons un tel se-montrer le *paraître* ou alors nous lui donnons le nom de *sembler*. Et c'est ainsi qu'en grec l'expression φαίνομενον, phénomène présente également la signification de : ce qui a l'air de, le « semblable », le semblant ; par exemple φαίνομενον αγατον<sup>62</sup> veut dire un bien qui en a l'air de — mais qui « en réalité » n'est pas ce pour quoi il se donne.<sup>63</sup>

Ce qui est important ici en tout dernier lieu, c'est de comprendre que dans les deux orientations significatives du concept de phénomène, le φαίνομενον (le « phénomène » au sens de ce qui se montre et le « phénomène » entendu comme l'apparence) forme une unité structurelle. Cette structuralité unitaire se fissure lorsque le phénomène développe en lui la prétention d'être lui-même phénomène c'est-à-dire de se montrer comme ce qu'il n'est pas et à ce titre, faisant semblant d'être ce qu'il n'est pas, il a l'air de. Car dans l'acception du φαίνομενον comme manifeste ou comme semblant est déjà intégré substantiellement le sens originel du phénomène comme apparence en tant qu'il est son véritable fondement. Ainsi donc, Heidegger assigne le titre de « phénomène » à la signification positive et originelle de φαίνομενον et distingue le phénomène de l'apparence et du semblant comme modification primitive du phénomène. Toutefois, il précise que, les deux sens du phénomène comme apparence et comme semblant se démarquent en allemand des concepts de « *Erscheinung* », apparition, ou « *blosse Erscheinung* », pure ap-parition.

À la suite de Heidegger, Sartre affirme que : « *le phénomène est ce qui se manifeste* »<sup>64</sup>. Toutefois, à la différence de Heidegger qui a présenté deux faces du phénomène : *ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste* et *ce qui a l'air de, le « semblable », le « semblant »*, Jean-Paul Sartre se distance de cette métaphysique classique qui prône un dualisme dans le phénomène, pour proposer un monisme phénoménologique. Il dit à propos : « *La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions*

<sup>60</sup> C'est du grec, bien vouloir lire *phaînoména*.

<sup>61</sup> En français ça se lit *tâ ontâ*.

<sup>62</sup> En français, cela donne *phaînoména agaton*.

<sup>63</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 54-55.

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p.14.

qui le manifestent. On visait par-là à supprimer un certain nombre de dualisme qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène. »<sup>65</sup> En définissant, le phénomène comme l'être tel qu'il paraît, Sartre précise que cette apparence n'est pas un négatif pur de l'être, elle n'est pas « ce qui n'est pas l'être », elle n'est pas l'être de l'illusion et de l'erreur, elle n'est pas un faux-semblant de l'être comme le pensent Heidegger et les anciens, elle constitue l'être. Voilà pourquoi, il affirme : « *l'apparence ne cache pas l'être, elle le révèle* »<sup>66</sup>. Il poursuit avec ces paroles : « *L'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.* »<sup>67</sup>

Autrement dit, toutes les oppositions, tous les dualismes présentés au sujet du phénomène, entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'être et le paraître (l'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché), entre la puissance et l'acte (tout est en acte), entre l'existence et l'essence, entre l'être-de-dérrière et l'être-de-devant sont désuets et improductifs, et ne sauraient plus trouver droit de cité en philosophie. Car : « *les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures : elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée.* »<sup>68</sup>

## **2- Le *Erscheinung* démarqué du phainomenon**

*Erscheinung* est un mot allemand qui veut dire apparition. Heidegger le met en exergue dans la compréhension grecque du φαίνομενον afin de prévenir toute confusion possible. Il affirme à cet effet : « *Mais ce qu'expriment l'un à l'autre (mis ici pour le « phénomène » se-montrant et le « phénomène semblant ») n'a de prime abord rien à voir avec ce qu'on appelle [en allemand] « Erscheinung », ap-parition ou même « blosse Erscheinung », pure ap-parition.* »<sup>69</sup>.

Pour Heidegger, le terme ap-parition<sup>70</sup> ici à l'usage parfois à caractère pathologique désigne les apparitions sur le corps, d'anomalies qui se montrent. Ainsi, le fait qu'elles se montrent et la façon dont elles se montrent, sont l'« indice » de quelque chose qui lui ne se montre pas.

<sup>65</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 11.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>68</sup> *Id.*

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 55.

<sup>70</sup> C'est Heidegger qui orthographie ce mot de cette manière. Il veut par-là montrer la différence entre l'apparition qui est la manifestation visible de quelque chose et l'ap-parition qui est pour lui le fait que ce qui apparaît n'apparaît pas pour lui-même mais annonce quelque chose qui n'apparaît pas.

Quand surviennent des anomalies de ce genre, leur se-montrer<sup>71</sup> va de pair avec l'être là-devant de troubles qui ne se montrent pas. Ainsi donc, pour le philosophe allemand :

*Ap-parition [Erscheinung] en tant qu'ap-parition « de quelque chose » ne veut donc justement pas dire : se montrer soi-même, mais au contraire que quelque chose, qui ne se montre pas, s'annonce à travers quelque chose qui se montre. Ap-paraître [Erscheinen] est un ne-pas-se-montrer. Mais ce « ne ... pas » ne doit être en aucun cas confondu avec le ne-pas privatif qui entre en jeu pour déterminer la structure du semblant. Ce qui ne se montre pas à la manière dont le fait l'ap-paraissant [das Erscheinende], ne peut jamais (res)-sembler.<sup>72</sup>*

Bien qu'ap-paraître [« Erscheinen »] ne soit jamais un se-montrer au sens du phénomène, il est important tout de même de préciser qu'il n'y a pas d'ap-paraître possible sans un se-montrer. Mais celui-ci, tout en rendant possible avec lui l'ap-paraître, n'est pas lui-même l'apparaître [Erscheinen]. Voilà pourquoi Heidegger conclut qu'apparaître [Erscheinen], c'est *s'annoncer* à travers quelque chose qui se montre. En fin de compte, les phénomènes ne sont jamais des apparitions [Erscheinung] mais chaque ap-parition [Erscheinung] porte en elle la marque insigne de phénomènes mieux la dénomination phénoménale.

L'expression ap-parition [« *Erscheinung* »] peut, elle-même signifier encore deux choses : d'un côté *l'ap-paraître* [Erscheinen], au sens de s'annoncer et donc de ne-pas-se-montrer, elle signifie alors l'annonceur lui-même – ce qui sitôt qu'il se montre dénonce quelque chose qui ne se montre pas. Et finalement on peut employer apparaître [Erscheinen] comme une dénomination du phénomène dans son vrai sens de se-montrer. De l'autre, si l'on comprend l'annonceur qui, du fait qu'il se montre, dénonce le non-manifeste, comme ce qui affleure et transparaît extérieurement de ce qui n'est pas soi-même manifeste, le non-manifeste étant perçu comme ce qui, ontologiquement ne transparait pas extérieurement – ainsi ap-parition [Erscheinung] signifie une mise en avant sans pour autant que l'être propre de ce qui met en avant se réduise à lui : ap-parition dans le sens de « pure apparition » [« *blosse Erscheinung* »]. Toutefois, il est important de relever que, l'annonceur mis en avant, se montre certes lui-même mais son rôle étant de faire transparaître à l'extérieur ce qu'il annonce, il ne cesse justement en lui-même de lui faire écran.

En définitive, le phénomène, le se-montrer-par-soi-même – signifie un genre insigne de rencontre de quelque chose. Ap-parition [Erscheinung], en revanche, veut dire un rapport de renvoi interne à l'étant lui-même ou le renvoyant (l'annonceur) ne peut se satisfaire à sa

---

<sup>71</sup> C'est Heidegger lui-même qui orthographie ainsi ce verbe et l'emploie comme un substantif.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 55-56.



possible fonction qu'en se montrant par lui-même, qu'en étant « phénomène ». Ap-parition [*Erscheinung*] et semblant sont eux-mêmes fondés différemment sur le phénomène. La multiplicité des « phénomènes » portant les noms de phénomène, semblant, ap-parition [*Erscheinung*], pure ap-parition [*blosse Erscheinung*] prête à confusion ; celle-ci ne se laisse dissiper que si, pour commencer, le concept de phénomène est entendu comme : le se-montrant-par-soi-même.

Contrairement au *Erscheinung* heideggérien qui développe lui aussi un double mouvement intérieur entre l'annonciateur et ce qui est annoncé, entre ap-parition et pure ap-parition, *Erscheinung* et *blosse Erscheinung*, Sartre continue de prôner un monisme dans la structure de l'apparition. Pour lui, « le phénomène n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait lui l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile comme il est. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est absolument indicatif de lui-même. »<sup>73</sup> En conséquence, disparaît le rapport dualiste entre la puissance et l'acte, car « tout est en acte. »<sup>74</sup>

Toutefois, le fait que Sartre réduise le phénomène à la série de ses apparitions avec pour objectif la suppression des dualismes qui existent dans l'existant, ne le met pas à l'abri de tout autre dualisme dans le phénomène. Car son phénomène crée une dualité nouvelle entre le fini et l'infini. En effet, « l'existant ne saurait se réduire à une série finie de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. »<sup>75</sup> Même quand un objet se donnerait dans une variation unique de l'« *Abschattung* », le seul fait d'être sujet appelle par-là une pléthore de perspectives de l'analyse de cette « *Abschattung* ». Et cela est suffisant pour augmenter à l'infini les points de vue sur l'*Abschattung* visée. De la sorte, l'apparition qui est finie porte en elle-même les fondations de sa finitude mais réclame dans sa perception et sa compréhension en tant qu'apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être transcendée vers un indicatif infini. Ce qui nous met dans une nouvelle dualité : celle du fini et de l'infini, celle de l'infini dans le fini détrônant par-là l'opposition entre l'être et le paraître. En effet, pour Sartre, l'être et le paraître ou le fini et l'infini dans l'objet qui paraît se trouvent tout entier dans le même objet et tout entier dans la parcelle-figure du même objet. En d'autres termes, l'objet est perçu entièrement dans sa parcelle-figure et entièrement aussi hors de ladite parcelle-figure. Ce qui

---

<sup>73</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p.12.

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 13.

convoque une nouvelle opposition entre l'être-de-dehors et l'être de-dedans, entre l'être-qui-ne-paraît pas et l'apparition.

Le nouveau dualisme du fini et de l'infini auquel ouvre le phénomène sartrien, trahit l'essence originelle de la phénoménologie qui invite à explorer le phénomène comme donné, « la chose même » que l'on perçoit, en l'élaguant de tout préjugé, de toute supposition de connaissances, de toutes hypothèses scientifiques tant sur le rapport qui le relie avec l'être *de qui* il est le phénomène, que sur le rapport qui l'unit avec le sujet *pour qui* il est phénomène. Car pour Jean-François Lyotard, « *il faut rester au morceau de cire lui-même, sans présupposé, le décrire seulement tel qu'il se donne.* »<sup>76</sup> C'est dans cette même logique que Jean-Luc Marion parle du phénomène comme ce qui se donne : « *Il appartient au phénomène pris dans sa phénoménalité essentielle de ne se manifester que comme donné, à savoir comme gardant la trace, plus ou moins accentuée selon les occurrences, de son procès de surgissement au paraître, bref de sa donation. Nous pouvons donc légitimement poser que le phénomène se donne.* »<sup>77</sup> On constate que Sartre est sorti du morceau de cire pour le mettre en relation jugé avec le sujet ou la réalité humaine qui se veut transphénoménale, c'est-à-dire qui est au départ du phénomène et le dépasse en même temps. Voilà pourquoi Sartre peut affirmer que : « *le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être* »<sup>78</sup>.

## II- Le concept de logos

### 1- Le *λογος*<sup>79</sup> comme parole

Selon Heidegger, le concept de *λογος* a chez Platon et Aristote une pluralité de sens qui fait que ses significations tendent à se différencier les unes des autres sans recevoir de direction positive d'une signification fondamentale. Ainsi, est-il important de dire que la signification fondamentale de *λογος* est parole. Toutefois, pour comprendre le sens fondamental de parole, il faudrait l'élaguer de toute mécompréhension ; voilà pourquoi nous expliciterons ce que parole veut effectivement dire. En effet, selon Heidegger diverses acceptions du concept de *λογος* ont donné lieu à des interprétations arbitraires qui ont souvent voilé le véritable sens de parole. Souvent, *λογος* a été traduit par raison [*Vernunft*], jugement, concept, définition, raison [*Grund*], rapport. D'autrefois, il a revêtu le sens d'énoncé, énoncé étant pris à son tour comme

---

<sup>76</sup> J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 7.

<sup>77</sup> J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, collection « Essais philosophiques », 1998, p. 100.

<sup>78</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p.16.

<sup>79</sup> Se lit en français : logos

« jugement ». Même cette dernière acception de *λογος* comme jugement pose quelques problèmes si l'on prend jugement comme une « liaison » ou une « prise de position » (approuver ou récuser). Quel est donc le sens véritable que Heidegger donne au *logos* ?

## 2- Le *logos* comme le fait de « rendre manifeste », de « faire voir ce dont la parole « parle » »

Pour le philosophe existentialiste<sup>80</sup> allemand, *λογος* a plusieurs sens qu'il est important d'élucider. Le sens clé dont découle les autres sens qui seront mis en exergue est : le *λογος* comme parole qui se ramène à *δηλουν*,<sup>81</sup> rendre la parole manifeste ce dont la parole « parle ». Aristote a affiné l'explication de cette fonction de la parole comme *αποφαινεσθαι*.<sup>82</sup> En effet, le *λογος* fait voir quelque chose (*φαινεσθαι*<sup>83</sup>), cela justement sur quoi il est parlé et il le fait voir à celui qui parle (médiateur). La parole « fait voir » *απο...*,<sup>84</sup> à partir de cela même dont il est parlé. Dans la parole (*αποφανσις*)<sup>85</sup> la structure du *parler* doit s'adosser sur l'objet du *parler* afin de rendre manifeste et de faire voir ce dont la parole parle. Ainsi, l'auditeur a un accès plus facile à ce qui est communiqué. C'est pourquoi Heidegger donne le sens d'*αποφανσις* au *λογος* dans le sens de faire voir quelque chose en le montrant.

En plus d'être *δηλουν*, le *λογος* dit Heidegger, lorsqu'il s'accomplit concrètement est *φωνη*<sup>86</sup> et précisément *φωνη μετα φαντασιας*<sup>87</sup> – élocution vocale dans laquelle quelque chose est chaque fois placé sous les yeux. Donc ici, le parler (faire voir) a le caractère de l'oral, de l'élocution vocale en mots. Et c'est seulement parce que la fonction de *λογος* comme *αποφανσις* consiste à faire voir quelque chose en le montrant que le *λογος* peut avoir dans sa forme la structure de la *συνθεσις*.

Ainsi, *λογος* a-t-il aussi le sens de *συνθεσις*<sup>88</sup> c'est-à-dire de synthèse. La synthèse selon Heidegger ne consiste pas ici à lier et à rattacher des représentations mais à travailler sur des

---

<sup>80</sup> En effet, dans *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre affirme qu'il y a deux espèces d'existentialistes : les premiers sont chrétiens et parmi lesquels il range Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique ; et les second sont athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger et aussi les existentialistes français sans s'oublier lui-même. Toutefois, il est important de noter que Heidegger lui-même refuse cette appellation dans sa *Lettre sur l'humanisme* de 1946. Quant à nous, pensons que Heidegger est effectivement existentialiste.

<sup>81</sup> Bien vouloir lire *dêlounn*.

<sup>82</sup> Bien vouloir lire *apophanesthai*.

<sup>83</sup> Bien vouloir lire : *phainestai*

<sup>84</sup> Bien vouloir lire *apô*.

<sup>85</sup> Bien vouloir lire *apophansis*.

<sup>86</sup> Bien vouloir lire *phonê*.

<sup>87</sup> Bien vouloir lire *phonê meta phantasias*.

<sup>88</sup> Bien vouloir lire *sunthesis*.

événements psychiques pour les mettre en liaison, d'où naîtra ensuite le « problème » de savoir comment ces liaisons internes s'accordent avec les données physiques extérieures. Le *συν* a ici une signification purement apophantique et veut dire : « faire voir quelque chose *comme* quelque chose. »<sup>89</sup> Cette dernière signification lui donne un caractère d'objectivité dans l'appréciation de ce que le *λογος* fait voir, c'est pourquoi il peut être qualifié par l'auditeur de vrai ou faux. Aussi est-il essentiel de se garder d'un concept qui n'est qu'une construction, celui où la vérité revêt le sens d'un « accord », ce qui n'est pas propre à son sens premier d'*αληθεια*.<sup>90</sup> En effet, l'*αληθεια* dans l'ontologie de son être-vrai veut dire : l'étant *dont* il est parlé. Dans le *λεγειν*<sup>91</sup> comme *αποφαινεται*, il a le sens d'extraire de sa retraite, *αληθες*<sup>92</sup> c'est-à-dire *dévoiler*. Dans le même ordre d'idées, il faut pouvoir distinguer ce sens d'*αληθεια* de *ψευδεσθαι*<sup>93</sup> qui fait aussi voir et dévoiler mais un quelque chose qui voile et recouvre une autre, c'est un faire-voir non authentique, un faire-voir vraisemblable.

De ce qui précède, Heidegger veut mettre en exergue le fait que le sens premier d'*αληθεια* n'est pas la vérité mais ce qui est dévoilé. Cette traduction obéit en conséquence au sens qu'il donne à *logos* celui de faire voir, il s'agit donc de dévoiler et de faire voir ce dont la parole parle. Cette orientation que donne Heidegger à l'*αληθεια* s'appuie sur le sens originel grec qui définit ce qui est vrai comme la pure et simple perception sensible de quelque chose : c'est le concept d'*αισθησις*<sup>94</sup>. Ce dernier (le concept) est celui qui obéit le plus au sens originel grec car chaque perception porte en elle-même l'objet de son perçu mieux la finalité de ses *ιδια*,<sup>95</sup> c'est-à-dire la visée de sa perception ne s'atteint qu'à partir de lui-même (l'étant). C'est dans ce sillage que Heidegger présente l'*ιδια* comme

*l'étant qui, chaque fois de façon spécifique, n'est justement que grâce à elle et pour elle, par exemple la vue par rapport aux couleurs, alors le percevoir est toujours vrai. Ce qui veut dire : voir dévoile toujours des couleurs, entendre dévoile toujours des sons. Au sens le plus pur et le plus original de « vrai »*<sup>96</sup>

Pour le natif de Messkirch l'*αισθησις* est l'unique type de dévoilement authentique auquel il faut se fier, car il éloigne toute possibilité d'erreur, mets en retrait toute occultation possible

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 60.

<sup>90</sup> Bien vouloir lire *alêthéia*.

<sup>91</sup> Bien vouloir lire *légéîn*.

<sup>92</sup> Bien vouloir lire *alêthês*.

<sup>93</sup> Bien vouloir lire *pseudesthai*.

<sup>94</sup> Bien vouloir lire *aisthêsis*.

<sup>95</sup> Bien vouloir lire *idia*.

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 60.

de l'étant et surtout donne un accès immédiat à l'étant bien qu'il soit susceptible dans certains cas d'être parfois superficiel.

En conséquence, le *λογος* qui est chez Héraclite en rapport avec la vérité et qui peut aussi signifier loi, mesure, structure ou ordre des choses dans le monde, occupe chez Heidegger la fonction du faire voir quelque chose, du *donner-accueil* à l'étant dans la perception [*Vernehmen*], c'est pourquoi il lui donne au terme le sens de *raison*. Et comme d'autre part, *λογος* ne signifie pas uniquement *λεγειν* mais porte aussi le sens de *λογομενον*,<sup>97</sup> c'est-à-dire mis en lumière comme tel, ce qui est montré comme tel, et lequel n'est rien d'autre que l'*υποκειμενον*,<sup>98</sup> ce qui se tient chaque fois déjà à la base [*Grund*] en tant que là-devant pour toute interrogation et discussion susceptible de venir sur le tapis, *λογος* en tant que *λογομενον* donc signifie fondement, raison [*Grund*], *ratio*. Et enfin c'est parce que *λογος* au sens de *λογομενον* peut également signifier : ce qui, étant abordé dans la discussion, devient visible dans sa relation à quelque chose, dans son « être-en-relation », que *λογος* reçoit la signification de *relation* et de *rapport*. De ce qui précède, il appert que le concept de *λογος*<sup>99</sup> porte en lui le caractère d'un discours relatif susceptible d'être vrai ou faux. Quel peut alors être l'impact de cette approche heideggérienne du *logos* dans la détermination et l'interprétation du concept de phénoménologie qui tient en haleine notre travail ?

### III- Du *φαινομενον* et du *λογος* à la définition de la phénoménologie

#### 1- Qu'est-ce que la phénoménologie ?

Après avoir présenté les concepts de *φαινομενον* et de *λογος*<sup>100</sup> ut supra selon *Être et Temps* de Heidegger, il nous revient de donner une approche définitionnelle de la phénoménologie d'après cet auteur et d'après Sartre dont les esquisses phénoménologiques relevées plus-haut sont antithétiques avec la conception de Heidegger.

Pour Heidegger, la phénoménologie est *αποφαινεσται τα φαινομενοα*,<sup>101</sup> ce qui se montre, tel qui se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même. C'est ce qu'il dit explicitement en ces termes :

---

<sup>97</sup> Bien vouloir lire *logoménonn*.

<sup>98</sup> Bien vouloir lire *upokéiménonn*.

<sup>99</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 61.

<sup>100</sup> Bien vouloir lire : *phainomenon* et *logos*.

<sup>101</sup> Bien vouloir lire *apophanesthai ta phainoménonn*.

*L'expression phénoménologie se formule en grec λεγειν τα φαινομενα<sup>102</sup> ; or λεγειν veut dire αποφαινεσθαι. Phénoménologie dit alors : αποφαινεσθαι τα φαινομενα : ce qui se montre, tel qui se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même. Voilà le sens formel de l'investigation qui se donne pour nom phénoménologie. Mais ce qui vient à s'exprimer ainsi n'est autre que la maxime formulée plus haut : « droit aux choses mêmes ! »<sup>103</sup>*

Ainsi, poursuit Heidegger, le terme phénoménologie diffère donc, de par son sens des autres désignations comme théologie et autres « logie ». Celles-ci nomment les objets de la science en question en ce qui fait chaque fois leur contenu. Or la phénoménologie ne nomme pas l'objet de ses investigations pas plus que le terme n'en caractérise le contenu ; le mot « renseigne seulement sur le comment de la monstration et sur la façon de traiter de ce qu'il revient à cette science de traiter. »<sup>104</sup> Selon Heidegger, science « des » phénomènes, veut dire : une telle manière de saisir ses objets que tout ce que ladite science a à élucider à leur propos doive se traiter par monstration directe et par justification directe. C'est le même sens qu'à l'expression au fond tautologique de « phénoménologie descriptive ». Ce qui permet à Heidegger d'ajouter que, sous l'angle formel, la signification du concept courant de phénomène permet d'appeler « *phénoménologie toute monstration de l'étant tel qui se montre par lui-même.* »<sup>105</sup>

De cette définition heideggérienne de la phénoménologie, la question qui *de visu* se manifeste, est celle de savoir : qu'est-ce que la phénoménologie a à « faire voir » ? Autrement dit, qu'est-ce qui est appelé à se montrer ? Cela rejoint la question de *l'Erscheinung*, l'apparition : ce qui ne se montre pas et qui s'annonce à travers ce qui se montre. Mais qu'est-ce qui ne se montre pas et qui s'annonce à travers ce qui se montre ? À ces questions, notre philosophe allemand répond qu'il s'agit de quelque chose qui très souvent est en retrait dans premier temps, qui dans un deuxième temps est occulté par ce qui se montre, qui dans un troisième moment communie fusionnellement avec ce qui se montre au point d'en être son fondement et sa perception.

Ce quelque chose qui ne se montre pas, qui reste voilé par ce qui se montre, qui se dévoile par ce qui l'occulte et le masque, mais dont la monstration serait privilégiée, nécessaire et déterminante, n'est pas selon Heidegger un étant quelconque mais bien précisément et

<sup>102</sup> Il est important de relever qu'à la page 60 de l'édition que j'utilise, cette expression veut dire que : l'étant dont il est parlé, il faut l'extraire de sa retraite et le faire voir comme sans-retrait (αληθες) c'est-à-dire le dévoiler.

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 61-62.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>105</sup> *Id.*

exceptionnellement « l'être de l'étant »<sup>106</sup>. Cette monstration est impérative parce qu'il « peut à ce point être occulté qu'il tombe dans l'oubli<sup>107</sup> et que toute question à son sujet et sur son sens disparaît. »<sup>108</sup> En conséquence, la phénoménologie s'occupe de tout étant qui désire accéder au statut de phénomène et sortir de toute occultation délibérée de son contenu par des considérations scientifiques. C'est pourquoi la phénoménologie peut se définir enfin de compte comme « *la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème.* »<sup>109</sup>

À la question de savoir, ce qui demeure *en retrait* auquel la phénoménologie permet d'accéder, Sartre répond : rien. Car, pour lui, l'existant se réduit « *à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant.* »<sup>110</sup> En effet, pour Sartre, l'apparence n'est pas une manifestation inconsistante de l'être, elle n'est pas « *une peau superficielle qui dissimulerait aux regards la véritable nature de l'objet* »,<sup>111</sup> elle le révèle. Car « *l'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi qui manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série.* »<sup>112</sup>

À la lumière de ce qui précède, il apparaît que la conception sartrienne de la phénoménologie se démarque de celle de Heidegger qui l'inspire.<sup>113</sup> C'est pourquoi, pour Sartre, la phénoménologie est le fait pour le *pour-soi*, sujet transphénoménal – en tant qu'il échappe à la phénoménalité du monde et des choses – de faire exister le monde phénoménal et de le dépasser continuellement vers d'autres *possibles*. En d'autres termes, elle est, pour lui la démarche expérientielle que le *pour-soi* (la conscience) entreprend à l'égard du phénomène qui se donne à lui tel quel, afin de lui donner un sens, une existence et un être. On comprend pourquoi il parle de sa phénoménologie comme une « *philosophie de la transcendance qui nous*

---

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

<sup>107</sup> Nous nous rappelons cette phrase de Heidegger qui ouvre ce livre : « La question de l'être est aujourd'hui tombé dans l'oubli ; notre époque, certes, met à son compte comme un progrès de tenir à nouveau en faveur de la 'métaphysique' », p. 25.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

<sup>109</sup> *Id.*

<sup>110</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 12.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>113</sup> Selon Françoise Dastur, dans son article « Réception et non réception de Heidegger en France », in *Revue Germanique*, pp. 35-57, Sartre est l'auteur qui a le mieux rendu accessible la pensée de Heidegger en France. Elle dit à ce propos : « On sait certes, qu'Emmanuel Lévinas, qui fut le traducteur, en 1930, d'une première version des *Méditations cartésiennes* de Husserl, peut être considéré comme le véritable introducteur de la phénoménologie en France, mais c'est néanmoins Sartre, avec la publication en 1943 de *L'Être et le néant*, qui a contribué à faire connaître à un large public non seulement la pensée de Husserl, mais aussi et surtout celle de Heidegger. C'est donc d'abord vers lui qu'il faut se tourner d'abord lorsqu'on parle de la « réception » française de la pensée heideggérienne. »

jette au milieu des choses »<sup>114</sup>. C'est donc malgré son être dans le monde, malgré sa présence au cœur des phénomènes, le sujet développe tout de même en lui une dimension transphénoménale qui, tout en allant faire l'expérience de la chose en elle-même, lui permet d'échapper à la phénoménalité de la chose pour rester au-dessus du phénomène afin de se projeter dans le monde.

Ces deux approches phénoménologiques qui semblent s'opposer se rejoignent au contraire et se rencontrent, bien que par des méthodes différentes. En effet, chez Heidegger, la phénoménologie donne accès à l'être de l'étant. Or le seul étant ou encore « *l'étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'interrogé de la question de l'être qui s'est d'avance donné est le Dasein* »<sup>115</sup>, c'est-à-dire « *cet étant que nous, les questionnants, sommes à chaque fois nous-mêmes.* »<sup>116</sup> Il poursuit en disant : « *Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même.* »<sup>117</sup> Il appert qu'avec Heidegger, la phénoménologie qui se veut ontologique, a pour analyse l'explicitation de la quotidienneté de l'étant primordial qu'est le *Dasein*. Cette conception de la phénoménologie est reprise par Sartre qui saisit le phénomène comme vie et l'adosse au pour-soi – c'est-à-dire le sujet entendu comme conscience – Ainsi donc, sa phénoménologie devient l'action que le pour-soi pose dans le monde comme phénomène de vie pour lui-même et les autres étants afin d'y introduire un néant et lui donner un sens. Cette phénoménologie explicite également l'existence du sujet ou l'être de la conscience dans son quotidien.

Bien que Heidegger utilise un concept nouveau pour désigner l'homme, celui de « Dasein » et que Sartre soit resté dans la tradition moderne et cartésienne de la philosophie où l'homme est désigné comme conscience ou sujet, voilà pourquoi il l'appelle « pour-soi » ou l'être de la conscience, les deux phénoménologues modernes développent ensemble une phénoménologie existentialiste qui s'appuie non seulement sur l'*Existenz*, mais davantage sur l'explicitation de l'être de l'homme. Françoise Dastur a les mots justes pour parler du rapprochement-éloignement de ces deux auteurs lorsqu'elle affirme que :

*C'est donc la structure interne de la conscience que Sartre nomme « pour-soi », par opposition à l'« en-soi » qui désigne l'être de la chose. De même par le terme*

---

<sup>114</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p.10.

<sup>115</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 32.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 30.



*de Dasein, Heidegger veut designer ce qui constitue la spécificité de l'homme. Il ne s'agit pas là pour Heidegger d'un simple changement terminologique, mais de la nécessité, pour repenser à neuf l'être de l'homme, d'éviter de recourir à des appellations anciennes. Car ce qui importe pour lui, c'est de détacher sa problématique purement ontologique de toute référence à ces domaines de recherches déterminées que sont l'anthropologie, la psychologie ou la biologie. Sartre semble s'engager lui aussi dans une recherche ontologique semblable dans L'Être et le néant, comme l'indique son sous-titre : « Essai d'Ontologie phénoménologique ». Il semble pourtant plutôt que son véritable objectif soit l'élucidation de l'être de l'homme, alors que pour Heidegger, il est clair que l'élucidation de l'être de l'homme n'est entreprise qu'en vue de l'éclaircissement de l'être en tant que tel (Sein überhaupt).<sup>118</sup>*

Nous pouvons donc inférer que l'espace de voisinage entre la vision phénoménologique existentialiste heideggérienne et celle de Sartre est très réduit. Bien que la terminologie conceptuelle soit différente, la réalité de l'explicitation de l'être de l'homme dans sa mondanité ambiante reste l'unique préoccupation des deux phénoménologues.

## **2- Phénoménologie comme ontologie : essai d'analyse *herméneutique* et *transphénoménale***

La phénoménologie se réduit à l'ontologie. Autrement dit phénoménologie et ontologie sont nécessairement liées. Tel est l'objectif que nous voulons atteindre dans cette section.

En effet, pour Heidegger, « la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. »<sup>119</sup> Voilà pourquoi, il conclut que : « l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. »<sup>120</sup> Car, ce que la phénoménologie veut sortir de l'être-de-dérrière, ce qu'elle veut retirer de l'occultation et qui n'apparaît pas c'est l'être de l'étant dans toutes ses déterminations.

Selon Françoise Dastur<sup>121</sup>, pour mieux comprendre la problématique phénoménologico-ontologique chez Heidegger, il faut revenir sur les rapports qu'entretient Heidegger dans son questionnement ontologique avec Husserl sur sa problématique phénoménologique. En effet, dans sa théorie phénoménologique, Heidegger, tourne le dos à son maître à penser Husserl qui

---

<sup>118</sup> Françoise Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », in *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, pp. 35-57.

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

<sup>120</sup> *Id.*

<sup>121</sup> Cf. F. Dastur, « Heidegger » in Dominique Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 296.

théorise une phénoménologie transcendantale. Voici comment Husserl caractérise sa phénoménologie : « *la phénoménologie pure à laquelle nous voulons accéder grâce à cet ouvrage* »<sup>122</sup>, un peu plus loin voulant la démarquer de la psychologie, il poursuit : « *la phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur les faits, mais portants sur des essences (en science « éidétique »)* »<sup>123</sup>. Or ce n'est pas la phénoménologie en tant que science de la subjectivité transcendantale dont Heidegger se réclame, mais de cette science des phénomènes dont le mot d'ordre est « *le retour aux choses elles-mêmes* ». <sup>124</sup>

Il devient ainsi important de constater que la conception heideggérienne du phénomène ne coïncide pas tout à fait avec celle de Husserl. Car, pour Dastur, il ne s'agit nullement pour Heidegger, de procéder à un retour aux « vécus » et de rattacher ainsi le phénomène à la conscience qui le constitue, mais au contraire de voir en lui une dimension des choses elles-mêmes et non à partir de la subjectivité. C'est pourquoi, il voit dans le tournant transcendantal de Husserl l'abandon de la dimension ontologique de la phénoménologie et sa retombée dans la philosophie moderne de la subjectivation. Or, pour Heidegger, on ne saurait séparer la phénoménologie de l'ontologie, car si l'enquête de Heidegger est ontologique, sa méthode demeure phénoménologique, comme il le précise lui-même en ces termes : « *l'expression « phénoménologie » signifie en premier lieu une conception méthodologique* »<sup>125</sup>. La phénoménologie est en effet pour Heidegger, comme cela a été relevé plus haut, un concept de méthode qui ne détermine pas l'objet de la recherche, mais sa modalité, ce qu'exprime le mot d'ordre de Husserl du retour aux choses elles-mêmes. La phénoménologie a donc pour tâche d'après son étymologie de faire voir (*apophainesthai*) ce qui se montre de soi-même (*phainomenon*). Mais qu'est-ce qui est proprement phénomène ? Ce qui est « caché » dans ce qui se montre d'abord et le plus souvent en constitue pourtant le fondement. Heidegger nomme cela l'« être ». Ainsi donc, phénoménologie et ontologie se rejoignent. Par conséquent, l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, précisément parce que l'être n'est pas le manifeste, mais aussi parce qu'il n'est pas ailleurs que dans le manifeste, puisque, « *« derrière » les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre* »<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 5.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>124</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 62.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

Cette phénoménologie qui est identique à l'ontologie, « *Heidegger la détermine aussi comme herméneutique* »<sup>127</sup>, précise Dastur. En effet, si Heidegger accorde à Husserl que la phénoménologie est par essence description, par contre, il comprend celle-ci comme une explication et non pas comme une réflexion sur les vécus. L'« Herméneutique » signifie en effet, originellement l'interprétation ou l'explicitation, comme le rappelle Heidegger, et dire que le *logos* phénoménologique décrit en explicitant implique que le phénoménologue heideggérien n'occupe pas la place de ce spectateur impartial qu'est pour Husserl le philosophe méditant phénoménologiquement. Car, il n'est pas dans une position d'extériorité par rapport aux phénomènes qu'il explicite ; il continue au contraire à faire pour ainsi dire corps avec eux, ce qui signifie que l'ontologie n'est pas comprise par Heidegger comme une science procédant par objectivation théorique, mais comme une science éminemment pratique, puisqu'elle ne peut jamais être détachée de sa racine existentielle concrète. Heidegger est ainsi conduit à une compréhension de l'ontologie bien différente de celle que nous livre la tradition philosophique.

Que la phénoménologie n'existe que comme ontologie, Sartre en donne la preuve vivante. En effet, le sous-titre de son œuvre phare sur laquelle nous travaillons principalement est explicite à propos : « *Essai d'ontologie phénoménologique* »<sup>128</sup>.

De fait, Edmund Husserl a prouvé que la chose en soi est accessible indépendamment de notre aperception à partir de la réduction eidétique, c'est-à-dire qu'on peut transcender le donné phénoménal et atteindre son essence. C'est également le cas chez Heidegger où la phénoménologie est considérée comme la science de l'être de l'étant, c'est-à-dire qu'elle peut toujours dépasser le phénomène vers son être. Leur emboîtant le pas, Sartre présente un rapport de dépendance entre la phénoménologie et l'ontologie bien que l'ontologie soit posée comme un dépassement de la phénoménologie. C'est ce que commente Nathanaël Masselot en ces termes : « *L'Être et le néant établit un double rapport de dépendance hiérarchique en tant que Sartre n'y parle plus d'interdépendance mais d'absolu-relatif*<sup>129</sup>, qu'il entend à un double

---

<sup>127</sup> F. Dastur, « Heidegger » in Dominique Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 299.

<sup>128</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, première de couverture.

<sup>129</sup> Pour Sartre, l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*. Ainsi avec lui, parvenons-nous à l'idée de phénomène, telle qu'on peut rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. C'est-à-dire, Relatif, le phénomène demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne, poursuit-il. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.

niveau : *phénoménologique et ontologique*. »<sup>130</sup> Ainsi, pour Sartre, l'ontologie est une transphénoménalisation. En d'autres termes, selon Masselot, l'ontologie sartrienne peut être comprise comme une phénoménologie transcendantale.<sup>131</sup> Il est important de préciser que l'expression de phénoménologie transcendantale que nous utilisons ici n'a pas le sens que Husserl lui donne. En effet, Husserl définit sa phénoménologie comme pure ou transcendantale, en tant qu'elle saisit les essences des phénomènes. Il affirme que :

*La phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science « eidétique ») ; une telle science vise à établir uniquement des « connaissances d'essence » et nullement des « faits ». [...] les phénomènes de la phénoménologie transcendantale seront caractérisés comme irréels (irréel).*<sup>132</sup>

La phénoménologie transcendantale sous le prisme de Sartre, signifie qu'à la source du phénomène d'être il existe un fondement qui est transphénoménal, ce fondement est porté par le pour-soi en tant que transcendance.

Chez Sartre, le rapport entre la phénoménologie et l'ontologie, se comprend dans le rapport du phénomène d'être à l'être du phénomène. En effet, le phénomène est ce qui se manifeste et dont l'être se manifeste à tous comme apparition. Ainsi parle-t-on d'un phénomène d'être, c'est-à-dire une apparition d'être, descriptible comme telle. Ce qui amène à définir le phénomène d'être comme l'existant phénoménal tel qu'il apparaît à ma conscience, c'est-à-dire « *l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît* »<sup>133</sup>. C'est dans ce sillage que Sartre affirme qu'il existe un rapport étroit entre phénoménologie et ontologie en ces termes : « [...] *et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire*. »<sup>134</sup> En d'autres termes, le phénomène d'être appelle, sans condition un être à qui il se dévoile, pour qui il se dévoile, devant qui il se dévoile et qui le dévoile : c'est la « *conscience transcendantale* »<sup>135</sup> ou pour-soi, « *l'être de la conscience pour lequel il est, dans son être,*

---

<sup>130</sup> N. Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? » in *Methodos* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 22 février 2012, consulté le 23 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/2965> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.2965>, p. 16.

<sup>131</sup> Cf. N. Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? » in *Methodos* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 22 février 2012, consulté le 23 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/2965> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.2965>, p. 1.

<sup>132</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 7.

<sup>133</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 14.

<sup>134</sup> *Id.*

<sup>135</sup> J.-P. Sartre, *Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 15.

question de son être »<sup>136</sup>. C'est cet être qui est au fondement du phénomène comme le dit Masselot : « *D'un point de vue ontologique, le pour-soi est relatif à l'en-soi,<sup>137</sup> en tant qu'il ne saurait poser nécessairement que de l'en-soi. Mais d'un point de vue phénoménologique, le pour-soi est la source absolue de la valeur de l'en-soi en tant que sens de l'être-posé.* »<sup>138</sup> qui le transcende et fait de la phénoménologie sartrienne une ontologie. Sartre exprime lui-même cela en ces termes : « *En un mot, le phénomène d'être est ontologique* »<sup>139</sup>.

Sartre poursuit en réaffirmant sa thèse contre Husserl et Heidegger sur le double rapport dichotomique essence-existence en prenant l'exemple d'un objet singulier. En effet, pour un objet singulier, il est évident pour l'ontophénoménologie husserlo-heideggérienne de dégager, si on veut le saisir un rapport objet-essence ou un rapport de cet existant à son essence. Ainsi pourra-t-on affirmer pour cet objet singulier que son essence se dévoile dans les qualités qu'il reflète soit son odeur soit sa couleur. Ce qui revient à dire que l'objet qui paraît à la conscience n'a pas son essence dans la série de ses apparitions mais dans ses qualités ou dans sa signification mieux encore dans quelque chose qui n'apparaît pas et qui serait en arrière et masqué par l'objet même qui paraît. Ainsi, pour que l'objet existe, il faille qu'il participe à l'être qu'il ne possède pas. Or pour Sartre, l'objet ne masque pas l'être, mais il ne le dévoile pas non plus. Ce qui veut dire en conséquence que, l'existant tel qu'il paraît, que Sartre nomme le phénomène d'être ou l'être, se dévoile totalement dans son apparaître sans rien masquer. Il n'y a donc pas de dépassement de l'existant vers l'être, l'existant est onto-phénomène.

Ce qui signifie que, l'être des phénomènes<sup>140</sup> n'est pas absolutisé dans le phénomène d'être mais il a besoin du phénomène d'être comme fondement dans sa caractérisation de être-fondement et de être-dévoilé-pour-l'être. Il devient indispensable d'induire qu' « *il est un appel d'être : il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal, le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être* »<sup>141</sup> qui lui est donné dans le pour-soi en tant qu' « *il est fondement de lui-même* »<sup>142</sup> et que « *le fondement en général vient dans le monde par le pour-soi.* »<sup>143</sup> C'est dans ce sillage que Masselot renchérit en affirmant que : « *l'ontologie*

<sup>136</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 110

<sup>137</sup> L'en-soi ici, nous lui donnons le sens de phénomène ; nous allons approfondir son essentialité plus loin dans le texte.

<sup>138</sup> N. Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? » in *Methodos* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 22 février 2012, consulté le 23 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/2965> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.2965>, p. 16.

<sup>139</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 16.

<sup>140</sup> C'est l'être des existants qui m'apparaissent selon Sartre dans *L'Être et le Néant*.

<sup>141</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* p. 16.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>143</sup> *Id.*

requiert un dépassement du phénomène pour investir la sphère de l'être transphénoménal, le sens d'être du phénomène, que l'on pourrait appeler Sein-Sinn »<sup>144</sup>.

Enfin, pour Heidegger, « La phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »<sup>145</sup> et pour Sartre « [...]l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire »<sup>146</sup> car « le phénomène d'être est ontologique »<sup>147</sup>. Ce qui nous conduit à conclure que la phénoménologie de nos deux auteurs est une ontologie dont on peut trouver les sources chez Descartes et Brentano.

---

<sup>144</sup> N. Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? » in *Methodos* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 22 février 2012, consulté le 23 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/2965> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.2965>, p. 17.

<sup>145</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 63.

<sup>146</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 16.

## **CHAPITRE II :**

### **LES FONDEMENTS CARTÉSIEN ET BRENTANIEN DES PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE**

Le lien entre René Descartes et la question phénoménologique a été largement établi par de nombreux philosophes qui ont commenté sa pensée. Parmi les plus connus nous pouvons épingler E. Husserl qui a donné en 1929 une série de Conférences à la Sorbonne sous le titre de *Méditations cartésiennes*<sup>148</sup> ; K. Jaspers qui a commis un ouvrage intitulé *Descartes et la pensée phénoménologique* et Jean-François Lyotard, qui a affirmé que « *la phénoménologie est comparable au Cartésianisme, et qu'il est certain qu'on peut par ce biais l'approcher de façon adéquate...* »<sup>149</sup>. Franz Brentano est, quant à lui souvent présenté comme le créateur du concept *d'intentionnalité* qui est au cœur de la phénoménologie, cette nouvelle science qui se veut rigoureuse selon l'expression husserlienne.<sup>150</sup> Cette influence de Descartes et de Brentano sur le courant phénoménologique n'épargne pas Heidegger et Sartre dans leur questionnement phénoménologique. Il s'agit pour nous dans ce chapitre de faire ressortir les points de rencontre entre les pensées cartésiano-brentanienne et celle heideggéro-sartrienne et surtout de montrer comment Descartes et Brentano ont contribué à la structuration de la pensée phénoménologique de Martin Heidegger et de Jean-Paul Sartre.

---

<sup>148</sup> Ces Conférences ont été publiées sous forme d'ouvrage intitulé *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* par Edmond Husserl, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, Nouvelle édition, 2014.

<sup>149</sup> J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 6.

<sup>150</sup> Husserl développe ce projet dans son ouvrage *La philosophie comme science rigoureuse* (1911).

## I- Descartes et les impulsions nouvelles de la phénoménologie<sup>151</sup>

### 1- L'*ego cogito*, point de départ de la phénoménologie transcendantale

Dans cette section, il s'agit de montrer que le grand mouvement phénoménologique qu'a connu la pensée philosophique moderne, a pris son départ chez Descartes. Husserl le confirme par cette affirmation : « *Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses Méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme [...]* »<sup>152</sup>. En effet, à partir de ses *Méditations*, Descartes a voulu réaliser une réforme totale de la philosophie afin de faire de celle-ci une science ayant des fondements absolus. Cette nécessité de reconstruction, qui s'imposait à lui, va s'opérer sous la forme d'une philosophie orientée vers le sujet, voilà pourquoi nous parlons dans cette partie, de l'*ego cogito* cartésien comme point de départ de la phénoménologie transcendantale.

En effet selon Descartes, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra :

*Une fois dans sa vie se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie, – la sagesse – est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que sienne, être sa sagesse, son savoir qui bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes en s'appuyant sur ses intuitions absolues.*<sup>153</sup>

Pour Descartes le *cogito* apparaît donc comme la condition indispensable pour accéder à la conscience de soi. La présence immédiate de soi à soi-même dans le retrait de la méditation, est le seul moyen de se saisir comme sujet existant et pensant, car dans cette expérience, la pensée devient le principe qui rend possible et qui valide l'existence du « je » comme l'auteur de ses pensées et de sa vie.

En effet, parvenu au terme de l'expérience de pensée qui consiste à douter méthodiquement de toutes les vérités reçues en sa créance depuis son enfance, Descartes parvient à la vérité indubitable du *cogito* en ces termes :

*Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : « je pense, donc je suis », était si ferme et si assurée,*

---

<sup>151</sup> Cf. E. Husserl, *Les Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 2014, p. 17.

<sup>152</sup> *Idem.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 18.



*que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »*<sup>154</sup>

Les Méditations métaphysiques elles-aussi confirment cet élan de pensée à travers ces mots :

*Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me présente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. [...] Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc 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. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, 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.*<sup>155</sup>

Dans ces assertions de Descartes, nous constatons deux choses importantes qui les mettent en lien fondateur avec la question phénoménologique : la centralité du sujet pensant dans l'expérience ou encore l'antériorité du sujet à l'expérience, d'où sa transcendantalité et la méthode qu'il utilise, le doute *méthodique* et *hyperbolique* pour parvenir aux certitudes ou *évidences* absolues qu'il recherche.

À propos du sujet, comme évoqué *ut supra*, il s'agit pour Descartes de fonder une science authentique et universelle avec des fondements absolument certains. Voilà pourquoi, il procède par un doute méthodique et hyperbolique, dans lequel il rejette toute idée, toutes quantités de fausses opinions et conceptions qu'il prenait pour vraies et sur lesquelles il avait bâti des principes forts douteux et incertains. C'est pourquoi, il peut dire : « *Je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions* »<sup>156</sup> parce « *qu'il fallait que [...] je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance*

---

<sup>154</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, présenté et commenté par Denis Huisman, préface de Génèviève Rodis-Lewis, Paris, Nathan, collection « Les Intégrales de philo », 4<sup>ème</sup> partie, 1981, p. 97.

<sup>155</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses aux objections par Florence Khodoss, Paris, PUF, collection « Quadrige », 7<sup>ème</sup> édition, 2010, *Méditations II*, pp. 37-38.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 26.

qui fût entièrement indubitable. »<sup>157</sup>. Ce doute dont l'objectif n'est pas de prouver que toutes les connaissances acquises antérieurement sont toutes fausses, a pour but de parvenir à la seule idée vraie et indubitative qu'est le cogito, ce dernier qui lui permettra de reconstruire tout l'édifice philosophique. C'est pour lui, la première certitude évidente, immédiate, absolue : *Je pense, donc je suis*. C'est ce qu'il affirme en ces termes :

*Je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.*<sup>158</sup>

Pour Descartes donc, il semble naturel que la science universelle qu'il veut fonder, eût la forme d'un système déductif dont tout l'édifice repose, *ordine geometrico*, sur un fondement axiomatique de la certitude absolue du *moi*. Qui donc est ce moi ? Ce *moi* est pour Descartes une chose pensante, une conscience, détachée de sa nature corporelle. C'est ce qu'il affirme encore ces termes :

*[...] peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je 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.*<sup>159</sup>

À travers cette *chose qui pense* au terme de son doute, Descartes centralise la conscience au cœur de sa méthode et s'inscrit *ipso facto* dans le registre de la phénoménologie dont la recherche du sens des choses ou de l'être ne se déploie qu'à partir de ladite conscience. Car, la phénoménologie qui est la science des *phénomènes*, étudie, selon Husserl, les vécus de la conscience, la façon dont les phénomènes apparaissent à la conscience.

Par la même méthode du doute, nous débouchons sur une *évidence* : le cogito. En d'autres termes, le cogito, cette vérité inébranlable, parfaitement claire et distincte nous permet d'atteindre *l'évidence* (la certitude) dans les choses. Selon Husserl, l'évidence est incontournable dans le courant phénoménologique, « *Je ne pourrai évidemment ni porter ni*

---

<sup>157</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », Quatrième partie, 1980, p. 100.

<sup>158</sup> *Idem*.

<sup>159</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses aux objections par Florence Khodoss, Paris, PUF, collection « Quadrige », 7<sup>ème</sup> édition, 2010, *Méditations II*, p. 41.

*admettre comme valable aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence, c'est-à-dire dans des expériences où les choses et faits en question me sont présents eux-mêmes* »<sup>160</sup> dit-il. En effet, c'est l'évidence qui fait correspondre le jugement intentionnel à l'exactitude de la chose jugée en elle-même, c'est elle qui fait l'accord entre l'intentionnalité et la chose telle qu'elle. Or, tel est le but crucial de la phénoménologie, faire correspondre la conscience avec la chose même, découvrir la chose en soi sans l'instrumentaliser ni chercher à la posséder ou la manipuler. Husserl confirme encore cela lorsqu'il dit que : « *Dans l'évidence, la chose ou le fait n'est pas seulement visé, de façon lointaine ou inadéquate, elle nous est présente elle-même, le sujet qui juge en a la conscience immanente. Un jugement qui se borne à la présomption, s'il passe dans la conscience à l'évidence corrélatrice, se conforme aux choses et aux faits eux-mêmes.* »<sup>161</sup> On comprend avec Husserl que l'évidence permet de se conformer aux faits. Ceci dit, le savant doit non seulement porter des jugements, mais aussi les fonder à partir d'une démonstration qui débouche à une vérité claire et distincte, c'est-à-dire à une évidence. C'est ce qu'a fait Descartes, voilà pourquoi Husserl lui reconnaît la paternité des prémisses du courant phénoménologique.

Toutefois, à la suite de Husserl, Heidegger et Jean-Paul Sartre vont reprocher au cogito cartésien son solipsisme. Pour Husserl déjà, puisque le sujet cartésien au terme de son doute est « *une substance dont toute l'essence et la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu et ne dépend d'aucune chose matérielle* »<sup>162</sup>, il ressort qu'il peut se déployer indépendamment du monde extérieur et n'a de réalité, d'existence que par rapport à lui, c'est un *ego cogito* pur. C'est ce qui fait dire à Husserl que : « *En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'ego pur de ses cogitationes comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé comme si ce monde n'existait pas. Dès lors, le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste.* »<sup>163</sup> L'ego cartésien est donc une réalité pure, solipsisée, une réalité transcendantale épurée des réalités empiriques, c'est-à-dire qui préexiste à toute expérience et ne dépend en rien du point de vue de ses *cogitationes*. En effet, c'est à partir de l'ego cartésien, renfermé sur lui-même et solipsisé que Husserl va dégager la théorie de l'intentionnalité qui permet à l'ego de sortir pour s'ouvrir au monde. C'est ce qu'il dit en ces termes :

<sup>160</sup> E. Husserl, *Les Médiations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 2014, p. 35.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>162</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980, p. 102.

<sup>163</sup> E. Husserl, *Op. cit.*, p. 20.

*Par conséquent, il faudra élargir le contenu de l'ego cogito transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et qu'il en porte en lui-même en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention), son cogitatum respectif. [...] Ces états de conscience sont appelés états intentionnels. Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même.<sup>164</sup>*

Pour Husserl, le je qui pense ne peut le faire indépendamment du monde, dans l'ignorance des réalités empiriques. Suspendre notre jugement sur le monde n'est pas synonyme de la fin de l'existence de ce monde en lui-même ou encore en nous. Nous cessons seulement de le voir tel qu'il se présente à nous et l'envisageons tel que nous aimerions qu'il soit. Ainsi ne serait-ce que dans l'ordre du souvenir nous continuons de représenter le monde que nous suspendons par notre jugement. Le sujet ne saurait donc se débarrasser de tout préjugé empirique et ne saurait non plus éradiquer la présence du monde qui existe sans lui.

Cette vision husserlienne est portée par Heidegger qui prône à travers le *Dasein*, la présence d'un sujet humain dont l'existence est d'exister dans le monde par sa présence effective et implicative. À cet effet, le *Dasein* heideggérien est appelé à suffisance l'*être-au* c'est-à-dire « l'être au monde ». En effet, l'être-au se distingue de l'être-dans-le-monde. Ce dernier désigne le genre d'être d'un étant qui est « dans » un autre comme l'eau « dans » le verre, le vêtement « dans » l'armoire. Ainsi l'eau et le verre, le vêtement et l'armoire pour Heidegger à travers le « dans » entretiennent un rapport de deux étants étendus « dans » l'espace relativement à leur place dans cet espace. Ces étants qui peuvent se déterminer ainsi comme « intérieurs » les uns aux autres, possèdent le même genre d'être, celui de l'être là-devant, parce qu'il est l'être des choses apparaissant « à l'intérieur » du monde, « *ils relèvent de l'étant dont le genre d'être n'est pas de l'ordre du Dasein.* »<sup>165</sup> À la différence de l'être dans et du cogito solipsiste cartésien, l'être-au est « *une constitution d'être du Dasein* »<sup>166</sup> qui le met en commerce avec le monde dans lequel il existe et avec les autres *Dasein*. Le déploiement de cet être-au dans son commerce au monde qui existe pour lui et avec lui est appelé par Heidegger la préoccupation. C'est pourquoi l'être-au est aussi appelé dans son commerce au monde l'être de la préoccupation. Il exprime la non solipsité du *Dasein* et son commerce au monde en ces termes :

---

<sup>164</sup> E. Husserl, *Les Médiations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 2014, pp. 64-65.

<sup>165</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 87.

<sup>166</sup> *Idem.*

*L'être-au monde du Dasein, et sa factivité avec lui s'est chaque fois déjà dispersé et éparpillé en des variétés déterminées de l'être-au. Ces variétés multiples apparaissent en énumérant les exemples suivants : avoir affaire à quelque chose, produire quelque chose, renoncer à quelque chose, faire la culture et l'élevage de, utiliser quelque chose, renoncer à quelque chose et le laisser se perdre, entreprendre, arriver à ses fins, se renseigner, aller interroger, prendre en considération, discuter, déterminer... ces variétés de l'être-au ont le genre d'être de la préoccupation qui appelle une caractérisation approfondie.*<sup>167</sup>

Quant à Sartre, sa critique de l'ego cogito pur de Descartes va l'aider à mettre sur pied sa théorie phénoménologique existentialiste. En effet, pour Sartre, la certitude du cogito cartésien fait de lui le produit d'une expérience subjective : ce cogito cartésien est donc présenté comme « autosuffisant ». Or, pour le philosophe normalien, le cogito est appelé à une proclamation intersubjective, c'est-à-dire le cogito ne se suffit pas à lui-même, il nécessite la présence d'autrui dans sa construction fondamentale. Ainsi « le pour-soi renvoie au pour autrui », car « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui »<sup>168</sup> ; ainsi autrui devient-il la condition de mon existence, il « est le médiateur indispensable entre moi et moi-même »<sup>169</sup>. Ce que je pense de moi renvoie à quelqu'un d'autre qui le reconnaît. C'est ce qu'il affirme en ces termes :

*Par le je pense, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où on dit qu'on est spirituel ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense et qui ne vit que pour ou contre moi. Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.*<sup>170</sup>

Sartre propose alors une intersubjectivité cogitationnelle qui répond à l'essence phénoménologique de la conscience, conscience de quelque chose, mieux encore d'autrui et de l'universalité. En d'autres termes, Sartre veut montrer que, paradoxalement, *l'intersubjectivité*

---

<sup>167</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 90.

<sup>168</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 29.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>170</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 58-59.

*précède et conditionne la subjectivité.* S'il n'y avait pas d'autres consciences de soi, aucune conscience de soi ne pourrait se forger. Autrui est toujours déjà-là à l'intérieur du sujet lui-même, et le sujet est toujours - et tout entier - hors de lui-même. Croire l'inverse, c'est verser dans l'illusion de Robinson Crusoé. Cette communication des consciences suppose nécessairement une confrontation, puisque chaque conscience de soi tient à prouver qu'elle existe et veut être reconnue par les autres consciences : c'est l'intersubjectivité chez Sartre.

Que dire donc de la vision cartésienne du monde ?

## **2- L'analyse de l'ontologie cartésienne du monde à la lumière de l'interprétation de la monéité chez Heidegger**

Précédemment nous avons mis en exergue le cogito cartésien comme point de départ de la phénoménologie transcendantale ; ainsi avons-nous reconnu Descartes par le biais de Husserl, comme le philosophe ayant jeté les fondations de la science phénoménologique.<sup>171</sup>

En effet, le subjectivisme transcendantal cartésien l'amène à opérer une distinction dans le « moi ». Au terme de la démarche cartésienne « *des choses que l'on peut révoquer* »<sup>172</sup>, il arrive à la conclusion selon laquelle, il est (existe) sans doute puisqu'il a pensé toutes ces choses et douté d'elles. Voici ce qu'il affirme à propos, au début de la *Seconde Méditation* :

*Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu ou quelque autre puissance qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire puisque je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose ? [...] mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps ; ne suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes ; j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.*<sup>173</sup>

Quel est donc cet être qu'il découvre être ? Sans ambages, Descartes répond : « *Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme.* »<sup>174</sup> Que veut dire donc être un homme, ajoute-t-il ? « *Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non, certes : car il me faudrait par après*

---

<sup>171</sup> En effet, selon Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, « la phénoménologie s'occupe de la « conscience », en y comprenant tous les modes du vécu ». C'est par cette définition que nous le mettons en lien avec Descartes dont le Je est un moi pur de ses *cogitationes*, dénué de l'emprise empirique du monde. Voilà pourquoi Husserl et nous, reconnaissons en Descartes les bases de la phénoménologie transcendantale.

<sup>172</sup> C'est le titre de la *Première Méditation* de Descartes.

<sup>173</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses aux objections par Florence Khodoss, Paris, PUF, collection « Quadrige », 7<sup>ème</sup> édition, 2010, *Méditations II*, pp. 37-38.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 39.

*rechercher ce que c'est qu'un animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées... »<sup>175</sup>*

Un homme, est pour lui un « je suis », un « j'existe » qui a un corps et une âme. C'est pourquoi, il écrit : « *Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais et je rapportais toutes ces actions à l'âme.* »<sup>176</sup>

Descartes distingue ainsi clairement, le corps de l'âme qui sont deux natures différentes. Le corps pour lui est cette partie matérielle sans souffle, sans mouvement posé dans un espace ou une étendue qui s'oppose à l'âme<sup>177</sup>. Cette dernière lui donne les sensations et le vitalise, elle a pour principe de vie la pensée qui est sa fonction la plus élevée. Cette distinction est clairement identifiée dans son texte à travers ces mots :

*Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mêlé en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression.*<sup>178</sup>

En ce qui est de la nature de l'âme, il affirme que :

*Passons donc aux attributs de l'âme [...] Les premiers sont de me nourrir et de marcher. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point senties. 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 ? A savoir autant de temps que je pense.*<sup>179</sup>

Descartes conclut qu'il n'est « *précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, une raison* »<sup>180</sup>, une chose qui pense est « *une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.* »<sup>181</sup>. Chez

---

<sup>175</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses aux objections par Florence Khodoss, Paris, PUF, collection « Quadrige », 7<sup>ème</sup> édition, 2010, *Méditations II*, p. 39.

<sup>176</sup> *Idem.*

<sup>177</sup> La notion de l'âme ici commente J.-M. Fataud, évoque celle d'un principe de vie dont la pensée n'est que la fonction la plus élevée : Descartes estime la pensée seule appartient à l'âme.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>180</sup> *Idem.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 43.

Descartes, l'âme est donc entièrement<sup>182</sup> distincte du corps, elle est plus aisée à connaître que lui.

Ce qui nous amène à inférer, en lien avec le titre de ce point que, Descartes distingue donc l'ego cogito en tant que *res cogitans* de la *res corporea*. Cette distinction comme nous l'avons souligné ut supra, détermine ontologiquement celle de la nature et de l'esprit. De cette distinction et à partir de la *res corporea*, nous pouvons dégager l'ontologie cartésienne du monde avec ses traits fondamentaux en le mettant en dialogue avec la pensée de Heidegger puisque les deux philosophes développent selon Françoise Dastur<sup>183</sup>, une philosophie de l'existence avec pour objet et objectif de penser la situation concrète de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Ainsi est-il important de mettre en lumière la nature de ce monde dans lequel l'homme en tant que « conscience » chez Descartes et en tant que *Dasein* chez Heidegger déploie son existentialité. Il s'agit de mettre en exergue, dans cette partie, la détermination cartésienne du « monde » comme *res extensa*, de faire ressortir ses soubassements ontologiques, indiscutés par principe, enfin de traiter la discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du monde.

Selon Heidegger, Descartes voit la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio*. Car l'étendue contribue pour Descartes à constituer la spatialité qui est constitutive du monde ambiant, ce monde dans lequel s'exprime le *Dasein* et les autres étants. En effet, pour déterminer ontologiquement la *res corporea*, il faudrait d'abord donner la substance et la nature du monde, c'est-à-dire expliquer « *la substantialité de cet étant en tant qu'il est une substance. Qu'est-ce qui constitue le propre de la res corporea en ce qu'elle ne tient qu'à elle-même ?* »<sup>184</sup> Pour Heidegger, les substances deviennent accessibles grâce à leurs « attributs » et chaque substance a une qualité distinctive d'après laquelle la substantialité d'une substance déterminée se laisse identifier en son essence. Ainsi donc, la qualité se rapportant à l'essence de la *res corporea* est la longueur, la largeur et la profondeur qui constituent « *l'être propre de la substance corporelle que nous nommons « le monde »* ».<sup>185</sup> Toutefois, d'autres déterminations de l'*extensio* comme la figure, le mouvement, la force, la durée, la couleur, le

---

<sup>182</sup> *Entièrement distincte* ne signifie pas selon J.-M. Fataud, « séparée en fait », car Descartes ne se considère pas comme un pur esprit, mais cela veut dire « isolable en droit ». En d'autres termes, la thèse de l'entière distinction – dualisme spiritualiste – n'exclut pas la doctrine de l'union des deux substances.

<sup>183</sup> Cf. Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>

<sup>184</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 128.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 129.



poids qui ne peuvent être négligées « *ne constituent pas son être propre et, dans la mesure où elles sont, elles se présentent comme des modes de l'extensio* »<sup>186</sup>. Car « *ce qui constitue l'être de la res corporea est l'extensio, qui est l'omnimodo divisibile, figurabile et mobile, ce qui peut se changer selon tous les modes de la divisibilité, de la plasticité et du mouvement, le capax mutationum, qui se maintient, remanet, au milieu de toutes ces transformations.* »<sup>187</sup> Ce qui dans la chose corporelle suffit à lui assurer une *constance permanente* est ce qu'il y a de proprement étant en elle, si bien que c'est par là que se caractérise cette substance en sa substantialité. Nous pouvons donc arguer que, l'idée de l'être à laquelle se ramène la caractérisation ontologique de la *res extensa* est la substantialité. Mais qu'est-ce que la substance au fond ?

Par substance, dit Heidegger, « *nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'un étant qui est tel qu'il n'a besoin d'aucun autre étant pour être. L'être d'une substance se caractérise par une absence de besoin. Ce qui n'a dans son être pas le moindre besoin d'un autre étant, cela satisfait en son propre sens à l'idée de la substance – cet étant est l'ens perfectissimum.* »<sup>188</sup> Vu sous cet angle, seul Dieu est un *ens perfectissimum*, dont la substantialité constitue l'absence de besoin. Ainsi, tout étant qui n'est pas de l'ordre de l'*ens perfectissimum* exige d'être produit et conservé. D'un côté la production visant l'étant là-devant, de l'autre l'absence du besoin d'avoir été produit réfèrent la terminologie ontologique de l'entente de chaque étant. Ainsi donc, tout étant qui n'est pas Dieu est *ens creatum*. Toutefois, les deux sens de la production présentés, mènent Heidegger à donner le titre d'étant au créé et au créateur. En conséquence, un étant créé bénéficie aussi du titre de substance. Cet étant, explique Heidegger,

*est certes, relatif à Dieu dont il dépend pour sa production et sa conservation ; il y a toutefois à l'intérieur de la région de l'étant créé, du « monde » au sens d'ens creatum, quelque chose de relativement à une production et à une conservation par création, ainsi l'homme par exemple, « n'a pas besoin d'un autre étant ». Les substances de ce genre sont au moins au nombre de deux : la res cogitans et la res extensa.*<sup>189</sup>

Cette ontologie cartésienne du « monde » qui se fonde sur la distinction radicale de Dieu, du je et du « monde » pose, selon Heidegger, le problème de l'accès convenable à la substantialité de la *res extensa*. Voici la formulation qu'en donne le natif de Messkirch en

<sup>186</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 129-130.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 130-131

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 131.

Allemagne : « *quel est le genre d'être du Dasein fixé comme moyen d'accès convenable à l'étant dont l'être identifié à l'extensio équivaut pour Descartes à l'être du « monde » ?* »<sup>190</sup>

L'unique et légitime accès à cet étant est, répond Heidegger selon l'ontologie cartésienne, « *le connaître, l'intellectio*<sup>191</sup> pris bien entendu dans le sens de la connaissance physico-mathématique. »<sup>192</sup> En d'autres termes, chez Descartes, l'étendue, en tant que condition d'existentialité de toutes les déterminations de l'être de l'étant et attribuée à la *res corporea*, n'est accessible cognitivement que par le biais des sens. Or pour Heidegger, les sens ne font pas du tout connaître l'étant dans son être, au contraire ils signalent uniquement l'utilité et la nuisibilité des choses « extérieures » au sein du monde pour l'être humain qui a un corps, et surtout qu'ils « *nous trompent quelquefois* ». <sup>193</sup> Une analyse critique de l'interprétation de l'expérience de la dureté et de la résistance nous permettra de mieux expliciter cela.

Descartes, dans l'expérience de la *res extensa* explique la dureté comme la résistance aux changements qu'impose l'environnement, la sensibilité personnelle, la vision de sa pensée au sujet de la nature d'une substance et de la vérité qui en découle. La résistance quant à elle, met en lumière chez Descartes la capacité pour l'esprit humain à résister aux jugements hâtifs et aux illusions afin de privilégier la certitude et la clarté dans la connaissance et l'expérience du monde, sans influences extérieures pour atteindre la vérité. Car il faut résister aux fausses connaissances, aux imaginations, aux suppositions, aux préjugés afin de réduire le doute et de parvenir à des vérités indubitables. La perception de quelque chose à partir de l'expérience de la dureté et de la résistance se neutralise donc sur le rapport sens-cogito sans influences extérieures aucunes. Cette approche cartésienne, selon Heidegger, limite le Je à un être-là-devant qui ne correspond pas à l'être-du-Dasein. Pour le philosophe allemand, la constitution fondamentale du Dasein en-tant-que être-au est la possibilisation de toute perception dans le monde, celle sensible et celle intelligible.

Or la spatialité spécifique de l'étant se rencontrant lui-même dans le monde ambiant est fondée grâce à la mondéité du monde et non à l'inverse et que le monde est de son côté-là-devant dans l'espace. En effet, pour Heidegger, « *le Dasein est « au » monde au sens où son commerce avec l'étant nous rencontrant au sein du monde se fait sur le mode de la*

---

<sup>190</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 134.

<sup>191</sup> Par l'*intellectio*, Descartes fait sa « critique » du moyen d'accès à l'étant encore possible par l'intuition perceptive, la critique de la *sensatio* par opposition à l'*intellectio*.

<sup>192</sup> *Idem*.

<sup>193</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980, p. 98.

*préoccupation et en familiarité avec lui* »<sup>194</sup> selon les caractères du *dé-loignement* et de *l'aiguillage* et non de l'extensialité selon Descartes. En effet, par déloignement, Heidegger entend le genre d'être du *Dasein* au regard de son être-au-monde, qui abolit le lointain et rapproche l'être-éloigné de quelque chose ou de lui-même. Ainsi, le *Dasein* est donc un être « *dé-loignant, il ménage en tant que l'étant qu'il est chaque fois la rencontre de l'étant dans la proximité* ». <sup>195</sup> En même temps qu'il déloigne, le *Dasein* aiguille, c'est-à-dire en tant que être-au-monde, il y a un besoin de signes pour indiquer avec un maximum de commodités la direction : c'est alors le travail du *Dasein* d'orienter, de conduire et de diriger l'*util* et l'*extensio*. Cela ne revient pas à la *res extensa* elle-même.

Après avoir présenté l'ontologie cartésienne du monde dans son rapport démarqué avec la vision heideggérienne de la présence du *Dasein* au monde, il est question par la suite de montrer le rapport entre Descartes et Sartre à travers le *cogito*.

### 3- Du *cogito* cartésien au *cogito* préréflexif sartrien

Pour Jean-Paul Sartre, le *cogito* est un moment décisif dans l'avènement de la conscience de soi dans l'histoire de la pensée, car personne ne peut penser à notre place. Toutefois, il est important pour notre philosophe existentialiste, de le repenser voire le refonder. Autrement dit, Sartre oppose le « *je pense donc je suis* »<sup>196</sup> de Descartes au « *je suis, j'existe* » qu'il développe dans *L'Être et le Néant*.

En effet, pour Sartre, conscience et liberté sont liées dans chaque activité humaine, c'est-à-dire, la pensée elle-même suppose l'existence qui reste première, qui est antérieure au phénomène réflexif. Car l'homme est avant tout sujet, une sorte d'existence impersonnelle, une *existence sans existant*, qui le met dans le monde. C'est pourquoi, il développe la thèse d'un *cogito* préréflexif, qui exprime l'idée selon laquelle, les actes et les états de la conscience n'ont besoin d'aucun fondement pour exister. Selon le philosophe normalien, le « *je* » n'existe pas, il est une invention, une fiction créatrice des philosophes à l'instar de Descartes, car la vie psychique, spontanée et irréfléchie a ses propres actes : c'est le *cogito* préréflexif. C'est ce qu'il dit précisément en ces termes :

*Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes : elles sont douze. Cette*

<sup>194</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 144.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>196</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980, p. 100.

*propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me « connais pas comptant ». La preuve en est que les enfants qui sont capables de faire une addition spontanément, ne peuvent pas expliquer ensuite comment ils s'y sont pris ; les tests de Piaget qui le démontrent constituent une excellente réfutation de la formule d'Alain : Savoir c'est savoir qu'on sait. Et pourtant au moment où ces cigarettes se dévoilent en moi comme douze, j'ai une conscience non-thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : « Que faites-vous là ? » je répondrai aussitôt : « Je compte », et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours irréfléchies dans mon passé immédiat. Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion sur la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien.<sup>197</sup>*

Sartre parle ici, d'une conscience positionnelle, c'est-à-dire d'une conscience dirigée vers le dehors, vers le monde, et qui, en revanche, est conscience non positionnelle d'elle-même, laissant ainsi la place à une conscience irréfléchie qui fait agir le sujet, sans qu'il soit en mesure de justifier ses propres états de cognition. Ce qui l'amène à conclure à une absence du « je » cartésien, qui n'empêche pas le sujet d'exister, de vivre et de poser des actes, d'où sa réfutation du « je pense donc je suis » pour le « je suis j'existe », du *cogito cartésien* pour le *cogito préréflexif* comme antérieur, à la fois impersonnel « *ou si l'on préfère prépersonnel* »<sup>198</sup> et autonome. Dans *La transcendance de l'ego*, il s'adosse sur Kant dans l'ouvrage *Critique de la Raison pure*, pour justifier sa thèse :

*Il faut accorder à Kant que « le Je pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations ». Mais faut-il en conclure qu'un Je, en fait habite tous nos états de conscience et opère réellement la synthèse suprême de notre expérience ? Il me semble que ce serait forcer la pensée kantienne. Le problème de la critique étant un problème de droit, Kant n'affirme rien sur l'existence du fait du Je pense. Il semble au contraire qu'il ait parfaitement vu qu'il y avait des moments de conscience sans « Je » puisqu'il dit : « doit pouvoir accompagner ».<sup>199</sup>*

Il s'agit pour Kant, d'après Sartre, de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience. Une de ces conditions c'est que je puisse toujours considérer ma perception ou

<sup>197</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 19.

<sup>198</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965, p. 19

<sup>199</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965, pp. 13-14

ma pensée comme *mienne*. Or ce n'est pas toujours le cas. Ce constat peut se confirmer au quotidien par le phénomène de la marche. En effet, lorsqu'on se déplace généralement on ne regarde pas toujours ou forcément comment l'on positionne son pied, mais on avance toujours et toujours jusqu'au moment où l'on bute sur un obstacle qui nous amène à regarder enfin où l'on avait mis son pied. C'est dans la logique sartrienne, le cogito préreflexif qui nous aide à nous déplacer de cette manière et c'est l'échec devant un obstacle qui nous fait prendre conscience et fait intervenir le cogito cartésien qui selon Sartre n'est qu'« *une constatation de fait*. »<sup>200</sup> Qu'en est-il de l'influence fondatrice de Franz Brentano ?

## II- La phénoménologie intentionnelle de Brentano

Franz Clemens Brentano, philosophe et psychologue allemand devenu autrichien est surtout connu pour sa remise au premier plan du concept médiéval *d'intentionnalité* qu'il tire notamment de l'interprétation d'Aristote, de Thomas d'Aquin et d'autres philosophes médiévaux. Il définit précisément l'intentionnalité en ces termes : « *Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes [...] rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par-là une réalité) ou objectivité immanente.* »<sup>201</sup> C'est à partir de ce concept qu'il a fondé la psychologie comme science positive et empirique. En d'autres termes, le natif de Marienberg en Allemagne a inauguré une nouvelle façon de penser la conscience, comme *intentionnalité*. C'est pourquoi Julien Farges affirme que :

*La philosophie de Brentano consiste, comme il est bien connu, sur son versant théorique, à reprendre à nouveaux frais l'entreprise de la psychologie en ne reconnaissant que l'expérience pour maître et en introduisant comme « caractère général » distinctif de tous les phénomènes psychiques par opposition aux phénomènes physiques l'inexistence intentionnelle d'un objet, c'est-à-dire leur nécessaire « relation à un contenu » ou « direction vers un objet intentionnel ».*<sup>202</sup>

Il s'agit, dans ce passage, de montrer comment sa perception des phénomènes a influencé par la suite la phénoménologie heideggerienne et sartrienne.

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>201</sup> F. Brentano, *La psychologie d'un point de vue empirique*, traduction française par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 102.

<sup>202</sup> Julien Farges, « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 8 : Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=426>, p. 2.

## 1- Les phénomènes psychiques et physiques chez Brentano

Dans les *Recherches logiques*, les études husserliennes ont conduit à ne savoir de Brentano que la critique qu'il lui adresse, suite à sa perception des phénomènes et à sa vision du concept d'intentionnalité, sans toutefois revisiter sa pensée en elle-même. Il s'agit ici de présenter la manière dont Brentano a saisi et publicisé la question phénoménologique et faire ressortir la réception phénoménologique qu'en a faite Heidegger.

Le professeur d'Edmund Husserl et de Sigmund Freud développe sa phénoménologie dans le champ de la psychologie et non dans celui de la métaphysique ou de l'ontologie. Pour lui (Brentano), la phénoménologie est la psychologie descriptive ou encore l'étude descriptive des phénomènes psychiques ou des vécus de connaissance. C'est la même définition de la phénoménologie que reprendra Husserl dans l'Introduction à la première édition des *Recherches logiques*<sup>203</sup>, où il montre la parenté de son champ d'étude et de sa méthode avec la psychologie de Brentano. Ce que confirme Jean-Claude Gens dans ces propos : « *La doctrine brentanienne du jugement phénoménologique se déploie dans le cadre d'une psychologie descriptive soucieuse d'analyser les phénomènes psychiques dans leur spécificité.* »<sup>204</sup>

Brentano distingue ainsi les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Cette distinction fait suite à son souci de délimiter le domaine de la psychologie, entendu comme science des phénomènes psychiques de celui des sciences de la nature ces dernières saisies comme science des phénomènes physiques, et elle concerne par-delà l'intentionnalité sa théorie de la perception interne et externe. Il entend par phénomènes psychiques ceux qui ne sont perçus que dans la conscience interne par opposition aux phénomènes physiques qui ne peuvent l'être que par une perception extérieure.<sup>205</sup> En d'autres termes, l'objet d'une perception interne est un phénomène psychique, tandis que l'objet d'une perception externe est un phénomène physique. Ainsi, notre philosophe explicite sa théorie des actes psychiques avec deux nouveaux concepts : les objets primaires et les objets secondaires. Les objets primaires sont les objets intentionnels auxquels s'adressent les actes psychiques tandis que les objets secondaires sont les actes

---

<sup>203</sup> Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*, traduction française par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, vol. II/1 et II/2, 1961, p. 24.

<sup>204</sup> J.-C. Gens, « La doctrine du jugement correct dans la philosophie de F. Brentano », in *Revue de Métaphysique et de Morale, Le Jugement*, Paris, Armand Colin, Juillet-Septembre 1996 – n°3, p. 362.

<sup>205</sup> Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique (1874)*, traduction française J.-F. Courtine, Paris, J. Vrin, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 104

psychiques eux-mêmes. Autrement dit, l'objet primaire est ce qui est représenté et l'objet secondaire est le fait même de représenter. L'exemple suivant nous en dit davantage :

*La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu.*<sup>206</sup>

De cette doctrine brentanienne de la perception des phénomènes psychiques ou secondaires et des phénomènes physiques ou primaires, il importe de souligner que seuls les phénomènes psychiques « possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle. »<sup>207</sup> Ce qui revient à dire que, le son que nous entendons est lui-même l'objet primaire de l'acte auditif tandis que l'acte d'entendre, la sensation que le sujet a, est l'objet secondaire. Bref, les objets primaires chez Brentano sont les objets intentionnels et les objets secondaires les actes psychiques eux-mêmes.

Pour Heidegger, le concept d'intentionnalité qui est introduit pour servir de distinction entre les phénomènes psychiques (l'audition du son par exemple) et les phénomènes physiques (le son), relève d'une conception traditionnelle de laquelle il faut se démarquer.<sup>208</sup> Car, pour Denise Fisette, par la fonction qui lui est assignée, « ce concept réintroduit une dichotomie entre ce qui est de l'ordre du physique, de la *res extensa* ou de l'objet, et ce qui est propre à la nature des phénomènes psychiques, à savoir le caractère spécifique de la *res cogitans* ou du sujet. »<sup>209</sup> Ces derniers se caractérisent par l'idée de directionalité [*sich richten auf*] : l'idée selon laquelle toute représentation de quelque chose, est dirigée vers quelque chose. Cette idée doublée d'intentionnalité entendue comme directionalité chez Brentano porte en elle sa doctrine de « l'inexistence intentionnelle ». Suivant cette doctrine, tout acte contient quelque chose en soi à titre d'objet, quelque chose qui *inexiste* intentionnellement dans l'acte. Ce qui a pour

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>208</sup> Cf. M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 84.

<sup>209</sup> D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021, p. 301.

conséquence sa définition des phénomènes psychiques comme ceux « *qui contiennent intentionnellement un objet [Gegenstand] en eux.* »<sup>210</sup>

Poursuivant sa démarcation avec la théorie brentanienne, Heidegger voudrait selon Fisette, démontrer que la théorie de Brentano n'est en fait qu'un cas particulier de ce qu'il dénonce sous le titre de « *relation sujet/objet* ». <sup>211</sup> Car sa notion de l'intentionnalité est envisagée dans le cadre d'une « *relation subsistante entre deux étants subsistants – un sujet psychique et un objet physique* ». <sup>212</sup> D'après cette conception de l'intentionnalité, toute relation ainsi comprise dépend de l'existence des termes de relation. De cette relation, les conséquences, selon Heidegger sont les suivantes : premièrement, à tout processus psychique correspond un objet réel qui est, deuxièmement, la sortie du psychique vers le physique. Ainsi donc, pour le philosophe de Marbourg, « *subordonner la relation intentionnelle à la relation sujet/objet, c'est commettre deux erreurs monumentales : une « d'objectivation » et l'autre de « subjectivation ».* »<sup>213</sup>

La première erreur « d'objectivation », consiste à faire dépendre l'intentionnalité d'un acte, ce qui est perçu dans un acte de perception par exemple, de l'existence de l'objet (perçu). En désaccord avec cette orientation de l'intentionnalité, Heidegger soutient que cette conception de l'intentionnalité ne peut rendre compte des cas où, victime d'une hallucination, aucun objet réel ne correspond à ma perception actuelle. Voilà pourquoi, il dit ceci : « *la relation intentionnelle ne résulte pas d'abord de l'être effectivement présent-subsistant des objets, mais elle est impliquée dans le percevoir lui-même, qu'il soit ou non entaché d'illusion. Il faut que le percevoir soit perception-de quelque chose [aliquid], afin que je puisse me faire illusion sur quelque chose.* »<sup>214</sup> Enfin, l'intentionnalité brentanienne présente une conception représentationnellement solipsiste qui rend compte précairement de la différence qui existe entre la perception d'un objet réel et une simple représentation ou image.

La seconde erreur, qui est celle de « subjectivation », consiste à concevoir le psychique comme « *une boîte fermée, une monade sans fenêtre, dans laquelle le sujet n'aurait jamais*

---

<sup>210</sup> F. Brentano, *La psychologie d'un point de vue empirique*, traduction française par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 102.

<sup>211</sup> M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 84.

<sup>212</sup> *Idem.*

<sup>213</sup> M. Heidegger cité par D. Fisette, D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021, p. 310.

<sup>214</sup> M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 84.



*affaire qu'à ses propres représentations. »*<sup>215</sup> Mais comment, s'interroge Fisette, le sujet pourrait-il alors sortir de sa sphère d'appartenance et entrer en relation avec le monde des objets ? Il faut à ce titre, préciser que, ce qui est dénoncé ici par le terme « subjectivation », c'est en plus des actes ou des vécus intentionnels qui appartiennent à la sphère du sujet, mais aussi que ce sur quoi se dirigent ces vécus immanents soit lui aussi subjectif. C'est ce qu'affirme Heidegger en ces termes : « *Le percevoir se dirige seulement sur le subjectif, c'est-à-dire sur les données sensorielles.* »<sup>216</sup>

On peut donc constater que jusque-là le sujet n'a accès aux choses extérieures que par le biais d'une représentation ou image qui serait donnée immédiatement à la conscience. Ce qui suscite par conséquent une nouvelle erreur, celle de ne pouvoir dissocier la chose réelle et sa représentation ou son image. À ce propos, Heidegger argumente ainsi qu'il suit : « [...] *le sens de l'illusion tient ici précisément à ce que, prenant l'arbre pour un homme, j'appréhende à ce que je perçois et crois percevoir comme un étant subsistant. À travers cette illusion perceptive, c'est l'homme lui-même qui m'est donné et non point une représentation de l'homme.* »<sup>217</sup> De ce qui précède, Fisette peut dire ceci : « *l'erreur qui est imputée ici à la doctrine du premier Brentano consiste en ceci que si dans la perception nous visons une représentation plutôt que la chose même, alors il devient impossible de faire la différence entre la chose transcendante et une simple image.* »<sup>218</sup>

C'est pour cette raison que Heidegger invite à sortir du « mentalisme » de Brentano, à dissocier à la suite de Husserl le concept de « relation intentionnelle » de celui de la relation sujet/objet à laquelle Brentano l'avait noyé. Ainsi donc, l'intentionnalité n'est plus à concevoir comme une relation quelconque entre un sujet clos sur lui-même et un objet transcendant, mais bien comme « structure », et une structure qui informe l'ensemble de ce que Heidegger résume sous l'identité du *Dasein*, par l'élucidation et l'explicitation de son être et de son comportement dans *Sein und Zeit*. Heidegger procède ainsi à un élargissement du champ de l'intentionnalité en faisant valoir que la structure intentionnelle est sous-jacente à l'ensemble des comportements du *Dasein*. Cela présuppose entre autres, que l'intentionnalité ainsi comprise soit apte à rendre compte de l'activité pratique humaine.

---

<sup>215</sup> D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021, p. 311.

<sup>216</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>218</sup> D. Fisette, *Op. cit.*, p. 311-312.

## 2. L'intentionnalité phénoménologique brentanienne ou la première philosophie de la *présence à soi* du *pour-soi* sartrien

Comme souligné *ut supra*, on ne peut s'engager sur la question de l'intentionnalité usuelle en phénoménologie sans dévoiler la manière dont l'un des pères fondateurs de ladite question la perçoit. On comprend à souhait ces propos de Julien Farges qui affirme que : « *Pour comprendre la façon dont se nouent intentionnalité et réflexion, il nous faut commencer par revenir à l'une des sources essentielles de la phénoménologie pour autant que cette dernière est une philosophie intentionnelle, à savoir la psychologie brentanienne* »<sup>219</sup>.

En effet, l'intentionnalité chez Brentano est la qualité de tout acte mental qui lui confère une direction ou un objet, c'est-à-dire qu'il est dirigé vers quelque chose. Cela veut dire que tout acte mental, qu'il soit une perception, un jugement, une pensée abstraite vise un objet ou une signification. Toutefois, cette exclusivité, notons-le, est contestée par certains, au motif que tous les verbes transitifs, psychologiques ou non, possèdent les mêmes traits. Les verbes « chauffer » et « découper » qui ne sont pas des verbes psychologiques impliquent un objet qui soit chauffé ou découpé. Autrement dit, que toute conscience soit conscience de quelque chose nous renseigne moins sur une caractéristique fondamentale de la conscience, son intentionnalité supposée, que sur une distinction entre deux types de verbes. Sans vouloir nous appesantir sur cette contestation, il s'agit pour nous de comprendre ce qui dans la théorie brentanienne de l'intentionnalité sous-tend la théorie phénoménologique sartrienne de la *présence à soi* du *pour-soi*.

En fait, Brentano établit une relation entre la conscience et l'intentionnalité. Dans le deuxième chapitre du second livre de sa *Psychologie*, il avance deux thèses à propos : en premier lieu : tout phénomène psychique est conscience, en second lieu : tout phénomène psychique est conscient.<sup>220</sup> La première thèse, dit Denis Fisette, « *utilise la conscience dans son sens transitif, c'est-à-dire en tant que conscience de quelque chose, et elle est donc en ce sens conscience intentionnelle.* »<sup>221</sup> Cette thèse peut être reformulée ainsi : « *tout phénomène*

---

<sup>219</sup> J. Farges, «Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne», *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 8: Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=426>, p. 2.

<sup>220</sup> Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), traduction française J.-F. Courtine, Paris, J. Vrin, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 102.

<sup>221</sup> D. Fisette, « Deux thèses de F. Brentano sur la conscience » in Charles-Edouard Niveleau (dir.), *Vers une philosophie scientifique. Le programme de Brentano*, Paris, Demopolis, 2014, p. 72.

*psychique est conscience de quelque chose* »<sup>222</sup>. On reconnaît là parfaitement la source de la fameuse formule husserlienne de l'intentionnalité, toute conscience est conscience de quelque chose.<sup>223</sup> Dans la seconde thèse la notion de conscience est employée dans un sens intransitif en tant que prédicat monadique désignant une propriété intrinsèque et non relationnelle d'un état mental (le fait pour un état comme la douleur d'être conscient ou non conscient). Mais cette interprétation est en contradiction avec la formulation de la première thèse puisque la conscience ne peut être à la fois transitive, comme le veut la première thèse, et intransitive dans le sens de cette interprétation de la deuxième.

Voilà pourquoi, nous voulons nous appuyer sur un autre usage que fait Brentano de sa notion d'inconscient à savoir la distinction entre le sens passif et le sens actif de ladite notion. En effet, la notion de conscience, telle qu'elle est comprise dans la deuxième thèse est comparable au sens que Brentano donne à la notion d'inconscient qu'il utilise dans un sens passif, c'est-à-dire au sens où « inconscient » se dit d'une chose dont on n'a (pas) conscience, Brentano refusant d'admettre le bien-fondé du sens actif de la notion d'inconscient. Dans son sens passif donc, la conscience désigne le phénomène mental dont on a conscience ou en tant qu'il est « objet de conscience » comme le veut aussi Brentano. Pour reprendre l'exemple de Brentano, nous dirons que dans l'audition d'un son, le phénomène mental de l'audition est, dans son sens actif, à propos du son, tandis que l'acte d'audition, dans son sens passif, est lui-même objet de conscience en ce sens que l'agent est conscient d'être dans cet état. On peut donc reformuler la deuxième thèse à la lumière de cette interprétation fondée sur la distinction entre le sens passif et le sens actif du terme conscience en disant ceci avec Denis Fisette : « *tout phénomène psychique est objet de conscience.* »<sup>224</sup> Cette nouvelle formulation cadre pour ainsi dire avec sa théorie des objets primaires et secondaires abordées plus haut, dans laquelle les phénomènes mentaux sont à la fois à propos d'un objet primaire (le son entendu) et à propos d'eux-mêmes en tant qu'« objets » secondaires (l'audition du son).

Ainsi pour Brentano, il existe une contiguïté dans les actes psychiques, qu'ils soient d'objets primaires ou secondaires, qu'ils soient des phénomènes passifs ou des phénomènes conscients. Voilà pourquoi, il montre qu'il y a une « *liaison particulière entre l'objet de la*

---

<sup>222</sup> *Id.*

<sup>223</sup> Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, p. 28.

<sup>224</sup> D. Fisette, « Deux thèses de F. Brentano sur la conscience » in Charles-Edouard Niveleau (dir.), *Vers une philosophie scientifique. Le programme de Brentano*, Paris, Demopolis, 2014, p. 72.

*représentation interne et cette représentation même* »<sup>225</sup>. Selon cette théorie fusionniste brentanienne, il appert logiquement que tout acte mental porte non seulement une visée intentionnelle, c'est-à-dire est dirigé vers quelque chose qui est son contenu mais aussi la conscience de soi comme objet de l'acte intentionnel. Selon cette thèse, Julien Farges affirme que « *il n'est pas de visée intentionnelle qui n'ait à proprement parler deux objets, puisque à l'objet intentionnel premier, qui peut être un objet de perception interne ou externe, s'adjoit l'acte psychique lui-même en tant qu'objet second, sur le modèle de l'audition* »<sup>226</sup>. En d'autres termes le son est l'objet *premier* de l'audition et l'audition est l'objet *second* de l'acte psychique.

Par audition, comme objet *second* de l'acte intentionnel, il ne faut pas entendre par là que la représentation psychique est un objet d'un acte second, mais plus en profondeur que : « *La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents.* »<sup>227</sup> Voilà pourquoi, il est important de préciser que le rapport objet-premier, objet-second dans la représentation psychique de l'audition par exemple, n'est pas un rapport de synchronisation mais de degré dans lequel l'objet-second est secondaire et l'objet-premier primaire mais non pas premier. Primaire, c'est-à-dire qu'il désigne le contenu intentionnel de l'acte psychique qui conduit vers le devenir-objet dudit acte. Rudolf Bernet confirme cette approche conceptive de la conscience chez Brentano lorsqu'il affirme que : « *Toute réflexion sur soi ou toute perception interne de soi et de ses propres vécus est précédée par une représentation intentionnelle de soi, où ce soi est présenté et pressenti sous la forme d'un objet secondaire* ». <sup>228</sup> Cela devient manifeste que, « *le principe interprétatif de Bernet consiste ici à faire passer au premier plan la problématique de la réflexion qui reste plus ou moins latente dans le texte brentanien, ce qui le conduit, non sans une certaine audace, à nommer conscience de soi pré-réflexive cette conscience de soi de*

---

<sup>225</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction française J.-F. Courtine, Paris, J. Vrin, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 139.

<sup>226</sup> J. Farges, «Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne», *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 8: Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=426>, p. 4.

<sup>227</sup> F. Brentano, *Op. cit.*, p. 139.

<sup>228</sup> R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 319.

*l'acte que Brentano se contente pour sa part de désigner comme représentation concomitante ou corrélative ».*<sup>229</sup>

Cette conscience de soi *préréflexive* ou *représentation concomitante* correspond à l'appréciation phénoménologique de la *présence à soi*, structure immédiate du *pour-soi* sartrien qui a pour tâche de rendre la conscience consciente de sa manifestation conscientielle. Bien que Sartre admette la saisie de l'intentionnalité de la conscience comme structure *d'échappement à soi, éclatement, fuite, glissement*,<sup>230</sup> qui s'oppose ainsi à Brentano qui pose un principe de représentation à soi, de retour à soi de la conscience, il n'en demeure pas moins que la pensée brentanienne, dans sa visée des phénomènes psychiques en perception interne de soi et de ses propres vécus, a servi de base fondatrice de la présence à soi sartrienne comme structure immédiate du pour-soi.

En effet, lorsque Sartre parle de la conscience, il parle aussi d'un être de la conscience tout comme Brentano. Cet être de la conscience est la *présence à soi*. Pour lui, Descartes avait interrogé uniquement la conscience sur son aspect fonctionnel « je doute, je pense », sans passer de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle. Husserl a pour sa part, voulu sortir de la description fonctionnelle de la conscience pour aller vers les phénomènes, mais est resté en fin de compte sur la pure apparence s'enfermant lui aussi dans le cogito. C'est donc à juste titre que se demande Sartre : « *que serait une compréhension qui en soi-même, ne serait pas conscience d'être compréhension ?* »<sup>231</sup>, c'est-à-dire une conscience à visée intentionnelle qui ne serait pas d'abord conscience d'elle-même. C'est donc cette structure de la conscience qui la fait d'abord être conscience d'elle-même que Sartre nomme la *présence à soi*, c'est-à-dire le fait pour la conscience d'être dans son exercice conscience d'elle-même. Il le certifie en ces termes : « *la loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est lui-même sous la forme de la présence à soi.* »<sup>232</sup> Il continue en affirmant que : « *L'être de la conscience, écrivions-nous dans l'Introduction, est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être.* »<sup>233</sup> Pour Sartre, il faut à cet effet noter que, contrairement à *l'en-soi* qui coïncide avec lui-même, que la conscience, comme réflexion, dégage une ébauche de dualité,

---

<sup>229</sup> J. Farges, «Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne», *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 8: Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=426>, p. 3.

<sup>230</sup> Cf. J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 10.

<sup>231</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pp. 110-111.

<sup>232</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 113.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 111.

*une décompression d'être* qui se manifeste dans la présence à soi. Cette réflexivité de la conscience a selon Sartre, pour condition première un cogito préréflexif, « *ce cogito certes ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel* »<sup>234</sup> dit-il. En d'autres termes, toute conscience qui se projette ou qui est conscience de quelque chose est d'abord pour Sartre conscience d'elle-même. Voilà qui appelle la représentation du son et la représentation de la représentation du son dont parle Brentano. Ce cogito préréflexif dont parle Sartre, intuitionné par Brentano, est l'analogue du cogito réflexif en ce sens qu'il est une exigence fondamentale pour la conscience irréfléchie d'être conscience de soi c'est-à-dire tournée vers elle-même.

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 110.

### CHAPITRE III : LES SOURCES HUSSERLIENNES DES PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE

Le développement de la phénoménologie moderne est attribué à juste titre au philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938). Ledit « mouvement »<sup>235</sup> philosophique, qui s'est fixé comme objectif d'étudier non plus l'être en soi mais les manifestations de l'être, c'est-à-dire l'être en tant qu'apparaissant, en tant que surgissant dans le monde, a trouvé, à partir de Husserl, un terrain d'expression dans les philosophies heideggérienne et sartrienne.

En effet, la lecture des biographies du philosophe de Messkirch et celle du philosophe de Paris et la méditation de leur pensée montrent clairement qu'ils ont subi l'influence de la philosophie husserlienne. En effet, lesdites biographies classent dans l'École de tradition phénoménologique Heidegger et Sartre. Le premier fut étudiant de Husserl et par la suite son disciple. Dès 1909, il lit les *Logische Untersuchungen* d'Edmund Husserl, dont il attend un secours décisif pour avancer dans l'intelligence des questions soulevées par Brentano et qu'il relira, les années suivantes, de manière « incessante ». À l'automne 1916, il devient l'assistant de Husserl, dont il partage les réflexions et les recherches sur la phénoménologie. Cependant, il se détache rapidement de l'enseignement de son maître : en continuant, en dehors des heures de cours, à approfondir les *Recherches logiques* de Husserl, que celui-ci juge déjà dépassées ; puis progressivement, de 1923 à 1927, en reprochant à Husserl son tournant vers une philosophie de la subjectivité transcendantale et plus encore son cartésianisme, Heidegger continue néanmoins à admirer les *Logische Untersuchungen*. De cette influence de Husserl sur Heidegger, Denise Fiset, a les mots justes pour en exprimer :

*La phénoménologie husserlienne, faut-il le rappeler, a marqué d'une manière significative la réflexion de Heidegger en philosophie. Les textes sont d'ailleurs nombreux où il reconnaît sa « dette ». Sein und Zeit, ouvrage dédié à Husserl est le fruit d'une longue collaboration avec Husserl, collaboration qui s'est poursuivie avec la rédaction commune du fameux article destiné à l'Encyclopedia Britannica*

---

<sup>235</sup> Expression qu'utilise J-F. Lyotard dans son ouvrage *La phénoménologie*.

*et avec l'édition par Heidegger des Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps de Husserl. »*<sup>236</sup>

Quant à Sartre, c'est lors de son voyage pour Berlin en 1933, alors boursier, qu'il découvre et étudie la phénoménologie de Husserl. Son premier ouvrage philosophique *La transcendance de l'Ego* en est une illustration patente. Simone de Beauvoir a les mots exacts pour décrire cette relation husserlo-sartrienne quand elle affirme que : « *L'Essai sur la transcendance de l'Ego* décrivait, dans une perspective husserlienne, mais en opposition avec certaines des plus récentes théories d'Husserl, le rapport du moi avec la conscience ; entre la conscience et le psychique... ».<sup>237</sup> Le trajet et l'évolution de la pensée philosophique de Sartre en lien avec Husserl est davantage perceptible dans les *Situations philosophiques*, où le tout premier article de cet ouvrage est intitulé : « *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* ».<sup>238</sup> Ici Sartre partage la conception husserlienne de la conscience comme intentionnalité, hors d'elle-même, « éclatement vers ». Il écrit à ce sujet : « *La conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme une conscience.* »<sup>239</sup> Car pour lui, « *Être c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. [...] Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité ».*<sup>240</sup> Enfin, Sartre reçoit un bel hommage dans la quatrième de couverture des *Idées directrices pour une phénoménologie* : « *Les idées directrices sont la matrice de l'existentialisme français, celui d'un Sartre évidemment [...]* »<sup>241</sup>.

De ce qui précède, il ressort que la philosophie phénoménologique existentielle de l'herméneutique de la vie de Heidegger et de Sartre trouve son appui sur la phénoménologie de Husserl.

---

<sup>236</sup> D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021.

<sup>237</sup> S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 189-190.

<sup>238</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 9.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>241</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, quatrième de couverture.



## I- De la phénoménologie chez Husserl

### 1- L'approche conceptuelle de la phénoménologie husserlienne démarquée de la psychologie

Il s'agit dans cette section d'exposer la conception husserlienne de la phénoménologie husserlienne en lien avec son contexte génétique, de manière à pouvoir mettre en relief sa spécificité théorique.

Selon Jean-François Lyotard, la phénoménologie de Husserl a germé dans la crise du subjectivisme et de l'irrationalisme qui a sévi de la fin du XIX<sup>ème</sup> au début du XX<sup>ème</sup> siècle. C'est « *contre le psychologisme, contre le pragmatisme, contre une étape de la pensée occidentale que la phénoménologie a réfléchi, s'est accotée, a combattu.* »<sup>242</sup> Elle sera donc pour Husserl une méditation sur la connaissance, une connaissance de la connaissance, d'où le sens de sa célèbre *épochè* « mise entre parenthèses ». Elle consiste d'abord à congédier une culture, une histoire, à reprendre tout savoir en remontant à un non-savoir radical.

La phénoménologie est donc, pour Edmund Husserl, une science nouvelle et fondamentale de la philosophie qui étudie les phénomènes. Dans son Introduction aux *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, il affirme ceci :

*La phénoménologie pure à laquelle nous voulons ici préparer l'accès, en caractérisant sa situation exceptionnelle par rapport aux autres sciences, et dont nous voulons établir qu'elle est la science fondamentale de la philosophie, est une science essentiellement nouvelle ; ses caractères essentiels la rendent étrangère à la pensée naturelle ; aussi est-ce seulement de nos jours qu'elle a tendu à se développer. Elle se nomme une science des phénomènes.*<sup>243</sup>

À partir de cette première approche définitionnelle de la phénoménologie comme science des phénomènes, il est important de clarifier avec Husserl ce qu'est un phénomène, bien que nous ayons déjà défini le phénomène chez Heidegger et Sartre dans le premier chapitre de notre thèse. Le sens du mot « phénomène » peut varier dans ses diverses acceptions et avoir différentes significations selon les approches scientifiques puisqu'il est usé dans de nombreux domaines d'études. Car, aux phénomènes s'appliquent, selon Husserl, d'autres sciences connues depuis longtemps. Par exemple en psychologie on parle d'une science des « apparences » ou des phénomènes psychiques, de même dans les sciences de la nature, on parle

---

<sup>242</sup> J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 5.

<sup>243</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 3.

de phénomènes physiques. En histoire, il est question souvent de phénomènes historiques qui se déclinent en phénomènes naturels, sociaux, politiques, économiques, culturels ou religieux. C'est aussi le cas pour les autres sciences du réel. Ainsi, pour parler de phénoménologie, il va falloir modifier son acception de phénomène des autres sens qu'il peut avoir dans les autres sciences.

Dans un premier temps, le phénomène en phénoménologie s'est distingué du phénomène en psychologie. En effet, les premiers pas de la phénoménologie en philosophie, ont conduit à la confondre avec la psychologie. Ainsi, la phénoménologie fut d'abord comprise comme « *un stade préliminaire de la psychologie empirique, comme un ensemble de descriptions « immanentes » portant sur le vécu psychique<sup>244</sup> et suivant le sens que l'on donne à cette immanence, strictement limitées à l'expérience intérieure.* »<sup>245</sup> C'est en lien avec cette expérience intérieure que Jean-François Lyotard met en rapport immédiat psychologie et « introspection »<sup>246</sup>. Or, « *la phénoménologie se trouve être d'accord avec l'objectivisme pour critiquer certaines thèses introspectionnistes.* »<sup>247</sup> En effet, l'introspection comme méthode générale de la psychologie admet en premier lieu, l'axiome selon lequel le vécu de la conscience constitue par lui-même un savoir de la conscience. Par exemple, je suis effrayé, je sais donc ce qu'est la peur, puisque « je suis peur ». Cet axiome, dit Lyotard, suppose à son tour une transparence totale de l'évènement de conscience au regard de la conscience, et que tous les faits de conscience sont des faits conscients. En d'autres termes, le vécu se donne immédiatement avec son sens, lorsque la conscience se tourne vers lui. En lieu, ce vécu a été conçu par cette psychologie introspective comme *intérieurité* : il faut distinguer, pense Lyotard, de façon catégorique l'extérieur et l'intérieur, ce qui est d'ordre objectif parce qu'il relève des sciences de la nature, et le subjectif auquel on accède que par l'introspection. À dire vrai, pense Lyotard, cette dissociation s'est révélée rapidement d'être d'un usage délicat surtout avec les progrès de la physiologie, parce que le problème de la détermination de la ligne de démarcation

---

<sup>244</sup> Cette vision de la phénoménologie fut attribuée malheureusement à Husserl à partir des lectures et interprétations erronées de son ouvrage *Logische Untersuchungen, Études Logiques*. Il va contester cette mauvaise interprétation en vain. Lui-même affirme à propos dans *Ideen* : « J'ai protesté contre cette conception, sans succès semble-t-il ; et les explications que j'ai ajoutées et qui mettaient en relief au moins quelques différences essentielles n'ont pas été comprises et ont été rejetées sans autre examen. Faute de saisir le simple *sens* de ma démonstration, les répliques à ma critique de la méthode psychologique ont été dépourvues de toute valeur ; cette critique ne contestait nullement la valeur de la psychologie moderne, ne rabaissait nullement les travaux expérimentaux d'hommes imminents, mais dévoilait certaines lacunes de méthodes radicales au sens littéral du mot ; en les comblant, la psychologie doit à mon avis être élevée à un niveau supérieur de certitude scientifique et élargir extraordinairement son champ de travail. ».

<sup>245</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 4.

<sup>246</sup> J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 51.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 52.

se posait, d'où les hypothèses parallélistes, épiphénoménistes, etc. jusqu'à ce que l'on comprenne enfin, grâce à la phénoménologie qu'une frontière ne peut séparer que des régions de même nature : or le psychique n'existe pas *comme* l'organique. Dans un troisième temps, le vécu de la conscience avait un caractère strictement *individuel*, en ce double sens qu'il est « *le vécu d'un individu situé et daté et qu'il est lui-même un vécu qui ne saurait se reproduire.* »<sup>248</sup> C'est ce dernier caractère que ces « psychologues » invoquaient d'une façon déterminante pour défendre la méthode introspective : il faut saisir le vécu immédiatement, faute de quoi le vécu sur lequel on réfléchit *ensuite* est un nouveau vécu, et le lien de l'un à l'autre ne présente aucune garantie de fidélité.

Or, l'hétérogénéité des « états de conscience » condamne toute forme de saisie autre que l'introspection. L'individualité et même l'unicité du vécu saisi par l'introspection pose le double problème de son universalité et de sa transmissibilité : la philosophie traditionnelle et la psychologie introspective le résolvent généralement d'abord en faisant l'hypothèse d'une « nature humaine », d'une « humaine condition » qui autoriserait l'universalisation des résultats particuliers, ensuite en préférant à l'instrument de communication qu'est le langage scientifique, un langage d'expression par lequel l'intériorité serait le moins trahie. De là la préférence de cette psychologie pour les formes littéraires. *Enfin*, l'hétérogénéité des vécus dans le flux de conscience traduisait une contingence qui interdisait en dernier ressort que le psychologue élaborât des lois à propos du psychique : la loi présuppose le déterminisme.

La phénoménologie pour sa part, oppose la réflexion à l'introspection. Pour que la réflexion soit valable, il faut que le vécu sur lequel on réfléchit ne soit pas immédiatement entraîné par le flux de conscience, il faut donc qu'il demeure d'une certaine manière, identique à lui-même à travers ce devenir. C'est dans ce sillage que Husserl a fondé la validité de la réflexion sur la rétention, fonction qui ne doit pas être confondue avec la mémoire puisqu'elle en est au contraire la condition. En effet, pour Husserl, « par la rétention le vécu continue de m'être « donné » *lui-même et en personne*, affecté d'un style différent, c'est-à-dire sur le mode du « ne plus » ». <sup>249</sup> En guise d'illustration, cette colère qui m'a pris hier, existe bien encore pour moi implicitement, puisque je puis par la mémoire la ressaisir, la dater, la localiser, lui trouver des motivations, des excuses ; et c'est bien cette même colère qui est ainsi « retenue » au sein de mon « présent vivant », parce que même si j'affirme conformément aux lois expérimentales de la dégradation du souvenir que le vécu de colère présent est modifié, cette affirmation implique en profondeur que « j'ai » encore d'une certaine manière la colère non modifiée, pour

---

<sup>248</sup> J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 51.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 53.

pouvoir lui « comparer » la colère passée dont ma mémoire m'informe présentement. C'est ainsi que toute réflexion est possible, et notamment la réflexion phénoménologique qui tente précisément de restituer le vécu dont il s'agit (la colère) en le décrivant le plus adéquatement qu'il est possible : cette réflexion est une *reprise* descriptive du vécu lui-même, saisi alors comme *Gegenstand*<sup>250</sup> pour la conscience actuelle de celui qui décrit.<sup>251</sup>

Il est question, en résumé, « de dessiner fidèlement le cela que je pense quand je pense ma colère passée »<sup>252</sup>, encore faut-il que je pense effectivement cette colère vécue, et non pas telle reconstruction de ma colère, je ne dois pas me laisser masquer le phénomène réellement vécu par une interprétation préalable de ce phénomène. Ainsi,

*la réflexion phénoménologique se distingue de la réflexion des philosophies traditionnelles, qui consiste à réduire l'expérience vécue à ses conditions a priori et ainsi retrouvons-nous, à la base de la réflexion que la phénoménologie oppose à la psychologie introspective, le souci husserlien de la chose même, le souci de naïveté, c'est ce souci qui motive la réduction, garantie contre l'insertion des préjugés et l'épanouissement des aliénations dans la description réflexive que j'ai à faire de la colère. C'est donc le vécu de colère antérieur à toute rationalisation, à toute thématization, qu'il me faut d'abord dégager par l'analyse réflexive, pour pouvoir ensuite reconstituer sa signification.*<sup>253</sup>

À la suite de cette lecture de Jean-François Lyotard, nous voulons reprendre avec Husserl les objections de Watt<sup>254</sup> contre la psychologie empirique afin de dégager ses limites et mettre en exergue la démarcation de la phénoménologie en ces termes :

*Il est à peine possible de conjecturer comment on accède à la connaissance du vécu immédiat. Car ce n'est ni un savoir, ni l'objet d'un savoir, mais quelque chose d'autre. On n'arrive pas à voir comment on peut établir noir sur blanc un procès-verbal portant sur le vécu du vécu, même si cette expérience existe. » « Toujours est-il que c'est l'ultime question à laquelle se ramène le problème fondamental de l'introspection. » « De nos jours on désigne cette description absolue du nom de phénoménologie. »<sup>255</sup>*

---

<sup>250</sup> Mot allemand qui veut dire **objet** en français.

<sup>251</sup> Cf. J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 53.

<sup>252</sup> *Idem.*

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>254</sup> Henri Jackson Watt (1879-1925), psychologue écossais dans un article dont les références nous sont données par Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome premier : Cf. *Revue d'ensemble n° II : Les récentes recherches sur la psychologie de la mémoire et de l'association : année 1905* (Sammelbericht II : « Ueber die neueren Forschungen in der Gedächtnis – und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 ». « Archiv f. d. ges. Psychologie », t. IX (1907), s'attaque exclusivement à Th. Lipps (28-6-1851 – 17-10-1914), philosophe et psychologue allemand sur le rapport phénoménologie et scepticisme psychologique.

<sup>255</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 259, reprend une thèse de Watt.

Démarquée ainsi de la psychologie à laquelle elle fut longtemps associée, Husserl pour dissiper toute incompréhension qui pourrait avoir de lourdes conséquences sur la véritable acception de l'essence de la phénoménologie, éclaire les points suivants :

*La phénoménologie pure à laquelle nous voulons accéder grâce à cet ouvrage – celle même qui a fait sa première apparition dans les Études Logiques et dont j'ai progressivement découvert la richesse et la profondeur au cours des travaux que j'ai poursuivis dans la dernière décade – n'est pas une psychologie ; ce ne sont pas les hasards de délimitations de domaine et de la terminologie, mais des raisons de principe qui lui interdisent d'être annexée à la psychologie. Aussi important que soit le rôle méthodologique auquel la phénoménologie doit prétendre à l'égard de la psychologie, aussi essentiels que soient les « fondements » qu'elle lui fournit, elle est – déjà à titre de science des idées – aussi peu une psychologie que la géométrie une science de la nature. La différence se révèle même encore plus radicale que dans cet exemple. Le fait que la phénoménologie s'occupe de la « conscience », en y comprenant tous les modes du vécu, les actes et les corrélats de ces actes, n'y change rien.<sup>256</sup>*

Pour d'amples précisions au sujet des préjugés de son époque sur le rattachement de la phénoménologie à la psychologie, Husserl explique que la psychologie est une science issue de l'expérience. Cela implique deux choses : premièrement que, c'est « une science portant sur des faits (*Tatsachen*), des « *matters of act* » au sens de Hume. »<sup>257</sup> En second lieu que, c'est « une science qui atteint des *réalités naturelles (Realitäten)*. »<sup>258</sup> Car en effet, les « phénomènes » dont elle traite, en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel, conçu comme « *omnitudo realitatis* »<sup>259</sup>. Au contraire, précise Husserl,

*La phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science « eidétique ») ; une telle science vise à établir uniquement des « connaissances d'essence » et nullement des « faits ». La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychologique à « l'essence » pure, ou – si l'on se place au point de vue de la pensée qui porte le jugement – de la généralité de fait ou généralité « empirique », à la généralité « d'essence », est la réduction eidétique. En second lieu, les phénomènes de la phénoménologie transcendantale seront caractérisés comme irréels (irréal). D'autres réductions, spécifiquement transcendantales, « purifient » les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et par la suite les incorpore au « monde » réel. Notre phénoménologie ne doit pas être la théorie*

---

<sup>256</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 5.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>258</sup> *Idem.*

<sup>259</sup> *Idem.*

*éidétique de phénomènes réels du monde (realer), mais de phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales.*<sup>260</sup>

Qu'en est-il réellement de la théorisation de cette phénoménologie transcendantale, dont la titulature se mue en « conscience pure », en « conscience transcendantale », en « être absolu de la conscience », en « conscience donatrice originaire »<sup>261</sup> ?

## 2- Husserl et la phénoménologie transcendantale

*« La phénoménologie qui s'élabore dans les Ideen est incontestablement un idéalisme, et même un idéalisme transcendantal. »*<sup>262</sup>

Par transcendantal, différent de transcendant<sup>263</sup>, nous entendons ce qui est antérieur à l'expérience, ce qui précède l'expérience. Voilà pourquoi Husserl affirme que : « [...] *du point de vue de la connaissance, l'être du moi transcendantal précède toute existence objective. Il est en un certain sens le domaine où se forme toute connaissance objective au sens habituel donné à ce terme.* »<sup>264</sup> Il s'agit donc du sujet ou encore du sujet pensant ou connaissant. Cette antériorité, faut-il le préciser, est plutôt logique que chronologique : le transcendantal est donc la condition de possibilité de l'expérience. Dans l'expérience, l'esprit humain ne traite que des sensations, il ne rencontre jamais la chose en elle-même. La chose est d'un autre ordre que la sensation, elle transcende la sensation. Il faut faire un saut pour remonter de la sensation à la chose. On perçoit, et on suppose qu'il y a un objet qui est la cause de nos sensations à partir de l'opération intuitive de l'esprit. Voilà pourquoi Husserl demande de procéder par l'époque phénoménologique ou la réduction phénoménologique qui consiste à mettre le monde objectif entre parenthèses, à mettre « *hors circuit le monde entier* »<sup>265</sup> et à suspendre toute adhésion

---

<sup>260</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 7.

<sup>261</sup> *Quatrième de couverture.*

<sup>262</sup> *Id.*

<sup>263</sup> Ce qui est transcendant, c'est ce qui dépasse quelque chose : Dieu est transcendant par rapport au monde, le nombre est transcendant par rapport aux nombres algébriques (car il n'est solution d'aucune équation algébrique), une abstraction est transcendantale par rapport aux objets concrets, etc. Dans le cadre de l'expérience, le transcendantal est ce qui précède l'expérience tandis que le transcendant est ce qui est au-delà de l'expérience, ce qui la dépasse.

<sup>264</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, collection « Librairie philosophique », 1953, p. 23.

<sup>265</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, p. 106.

naïve à son égard de manière à libérer le moi transcendantal ou « conscience pure »<sup>266</sup> ou « moi pur »<sup>267</sup>. Il affirme à propos dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* que :

*À la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle « εποκη » au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné [...] nous mettons entre parenthèses absolument...tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors-même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'εποκη « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle.*<sup>268</sup>

Autrement dit, par phénoménologie transcendantale, Husserl entend le fait pour le moi ou le sujet méditant, de saisir l'existence du monde empirique en pratiquant l'épochè sans en être inhibé, au point que le monde puise désormais son existence en lui (sujet pensant) parce qu'il le porte et lui donne sens. Il le confirme par ces dires évocateurs : « Si cette transcendance d'inhérence irréaliste (*irreellen Beschlossenseins*) appartient au sens propre du monde, alors le moi lui-même, qui porte le monde en lui à titre d'unité de sens (*Sinneseinheit*) et qui par là même en est une prémisse nécessaire, ce moi s'appelle transcendantal au sens phénoménologique de ce terme, et les problèmes philosophiques issus de cette corrélation, problèmes philosophiques transcendants. »<sup>269</sup>

En effet, pour découvrir et faire ressortir le moi transcendantal, Husserl procède, à la suite de Kant, à la différenciation et à la démarcation avec le moi empirique. Le moi empirique que Husserl désigne souvent aussi par le moi psychologique est le moi qui saisit les choses, les faits qui s'offrent simplement au regard du sujet. À ce propos, Husserl parle « d'une *aperception naturelle* »<sup>270</sup> des choses, où « le moi et tous les autres hommes servent d'objets aux sciences positives ou objectives au sens ordinaire du terme, telles la biologie, l'anthropologie et la psychologie empirique. »<sup>271</sup> On constate ici qu'il s'agit d'une relation externe et extérieure que le sujet pensant entretient avec le monde. À la différence de ce moi, le moi transcendantal

---

<sup>266</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 106.

<sup>267</sup> J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 22. En effet, le moi pur est le je même de la réduction, et l'épochè est la méthode universelle par laquelle je me saisis comme moi pur.

<sup>268</sup> E. Husserl, *Op. cit.*, 101-102.

<sup>269</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, p. 23.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>271</sup> *Id.*

personnalise les choses, cognitive le monde empirique et ses données et en dégage un sens universel.

Autrement dit, pour que le moi soit transcendantal, il doit penser et concevoir les choses, réunir et unifier dans son esprit l'ensemble des perceptions (sensations, quantités, idées, qualités, propriétés, prédicats, attributs etc.) par lesquelles les choses lui sont données, par lesquelles les objets se manifestent à lui sous un unique concept de connaissance. C'est l'unification de ses diverses représentations qui lui permet de constituer les actes de réflexion stable et durable, apodictique et transcendantale. Voilà pourquoi, le sujet transcendantal est finalement le sujet qui *connaît*. En d'autres termes, c'est le moi *en tant qu'il connaît*. À ce sujet, Husserl affirme qu'avec le moi transcendantal,

*Ce n'est plus l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel, ni encore l'homme qui, limité par abstractions aux données pures de l'expérience interne et purement psychologique saisit son propre mens sive animus sive intellectus, ni même l'âme elle-même prise séparément [...] c'est le moi, sujet méditant, placé et persistant dans l'épochè, se posant ainsi comme source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives, le moi transcendantal que seule révèle l'épochè phénoménologique transcendantale.*<sup>272</sup>

À la suite de Husserl, Jean-Paul Sartre parle également d'un sujet transphénoménal qui non seulement transcende l'être du phénomène, mais aussi lui sert de fondement tout en lui échappant. Car pour le normalien, il existe une corrélation entre le *noème* et la *noèse*<sup>273</sup>, en d'autres termes, le *noème* est un corrélatif de la *noèse*. Sa loi d'être ou son essence est l'apparition, le *percipi*. Et la *noèse* est un donné réflexif de la conscience qui s'affirme devant le *noème* mais dont la caractéristique est, non d'être une conscience esseulée et sans objet, une conscience dont le but est la conscience, mais d'être une conscience consciente de quelque chose donc du *noème*. C'est la dimension transphénoménale du sujet. Voilà pourquoi il pense que « *l'être-fondement du percipere doit échapper lui-même au percipi : il doit être transphénoménal* »<sup>274</sup> parce que « *le percipi renvoie à un être qui échappe aux lois de*

---

<sup>272</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, pp. 22-23.

<sup>273</sup> Chez Husserl, le *noème* est l'objet visé par la conscience et la *noèse* l'acte de la conscience qui vise l'objet. Parlant de ces deux concepts, Husserl au chapitre III de la troisième section, p. 300, des *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, explique qu'il s'agit de réfléchir sur l'objet lui-même, de le découvrir comme une « composante » du vécu. Car dans le sujet, il y a plus que le sujet, entendons : plus que la cogitatio ou *noèse* ; il y a l'objet même en tant que visé, le cogitatum en tant qu'il est purement pour le sujet, c'est-à-dire constitué par sa référence au flux subjectif du vécu. En cela consiste la phénoménologie « tournée vers l'objet » : elle réfléchit sur l'objet « dans le sujet »

<sup>274</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 17.



*l'apparition, cet être transphénoménal est l'être du sujet.* »<sup>275</sup> En d'autres termes, le moi transcendantal husserlien annonce le sujet transphénoménal sartrien.

Si le sujet transcendantal husserlien s'accorde avec le sujet transphénoménal sartrien, l'étroitesse des liens n'est pas la même avec la vision heideggérienne du sujet humain. Heidegger ne pense pas un *Dasein*, qui à un moment donné, met « hors-jeu ou hors circuit »<sup>276</sup> ou entre parenthèses le monde ou son environnement. Voilà pourquoi, il passe d'une phénoménologie husserlo-transcendantale à une phénoménologie existentielle. En d'autres termes, Heidegger dans le déploiement et l'implémentation de la présence existentielle du sujet-au-monde, parle de l'être-de-la-préoccupation<sup>277</sup>. Il s'agit d'un sujet humain dont l'essence est d'être totalement vouée à exister, à se préoccuper du quotidien de son existentialité. Les déterminations et les variétés multiples de cet être préoccupé par sa vie dans le monde se caractérisent ainsi qu'il suit selon Heidegger :

*Avoir affaire à quelque chose, produire quelque chose, faire la culture et l'élevage de, utiliser quelque chose, renoncer à quelque chose et le laisser se perdre, entreprendre, arriver à ses fins, se renseigner, aller interroger, prendre en considération, discuter, déterminer... ces variétés de l'être-au ont le genre d'être de la préoccupation qui appelle une caractérisation plus approfondie.*<sup>278</sup>

Ainsi, l'être-de-la-préoccupation est une structure essentielle de l'être-au. Ce dernier est la constitution fondamentale du *Dasein* et porte en lui les états constitutifs qu'on retrouve dans la *préoccupation*, à l'instar de « regarder vers, entendre et concevoir, choisir, accéder à, »<sup>279</sup>. H. Dreyfus résume ce refus heideggérien de la transcendantalité phénoménologique husserlienne pour l'existentialité phénoménologique en ces termes :

*Ce qui ne va pas avec toute la doctrine du noème dans les Idées directrices [...], doctrine suivant laquelle la pensée est dissociable du monde et dirigée vers ce dernier uniquement au moyen de son contenu intentionnel, c'est qu'elle ne rend pas justice à l'habileté de l'agir quotidien. Telle fut la raison pour laquelle Heidegger remplaça la phénoménologie transcendantale par la phénoménologie existentielle. Heidegger reconnaît que la directionnalité est essentielle à l'activité humaine mais il conteste que toute directionnalité soit psychique. Il cherche à montrer que le commerce de l'agir quotidien est le mode premier de l'activité humaine et que les*

---

<sup>275</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 17.

<sup>276</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 87.

<sup>277</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 90.

<sup>278</sup> *Id.*

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 30.

*états mentaux ayant un contenu intentionnel ne sont pas nécessaires pour qu'un tel commerce ait lieu et que parce que tout agir dirigé vers quelque chose présuppose un arrière-plan de familiarité quotidienne dont on ne peut rendre compte en termes intentionnels. C'est ainsi que Heidegger rejette la possibilité du solipsisme méthodologique et de la réduction transcendantale. Il argue que même lorsque nous agissons d'une manière délibérée [...] notre pensée ne peut être dirigée vers quelque chose sinon à partir d'un arrière-plan de pratiques sociales partagées. »<sup>280</sup>*

Cette phénoménologie transcendantale husserlienne se développe aisément dans sa vision de l'intentionnalité et de l'épochè (εποχή<sup>281</sup>) ou réduction phénoménologique

## **II- Intentionnalité et réduction phénoménologique chez Husserl**

### **1- L'Intentionnalité de la conscience chez Husserl**

L'intentionnalité est pour Husserl le « thème capital de la phénoménologie »<sup>282</sup>. Husserl emprunte ce terme à Brentano qui se réfère lui-même, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, à Aristote, aux néo-platoniciens et à Thomas d'Aquin.<sup>283</sup> En effet, le sens que Brentano donne à ce terme, est celui du rapport qu'entretient tout phénomène psychique à un contenu, de son orientation vers un objet, par quoi précisait-il, il ne faut pas entendre une réalité. C'est pourquoi, il parlait d'objectivité immanente. Pour comprendre cette expression, il faut rappeler que l'*objectum* désigne dans la pensée scolastique ce à quoi l'on s'oppose par l'acte représentatif.<sup>284</sup> L'*objectum* n'a donc originellement rien à voir avec la chose réelle, « transcendante », c'est-à-dire extérieure à la conscience, mais se confond avec le contenu de la représentation. C'est cette notion scolastique que reprend Brentano dans sa définition de l'intentionnalité. Husserl, dont le souci principal est d'éviter la confusion de l'immanent et du transcendant, est amené à critiquer la terminologie brentanienne.

Les expressions d'« objectivité immanente » et d'« existence intentionnelle ou mentale de l'objet » conduisent à concevoir « la conscience comme réceptacle de l'objet, alors qu'il s'agit justement de penser le vécu de conscience comme une intention, une visée d'un objet qui

---

<sup>280</sup> H. Dreyfus « The Mind dans Husserl » T.I.S., July 12,1991, p. 25. Dreyfus s'en prend ici au livre de D. Bell, Husserl, London, Routledge, 1990 cité par D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021.

<sup>281</sup> C'est écrit en grec.

<sup>282</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 282.

<sup>283</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction française par M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 102.

<sup>284</sup> Cf. D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 267.

lui demeure transcendant. »<sup>285</sup> Dans ses *Recherches Logiques*, Husserl pense qu'il n'y a pas deux choses, l'une transcendante (l'objet réel), l'autre immanente (l'objet mental) à la conscience, mais une seule et même chose, l'objet en tant qu'il est visé par la conscience. Ce qui l'atteste bien, c'est que rien n'est changé dans le vécu si son objet n'existe pas. C'est le cas par exemple de « l'objet fictif du dieu Jupiter, qui n'est ni immanent ni transcendant, qui n'existe absolument pas, ce qui ne l'empêche pourtant nullement d'être visé par un acte de conscience. »<sup>286</sup> Il importe pour Husserl de purifier le langage : on ne parlera plus d'objet immanent, mais d'objet intentionnel, car cette dernière expression a le mérite de rompre avec ce que Sartre nommera « l'illusion d'immanence », c'est-à-dire avec la conception selon laquelle on se représente la conscience comme un lieu peuplé de simulacres de choses.<sup>287</sup>

C'est de cette démarcation avec Brentano que Husserl détermine précisément *l'intentionnalité* de la conscience : elle est une caractéristique eidétique qui concerne la sphère des vécus en général, dans la mesure où tous les vécus participent d'une manière ou d'une autre à l'intentionnalité. En effet, selon Husserl, « *c'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience.* »<sup>288</sup> En d'autres termes, elle désigne d'après lui, le fait pour la conscience de viser un objet, le fait qu'elle soit en rapport avec quelque chose. Il nous le dit dans les *Méditations cartésiennes* en ces termes : « *Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même.* »<sup>289</sup> On comprend donc que, pour le père de la phénoménologie, la conscience est intentionnelle, elle tend vers quelque chose, c'est-à-dire *toute conscience est conscience de quelque chose*. Car il n'y a pas de conscience « en soi », il n'y a pas de conscience pure, close sur elle-même : il n'y a pas de conscience sans objet. La conscience ne peut pas exister seule. La conscience est comme un creux, un trou, une fonction vide qui a besoin d'un argument, une main qui a besoin de tenir quelque chose pour exister et qui va au-delà de ce quelque chose. C'est ce qui amène encore Husserl à préciser que :

---

<sup>285</sup> D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 267.

<sup>286</sup> E. Husserl, *Recherches Logiques, tome II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, J. Vrin, Nouvelle édition, 1976, p. 176.

<sup>287</sup> J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 15.

<sup>288</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 283.

<sup>289</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, p. 28.

*L'analyse de la conscience, entendue comme analyse intentionnelle, diffère totalement de son analyse au sens ordinaire et naturel du terme. [...] L'analyse intentionnelle se laisse guider par une évidence fondamentale : tout cogito, en tant que conscience, est, en un sens très large, signification de la chose qu'il vise, mais cette signification dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme explicitement visé. Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un plus qui s'étend au-delà.*<sup>290</sup>

Cette précision husserlienne signifie que l'intentionnalité n'est pas de l'empirisme, elle n'est pas une peinture insipide du réel, car :

*L'activité du phénoménologue ne se borne pas à une description naïve de l'objet intentionnel comme tel ; il ne se contente pas de l'observer directement, d'explicitier ses caractères, ses parties et ses propriétés. S'il en était ainsi l'intentionnalité qui constitue la conscience intuitive ou non intuitive ainsi que l'observation explicitante elle-même resterait anonyme. En d'autres termes, on n'apercevrait ni les multiplicités noétiques de la conscience, ni leur unité synthétique, en vertu de laquelle nous pouvons avoir conscience du « même » objet intentionnel déterminé que nous avons pour ainsi dire devant nous en tant que signifié de telle ou telle façon. De même resteraient voilées toutes les opérations constitutives latentes grâce auxquelles (si l'observation se prolonge par l'explicitation) nous sommes à même de trouver dans des choses, – comme caractère, partie, propriété – une explication du sens objectif de l'intention, ou bien de les saisir intuitivement comme ce que nous avons explicitement visé.*<sup>291</sup>

Il poursuit en disant :

*Quand le phénoménologue étudie toute entité (alles Gegenständliche) et tout ce qu'on y peut découvrir, exclusivement comme correlatum de la conscience, (Bewusstseinskorrelat), il l'observe et la décrit non seulement en elle-même, mais aussi en la rapportant au moi correspondant, c'est-à-dire l'ego cogito dont elle est le cogitatum. Au contraire, son regard réflexif pénètre la vie anonyme de la pensée, découvre les phases (Verlaufe) synthétiques déterminées de divers modes de conscience, et les modes plus reculés encore de la structure du moi (des ichlichen Verhaltens), qui font saisir le sens de ce qui est intuitivement et non intuitivement « signifié » par – ou présent pour – le moi. Ou encore qui font comprendre comment la conscience, d'elle-même et en vertu de telle structure intentionnelle, fait que,*

---

<sup>290</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, p. 40.

<sup>291</sup> *Id.*

*nécessairement tel objet « existant » ou « ainsi qualifié », lui soit conscient et que se trouve en elle tel « sens » déterminé.*<sup>292</sup>

Pour Husserl, sa conception de la conscience comme intentionnalité s'oppose donc à la vision classique de la conscience comme une sphère de subjectivité, c'est-à-dire comme une sorte de boîte renfermant des états subjectifs (pensées, croyances, représentations, craintes, doutes, espoirs, désirs, etc.). Ceci parce que Descartes fait du *Je pense* une chose séparée, indépendante du monde qui l'entoure, alors qu'il n'y a jamais de conscience sans objet, ni de *Je pense* sans monde. La conscience vide n'existe pas, le pur cogito n'existe pas. Descartes, par le doute, a suspendu toute croyance, et il ne lui reste plus que le cogito : *Je pense, donc je suis*. Husserl, suspend également toute croyance ; il met le monde entre parenthèses, c'est-à-dire qu'il suspend toute croyance en la réalité du monde (on parle d'*epochè*). Mais lorsqu'il le fait, c'est-à-dire en suspendant cette croyance, il ne reste pas que le cogito, il reste tout ce qui est donné à ma conscience : l'ensemble de mes vécus : croyances, désirs, représentations, etc. Bref, on a suspendu la croyance au monde, mais le monde est toujours là, ou en tout cas son apparence. Pour Husserl donc, même si je ne me prononce pas sur l'existence du monde, je dois bien admettre que je vois un ciel, un soleil, la terre, une salle de cours, des fenêtres, des élèves, des tables, des chaises, etc. Ainsi selon lui, l'*epochè* et même le doute absolu ne nous empêchent pas du tout de décrire ces états de conscience, ces *phénomènes*.<sup>293</sup> Le doute ne doit donc pas supprimer purement et simplement toute représentation. Ce qui subsiste, c'est le monde des vécus et le monde des apparences, c'est-à-dire le « monde de la vie », ou « monde vécu ». <sup>294</sup> C'est un monde fait d'arbres, de maisons, de personnes, etc. qui s'oppose notamment au monde « objectif » du scientifique, qui lui est constitué d'atomes, de forces, de champs, d'ondes, etc.

Cette conception husserlienne de la conscience comme intentionnalité est partagée par Jean-Paul Sartre, qui pense que la conscience doit sortir de son « mythe de l'intériorité » pour se donner *au dehors*, parce que toute conscience est conscience de quelque chose. Lisons-le dans cet extrait choisi :

*La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et*

---

<sup>292</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, pp. 40-41.

<sup>293</sup> Le mot « phénomène », rappelons-le, chez Husserl, désigne en effet les vécus, les états de conscience. Voilà pourquoi, la science qui décrit les phénomènes sera donc la *phénoménologie*. Elle décrira les croyances, les désirs, les représentations, etc., et elle étudiera leurs relations logiques.

<sup>294</sup> En allemand : *Lebenswelt* (*Leben* = vie, *Welt* = monde). Pour comprendre ce que cela signifie, dites-vous que c'est le monde tel qu'il est perçu, le monde subjectif.

*lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison ? Un certain assemblage de « contenus de conscience », un ordre de ces contenus. (...)*

*Contre la philosophie digestive (...), Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit ; mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle. (...) Husserl voit dans la conscience un fait irréductible, qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi. [...] La conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en plein poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux... vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose. »<sup>295</sup>*

Ainsi, selon Sartre, la conscience ne saurait être une substance, un plein dedans comme l'ont pensé les classiques, c'est un dehors, un jeté, un projeté.<sup>296</sup> Car « être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde »<sup>297</sup>. En d'autres termes, si la conscience veut se correspondre avec elle-même, ce que Sartre appelle coïncider avec elle-même, elle se désintègre par le fait même. Dans le prolongement et le dépassement de l'intentionnalité-connaissance de Husserl, Sartre opte pour une conscience-intentionnalité qui ne se limite point à la connaissance des choses mais qui s'ouvre à l'existentialité émotionnelle du moi à l'autre : une conscience-intentionnalité-émotionnalité. Car la connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience par exemple « de » cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce

---

<sup>295</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, pp. 9-11.

<sup>296</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 30.

<sup>297</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, p. 11.

dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Ainsi donc, pour Jean-Paul Sartre, « *haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de « haïssable »* »<sup>298</sup>. Voilà pourquoi Sartre peut conclure en disant : «  *finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres.* »<sup>299</sup> Qu'en pense Heidegger ?

De l'*intentionnalité* husserlienne, c'est-à-dire cette propriété qu'ont les vécus « d'être conscience de quelque chose », Heidegger se détourne avec sa « *philosophie de l'existence* »<sup>300</sup> que Husserl nomme « *anthropologie* ». <sup>301</sup> En effet, pour Heidegger, Husserl tout comme Sartre sont restés prisonniers de la philosophie cartésienne et *conceptuelle* de la conscience. Ici l'être de l'homme avec la philosophie d'inspiration réflexive cartésienne se comprend comme « conscience », comme « sujet », et c'est cette conscience qui est *éclatement vers* et conscience d'être conscience de quelque chose. Or avec Heidegger, il faut rompre avec la philosophie de la conscience mieux avec la notion de conscience pour embrasser celle d'« existence » dont le porte-flambeau est le *Dasein*. C'est dans ce sens qu'il pense qu'en définissant la chose comme *conscience* intentionnelle, Husserl a négligé la question de l'être de l'intentionnel, et plus généralement la question du sens de *être* qui, selon Heidegger, constitue le champ primordial de la recherche phénoménologique. Voilà pourquoi il affirme que : « *La phénoménologie a donc pour tâche fondamentale de déterminer la question du sens de l'être qui est son propre domaine – c'est le sens phénoménologique de cette science.* »<sup>302</sup>

Avec Husserl, l'*intentionnalité* s'ouvre sur le plan eidétique et exige que tout objet en général, *eidos* lui-même, chose, concept...soit objet pour une conscience, de telle sorte qu'il faille décrire à présent la manière dont je connais l'objet et dont l'objet est pour moi. Tout ceci conduit à un logicisme scientifique qui nous ouvre sur deux voies : soit développer la science logique en *mathesis universalis*, c'est-à-dire constituer du côté de l'objet une science des sciences ; soit au contraire passer l'analyse du sens *pour le sujet* des concepts logiques utilisés

---

<sup>298</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 11.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>300</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 283.

<sup>301</sup> Edmund Husserl est cité ici par Denise Fisette dans son article : « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », in *Philosophiques*, 1993. L'auteure précise que Husserl dans ses notes sur la lecture de *Sein und Zeit* avait déploré « le discours éthico-théologique » de l'œuvre, et n'a vu dans cette dernière que « la traduction de sa propre phénoménologie en anthropologie ».

<sup>302</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 35.

par cette science, du sens des relations qu'elle établit entre ces concepts, du sens des vérités qu'elle veut stabiliser, c'est-à-dire mettre en question la connaissance elle-même, non pas pour en construire une « théorie » mais pour fonder plus radicalement le savoir eidétique radical. C'est la seconde voix qui nous aide à prendre conscience que déjà dans la simple donation de l'objet, il y a implicitement une corrélation du moi et de l'objet qui renvoie à l'analyse du moi, d'où c'est elle qui oriente l'intentionnalité de la problématique de la conscience du sujet husserlien.<sup>303</sup>

Tout ceci éloigne de l'élucidation de l'être de l'homme qui, pour Heidegger, n'est possible que dans l'éclaircissement de la question de l'être en tant que être et non dans l'explicitation du rapport scientifique de la conscience à *l'eidos*. Ainsi Heidegger amène à passer d'une phénoménologie-intentionnalité pour une phénoménologie-existentialité. Or, tout questionnement sur l'explicitation de la question de l'être n'est possible qu'à partir de l'analytique existentielle du *Dasein*. C'est pourquoi, pour le disciple de Husserl, « la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même »<sup>304</sup> c'est-à-dire « l'étant sur lequel le sens de l'être s'inscrit, l'étant qui sert de point de départ pour le questionnement de être, l'étant exemplaire qui a la primauté sur les autres : le *Dasein* ». <sup>305</sup> Le *Dasein* est, en effet, essentiellement défini, par sa différence avec les autres étants, par le fait qu'il peut comprendre l'être : « La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein* »<sup>306</sup> déclare Heidegger. C'est donc en son être même que le *Dasein* se rapporte à cet être, et c'est ce rapport interne à son propre être que Heidegger nomme *existence*<sup>307</sup>, en rompant décisivement par là avec le sens ordinaire de ce terme qui, mis en opposition avec l'essence, nomme l'être-là d'une chose, le fait qu'elle existe c'est-à-dire sa factualité. Ce qui caractérise au contraire l'existence du *Dasein*, c'est précisément qu'il n'est pas là comme une chose, mais qu'il se rapporte à son être. Or, un être capable de se rapporter à son propre être ne peut être, pour Husserl et Sartre, que la conscience elle-même et qui ne peut exister qu'en rapport avec quelque chose d'extérieur et qu'en ne coïncidant pas avec elle-même. Pourtant avec Heidegger, le *Dasein* est l'être pour lequel « dans son être, il y va pour cet étant de cet être. »<sup>308</sup>

Selon Denise Fiset, le *Dasein* est un appui incontournable de l'intentionnalité phénoménologique husserlienne. Elle l'exprime en ces termes :

---

<sup>303</sup> Cf. J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 17.

<sup>304</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 30.

<sup>305</sup> *Idem*.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 36.



*La phénoménologie husserlienne, même lorsqu'il s'agit de son thème le plus propre, l'intentionnalité, n'est en fait que prétendument phénoménologique puisqu'elle reste marquée par l'héritage cartésien de ce que qu'on pourrait appeler une « ontologie de la conscience ». Une phénoménologie conséquente avec la radicalité de son principe devra naturellement ouvrir sur une ontologie du « Dasein. » [...] car avec Heidegger, penser l'intentionnalité à fond c'est la situer dans l'ekstatique du Dasein.<sup>309</sup>*

Qu'en est-il de la thèse husserlienne sur la réduction phénoménologique ?

## **2. La réduction phénoménologique chez Edmund Husserl**

Elle est un point important de la philosophie phénoménologique de Husserl. En effet, Husserl décrit la tâche de la phénoménologie comme celle qui consiste à transformer l'évidence universelle de l'être du monde (la plus grande de toutes les énigmes) en quelque chose d'intelligible, et sa méthode pour rendre cette tâche possible est la « réduction transcendantale ». En d'autres termes, la réduction phénoménologique, encore appelée réduction transcendantale ou *εποχή*<sup>310</sup> (en grec) c'est-à-dire suspension du jugement, est un processus phénoménologique qui consiste en un effort de l'esprit humain dans le but d'arriver à la source de la signification du monde vécu à suspendre radicalement l'approche naturelle et quotidienne au monde pour le voir d'une manière réflexive en tant que *phénomène* pur dénié de toute abstraction que la perception naturelle présuppose. En clair, cette méthode consiste en la mise entre parenthèses de tous les jugements concernant l'existence du monde, c'est la mise à l'épreuve des présuppositions majeures, épistémologiques et ontologiques, des sciences mondaines – voir la mise entre parenthèses du moi psycho-physique que Husserl appelle également le « moi empirique – c'est-à-dire une suspension de tout jugement (épokè) à l'existence du monde de sorte qu'on ne la présuppose pas, ni ne la nie, ni ne l'affirme. Cette explicitation de la réduction phénoménologique est justifiée par ces mots de Husserl :

*À la place de la tentative de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle « εποχή », au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné [...] Notre ambition est précisément de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis par la méthode même de mise entre parenthèses, [...] Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse sous l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de*

<sup>309</sup> D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021.

<sup>310</sup> En français : épokè.

« réalité » pour la conscience, lors-même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses<sup>311 312</sup>.

Husserl peut donc conclure en disant ceci : « Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'*ἐποχή* « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. »<sup>313</sup>

En effet, le monde perçu selon l'attitude naturelle est celui des choses, des faits, des valeurs, des soucis et des buts pratiques, le monde dans lequel chacun vit, un monde préreflexif qui ne fait l'objet d'aucune réflexion radicale sur sa réalité, et à l'occasion duquel on n'examine ni la possibilité ou les fondements de la connaissance ni la validité de la perception. C'est donc un monde où les choses sont senties de manière immédiate. Husserl l'explicite en ces termes :

*J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différentes modes de perception sensible, les choses corporelles sont simplement là pour moi, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont « présentes » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate ; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux ; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention. »<sup>314</sup>*

À sa suite, Eugen Fink est plus explicite dans ses propos lorsqu'il affirme : « Par attitude naturelle il faut comprendre la vie empirique sous ses multiples formes (comme s'apercevoir de, agir, théoriser, désirer, aimer) pour laquelle le monde est toujours pré-donné, présupposé,

---

<sup>311</sup> Husserl précise ici que, la réduction est une réduction de la transcendance, c'est-à-dire de tout ce qui étant autre la conscience est là pour elle. La réduction est limitée au monde comme vis-à-vis de la conscience. Du même coup son sens en est dangereusement altéré ; elle n'est qu'une exclusion destinée à révéler la conscience comme « résidu », c'est-à-dire comme « région » ontologique. Cette séparation de l'*immanence* n'est qu'un moyen en quelque sorte pédagogique de tour cartésien, pour familiariser le lecteur avec cette idée que la conscience n'est pas dans le monde, mais que le monde est pour la conscience. Ce renversement est le fruit de cette réduction limitée, mais il est seulement une préparation à la réduction radicale.

<sup>312</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, pp. 101-102.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 88.

et qui implique des cultures, des modes de vie, des croyances. »<sup>315</sup> Le monde est donc continuellement là pour la personne qui vit de façon naturelle. Et, en tant qu'il est vu ainsi, il se situe au niveau ontique des étants (en allemand *Seiendes*) et des faits. Mais, il est important de préciser que, pour Husserl, l'ensemble de ces objets co-présents (*Mitgegenwärtigen*) à l'intuition c'est-à-dire qui sont saisis dans leurs essences comme ce qu'ils sont en tant que tels au-delà de leur apparence sensible, ne renferme pas tout le monde présent-là qui se donne au Je. À l'inverse, il s'ouvre infiniment selon une hiérarchisation propre. Ce qui fait dire à Husserl que : « *Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins clairement co-présent et déterminé (ou du moins déterminé par quelque côté) est pour une part traversée, pour une part environnée par un horizon obscurément conscient de réalité indéterminée.* »<sup>316</sup>

De l'attitude naturelle du moi empirique dans son rapport spatial au monde et à toutes ses existences, il faut, selon Husserl associer une attitude temporelle afin de parvenir pour le moi à un rapport spatio-temporel au monde et à tous ses vécus. En d'autres termes, tout ce qui a été dit dans le rapport du Je à l'espace-monde, se dit également dans le rapport du Je espace-monde et espace-monde-temps. En effet, selon Husserl, le temps et l'espace ne sont pas deux entités externes à la conscience mais deux structures fondamentales de la conscience. Ce qui revient à dire que la conscience ne saisit pas les objets du monde dans une succession espace-temps mais dans un champ spatio-temporel, car l'espace en tant que champ de présence de la conscience est intimement lié au temps en tant qu'entité subjective de la conscience. C'est pourquoi Husserl affirme que : « *Je peux changer de point de vue dans l'espace et dans le temps, porter le regard ici ou là, en avant et en arrière dans le temps.* »<sup>317</sup> Ainsi, entre la temporalité finie du moi et la spatio-temporalité infinie du monde, la conscience reste l'articulation structurelle de l'expérience-horizon du devenir du monde.

Les entités objectives présentes dans le monde ne sont pas simplement des choses (*Sachen*)<sup>318</sup> mais des entités phénoménales vivantes que nous percevons et avec lesquelles nous faisons une expérience tant sur leurs valeurs, leur présence-être que sur leur utilisabilité. Sur le plan des valeurs, les êtres-choses dont je fais l'expérience peuvent être admirables ou pas, magnifiques ou pas, attirantes ou pas, attachantes ou pas. Ils sont par la suite en relation avec

---

<sup>315</sup> E. Fink *Autres rédactions des Méditations cartésiennes : textes issus du fonds posthume d'Eugen Fink (1932) avec des annotations et des appendices issus du fonds posthume d'Edmund Husserl (1933-1934)*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur et Anne Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 155.

<sup>316</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 89.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>318</sup> *Sachen* (choses) s'oppose ici chez Husserl à *Werte* (valeurs).

la conscience dans leur usualité, à l'instar des objets tels la chaise, le lit, le livre, le couteau, le récipient etc. tout lie l'acte de la conscience qui les vise. Ce qui est vrai « des simples choses » (*Dinge*)<sup>319</sup>, précise Husserl, est également vrai pour les hommes et les animaux de mon entourage. Ce sont mes « amis » ou mes « ennemis », mes « subordonnés » ou mes « supérieurs », des « étrangers » ou des « parents », etc.<sup>320</sup>

Dans ce monde également se déploie le Cogito<sup>321</sup> et se manifeste les environnements idéaux. En d'autres termes, pour Husserl, ce monde qui porte les objets de mon expérience quotidienne, à l'instar des objets physiques, des personnes, des événements est aussi le lieu de la manifestation des objets idéaux c'est-à-dire de la pensée et de son mouvement cogitationnel, de « *l'observation dans le but de la recherche scientifique, l'explicitation et l'élaboration des concepts mis en jeu dans la description, la comparaison et la distinction, la colligation et la numération, les hypothèses et les conclusions, bref la conscience au stade théorique, sous ses formes et à ses degrés les plus différents.* »<sup>322</sup> Nous n'oublions pas les actes et les états multiformes de l'affectivité et de la volonté : plaisir et désagrément, joie et tristesse, désir et aversion, espoir et crainte, décision et action, tout cela est englobé dans « *l'unique expression de Descartes : Cogito.* »<sup>323</sup> Aussi longtemps qu'il en est ainsi, conclut Husserl, « *je suis dans l'attitude naturelle (natürlich eingestellt).* [...] *Le monde actuel demeure encore « présent » (vorhandene) ; je reste après comme avant engagé dans l'attitude naturelle, sans en être dérangé par les nouvelles attitudes.* »<sup>324</sup>

Cette analyse, qui décrit le caractère du donné dans l'attitude naturelle, *pure antérieure* à toute « théorie » se rapporte à une unique réalité spatio-temporelle dans laquelle je m'incorpore ainsi que tous les objets physiques, les objets idéaux et les personnes et les événements de mes actes de conscience. En conséquence, la réalité du monde, le monde tel qu'il est vécu et perçu par la conscience, et qui ne peut selon Husserl exister indépendamment de la conscience parce qu'il se constitue par la conscience transcendantale, sera toujours là comme réalité et non comme « simulacre » ou « hallucination », quel que soit notre flux conscientiel d'expériences, quel que soit notre interaction avec les objets et les autres.

---

<sup>319</sup> *Dinge* : choses dans le sens de trucs

<sup>320</sup> Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 90.

<sup>321</sup> Husserl préfère l'utiliser avec un « C » majuscule comme pour le lier directement à Descartes.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>323</sup> *Id.*

<sup>324</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

Au lieu de demeurer dans cette attitude naturelle et préreflexive à l'égard du monde, la réduction phénoménologique nous apprend que le même monde peut aussi être saisi d'une manière réflexive lorsqu'on l'examine comme un tout et qu'on s'interroge sur les fondements de la connaissance, afin de comprendre à la fois le monde et la conscience aussi bien que les rapports qu'ils entretiennent. Saisi de cette manière, le monde se situe au niveau ontologique de l'être (en allemand *Sein*) des étants et selon la signification (*Sinn*) du monde et de la conscience. L'ambition phénoménologique est donc justement d'ouvrir un nouveau champ scientifico-objectif à travers l'épochè ou la mise entre parenthèses ou la suspension du jugement. Car « *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors-même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.* »<sup>325</sup>

En modifiant ainsi l'attitude naturelle, la réduction phénoménologique vise à trouver pour la connaissance un fondement indubitable. Le monde, qui est continuellement là dans l'attitude naturelle, est alors mis entre parenthèses, opération qui n'est pas un déni du monde ni une mise en doute de son existence, mais plutôt une décision de ne porter aucun jugement sur le monde quotidien des choses et des faits. Cette modification d'attitude est appelée phénoménologique parce qu'elle amène à voir le monde comme un phénomène, c'est-à-dire comme quelque chose qui apparaît. Cette phénoménologie est dite transcendantale parce qu'elle révèle ou découvre l'*ego*, pour lequel toute chose a un sens. Elle est une réduction parce qu'elle ramène à l'origine de la signification du monde. Ainsi, tout en restant conscient de ce qui est mis entre parenthèses, on suspend sa croyance au sujet des contenus des phénomènes en préservant leur essence à titre de pure possibilité. En tant qu'elle s'applique à l'objet, la réduction phénoménologique est donc une mise entre parenthèses et, en tant qu'elle s'applique à la conscience, une mise hors-jeu<sup>326</sup> ou une suspension. La réduction phénoménologique nous affranchit donc totalement de toute théorie à l'égard du monde tel qu'il se donne réellement dans l'expérience et reçoit la légitimation de l'enchaînement des expériences pour faire apparaître non seulement le sujet

---

<sup>325</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 104.

<sup>326</sup> Husserl parle aussi de *mise hors circuit*.

transcendental mais aussi « *l'authentique découverte de la croyance au monde, la découverte du monde comme dogme transcendental.* »<sup>327</sup>

---

<sup>327</sup> E. Fink *Autres rédactions des Méditations cartésiennes : textes issus du fonds posthume d'Eugen Fink (1932) avec des annotations et des appendices issus du fonds posthume d'Edmund Husserl (1933-1934)*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur et Anne Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 153.

**DEUXIÈME PARTIE :**

**CONFRONTATION DES STRUCTURES ONTIQUES ET  
ONTOLOGIQUES DU *DASEIN* HEIDEGGÉRIEN ET DU  
POUR-SOI SARTRIEN**

Notre travail porte sur l'analyse et la confrontation des conceptions heideggérienne et sartrienne de la phénoménologie en nous appuyant sur le *Dasein* et le pour-soi, à partir des œuvres phares de ces deux auteurs : *Être et Temps* et *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. En effet, nos deux penseurs développent « une philosophie élargie »<sup>328</sup> et « une analyse sans préjugés des phénomènes, c'est-à-dire du milieu dans lequel se déroule notre vie concrète »<sup>329</sup>. Voilà pourquoi nous pouvons arguer que leur phénoménologie est une philosophie de l'existence ou phénoménologie existentialiste qui leur permet de repenser la situation concrète de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Notre thème pose ainsi le problème de la pertinence de ces deux approches phénoménologiques portées chacune par un superhomme : *Dasein* pour Heidegger et *pour-soi* pour Sartre. Dans cette deuxième partie, nous allons approfondir notre connaissance du *Dasein* heideggérien, « étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'interrogé de la question de l'être »<sup>330</sup> et du pour-soi sartrien, « l'être de la conscience, [...] être pour lequel il est, dans son être, question de son être »<sup>331</sup> à partir de l'analyse comparative de leurs structures ontiques et ontologiques dans le but de créer un dialogue philosophique et un espace de voisinage entre les deux philosophes et de repenser heuristiquement l'ontologie existentielle de l'homme. Car, Heidegger et Sartre sont tous deux à la recherche du sens de l'être.

Cette partie que nous allons développer en trois chapitres mettra, premièrement en lumière ce que sont le *Dasein* et le pour-soi, deuxièmement leur rapport au monde et leur existentialité dans la quotidienneté et troisièmement l'essai de compréhension de l'entièreté de leur être.

---

<sup>328</sup> F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, p. 37.

<sup>329</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 67, cité par François Dastur dans son article : « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, p. 37.

<sup>330</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 30.

<sup>331</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p. 110.



## **CHAPITRE IV :**

### **LE *DASEIN* ET LE POUR-SOI**

Dans ce chapitre, nous voulons trouver le sens de *être* à partir du *Dasein* et du pour-soi afin de possibiliser toutes nos investigations scientifiques qui en découlent. Car l'ontologie n'est faisable que si le sens de être est clarifié. C'est dans ce sillage que *Être et Temps* relève que :

*Le but que vise la question de l'être est donc une condition a priori de possibilité [...] Toute ontologie, si richement et solidement agencée que puisse être le système de catégories dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre tant qu'elle n'a pas d'abord suffisamment tiré au clair le sens de être et n'a pas conçu cette clarification comme sa tâche fondamentale.*<sup>332</sup>

---

<sup>332</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 35.

## I- La structure formelle de l'être heideggérien

### 1- L'être : un concept générique et général

Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande présente dans l'une de ses approches définitionnelles, le concept de « être » au sens absolu c'est-à-dire en tant que verbe *prédicatif*, comme un « *terme simple et impossible à définir.* »<sup>333</sup> Cette approche de Lalande montre à suffisance les difficultés cognitives qu'il y a à saisir de façon complète le sens de l'être. C'est ayant fait suite à ces difficultés que l'histoire de la philosophie a, selon Heidegger, obstrué le sens de l'être. Pour le philosophe allemand, cette question de l'être qui a tenu en haleine Platon et Aristote dans leur investigation est désormais devenue superflue, purement et simplement chôme<sup>334</sup>. On comprend alors pourquoi, il affirme sans ambages que : « *la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli.* »<sup>335</sup> parce que le « *concept d'être, le plus général et donc indéfinissable, n'a d'ailleurs pas à être défini.* »<sup>336</sup> Car c'est « *le concept le plus général et le plus vide.* »<sup>337</sup> Voilà pourquoi, « *comme tel il résiste à tout essai de définition.* »<sup>338</sup>

Dans cette partie de notre thèse, il s'agit pour nous, de montrer avec Heidegger, les difficultés de saisie du concept de l'être tout en rejetant les préjugés sur ce concept, afin d'établir par la suite ce qu'est l'être selon Heidegger. En d'autres termes, le titre de cette partie ne reflète pas la pensée de Heidegger sur la question mais relève les apories de la notion que le philosophe de Marbourg met en proue. Car, pour le disciple de Husserl, l'idée d'un questionnement sur l'être, contrairement à ceux qui pensent qu'elle est « *mythologique, entièrement au passé, stérile, inutile et finalement dangereuse* »<sup>339</sup> et « *ne répond à aucun besoin* »<sup>340</sup>, reste incontournable pour la question du sens de être. C'est une question fondamentale qui détermine l'étant comme étant et l'étant *en son être*.<sup>341</sup>

Heidegger relève ainsi, la conception erronée de la question de l'être par certains qui la résumant en trois préjugés dont les fondements se trouvent dans l'ontologie antique.

---

<sup>333</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations. Avant-propos de René Poirier, Paris, PUF, collection « Quadrige », 3<sup>ème</sup> édition novembre 2010, p. 307.

<sup>334</sup> Expression heideggérienne.

<sup>335</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 25.

<sup>336</sup> *Id.*

<sup>337</sup> *Id.*

<sup>338</sup> *Id.*

<sup>339</sup> F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, p. 20.

<sup>340</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 26.

<sup>341</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

Pour le premier, « l'« être » est le concept « le plus général » : *το ον εστι καθολου μαλιστα παντων*<sup>342</sup>. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* »<sup>343</sup> Autrement dit, une entente de l'être est comprise récursivement dans tous les modes et moments d'accès chaque fois à l'étant. Mais la « généralité » de l'être n'est pas celle du *genre*. L'être n'est pas limité dans la région la plus élevée de l'étant dans la mesure où ce dernier s'articule dans les schèmes conceptuels en genre et en espèce : ούτε τὸ ον γένος<sup>344</sup>. La « généralité » de l'être *outrepasse* toute généralité d'ordre générique. « L'« être » est selon la dénomination de l'ontologie médiévale un *transcendens*. »<sup>345</sup> En effet, selon Heidegger, la conceptualisation de l'être dans sa généralité transcendantale portée par les soubassements conceptuels de certains philosophes antiques à l'instar d'Aristote vient du fait qu'il y avait un besoin de trouver une réalité qui fonde l'unité de la multiplicité des « catégories ». En d'autres termes, l'être comme *transcendens* est le concept qui marque l'unité de la multiplicité des concepts de genre sous lesquels se range une réalité donnée. Et l'unité de cette « généralité » transcendantale, avait déjà été reconnue et dévoilée par Aristote comme *l'unité de l'analogie*. C'est dans ce sillage que Hegel<sup>346</sup> conçoit plus tard l'« être » comme l'« immédiat indéterminé » en plaçant cette détermination à la base de toutes les explications catégoriales qu'il développe dans la *Science de la Logique*. Au bout du compte, l'« être » comme le concept « le plus général » marque le fait qu'il est besoin d'être expliqué davantage et éclairci. C'est pourquoi Heidegger conclut que « *le concept d'être est bien plutôt le plus obscur.* »<sup>347</sup>

Pour le deuxième préjugé, le concept d'« être » est présenté comme indéfinissable. Cette qualification est, selon Heidegger subséquente de la « généralité » conceptuelle de l'« être ». Ainsi, pour le natif de Messkirch en Allemagne, l'« être » ne peut pas être conçu comme un étant. Voilà pourquoi, il s'exprime ainsi : « *la détermination d'« être » ne saurait s'obtenir en lui donnant un étant pour attribut.* »<sup>348</sup> L'être, pour ce qui est de le définir, ne peut être déduit de concepts supérieurs pas plus qu'il n'est présentable à partir des concepts inférieurs. C'est pourquoi Heidegger pense que « être » n'est pas quelque chose de tel qu'un étant.

Ainsi, bien que valable dans certaines limites, la manière ordinaire de déterminer l'étant – n'est pas applicable à l'être.

<sup>342</sup> Aristote, *Métaphysique* B 4, 1001a21 cité par Heidegger, *Être et Temps*, p. 26.

<sup>343</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 26.

<sup>344</sup> Aristote, *Métaphysique* B 3, 998b22.

<sup>345</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 26.

<sup>346</sup> Cité par Heidegger.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>348</sup> *Id.*

Troisièmement, « l'« être » est le concept qui va de soi. »<sup>349</sup> Cela signifie qu'il n'est pas de connaissance, d'énoncé, d'attitude envers un étant, de comportement à l'égard de soi-même où il n'en soit fait usage. Au quotidien, des exemples abondent : je suis content, je suis malade, je suis au bureau, je suis à l'école etc. toutefois, précise Heidegger, cette intelligibilité courante ne démontre rien d'autre que l'inintelligibilité. Elle fait voir, poursuit le philosophe de Marbourg, que toute attitude et tout être par rapport à l'étant comme étant recèle *a priori* une énigme.

Les apories sur la question de l'« être », invite nécessairement à préciser ce qu'est réellement l'être et le sens qu'en donne Heidegger. On comprend d'ailleurs pour quoi *Être et Temps* a pour objectif la recherche du sens de être<sup>350</sup> selon ce que lui-même affirme : « *Que nous vivions chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de « être ».* »<sup>351</sup> Cet intérêt que revêt la question du sens de être, a conduit Frédéric Nef à affirmer que : « *La métaphysique n'est pas morte* ». <sup>352</sup>Qu'est-ce que l'être chez Heidegger ?

## 2- L'être, c'est l'être de l'étant

« *Dans la question que nous avons à élaborer, le questionné est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, quelle qu'en soit l'explication, est à chaque fois déjà entendu.* »<sup>353</sup> Ici, nous voulons, en premier lieu, montrer que l'être n'est pas l'étant et, en second lieu, présenter l'être comme l'être de l'étant.

Pour Heidegger, l'être n'est pas compris directement comme l'étant tel que cela pourrait être pensé par certains ! Non, il en affirme même le contraire : « *L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant. Philosophiquement, le premier pas à faire pour arriver à entendre le problème de l'être, c'est déjà de ne pas [...] déterminer l'étant en tant qu'étant en sa provenance par reconduction à un autre étant, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible.* »<sup>354</sup>

Avec Heidegger, nous comprenons que l'étant est incontournable dans la saisie véritable du sens de être. C'est pourquoi, il est important d'identifier l'étant sur lequel le sens de être

<sup>349</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 27.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>352</sup> F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, p. 29.

<sup>353</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, 1986, p. 29.

<sup>354</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

peut s'inscrire. À cet effet, il serait judicieux de dire d'abord ce qu'est l'étant pour notre philosophe.

Nous utilisons le concept d'« étant » pour une pluralité d'acceptions et pour désigner à satiété tout ce qu'on veut. Selon Heidegger, est étant tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon, tout ce que nous disons, tout ce que nous conceptualisons, tout ce que nous vivons au quotidien. On peut donc constater que, l'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans l'être-là-devant, dans la valeur, dans l'*existentia* (*Dasein*), dans le « il y a ». Ce qui revient à se demander avec Heidegger : sur quel étant le sens de être s'inscrit-il où l'on doit aller le lire ? De quel étant la détection de l'être doit-elle partir ? N'importe quel étant peut-il servir de point de départ ou bien y-a-t-il un étant bien défini à qui revient la prééminence dans l'articulation du questionné de l'être ? Quel est cet étant primordial et par rapport à quoi a-t-il la prééminence ?

À ces interrogations ontiques et ontologiques, Heidegger affirme que l'être c'est l'être de l'étant. Ce jugement est plus explicite dans ces quelques lignes : « *Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même.* »<sup>355</sup> Ainsi donc, l'étant a, en quelque sorte, à répondre de son être. Voilà pourquoi, il est important déjà de préciser de quel étant il est question. Pour que cela soit possible, Heidegger pense qu'il faudrait d'abord expliciter et élucider la manière d'accéder à cet étant exemplaire qui a la primauté de l'être. Autrement dit, l'accès à cet étant nécessite que soit non seulement expliquée la manière de regarder dans la direction de l'être, d'entendre et de saisir conceptuellement son sens, mais aussi que soit ménagée la possibilité de bien choisir l'étant pris pour exemple par un travail préalable qui donne spécialement accès à cet étant. C'est dans ce sillage que le philosophe de Marbourg présente certaines attitudes qui disposent au questionnement de l'être comme être de l'étant et permettent de saisir les modes de dévoilement de l'étant précis qui est le lieu-tenant de l'être. Il dit : « *Regarder vers, entendre et concevoir, choisir, accéder à, sont des comportements constitutifs du questionnement en même temps que des modes d'être d'un étant bien précis, cet étant que nous, les questionnants, sommes chaque fois nous-mêmes.* »<sup>356</sup> Quel est donc cet étant qui constitue pour Heidegger le lieu du dévoilé de l'être ?

---

<sup>355</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 30.

<sup>356</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

### 3- L'être comme *Dasein* : étant primordial de l'interrogé<sup>357</sup> de l'être

Pour l'ancien étudiant de l'Université de Fribourg-en-Brisgau<sup>358</sup>, qui dit l'élaboration de la question de l'être, dit par conséquent qu'un étant, celui qui questionne, se rend transparent en lui-même en son être. En d'autres termes, dès lors que poser la question de l'élaboration du sens de l'être est un mode d'être d'un étant, le questionnement qu'elle instaure doit lui-même l'essentiel de sa détermination au questionné qui est visé en lui (l'être). Cet étant dont l'élaboration de la question de l'être et le questionné de l'être sont déterminés en lui et par lui, Heidegger le nomme le *Dasein*. Il dit à cet effet : « *Cet étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de Dasein.* »<sup>359</sup> Il dit ensuite « *c'est le terme Dasein, pure expression d'être, qui est choisi comme marque distinctive de cet étant.* »<sup>360</sup> En d'autres termes, pour poser explicitement et en toute clarté la question du sens de être, il est requis, affirme Heidegger, de passer d'abord par l'explicitation de cet étant privilégié (*Dasein*) en considérant justement son être. Car « *l'interprétation du sens de être réclame une investigation approfondie de l'étant pour qui être il y a...* »<sup>361</sup> parce que, comme le pense François Vezin<sup>362</sup>, « *attendant à la question de l'être, mais sans se confondre avec elle, se pose donc la question du Dasein, car l'expérience d'« être » la plus immédiate que nous ayons est le « je suis ».* »<sup>363</sup> Voilà pourquoi le plan de l'ouvrage stipule que, pour donner à une interprétation du sens de être en général son « horizon », il faudra passer par l'analyse ontologique du *Dasein*. Ainsi donc, selon Vezin, « *en faisant du Dasein le thème premier et le moment « préparatoire » de sa recherche, Heidegger donne du Dasein l'analyse ontologique que celui-ci demande par définition puisque, qui dit Dasein dit sein.* »<sup>364</sup>

Toutefois, précisons-le, le *Dasein* n'est pas chez Heidegger, un aboutissement, c'est un point de départ. Car le disciple de Husserl ne dit pas que c'est de l'homme qu'il va parler mais

---

<sup>357</sup> Expression heideggérienne.

<sup>358</sup> Il s'agit de Heidegger. Il a étudié dans cette université jusqu'en 1916 et y a soutenu son doctorat.

<sup>359</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 31.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>361</sup> *Ibid.*, 521-522.

<sup>362</sup> La version définitive de l'ensemble de la traduction de l'édition de *Sein und Zeit* que nous utilisons, est l'œuvre de François Vezin qui en assume seul la responsabilité. Nous notons tout de même que cette traduction dont nous utilisons l'édition est l'aboutissement d'un long travail qui a été effectué en plusieurs phases et dont l'initiateur a été Henri Corbin (1938). Une traduction des paragraphes 1 à 44, l'œuvre de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens a été publiée en 1964. Une autre de l'ouvrage a été ensuite poursuivie par Jean Lauxerois et Claude Roëls. Mais la définitive et la totale est assumée par François Vezin.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>364</sup> *Id.*

puisque c'est de l'être qu'il a à parler, il « s'attaque » au *Dasein*. Donc l'essentiel à faire ressortir ici, c'est être, parce qu'avec l'homme baptisé *Dasein*, ce dont il s'agit avant tout et essentiellement c'est d'être car la pensée comme trait fondamental de l'homme, est « *pensée de l'être : là où pensée a lieu, là être – da sein.* »<sup>365</sup> L'être, pourrions-nous dire avec François Vezin, *perce* au cœur du *Dasein* et le *Dasein* en question est tout entier cette percée qui n'est qu'à lui. Voilà pourquoi Heidegger affirme que « *le Dasein est son ouvertude.* »<sup>366</sup> En un mot, « *le Dasein est le lieu de percée de l'être (un peu au sens où l'on dit qu'un abcès crève !). [...] le lieutenant du rien [...]* Ce « lieutenant » n'est pas celui qui monte la garde devant la « place » mais bien davantage celui qui fait de la place et maintient celle-ci libre, vacante, ouverte. »<sup>367</sup> Dans cette même logique, Sartre présente la conscience, – pour-soi – comme le lieu de la « *décompression d'être.* »<sup>368</sup> Il poursuit en affirmant que la conscience, « *c'est elle qui soutient l'être au sein de la subjectivité, ce qui signifie derechef qu'elle est habitée par l'être mais qu'elle ne l'est point [...]* »<sup>369</sup>

Tenant tout cela pour acquis, le *Dasein* se détermine et se découvre de façon voilée dans son être et s'explicite en se dévoilant dans l'articulation dudit être à partir du temps. Celui-ci doit, selon Heidegger, « *être mis au jour et spécialement conçu comme l'horizon de toute entente de l'être et de toute explicitation de l'être. Pour arriver à le voir, il faut donner une explication originale du temps comme horizon de l'entente de l'être et le faire à partir de la temporellité comme être du Dasein qui entend l'être.* »<sup>370</sup>

Le *Dasein* se démarque et se distingue des autres étants car, premièrement, il est le seul étant qui se rapporte à la question même de l'être. C'est pourquoi, Heidegger le désigne comme étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'*interrogé* de la question de l'être qui s'est d'avance donné. Deuxièmement, sa primauté ontique fait de lui un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres. En d'autres termes, « *ce qui le distingue ontiquement, c'est que dans son être, il y va pour cet étant de cet être.* »<sup>371</sup> Or, s'il est constitué ainsi en son être, il appartient donc au *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être ; ce qui veut également dire que le *Dasein* s'entend dans son être. Il a donc ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert. La primauté ontique dont jouit le *Dasein* caractérise aussi le pour-soi sartrien, qui « *est un être pour lequel il est, dans son être, question de son*

<sup>365</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 523. Notes de François Vezin.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 523. Notes de François Vezin.

<sup>368</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 110.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>370</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 36.

être. »<sup>372</sup> Troisièmement, ce qui distingue ontiquement le *Dasein* c'est qu'il est ontologique. Être ontologique pour Heidegger ne veut pas dire ici : mettre sur pied une ontologie. Si nous réservons l'usage du mot ontologie au questionnement théorique portant explicitement sur l'être de l'étant, l'être-ontologique du *Dasein* auquel il renvoie est pré-ontologique, c'est-à-dire qu'il entre dans la manière d'être du *Dasein* une entente de être. Enfin, le *Dasein* a une primauté ontico-ontologique. Voici ce qu'affirme Heidegger à propos :

*Le Dasein, on le voit, a sur tout autre étant une primauté qui se retrouve à plusieurs niveaux. La première est une primauté ontique : cet étant est déterminé en son être par l'existence. La seconde est une primauté ontologique : sur la base de sa détermination par l'existence, le Dasein est en lui-même « ontologique ». Mais de façon également originale, il appartient au Dasein – et cela entre dans ce qui constitue l'entente de l'existence – d'avoir une entente de l'être de tout étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein. Le Dasein a donc une troisième fois la primauté, puisqu'il est la condition ontique et ontologique de possibilité de toutes les ontologies. Le Dasein a maintenant fait ses preuves, il est bien avant tout autre étant celui à interroger ontologiquement en priorité.*<sup>373</sup>

C'est donc pourquoi, l'analytique ontologique du *Dasein* qui constitue chez Heidegger l'ontologie fondamentale, de même que c'est le *Dasein* qui, dans son principe et en priorité, est l'étant à interroger sur son être.

Ayant reconnu le *Dasein* comme l'étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'interrogé de la question de l'être, il importe pour une compréhension plus approfondie, d'élargir le sens du mot *Dasein* en lui-même, expression allemande devenue française, à partir de son historique.<sup>374</sup>

En effet, *Dasein* fait partie des mots comme *λογος* ou *spleen* dont l'usage en français intègre le club des mots difficiles à traduire ou à ne pas traduire. Bien avant son usage en 1927 par Heidegger, ce concept avait déjà eu une riche carrière philosophique et connu diverses traductions qu'il est bon de rappeler et d'examiner.

Au départ, ce terme qui se compose de *da*, là, et de *sein*, être, n'est pas un terme spécifiquement philosophique. C'est l'infinitif substantivé du verbe *dasein*, être présent ; c'est ce qui ressort de l'expression de Hegel que reprend Heidegger dans *Sein und Zeit* : *der daseiende Begriff*,<sup>375</sup> le concept existant. Mais le nom, puisque c'est essentiellement de lui qu'il

---

<sup>372</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 110.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>374</sup> Nous voulons préciser ici que l'historique du mot *Dasein* que nous esquissons ne nous vient pas de *wikipédia*, elle est contenue dans l'ouvrage même *Être et Temps*, particulièrement l'exemplaire que nous utilisons, de la page 519 à 527 développée par le traducteur principal François Vezin.

<sup>375</sup> Nous lisons à la page 435 de notre édition de *Sein und Zeit*.



s'agit ici, est du genre neutre ; il prend donc l'article *das* et s'écrit, comme tous les substantifs allemands, avec une majuscule en allemand : *das Dasein*.

Apparu au XVII<sup>ème</sup> siècle, il a d'abord signifié *présence* et ce sens vivant, figure dans de nombreux dictionnaires. Mais c'est au XVIII<sup>ème</sup> siècle qu'il connaît sa première et principale acception *philosophique*. « *Il est alors employé pour traduire en allemand le latin *existentia* et le français *existence*.* »<sup>376</sup> C'est l'époque (1650-1750) où, dans l'Europe entière la démonstration cartésienne de l'*existence* de Dieu est au centre des discussions philosophiques. Le terme *existentia* d'origine scolastique est ainsi amené à « voyager » de Descartes jusqu'à Kant, qui va écrire en allemand son essai de 1763 : *L'unique fondement possible pour prouver dans le cas d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Dans la locution *Dasein Gottes* (existence de Dieu) du titre allemand, on peut reconnaître celle du latin *existentia Dei* qui figure dans le *Méditations* de 1641. C'est pourquoi la traduction française de Kant va rendre *Dasein* par *existence*. *Dasein* devient donc l'équivalent en latin *existentia* et en français *existence*. En bon Allemand, Heidegger dans le sens de Kant, l'utilise à la page 203 de notre édition où il traite de la problématique idéaliste de l'« *existence des choses hors de nous* » au sens où l'emploie explicitement Kant. Ici *Dasein* désigne à la suite de Kant, l'*existence* c'est-à-dire la « *présence effective dans le monde* »<sup>377</sup>.

En marge de la terminologie proprement philosophique, *Dasein* s'emploie quelque peu aussi, dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, dans le sens de *vie*. On en a un exemple notable dans l'expression *Kampf ums Dasein* (1860) qui transpose en allemand le concept darwinien de « lutte pour la vie ». Par la suite, dans toute une littérature d'idées, *Dasein* en est peu à peu venu à désigner la *vie humaine*, l'*existence* de l'homme. Cette tendance s'est considérablement développée dans les premières décennies du XX<sup>ème</sup> siècle sous l'influence de deux courants philosophiques : la « philosophie de la vie », illustrée par Dilthey, et la « philosophie de l'existence » suscitée par Kierkegaard. La citation de Dilthey que donne Heidegger en p. 249 de notre édition montre bien la corrélation qui s'établit « naturellement » à cette époque entre « vie » et « existence » (*Dasein, Existenz*). Dans *Être et Temps*, plusieurs passages révèlent l'assimilation par Heidegger de *Dasein* et « vie » (p. 238). En ce sens, nous pouvons lire :

– p. 228 : ins « *Dasein* » kommen : *venir dans l'« existence »* (naître, venir à la vie). – p. 237 eine Beendigung des Dasein : *le Dasein touchant à son terme – une vie qui prend fin*. – p. 253 ins Dasein zurückbringen : *réintégrer dans le Dasein – ramener à la vie*. Citons enfin la formule de la page 373 : « *Man sagt (...), das Dasein sei 'zeitlich'* » : on dit que le *Dasein* est « temporel ». Elle a ceci

---

<sup>376</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 519.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 520.

*d'intéressant qu'elle donne la parole au on, c'est-à-dire aux lieux communs du genre : la vie ne dure guère...<sup>378</sup>.*

Mais philosopher, c'est, selon Heidegger, « *s'arracher au domaine sans trouble et sans danger du « cela va de soi ».* »<sup>379</sup> Mais que veut dire Heidegger par *Dasein* ? En lien avec ce qui précède, Heidegger se démarque de la conception classique de *existence* lorsqu'il affirme : « *Cet étant que nous sommes chaque fois et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui donnons sa place dans notre terminologie sous le nom de Dasein.* »<sup>380</sup> Ainsi, pour le philosophe de Marbourg, *Dasein* n'est ni la vie ni l'existence, mais nous-mêmes, c'est-à-dire l'étant-homme. Au mot *homme*, Heidegger substitue donc *Dasein*. Comment traduire le mot en lui-même ? À cette préoccupation plusieurs possibilités ont été envisagées. Dans un premier temps, *Dasein* a été traduit par l'être-là. Selon les traducteurs, c'était le sens qui avait le plus de clarté, de lisibilité et de littéralité. Toutefois selon François Vezin, cette traduction s'expose à une double confusion : premièrement, la confusion de *Dasein* et *Vorhandenheit*, être-là devant, qui est justement l'expression que Heidegger substitue à *existentia*,<sup>381</sup> à *Dasein* au sens « habituel ». Bien sûr, tout étant est un certain là de l'être mais « *la présence de l'homme dans le da du Dasein n'a rien à voir, dit Jean Beaufret avec celle d'une chose.* »<sup>382</sup> Car c'est pour le *Dasein* seul qu'il y va de son être qu'il a à y faire face. Or, pour qui entend ce que parler veut dire, être-là a le sens obvie de *présence effective de quelque chose dans le monde* alors que cet étant insigne appelé *Dasein*, souligne Heidegger, n'a pas et n'a jamais, le genre d'être de ce qui est seulement là-devant à l'intérieur du monde. En conclusion, « *traduire, Dasein par être-là, ce serait donc, observe très justement Gérard Granel*<sup>383</sup>, « *prendre l'homme comme on le voit-là* ». *La traduction de Dasein par être-là est un contresens.* »<sup>384</sup>

---

<sup>378</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 520.

<sup>379</sup> *Id.*

<sup>380</sup> *Id.*

<sup>381</sup> À la page 73 du premier chapitre, Heidegger stipule que la tâche ontologique de l'analytique du *Dasein* va consister à montrer que lorsque nous choisissons de désigner par existence l'être de ce cet étant (*Dasein*), ce terme n'a pas et ne peut avoir la signification ontologique qu'a le terme traditionnel *existentia*. Car suivant la tradition ontologique *existentia*, équivaut à *l'être là-devant*, un genre d'être qui est, par définition incompatible avec l'étant qui a le caractère du *Dasein*. Voilà pourquoi Heidegger conclut que, pour éviter toute confusion, nous emploierons toujours à la place du terme *existentia*, l'expression interprétative être-là-devant et nous attribuerons existence en tant que détermination d'être au *Dasein* et à lui seul.

<sup>382</sup> J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 17.

<sup>383</sup> Cité ici par François Vezin dans *Être et Temps*. Gérard Granel, né le 3 janvier 1930 à Paris et mort le 10 novembre 2000 à Toulouse, est un philosophe français influencé à la fois par Karl Marx et Martin Heidegger. Professeur d'université, il a commis de nombreux ouvrages de philosophie. Il est reconnu comme traducteur de Wittgenstein, de Gramsci et de Heidegger.

<sup>384</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 524.

L'autre confusion est celle qui consiste à prendre *Dasein* pour *Befindlichkeit*, disponibilité<sup>385</sup>. Dans son ouvrage<sup>386</sup>, Heidegger montre comment mis devant le fait accompli « d'être », le *Dasein* « tombe » dans son là – ce que Sartre exprime dans l'expression de l'homme qui « surgit dans le monde »<sup>387</sup> – et – qui renvoie au concept existentiel de *situation* chez Jaspers –, c'est-à-dire dans son être-jeté. C'est dans ce sens qu'il affirme que : « le premier caractère *ontologique* essentiel de la disponibilité auquel nous parvenons : *la disponibilité découvre le Dasein dans son être-jeté...* »<sup>388</sup>. Bien que le *Dasein* soit contraint naturellement à porter son être-jeté, son se trouver-là sans son avis, il n'est dit nulle part que le *Dasein* se réduirait à la seule structure du se trouver-là – sinon il faudrait dire que « *la peur, mode insigne de la disponibilité inspire au Dasein l'irrésistible envie de ne plus être-là.* »<sup>389</sup> Il ressort donc que *Dasein* ne saurait être traduit par *disponibilité*, mieux encore par *être-là*. Heidegger le confirme lui-même dans sa lettre à J.M. Palmier du 9 mai 1972 lorsqu'il écrit : « *Dasein ne peut pas être traduit par être-là.* »<sup>390</sup> Voici ce qu'il propose lui-même comme traduction de *Dasein* dans sa lettre à Jean Beaufret du 23 novembre 1945 « *Dasein signifie pour moi, si je puis le dire en un français peut-être impossible : être-le-là.* »<sup>391</sup> Par cette traduction, Heidegger ne met pas tout le sens contenu du concept de *Dasein*, il essaie de donner un équivalent français qui ouvre au sens à comprendre. C'est pourquoi Vezin reprend ces mots du philosophe en réponse à Jean Beaufret sur le concept *Dasein* vingt-cinq ans plus tard dans l'ouvrage *Dialogue avec Heidegger* : « *Tout le sens de Sein und Zeit, est de dire le Là dont chacun de nous est l'homme, avant dx'être l'homme d'un parti, d'une église, d'une nation, d'un métier, gardien qu'il est d'une proximité plus originelle que celle qui résulte du raccourcissement technique de toutes les distances.* »<sup>392</sup>

En dépit d'autres suggestions de traduction de *Dasein* par *être* ou par *φύκη*<sup>393</sup> (selon la proposition de Beaufret) en lien avec les écrits de Héraclite, Platon et Aristote, nous pouvons

<sup>385</sup> Le concept de disponibilité est largement abordé par Heidegger au cinquième chapitre de *Être et Temps* intitulé : *L'être-au en tant que tel*. Partie A. *La constitution existentielle du là*, §29 *le Dasein comme disponibilité* (p. 178). Voici ce que dit Heidegger de la disponibilité : « Ce que nous dénotons ontologiquement sous le terme technique de disponibilité est du point de vue ontique on ne peut plus connu et on ne peut plus quotidien : la disposition, l'état d'humeur. », p. 178.

<sup>386</sup> De la page 178 à la 187 où le concept du *Dasein* comme disponibilité est développé avec son corollaire la peur.

<sup>387</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, (1946), Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 29.

<sup>388</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 180.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>390</sup> Propos rapportés par François Vezin dans *Être et temps*, p. 524.

<sup>391</sup> Propos rapporté par François Vezin dans *Être et Temps*, p. 524.

<sup>392</sup> J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, tome 1, Minuit, Paris, 1973, cité dans *Être et Temps*, p. 525.

<sup>393</sup> Le mot est en grec. En français, on lit : psukè

dire que « *Dasein ce n'est pas qu'un mot à traduire, Dasein est une pensée.* »<sup>394</sup> Or, on ne traduit pas une pensée selon Heidegger dans l'une de ses interviews : « *pas plus que des poèmes, on ne peut traduire une pensée.* »<sup>395</sup>

Est-ce à dire que le *Dasein* ne saurait être traduit dans son véritable sens et sa véritable valeur ? Tout compte fait, conclut Heidegger, « *le terme Dasein par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas sa quiddité, comme le feraient table, maison, arbre mais au contraire l'être.* »<sup>396</sup>

## II- La structure formelle du phénomène d'être<sup>397</sup> et de l'être du phénomène chez Sartre

### 1- Le phénomène d'être et l'être du phénomène

L'élucidation de l'être sartrien ou encore l'élucidation du sens de l'être s'accompagne de la fixation radicale de la compréhension du phénomène d'être et de l'être du phénomène.

Pour le disciple de Günther Anders<sup>398</sup>, le phénomène d'être « *n'est pas l'être [...] mais il indique l'être et l'exige.* »<sup>399</sup> En d'autres termes, il manifeste l'être, c'est-à-dire il le fait paraître sans intermédiaire, du style qu'on peut facilement décrire. Autrement dit, le phénomène d'être, c'est l'être comme apparition, tel qu'il apparaît au sujet, mieux « *l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît* »<sup>400</sup>. C'est dans ce sillage que Sartre présente l'être comme la condition de tout dévoilement, lorsqu'il affirme : « *[...] il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé.* »<sup>401</sup> Donc, le mode d'exister de l'être de l'existant en tant qu'il se dévoile à la conscience, est nommé le phénomène d'être : « *Le phénomène d'être comme tout phénomène premier est immédiatement dévoilé à la conscience* »<sup>402</sup>, affirme Sartre. Cette vision de l'être s'oppose *it alocue* à celle de Husserl qui invite à dépasser le paraître du phénomène concret afin de découvrir son essence, puisque pour lui la phénoménologie est la science portant sur les essences des faits afin d'établir les connaissances d'essence. De même, pour Heidegger,

---

<sup>394</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 527.

<sup>395</sup> M. Heidegger cité par François Vezin in *Être et temps*, p. 527.

<sup>396</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 74.

<sup>397</sup> Pour Sartre, « Le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est le phénomène d'être. », p. 29.

<sup>398</sup> Angèle Kremer Marietti, dans son ouvrage *Jean-Paul Sartre et le désir de l'être*, paru à L'Harmattan en 2005, cite Günther Anders parmi les maîtres de Sartre. Il est l'auteur de l'essai d'anthropologie négative, qui parut en 1936 dans les *Recherches philosophiques*, intitulé « La pathologie de la liberté » : Sartre s'en inspira pour son ouvrage *L'Être et le néant*.

<sup>399</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 29.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 30.

puisque la réalité humaine est ontico-ontologique, cela revient à dire qu'elle peut dépasser le phénomène vers son être. Car la phénoménologie est pour lui la manière d'accéder à et à déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème : l'être de l'étant.

Si le phénomène d'être est ainsi atteint, selon Sartre, il convient de se demander s'il est identique à l'être des phénomènes. En d'autres termes, l'être qui me paraît, qui se donne à moi, qui s'ouvre à moi, porte-t-il la même essence que l'être des existants qui se dévoilent à moi ? Autrement dit, maintenant que toutes les apparitions se valent : par exemple, la force n'est autre chose que l'ensemble de ses effets. Maintenant que le dualisme de l'être et du paraître n'est plus philosophiquement fondé, car l'apparence se rapporte à la série totale des apparences et non à un être voilé. Maintenant qu'il n'y a plus de dualisme puissance/acte, puisque tout est en acte, par exemple, tout le génie de Proust consiste, selon Sartre, dans son œuvre elle-même, et non dans une soi-disant puissance de produire des œuvres.<sup>403</sup> Tout ceci considéré, pose ce problème fondamental de *l'Être et le Néant* : quel est l'être de ce paraître, en tant qu'il ne s'oppose plus à l'être ? Ou encore, quel est l'être du phénomène, précisément, qu'est-ce que l'être ?

En effet, pour Sartre, l'être des phénomènes ne saurait se réduire au phénomène d'être, voilà pourquoi il est important d'établir le rapport exact entre le phénomène d'être et l'être du phénomène. Ainsi, nous pouvons dire avec Sartre que le phénomène d'être « *est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal. Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être.* »<sup>404</sup> Cela ne signifie pas que l'être est voilé et obstrué par les phénomènes puisqu'il a été relevé plus haut que le phénomène ne cache pas l'être ; ce qui est impliqué ici c'est que l'être du phénomène pour Sartre doit échapper à la condition phénoménale, voilà pourquoi il est transphénoménal. Il le dit en ces termes : « *Ce qui est impliqué par les considérations qui précèdent, c'est que l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale – qui est de n'exister que pour autant que se révèle – et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend.* »<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 12.

<sup>404</sup> Cela ne veut pas dire que l'être se trouve caché derrière les phénomènes, puisque nous avons vu que le phénomène ne peut pas masquer l'être, ni que le phénomène soit une apparence qui renvoie à un être distinct. Car c'est *en tant qu'apparence* que le phénomène est, c'est-à-dire qu'il s'indique sur le fondement de l'être.

<sup>405</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 16.

Nous pouvons alors comprendre que l'être transphénoménal dont parle Sartre est l'être du sujet, c'est-à-dire la conscience ou le pour-soi. En d'autres termes, l'être du phénomène est le sujet transphénoménal.

## 2- L'être comme *percipi* et *perciens*

Les notions de *percipi* et de *perciens* sont très importantes pour comprendre l'approche définitionnelle de l'être chez Jean-Paul Sartre. Elles sont la suite de la déclinaison du phénomène d'être et de l'être du phénomène. En effet, avec Sartre, nous avons vu dans la première partie sur l'approche définitionnelle du phénomène que, « le phénomène est ce qui se manifeste »<sup>406</sup>, l'existant tel qu'il paraît. Ce paraître n'est pas une manifestation partielle de l'être de ce phénomène serait resté caché en arrière. Car pour Sartre, l'existant se réduit à la série des apparitions qui le manifestent ; parce que « *l'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.* »<sup>407</sup> Voilà pourquoi « *l'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle est l'essence* »<sup>408</sup>.

On peut donc constater qu'avec Sartre, les choses telles que nous les avons abordées ont été réduites à la totalité de leurs apparences, or ces apparences réclament un être qui n'est pas lui-même apparence : c'est la dialectique du *percipi* (qui représente les choses qui apparaissent) et du *perciens* (qui renvoie au fondement de ces choses). Cela signifie que chez Sartre, le *percipi* appelle le *perciens*, que le phénomène d'être ouvre à l'être du phénomène. C'est ce qu'il affirme dans cet extrait en ces termes :

*Le percipi nous a renvoyé à un perciens, dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi.*<sup>409</sup>

Autrement dit, l'être sartrien est donc la conscience. Notons tout de même qu'avec Sartre, l'être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *perciens* – c'est-à-dire à la conscience – puisque l'objet phénoménal ne saurait se limiter à la série de ses représentations mais il garde l'exigence de la relation à cet être.

---

<sup>406</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 14.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 23.

Toutefois, il est important de justifier les notions de *percipi* et de *percipiens* qui sont le départ du raisonnement qui précède. En effet, le *percipi* et le *percipiens* sont d'anciennes notions que Sartre a héritées des philosophies du XVII<sup>ème</sup> pour expliquer sa notion de l'être. Le philosophe français s'est davantage appuyé en ce qui concerne ces concepts, sur le philosophe irlandais Georges Berkeley dans sa thèse sur l'immatérialisme et sa critique de la réduction de la connaissance à la sensation. Pour le philosophe missionnaire irlandais, « *esse est percipi* », « Être c'est être perçu », ce qui revient à dire que nous ne saisissons les choses qu'à travers la perception que nous en avons ; elles (les choses) n'existent donc pas en elles-mêmes mais plutôt comme choses perçues.<sup>410</sup> Car en effet, leurs qualités (lumière, couleurs, chaleur et froid) ne sont que des sensations, notions, idées ou impressions qui se font sur les sens. Elles n'ont pas de réalité en dehors de nos sensations.

Bien que Sartre s'appuie sur le vieil *esse est percipi* de Berkeley, il relève toutefois qu'il le satisfait partiellement, ceci pour deux raisons essentielles, tenant l'une à la nature du *percipi*, l'autre à celle du *percipere*. Au sujet de la nature du *percipi*, Sartre affirme que le « mode du *percipi* est le passif »<sup>411</sup>. Ainsi la passivité constitue-t-elle la structure caractéristique de l'*esse* en tant qu'il se réduit au *percipi*. Autrement dit, si l'être du phénomène réside dans son *percipi*, cet être est passivité. Que signifie alors être passif ? Être passif c'est accepter porter et se laisser affecter par une attitude dont je ne suis pas la source – c'est-à-dire dont je ne suis « ni le fondement ni le créateur »<sup>412</sup> et qui modifie existentiellement ma conduite. Voilà pourquoi l'*esse est percipi* exigerait que la conscience fonde son être.

Quant au *percipere*, Sartre pense que le *percipere* ne pourrait lui-même porter son être en tant que perception au risque de sombrer dans un idéalisme creux où l'être se réduit la connaissance. C'est pourquoi, il est nécessaire non seulement de trouver mais aussi de fonder l'être de la connaissance. Cet être pour Sartre n'est pas une structure conceptuelle qui regroupe un certain nombre d'entités à l'instar du sujet connaissant, l'objet réel, les méthodes utilisées pour y accéder, l'expérience etc. mais une réalité ontologique, un être qui échappe aux lois de l'apparition, un être transphénoménal : la conscience. Il dit à cet effet :

*L'être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance ; il échappe au « percipi ». Ainsi l'être-fondement du percipere et du percipi doit échapper lui-même au percipi : il doit être transphénoménal. Nous revenons à notre point de départ. Toutefois, on peut nous accorder que le percipi renvoie à un être qui*

<sup>410</sup> Cf. Son ouvrage intitulé *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710).

<sup>411</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 24.

<sup>412</sup> *Id.*

*échappe aux lois de l'apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l'être du sujet. Ainsi le percipi renverrait au percipiens ; le connu à la connaissance et celle-ci à l'être connaissant en tant qu'il est, non en tant qu'il est connu, c'est-à-dire à la conscience.*<sup>413</sup>

Nous arrivons une fois de plus à la même conclusion selon laquelle, l'être du *percipi* est la conscience ou *percipiens*.

Selon Sartre, Husserl l'avait déjà démontré auparavant avec sa théorie de la co-relativité du noème et de la noèse. En effet, le noème husserlien est le contenu idéal de la conscience mieux l'objet de la conscience tandis que la noèse est l'acte de la conscience qui vise l'objet intentionnel. C'est dans ce sillage que Sartre affirme que : « si le noème est pour lui un corrélatif irréel de la noèse dont la loi ontologique est le *percipi*, la noèse, au contraire, lui apparaît comme la réalité dont la caractéristique principale est de se donner à la réflexion qui la *connait*, comme *ayant déjà été là avant*. »<sup>414</sup>

La conscience dont il est question ici chez Sartre, n'est pas un mode de connaissance particulier, qu'on pourrait appeler sens intime ou connaissance de soi ; c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet. Ainsi dit, Sartre préconise de sortir de l'illusion du primat de la connaissance qui pose la conscience connaissante comme connaissance d'elle-même afin d'établir un primat nouveau : celui d'une conscience connaissante qui est connaissance et conscience de son objet. Autrement dit, il s'agit d'une conscience qui n'est pas objet d'elle-même, qui n'est pas réflexion sur elle-même mais comme fondamentalement orientée vers le monde. Sartre corrobore la théorie husserlienne de l'intentionnalité où la conscience n'existe pas en soi mais toujours dans son rapport à un objet. Pour lui, la première démarche de toute philosophie est de faire sortir le contenu de la conscience pour l'exposer dans le monde afin qu'elle soit conscience positionnelle du monde. Il l'exprime en ces mots :

*Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience est dirigée vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent. Toute conscience n'est pas connaissance (il y a des consciences affectives, par exemple), mais toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet.*<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 17.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 18.



Sans se dérober à sa logique *conscientielle*, Sartre précise que la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance de son objet c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance. À l'instar de Sartre, Alain exprime cela à travers cette formule : « savoir c'est avoir conscience de savoir », ou encore « *savoir c'est savoir qu'on sait.* »<sup>416</sup> Ainsi, Sartre conclut-il en s'appuyant sur la définition que Heidegger réserve au *Dasein* au sujet de la conscience, qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être. Il la complète tout de même à sa manière en ces termes : « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.* »<sup>417</sup> Dans cette définition sartrienne, nous pouvons déjà remarquer la nécessaire présence de l'altérité dans la constitutivité de l'être conscience.

En revanche, Sartre met en lumière le fait que « *toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même.* »<sup>418</sup> En d'autres termes, la conscience, puisqu'elle est dirigée vers le dehors, vers le monde se pose en conscience irréfléchie pour certaines activités cognitives spontanées pour lesquelles elle pourrait être sollicitée. C'est le cas par exemple d'un calcul mental spontané, voire rapide qui pourrait se dérober de la conscience thétique. Voilà pourquoi Sartre pense qu'il existe une « *conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien.* »<sup>419</sup> C'est ce qu'il illustre dans cet extrait fort évocateur :

*Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes : elles sont douze. Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me « connais pas comptant. » La preuve en est que les enfants qui sont capables de faire une addition spontanée, ne peuvent pas expliquer ensuite comment ils s'y sont pris. Les tests de Piaget qui le démontrent constituent une excellente réfutation de la formule d'Alain : Savoir c'est savoir qu'on sait. Et pourtant au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non-thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : « Que faites-vous là ? » je répondrai aussitôt : « je compte », et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours irréfléchies dans mon passé immédiat. [...] C'est la conscience non-réflexive qui*

<sup>416</sup> Alain cité par Sartre dans *L'Être et le Néant*, p. 19.

<sup>417</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 29.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>419</sup> *Id.*

*rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien.*<sup>420</sup>

C'est donc la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon additive activité. Qu'en est-il donc de la conscience comme sujet transphénoménal ?

### **3- L'être au fondement du phénomène et du *percipi* : le sujet transphénoménal**

Le sujet transphénoménal est le sujet qui est au fondement de l'être de l'apparence. C'est l'être auquel renvoie le phénomène d'être : l'être transphénoménal. Car, l'être qui échappe tant à l'apparition phénoménale, qui échappe à la connaissance tout en la fondant, est un être qui refuse toute représentation immédiate ou médiate typique de la connaissance parce qu'elle pose la nécessité de la fonder ontologiquement et épistémologiquement. C'est pourquoi Sartre lui-même le qualifie ainsi qui suit : « *l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. [...] un être transphénoménal [...] autrement dit l'être de la conscience.* »<sup>421</sup> Ce mode de saisissement n'est pas pour Sartre, un phénomène de connaissance, mais la structure de l'être qu'incarne le sujet transphénoménal en tant que « *révélation-révelée des existants.* »<sup>422</sup> La transphénoménalité de ce sujet se vit dans sa liberté de se mouvoir face aux phénomènes et aux choses. C'est ce qu'exprimait déjà Hegel<sup>423</sup> au sujet de la liberté de l'esprit, qui se manifeste dans un processus de progression dialectique. Il dit à ce sujet que : « *Pour nous, l'esprit a dans sa nature sa présupposition, dont il est la vérité, et par là le [principe] absolument premier* ». *L'esprit ne doit donc rien à la nature, tout à la liberté : « L'essence de l'esprit est (...) la liberté, l'absolue négativité du concept comme identité avec soi. »*<sup>424</sup>

Le sujet transphénoménal sartrien se veut donc une sorte de conscience humaine qui est échappement à soi, échappement à la phénoménalité, arrachement à soi et aux choses : tel est également le sens de l'intentionnalité brentanienne et husserlienne, et de la transcendance

---

<sup>420</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 19.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>423</sup> Sartre n'a reçu à l'université aucun enseignement sur Hegel. Mais il avait pu lire le numéro spécial consacré à Hegel en 1931 par la *Revue de Métaphysique et de Morale* ainsi qu'un autre livre de Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1930), ou encore les articles sur Hegel écrits par Jean Hyppolite. Il avait pu écouter les conférences de Kojève durant les années 1933-39. Il attendit 1939 pour lire Hegel dans le texte, comme Simone de Beauvoir attendit elle-même 1940 pour le lire à son tour.

<sup>424</sup> F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome 1, *La science logique*, traduction B. Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1979, § 381-382, p. 178.

heideggérienne. Car en effet, chez Sartre, la conscience est la dimension d'être transphénoménale du sujet et non un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi.

Dès lors pour le philosophe français, le sujet transphénoménal appelle l'action et la liberté, voilà pourquoi il affirme : « ... *Dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la position d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant.* »<sup>425</sup> En effet, dans l'étendue des choses dans le monde, l'homme, bien que faisant partie de cette nature cosmique, la transcende en tant qu'il est un être doué de raison et que son essence est la liberté. Cette transcendantalisation lui est naturelle et s'impose à lui, ce que Sartre nomme le néant. Voilà pourquoi, il affirme que : « *le néant hante l'être.* »<sup>426</sup>

On comprend alors pourquoi la philosophie sartrienne, à l'instar de celle de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger relève d'une phénoménologie existentielle qui insiste sur la liberté, la négation et la contingence<sup>427</sup>, notions indispensables dans sa théorisation phénoménologique. En d'autres termes, selon le raisonnement existentiel sartrien, l'évidence de la contingence entraîne celle de la liberté totale de la conscience ; et celle-ci fait le vide autour de la conscience, cette absence ressentie, se rend présente à travers l'imaginaire doué d'un pouvoir néantisant. La liberté implique donc chez Sartre, la capacité de dire "non", ou de « renverser » les choses établies – pour parler comme Nietzsche<sup>428</sup> – pouvoir que seul porte le sujet

---

<sup>425</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 511.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>427</sup> La contingence chez Sartre désigne dans *L'Être et le Néant*, le fait pour un existant de pouvoir ne pas être et donc de n'être pas nécessaire, d'être en trop : c'est la caractéristique majeure de tout existant, qu'il soit en-soi ou pour-soi (Cf. p. 32). Selon l'analyse d'Arnaud Tomès dans le *Petit lexique sartrien*, l'existence chez Sartre, est en effet simplement le fait d'être là, d'apparaître : elle ne dérive pas d'une essence préétablie (car elle précède l'essence) ou d'un autre existant. Cela ne signifie pas que l'on ne puisse établir des rapports de causalité au sein de l'en-soi : mais ces rapports sont toujours sur fond de contingence ; c'est pourquoi les lois scientifiques ne peuvent pas aller au-delà de la constatation suivante : « c'est ainsi et non autrement », elles sont elles-mêmes frappées de la contingence de l'en-soi (*Critique de la raison dialectique*, I, p.150). Et nulle métaphysique ne pourra répondre à la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien et pourquoi ce monde-ci existe plutôt que tel autre. Il est évidemment un domaine où la question de la contingence se pose particulièrement, c'est celui de l'existence du pour-soi : le pour-soi est lui-même infondé, complètement gratuit, et il vit cette contingence dans l'angoisse. D'où son projet d'être en-soi pour-soi, de lever la contingence de son être pour se fonder : projet condamné à l'échec. C'est cette prise de conscience de la gratuité totale de l'existence qui fonde toute la philosophie de la liberté sartrienne, assomption par le pour-soi de sa contingence fondamentale et choix de l'authenticité.

<sup>428</sup> F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de G. A. Goldschmidt, Paris, Librairie générale Française, collection « Livre de poche », 1983, p. 78.

transphénoménal, élargi par la présence perpétuelle du non-être en nous et hors de nous qui favorise cette *capabilité* de dire "non".<sup>429</sup>

#### 4- L'être en soi

Dans l'Introduction de *L'Être et le Néant* sur la « Recherche du sens de l'être », Sartre est conduit progressivement, après l'examen provisoire du phénomène d'être et l'être des phénomènes, dans son souci d'élucidation du sens de l'être, à poser deux régions d'être ou deux types d'être : l'en-soi et le pour-soi. Il affirme ceci à cet effet :

*Une foule de questions demeurent encore sans réponse : quel est le sens profond de ces deux types d'être ? Pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à l'être en général ? Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées ? Si l'idéalisme et le réalisme échouent l'un et l'autre à expliquer les rapports qui unissent en fait ces régions en droit incommunicables, quelle autre solution peut-on donner à ce problème ? Et comment l'être du phénomène peut-il être transphénoménal ?*<sup>430</sup>

Dans cette rubrique, nous voulons particulièrement mettre en exergue le phénomène d'être comme être en soi tout en dégageant son rapport intrinsèque avec l'être-pour-soi.

Le terme *en soi* est emprunté au vocabulaire hégélien. Mais Sartre lui donne une signification spécifique, dans le cadre d'une démarche heideggérienne d'interrogation phénoménologique sur l'être.<sup>431</sup> En effet, pour Sartre, « *l'être est en soi.* »<sup>432</sup> Mais pour mieux saisir la caractérisation de l'être en soi, il faut d'abord réceptionner la première notion qui la catégorise et que Sartre nomme le *soi*, parce que selon lui « *l'être est soi.* » Cela signifie « *qu'il n'est ni passivité ni activité. Car l'une et l'autre de ces notions sont humaines et désignent des conduites humaines ou les instruments des conduites humaines.* »<sup>433</sup>

En d'autres termes, l'affirmation sartrienne de l'être comme *soi* « *équivaut à dire que l'être est incréé.* »<sup>434</sup> En effet, de l'avis du philosophe français, la vision du phénomène d'être a été obscurcie par un préjugé général nommé le créationnisme. Ce dernier (le créationisme), porté par Thomas d'Aquin, affirmait que Dieu avait donné l'être au monde, voilà pourquoi, l'être paraissait toujours entaché d'une certaine passivité. Or, pour Sartre, l'être créé *ex nihilo*, réfute toute subjectivité divine et tout mode intrasubjectif d'existence, tout simplement parce

---

<sup>429</sup> Angèle Kremer Marietti, *Jean-Paul Sartre et le désir de l'être*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 22.

<sup>430</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 33.

<sup>431</sup> Cf. A. Tomès, *Petit lexique sartrien*, Paris, PUF, 2005, pp. 188-189.

<sup>432</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>434</sup> *Id.*

que l'être est essentiellement objectivité et se place en face de Dieu, car il existe en dehors de lui. C'est pourquoi, Sartre rejette la théorie du créationnisme. Il l'exprime en ces termes :

*[...] D'ailleurs l'être, fût-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz, il ne peut s'affirmer comme être envers et contre son créateur, sinon il se fond en lui : la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent « Sebständigkeit », le fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait inexplicable par la création, car il reprend son être par-delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé. »<sup>435</sup>*

Toutefois, Sartre précise que le fait que l'être soit incréé ne signifie pas que l'être se crée lui-même, ce qui supposerait qu'il est antérieur à soi. L'être ne saurait être *causa sui* à la manière de la conscience, il est soi.

L'être est soi, c'est-à-dire incréé signifie pour Sartre deux choses principales. Premièrement, comme relevé *ut supra*, que l'être n'est ni passivité ni activité. Car l'une et l'autre de ces notions humaines, désignent des conduites ou des instruments de conduite humaines. En effet, il y a activité lorsqu'un être conscient dispose des moyens en vue d'une fin et passivité l'acte que subit les objets sur lesquels notre activité est exercée, en tant qu'ils ne visent pas spontanément la fin à laquelle nous les faisons servir. En un mot, Sartre affirme que « *l'homme est actif et les moyens qu'il emploie sont dits passifs.* »<sup>436</sup> En d'autres termes, la consistance de l'en-soi de l'être est par-delà l'actif comme le passif. Deuxièmement, que l'être n'est ni négation ni affirmation, c'est-à-dire qu'il est par-delà la négation et l'affirmation. Pour Sartre en effet, l'affirmation est toujours affirmation *de* quelque chose, c'est-à-dire que l'acte affirmatif se distingue toujours de la chose affirmée. Or pour l'en-soi de l'être, cette distinction, cette distance entre l'acte d'affirmation et la chose affirmée n'existe pas, elle est nulle, ainsi les deux moments s'entremêlent et se confondent : c'est la caractéristique de l'en-soi de l'être, empâté sur lui-même. Voilà pourquoi, il n'est ni activité ni passivité, ni affirmation ni négation, il est sans distance, un trop plein de soi, il est soi. Sartre le confirme en ces termes :

*[...] Mais supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer, par trop de plénitude et par inhérence immédiate du noème à la noèse. C'est bien là ce qu'est l'être, si nous le définissons pour rendre les idées plus claires, par rapport à la*

---

<sup>435</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 31.

<sup>436</sup> *Id.*

*conscience : il est le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'inhérence à soi sans la moindre distance.*<sup>437</sup>

Ainsi, *l'être est en soi* chez Sartre, veut dire qu'il n'est pas capable de réaliser un rapport à soi, qu'il ne peut pas prendre de la distance avec soi, qu'il ne peut avoir de recul avec soi, voilà pourquoi il est *soi*. On peut alors comprendre cette affirmation de Jean-Paul Sartre : « *L'être n'est pas rapport à soi, il est soi. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation de soi du sein de l'être, il fallait une décompression de l'être.* »<sup>438</sup>

L'être est, signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme pourrait le faire la conscience de soi, *il est là, posé là*. Sartre désigne ici le mode d'être des choses. Celles-ci sont là et sont ce qu'elles sont dans la plénitude sans faille, c'est-à-dire par une coïncidence avec elles-mêmes, aucune dualité possible. C'est l'être en soi. Ce mode d'être sartrien est celui que Heidegger nomme par *existentia*. En effet, « *suivant la tradition ontologique, existentia équivaut à être-là-devant, un genre d'être qui est, par définition incompatible avec l'étant qui a le caractère du Dasein.* »<sup>439</sup> Nous constatons, suivant cette conclusion, que nous sommes déjà entrés dans la deuxième catégorisation de l'être : « *l'être en soi.* »<sup>440</sup>

Sartre pour déployer le sens de l'en-soi ou encore pour le définir, le place en face du *pour soi*. Autrement dit, l'être-en-soi est un être qui existe en s'opposant au *pour soi*. En effet, pour Jean-Paul Sartre, le *pour soi* est un être : « *constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui-même qu'il fait exister l'homme [...] l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur et au centre de ce dépassement [...] Il n'est pas enfermé en lui-même, mais présent toujours dans un univers humain.* »<sup>441</sup>

À la suite donc de Heidegger qui pose le *Dasein* comme étant chaque fois *sa possibilité*, « *le Dasein se détermine comme étant chaque fois à partir d'une possibilité qu'il est et cela veut dire que du même coup il l'entend d'une certaine façon en son être. C'est le sens formel de la constitution d'existence du Dasein.* »<sup>442</sup> Sartre présente le *pour-soi* comme l'être du *devenir* et

---

<sup>437</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, P. 31.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>439</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p.73.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>441</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, p. 76.

<sup>442</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p.74.

par-delà le devenir. C'est l'être du *possible* et de toutes les possibilités, d'où cette affirmation : « *l'être du pour soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est.* »<sup>443</sup>

Or, c'est tout le contraire de l'en-soi. Il n'a ni mouvement ni projection ni dépassement. Il est caractérisé par l'opacité de son être et par l'identité irréversible de sa constitutivité.<sup>444</sup> L'en-soi ne peut pas se projeter, il n'est pas capable de porter un futur, ni un avenir, ni un devenir au risque d'être ce qu'il n'est pas et de créer en lui une négativité qui n'est pas constitutive de son être. De même, aucun possible n'existe en lui, car le possible est lié à l'action, au projet, à l'avenir bref à la liberté. Il ne peut pas non plus être ramené au nécessaire qui concerne l'idéal et non l'existant. Il est, pour Sartre, *ce qu'il est*, c'est-à-dire ni possible ni impossible, ni contingent ni nécessaire, incréé et sans rapport aucun avec un autre être : il est *de trop* pour l'éternité. C'est pourquoi Sartre affirme que : « *L'être-en-soi est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. [...] Il n'a point de dedans qui s'opposerait au dehors et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas de secret : il est massif.* »<sup>445</sup>

Il ressort de ce qui précède que, l'en soi est esseulé dans son être, il n'existe pas de relativité en lui. La contingence, les actions, la puissance, la potentialité, tout ce qui permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, il n'en bénéficie pas.

Contrairement à l'en soi, le *pour soi* est un être qui a conscience de l'altérité, il sait qu'il a besoin de l'autre pour se réaliser pleinement ; c'est un être qui se pose en posant autrui. Voilà pourquoi Sartre affirme que « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.* »<sup>446</sup> Il ajoute que : « *Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.* »<sup>447</sup> Or, l'être en soi n'est pas sensible à l'altérité ; il ne connaît pas autrui et n'entretient aucun rapport avec l'extérieur. C'est ce qui fait dire à Sartre : « *L'en-soi ne connaît donc pas l'altérité : il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être.* »<sup>448</sup>

---

<sup>443</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 32.

<sup>444</sup> Concept utilisé par les deux auteurs : Heidegger et Sartre.

<sup>445</sup> *Id.*

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 33.

L'en-soi détermine en définitive, l'être des choses, indépendamment et séparément de toute relation à la conscience. Cet être (l'en-soi) désigne des choses usuelles, des objets de la nature qui, bien qu'existant n'ont pas conscience de leur propre existence et ne s'ouvrent à rien d'autres qu'à elles-mêmes. Il n'est pas réflexif comme la conscience. L'en-soi pour Sartre se limite à l'être qui paraît, qui n'a ni derrière ni arrière, il est plein, sans failles, il se réduit à la série totale de ses manifestations. En d'autres termes, tout dualisme est exclu en cet être, phénoménalité et ontologicit  sont dans son paraître.

De cette première analyse de la phénoménologie ontologique Sartre, nous pouvons faire ressortir deux types d'être qui appartiennent à l'être en général : il s'agit de l'en-soi et du pour soi. C'est ce dernier que nous traiterons par la suite. Mais ces deux types d'être ont pour point de raccordement le néant.

### **III- La structure ontique et ontologique du *Dasein***

Après avoir établi au début de ce chapitre que le *Dasein* est le lieu de percée de l'être, celui qui fait la place à l'être et la garde vacante, et qu'il est aussi l'interrogé absolu et unique de la question de l'être, nous voulons dans ce point décliner ses structures ontiques et ontologiques.

#### **1- Les modes d'être du *Dasein* : l'*essentia* – *existentia* et l'être-chaque-fois-à-moi<sup>449</sup>**

L'« *essentia* » et l'être-chaque-fois-à-moi sont des déterminations du *Dasein* et ses modes d'être.

Chez Heidegger, l'*essentia* se comprend face à l'*existentia* dans sa version antique. Ce qui revient à dire que, pour parler de l'*essentia* du *Dasein* il faut l'opposer à son *existentia* antique. Nous entendons par *existentia* dans sa version antique, la détermination du caractère d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*, c'est-à-dire l'étant à l'intérieur du monde : les choses naturelles et celles pourvues de valeurs. Cet *existentia* antique s'oppose à l'*existentia* moderne c'est-à-dire l'*existentia* perçue selon Heidegger au sens d'existence.

Ainsi donc, pour Heidegger, l'*essentia* (l'essence) de l'étant que nous avons pour tâche d'analyser et que nous sommes nous-mêmes à chaque fois et dont l' tre de cet étant est à chaque fois à moi, « *tient dans son (avoir)  -être.* »<sup>450</sup>Ce qui revient à dire pour le philosophe de

---

<sup>449</sup> Expression heideggérienne.

<sup>450</sup> M. Heidegger, * tre et temps*, p.73.



Marbourg que la quiddité (essentia) du *Dasein* est, à partir de son être, l'*existentia* au sens moderne ou heideggérien, c'est-à-dire existence mieux encore existentialité. Car, « *le Dasein s'entend soi-même toujours à partir de son existence [...] La question de l'existence est une « affaire » ontique pour le Dasein.* »<sup>451</sup> Voilà pourquoi, Heidegger affirme par la suite que :

*Dans ces conditions la tâche ontologique va justement consister à montrer que lorsque nous choisissons de désigner par existence l'être de cet étant, ce terme n'a pas et ne peut avoir la signification ontologique qu'a le terme traditionnel existentia ; suivant la tradition ontologique existentia équivaut à être-là-devant, un genre d'être qui est, par définition incompatible avec l'étant qui a le caractère du Dasein.*<sup>452</sup>

Afin d'éviter toute confusion, Heidegger se propose d'utiliser à la place du terme antique *existentia* celui de l'expression interprétative de *être-là-devant*. Car, l'existence est la détermination d'être qui appartient uniquement au *Dasein* et à lui seul. Ce qui amène Heidegger à conclure que : « *L'« essence » du Dasein tient dans son existence. En conséquence, les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas des « qualités » là-devant d'un étant là-devant ayant l'« air » de ceci ou de cela, ce sont au contraire chaque fois pour lui des manières possibles d'être, et rien que cela.* »<sup>453</sup>

Ce sont les structures constituant l'existence du *Dasein*, que Heidegger nomme l'*existentialité* et dont l'analytique a le caractère d'une entente non pas existentielle mais *existentielle* que nous allons dégager l'une après l'autre à l'instar de l'être-chaque-fois-à-moi.

L'être-chaque-fois-à-moi constitue l'autre appellation du *Dasein*. Il désigne la réalité humaine démarquée de tous les autres étants identifiés sous le concept de l'être-là-devant. Autrement dit, il convoque le sujet humain dans sa manière chaque fois d'être humain et d'agir humainement et différemment d'un étant-là-devant. Il dit à cet effet ceci :

*L'être dont il y va pour cet étant dans son être est chaque fois à moi. Le Dasein ne se conçoit donc jamais ontologiquement comme un cas exemplaire d'un genre d'étant au sens d'étant-là-devant. Pour cet étant-là son être « indifférent » ou plus exactement il « est » de telle sorte que son être ne peut lui être ni indifférent ni non-indifférent. Pour aborder le Dasein il faut, compte tenu du caractère d'être-chaque-fois-à-moi de cet étant, en passer toujours par le pronom personnel et dire : « je suis », « tu es » ».*<sup>454</sup>

Cette constitutivité du *Dasein* en tant que être-chaque-fois-à-moi se démarque de l'étant-là-devant du fait qu'il est sa propre possibilité, sa possibilité d'être ceci ou cela, c'est-à-dire la

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>453</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 74.

possibilité de se choisir et de choisir ce qu'il est ou ce qu'il veut être. Heidegger l'exprime en ces termes :

*L'étant pour qui il y va en son être de cet être même, se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre. Le Dasein est chaque fois sa possibilité et ne l'« a » pas seulement à la façon dont on a simplement en sa possession un étant-là-devant. Et parce qu'il tient à la nature du Dasein d'être chaque fois sa possibilité, cet étant peut en son être se « choisir », se trouver lui-même.*<sup>455</sup>

C'est dans le même le sillage que Jean-Paul Sartre affirme que « *l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. [...] et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être parce que l'homme se choisit* ». <sup>456</sup>

Selon Heidegger, l'être-chaque-fois-à-moi porte en lui deux modes d'être, qui sont : la *propriété* et l'*impropriété*. L'impropriété du Dasein, dit Heidegger, ne signifie pas une sorte de « moindre » être ou un niveau d'être « dégradé ». Au contraire, poursuit le phénoménologue, l'impropriété détermine le *Dasein* dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir. En effet, dans l'impropriété, le *Dasein* peut se perdre selon les attentes de la propriété, c'est-à-dire soit ne jamais se trouver, soit ne se trouver que pour le « semblant ». Tandis que la propriété est pour le *Dasein*, le fait d'être chaque fois sa possibilité, de pouvoir se « choisir », de pouvoir se trouver lui-même. Ces deux modes d'être du *Dasein* qui sont des choix terminologiques de l'être-chaque-fois-à-moi ne s'opposent pas mais satisfont plutôt sa quiddité existentielle.

Au demeurant, les deux caractères du *Dasein* ainsi esquissés à savoir la primauté de l'« *existentia* » sur l'*essentia* d'une part, être-chaque-fois-à-moi d'autre part, sont les caractérisations ontologiques de cet étant qu'est le *Dasein* dans un secteur phénoménal particulier et soulignent clairement que le *Dasein* demeure l'étant particulier qui se démarque de l'étant-là-devant dans sa quiddité. C'est pourquoi il lui est impossible de se donner d'avance comme thème saisi à la différence de l'étant là-devant qu'il n'y a qu'à aller trouver ; car « *il doit être au contraire dévoilé tel qu'il est d'abord et le plus souvent, dans son indifférenciation.* »<sup>457</sup> Ces deux caractères ontologiques esquissent le sens formel de la constitution d'existence du *Dasein*.

---

<sup>455</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 74.

<sup>456</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 30-31.

<sup>457</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p.75.

## 2- L'être-dans-la-moyenne

Il est l'être auquel aboutit le *Dasein* dans sa constitution d'*existentia* et de l'être-chaque-fois-à-moi, de la *propriété* et de l'*impropriété* dans sa quotidienneté. En d'autres termes, l'être-dans-la-moyenne c'est le *Dasein* existant au quotidien dans son indifférenciation.<sup>458</sup> Cette dernière se démarque de la différenciation<sup>459</sup> ou de la différence parce que le *Dasein* ne vit pas sa quotidienneté dans la différence avec les autres étants, mais dans l'indifférenciation qui est constitutive de son être et le dévoile sans forcément créer un rapport de démarcation avec les autres étants. Voici ce que dit Heidegger à propos :

*Au départ de l'analyse le Dasein ne doit justement pas être interprété dans une façon déterminée d'exister qui le différencie, il doit être au contraire dévoilé tel qu'il est d'abord et le plus souvent, dans son indifférenciation. Ce côté indifférence de la quotidienneté du Dasein n'est pas rien. C'est au contraire un caractère phénoménal positif de cet étant. Toute façon d'exister, telle qu'elle est, provient de ce genre d'être et y revient. Nous nommons cette indifférenciation quotidienne du Dasein l'être-dans-la-moyenne.*<sup>460</sup>

Pour Heidegger, contrairement à ce que pourraient penser certains, la quotidienneté moyenne du *Dasein* n'est pas une existence insuffisante ou superficielle, du *Dasein* mais elle fait partie de sa constitution ontique. Voilà pourquoi il affirme que :

*la quotidienneté moyenne du Dasein ne doit pas être prise comme un simple « aspect ». En elle aussi, et même dans le mode de l'impropriété, réside a priori la structure de l'existentialité. En elle aussi il y va pour le Dasein d'une certaine manière de son être auquel il se rapporte sur le mode de la quotidienneté moyenne et quand bien même ce ne serait que sur le mode de la fuite devant soi et de l'oubli de soi.*<sup>461</sup>

Ainsi dit, l'être-dans-la-moyenne n'oriente pas seulement sur des sortes de structures moyennes qui seraient teintées de flou et de déterminations ontologiques imprécises mais elle se conçoit chez Heidegger dans des structures fortement accusées de l'être propre du *Dasein*. Car toutes les notions explicatives qui naissent de l'analytique du *Dasein*, s'obtiennent en pénétrant dans sa structure d'existence parce que le caractère d'être du *Dasein* est son existentialité. Toutes les catégories d'être nimbées à l'intérieur du *Dasein* sont donc appelées des *existenciaux*. Ces existenciaux doivent être clairement distingués des déterminations qui ne sont pas de l'ordre du *Dasein* que Heidegger appelle les *catégories*. Et cette précision vaut la peine parce qu'il est important pour notre philosophe allemand de ne pas confondre l'être-dans-

---

<sup>458</sup> Expression heideggérienne.

<sup>459</sup> Expression heideggérienne.

<sup>460</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 75.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 76.

la-moyenne qui appartient aux *existentiaux* avec l'être dont les déterminations d'être ne correspondent pas à l'étant de l'ordre du *Dasein* qui appartient aux catégories.

À travers cette distinction, Heidegger marque son opposition à l'acception aristotélicienne et kantienne des catégories qui font, selon Aristote et Kant partie du lieu de relation de la réalité humaine. En effet, la théorie des catégories fournit un lieu dans lequel peut s'inscrire le concept de relation et assigne à celui-ci une place déterminée dans ce lieu. Chez Aristote et Kant, les catégories sont rattachées à la doctrine du jugement ; elles représentent les divers modes suivant lesquels le jugement peut fonctionner. Toutefois, tandis que, chez Aristote les catégories ont une portée à la fois logique<sup>462</sup> et ontologique, chez Kant, elles n'ont, en dehors de leur aspect proprement logique, qu'une portée épistémologique.<sup>463</sup> Aristote présente les catégories<sup>464</sup> comme les différents attributs et prédicats que porte un sujet dans le jugement (le terme κατηγορία<sup>465</sup> vient du verbe κατηγορεῖν<sup>466</sup>, « affirmer », ou, plus explicitement, « attribuer – positivement ou négativement – un prédicat à un sujet »). Mais, comme la synthèse judicative a une signification ontologique, les catégories doivent elles-mêmes être considérées comme des déterminations réelles de l'être c'est-à-dire des modes de l'être, permettant de parler de l'être et de le dire. Ce sont les genres les plus généraux de l'être. À ce titre, elles constituent des notions irréductibles : on ne peut les définir les unes par les autres, et on ne peut les ramener à un genre unique suprême. Pour Kant, les catégories sont les formes *a priori* de l'entendement pur<sup>467</sup> ; elles représentent les différents modes possibles selon lesquels la pensée discursive peut synthétiser le divers offert à la sensibilité et entrent à ce titre, de façon intrinsèque et nécessaire, dans la constitution de l'objet de connaissance. C'est dans le jugement, qui est l'expression de la synthèse réalisée par l'entendement qu'elles trouvent leur lieu de manifestation. Il y aura donc autant de catégories que d'espèces de jugements. Et la table proposée par Kant suit très exactement le tableau logique des jugements.

---

<sup>462</sup> Selon Émile Benveniste, dans son article intitulé « Catégories de pensée et catégories de langue », les catégories d'Aristote sont des catégories de pensée universelles qui seraient conditionnées par les structures morphosyntaxiques de la langue grecque classique. Car pour lui, le terme « catégorie » chez Aristote est sémantiquement très proche de la notion (à la fois logique, linguistique et philosophique) de prédicat.

<sup>463</sup> Cf. Aristote, dans *l'Organon*, I : *Catégories*, et V : *Topiques*, et dans la *Métaphysique*, et pour ce qui concerne Kant, dans la *Critique de la raison pure*, I, 2e part., 1re div., *Analytique transcendantale*.

<sup>464</sup> Aristote distingue dix (10) catégories : essence (ou substance), quantité, qualité, relatif, lieu, moment, position, possession, action, passion.

<sup>465</sup> Le mot est écrit en grec et se lit en français : categoría

<sup>466</sup> Le mot est écrit en grec et se lit en français : categoréin

<sup>467</sup> Emmanuel Kant dans son ouvrage *Critique de la raison pure*, les divise en trois groupes : la Quantité (Unité, Pluralité et Totalité) ; la Qualité (Réalité, Négation et Limitation) ; la Modalité (Possibilité-impossibilité, Existence-non existence et Nécessité-contingence).

De ce qui précède, il ressort que le concept de catégories chez Aristote et Kant dans la détermination de l'être ne donne pas selon Heidegger un moyen d'accès à l'être de l'étant. Car pour l'auteur de *Être et temps*, les catégories embrassent les déterminations *a priori* de l'étant selon les différents visages sous lesquels il est abordé et discuté dans le *λογος*.<sup>468</sup> Avec la vision aristotélicienne et kantienne, l'étant qui leur correspond réclame selon Heidegger, d'être interrogé en premier lieu d'une manière différente comme « un *quoi* (être-là-devant- au sens le plus large). »<sup>469</sup> Or le *quoi* correspond à la détermination de l'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*, voilà pourquoi Heidegger affirme que : « *L'ontologie antique a pour base exemplaire de son explicitation de l'être, l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde* »<sup>470</sup> et non dans l'entendement pur comme le pense Kant. Car l'analytique existentielle du *Dasein* précède toute autre théorie scientifique. Ainsi donc, pour Heidegger, il faut sortir de l'intelligibilisation et de la transcendantalité de l'être prédiqué par les catégories aristotéliciennes et kantienne pour le saisir dans son existentialité à travers le *Dasein*. Bien que l'acception heideggérienne des catégories diffère de celle d'Aristote et de Kant, l'auteur de *Être et temps*, reconnaît tout de même que « *existenciaux et catégories sont les deux possibilités fondamentales de caractère d'être.* »<sup>471</sup>

#### **IV- Les structures ontiques et immédiates du pour-soi comme être de la conscience**

Après avoir distingué le pour-soi de l'en-soi dont le mode d'être (l'en-soi) est la passivité, l'opacité, l'incapacité de devenir et de dualité de soi à soi, nous allons déterminer l'être du pour-soi.

##### **1- Le pour-soi : être de la conscience**

Selon Françoise Dastur<sup>472</sup>, Sartre serait prisonnier de la philosophie cartésienne de la conscience. C'est pourquoi, la réalité humaine est désignée chez lui sous le vocable de pour-soi ou l'être de la conscience. En d'autres termes, chez Sartre, toute conscience est, en effet, relation avec soi ou encore conscience de soi : c'est ce que signifie *être-pour-soi*. Pour expliciter la nature du pour-soi, Sartre adopte la même démarche que Heidegger qui consiste à l'opposer à un rapport d'être qui, ontologiquement, est essentiellement autre. Autrement dit, le pour-soi,

<sup>468</sup> Mot grec qui se li en français : logos

<sup>469</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p.77.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>471</sup> *Id.*

<sup>472</sup> Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>.

l'être de la conscience se pose en face de l'en-soi, l'être des choses afin de dégager son identité et son essence.

Sartre définit l'être de la conscience comme « *un être pour lequel il est, dans son être, question de son être.* »<sup>473</sup> Ce qui veut dire que, le pour-soi ou l'être de la conscience n'est pas plein en lui-même, il n'est pas opaque, il n'est pas sans possibilité de transcendance, il n'est pas sans néant comme l'en-soi. Il n'est pas sans changement, sans possibilité de choix, sans relativité, sans mouvement de liberté. En effet, l'en-soi ne possède pas en lui la plus petite ébauche de dualité, « *c'est le plein.* »<sup>474</sup> Avec l'en-soi, le principe d'identité aristotélicien est préservé, A est A, c'est-à-dire A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. C'est ce qui justifie ces propos de Sartre : « *c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie.* »<sup>475</sup> Identique à lui-même, il s'unifie, il ne laisse le moindre vide, ni la moindre fissure qui crée un rapport de soi à soi. C'est pourquoi l'auteur de *l'Être et le Néant*, affirme que : « *L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant.* »<sup>476</sup>

Contrairement à l'en-soi, le pour-soi ou la conscience est une décompression d'être, sa caractéristique est refus de coïncidence avec soi. Il se démarque de l'en-soi parce qu'il introduit dans son être une *fissure*, un *néant* capable de le rendre conscient de sa conscience d'être, au sens d'une conscience de croyance qui serait non seulement conscience de croyance mais consciente d'être conscience de croyance.<sup>477</sup> Cette conscience de conscience, est possible pour Sartre par le *soi* ou la *présence à soi*. Qu'en est-il concrètement ?

Pour Sartre, la notion de *soi* est déterminante pour étudier et comprendre l'être de la conscience. Elle prend en compte deux approches qui s'opposent. Considérée comme existence réelle, la notion de *soi* se constitue comme une propriété de l'être-en-soi et appelle ainsi à la coïncidence avec soi, à l'identité, qui fait disparaître le soi. Mais vu dans la physiologie syntaxique, le *soi* est par nature *réfléchi*, parce qu'il renvoie précisément au *sujet*, il indique un rapport du sujet avec lui-même et ce rapport est précisément une dualité, mais une dualité

---

<sup>473</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 110.

<sup>474</sup> *Id.*

<sup>475</sup> *Id.*

<sup>476</sup> *Id.*

<sup>477</sup> La *croyance* est l'exemple que prend Sartre pour signifier la démarcation du *pour soi* de l'en-soi. En effet, d'une chose ou précisément d'une table, je puis dire qu'elle est purement et simplement *cette* table. Mais de ma croyance, je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance, car ma croyance est conscience de croyance. Et il va plus loin en précisant qu'une conscience de croyance qui ne serait que conscience de croyance, devrait en effet, prendre conscience d'elle-même comme conscience de croyance.

particulière parce qu'elle correspond au pour-soi et exige aussi dans un autre cadre des symboles verbaux particuliers. Pour Sartre,

*Le soi représente une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la présence à soi.*<sup>478</sup>

La loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être soi-même sous la forme de présence à soi. Car, la présence de l'être à soi appelle un décentrement de l'être par rapport à soi, puisque toute présence à soi implique dualité donc séparation au moins virtuelle : « *L'être qui est ce qu'il est doit pouvoir être l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas.* »<sup>479</sup> Pour Sartre, le pour-soi est donc pour-soi parce qu'il se manifeste sous la forme de la présence à soi, c'est-à-dire, en tant que conscience, il existe parce qu'il est capable de créer non seulement un néant, une distance par rapport à lui-même mais aussi d'avoir une relation en son sein, ce qui n'est pas le cas de l'en-soi qui est plein en lui-même, car il est sans vide ni fissure. Voilà pourquoi Sartre s'exprime en ces termes :

*Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être-en-soi. Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure palpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. [...] L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant [...] Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même.*<sup>480</sup>

Le néant devient donc ce refus d'identité, ce rejet d'opacité, cette absence déterminisme qui origine le pour-soi. C'est pourquoi Sartre pense que le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité, qui se réalise dans le monde uniquement par un être singulier : la réalité humaine ou l'être-pour-soi. Dans une analytique confrontative entre Heidegger et Sartre, nous soulignons que Heidegger, au contraire de Sartre s'est libéré du cadre d'une philosophie cartésienne de la conscience pour une philosophie de l'existence. Sartre même l'affirme dans *L'Être et le Néant* en ces termes : « *Heidegger est tellement persuadé que le Je pense de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et engluant, qu'il a totalement évité le recours à la conscience dans sa description du Dasein.* »<sup>481</sup> Françoise Dastur commente cela en disant que :

---

<sup>478</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 113.

<sup>479</sup> *Id.*

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>481</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 121.

« Sartre développe en effet en 1943 dans *l'Être et le Néant* une philosophie de la conscience, alors même qu'il n'ignore pas que Heidegger s'est précisément donnée pour tâche l'abandon de la notion de conscience au profit de celle d'existence. »<sup>482</sup> Ainsi donc, dans sa phénoménologie existentialiste, Heidegger présente le *Dasein* comme être-au-monde, préoccupé par la quotidienneté de son existentialité, ce qui n'est pas le cas du pour-soi sartrien, être de la conscience qui a primordialement pour souci de se rapporter à lui-même. Or, le *Dasein* heideggérien, l'être-au qui séjourne auprès du monde, l'être-de-la-préoccupation est marqué par les variétés multiples de sa présence au monde : « avoir affaire à quelque chose, produire quelque chose, faire la culture et l'élevage de, utiliser quelque chose, renoncer à quelque chose et le laisser se perdre, entreprendre, arriver à ses fins, se renseigner, aller interroger, prendre en considération, discuter, déterminer... »<sup>483</sup>. En plus des caractéristiques sus-énumérées, le pour-soi se définit par la facticité et comme devenir.

## 2- Le pour-soi comme facticité et comme devenir/possible

La notion heideggérienne de *facticité* qui qualifie l'état-de-fait brut du *Dasein* en tant qu'être-là-devant « dans » le monde et être-jeté, correspond ici à la *facticité* sartrienne.

Dans cette section, il est question pour nous, bien qu'ayant prouvé antérieurement avec Sartre que le pour-soi pour se déterminer à exister, est néantisation de l'en-soi et refus de coïncidence avec lui-même, nous voulons cette fois-ci mettre en exergue le fait que l'être-en-soi du pour-soi, signe de sa présence au monde, est pour lui « fondement de son *être conscience* ou *existence* »<sup>484</sup> ; c'est-à-dire motivation première pour se dépasser et rejoindre ce qu'il veut être dans le monde.

Le pour-soi, comme facticité, signifie que l'être de la conscience, tout en étant comme conscience, c'est-à-dire un « être qui existe par soi », est d'abord un en-soi et porte en lui principalement l'être des choses de par sa présence au monde. C'est ce que Sartre désigne par : « *le pour-soi est.* »<sup>485</sup> Car le fait d'être, tout court, est la caractéristique constitutive de l'en-soi, de l'être des choses qui coïncide avec lui-même, qui est identique à lui-même et qui est plein de lui-même. C'est ce qu'il dit précisément en ces termes :

<sup>482</sup> Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>.

<sup>483</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 90.

<sup>484</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 115.



*Il est, dira-t-on, fût-ce à titre d'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. [...] Il est à titre d'évènement, au sens où je puis dire que Philippe II a été, que mon ami Pierre est, existe ; il est en tant qu'il apparait dans une condition qu'il n'a pas choisie, en tant que Pierre est bourgeois français de 1942, que Schmitt était ouvrier berlinois de 1870 ; il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence, en tant que pour lui comme pour les choses du monde, comme pour ce mur, cet arbre, cette tasse, la question originelle peut se poser : « Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ? » Il est, en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement : sa présence au monde. »<sup>486</sup>*

Sans la facticité, la conscience pourrait, selon Sartre choisir ses attaches au monde, à la façon dont les âmes, dans *La République* de Platon<sup>487</sup> choisissent leur condition.

Par cette facticité, le pour-soi se saisit comme n'étant pas son propre fondement, c'est-à-dire comme contingence. C'est ce que Sartre fait valoir effectivement lorsqu'il affirme : « *l'être de la conscience, en tant que cet être est en soi pour se néantiser en pour-soi, demeure contingent, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la conscience de se le donner, ni non plus de le recevoir des autres.* »<sup>488</sup>

Toutefois, d'après Sartre, bien que chaque être contingent s'appuie sur un être nécessaire qui en constitue son fondement et son essence, l'être contingent appelle également ou encore marque aussi un désir de fonder et non le rattachement explicatif à un fondement réel. Autrement dit, la facticité du pour-soi ou l'en-soi du pour-soi ne l'enferme pas dans un avenir déterminé, car cette facticité ou cette *enseité* rend compte uniquement de l'idée abstraite de contingence et non du fait. Voilà pourquoi, le pour-soi doit être son propre fondement, afin de créer son possible et d'inventer son avenir, parce que l'en-soi ne peut rien fonder, il est uniquement et ne peut que *être*, puisqu'il ne peut se décompresser, ni créer une fissure ni un vide en lui. Or, le pour-soi dont la caractéristique fondamentale est la néantisation de son propre être pour se fonder comme conscience et comme liberté est appelé à se *néantir*. Et seul le pour-soi en est capable, parce qu'il est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. C'est cela qui ressort dans ces phrases de Jean-Paul Sartre :

*L'en-soi ne peut rien fonder ; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient*

---

<sup>486</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 115.

<sup>487</sup> Cf. Platon, *La République*, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre X.

<sup>488</sup> J.-P. Sartre, *Op.cit.*, p. 117.

*au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois. »*<sup>489</sup>

L'être-pour-soi est appelé à sortir de sa facticité universelle, qui l'a rattaché à telle famille, à tel environnement, à telle condition sociale pour se déterminer lui-même, car il « *n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.* »<sup>490</sup>

On comprend pourquoi Sartre présente le pour-soi comme l'être des possibles parce que la néantisation de l'en-soi par le pour-soi *s'effectivise* du fait que le possible est une propriété du pour-soi. C'est ce qui lui fait dire que « *le possible vient au monde par la réalité humaine.* »<sup>491</sup> Car, l'être-en-soi ne se potentialise pas, il ne porte aucun dépassement dans son être. En soi, il est saturé dans son être. Sartre illustre cette pensée par cet exemple simple : « Le nuage n'est pas « pluie en puissance », il est, en soi, une certaine quantité de vapeur d'eau qui, pour une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu'elle est. L'en-soi est en acte. »<sup>492</sup> Le possible de « il est possible qu'il pleuve » est une possibilité que la structure d'être des nuages porte en elle-même et non une possibilité de dépassement ou de réalisation. Or, le possible de l'existant ou du pour-soi est celui qui soutient dans son être la possibilité en tant que projet à réaliser, car comme le dit Sartre, « *l'homme est d'abord un projet, c'est-à-dire qu'il est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. Il n'est pas une mousse, une pourriture, un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être.* »<sup>493</sup>

Chez Sartre, la propriété que possède le pour-soi à transcender son *enséité* afin de correspondre à sa vraie nature comme être du devenir et du possible, répond à la détermination heideggérienne du « *Da-sein comme entendre* ». <sup>494</sup> L'entendre<sup>495</sup> est la constitution d'être du *Dasein* comme pouvoir-être, être-possible, être en devenir, bref comme projection. En effet, « *dans l'entendre, le genre d'être du Dasein prend le sens existentiel de pouvoir-être. Le Dasein n'est pas un étant là-devant capable en surplus, de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible. Le Dasein est chaque fois ce qu'il peut être, et sa manière d'être cette possibilité.* »<sup>496</sup> Ce qui revient à dire que, le fait pour le *Dasein* de se projeter dans un

---

<sup>489</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p 118.

<sup>490</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, p. 30.

<sup>491</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 135.

<sup>492</sup> *Id.*

<sup>493</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 30.

<sup>494</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 187.

<sup>495</sup> Expression heideggérienne.

<sup>496</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 188.

avenir n'est pas une valeur ajoutée ou une qualité qui vient se greffer à lui ; c'est la nature même du *Dasein*, sa constitution ontologique. Voilà pourquoi, Heidegger dit de l'entendre qu'il est l'être existentiel du pouvoir-être qui explicite l'essence du *Dasein* en lui-même et l'aide à l'analyse interprétative de son onto-projection. L'entendre heideggérien comme mise en relief de ses possibilités porte en lui la structure existentielle de « *la projection. Il projette l'être du Dasein sur son à-dessein-de...* »<sup>497</sup>.

### 3- L'être du pour-soi comme *manque*<sup>498</sup>

Dans un premier temps, nous avons présenté le pour-soi comme être de la conscience parce capable de créer non seulement un rapport de soi à soi, de lui à lui-même mais aussi une ébauche de dualité dans son être qui le différencie de l'en-soi. Dans un second moment, nous l'avons présenté comme habité par l'en-soi à travers sa facticité, c'est-à-dire sa présence au monde dont il n'est pas le fondement, mais en tant qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Parce qu'il est le fondement de lui-même, car essentiellement *liberté*, nous avons mis en exergue sa capacité à dépasser cette facticité naturelle afin de se réaliser comme être des possibles. Dans ce point, il s'agit pour nous de montrer que le pour-soi dans sa structure ontique immédiate se détermine aussi comme un *défait d'être*, c'est-à-dire comme *manque*. De quoi s'agit-il concrètement ?

Le manque est le refus du pour-soi d'être en-soi, voilà pourquoi il introduit en lui-même un néant, c'est-à-dire un vide encore appelé un manque pour éviter de coïncider avec lui-même comme l'en-soi. Autrement dit, le pour-soi entre en conflit avec l'en-soi qui l'habite, avec pour objectif de l'expulser hors de lui, afin de se réaliser pleinement comme pour-soi-transcendance.

Le problème qui existe dans la structure ontique du pour-soi comme manque est que le pour-soi porte en lui par la néantisation un lien originel entre l'en-soi et lui. C'est ce que Sartre exprime en ces termes : « *L'en-soi concret est tout entier présent au cœur de la conscience comme ce qu'elle détermine elle-même à ne pas être. Le cogito doit nous amener nécessairement à découvrir cette présence totale et hors d'atteinte de l'en-soi.* »<sup>499</sup> En même temps que le pour-soi est originellement lié à l'en-soi et ne peut se départir de lui, en même temps aussi la nature du pour-soi est d'échapper à cette liaison naturelle avec l'en-soi en se projetant perpétuellement hors de soi. C'est pourquoi Sartre affirme une fois de plus que « *le*

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>498</sup> Expression heideggérienne.

<sup>499</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 122.

*sens profond du cogito*<sup>500</sup> *c'est de rejeter par essence hors de soi.* »<sup>501</sup> La difficulté est d'autant plus grande chez le pour-soi parce que l'en-soi qu'il veut expulser hors de son soi est partie intégrante du fondement de son être, autrement dit, le pour-soi est déterminé en son être par un être qu'il n'est pas. Comment donc faire pour combler le manque que cet être qui n'est pas de son être crée en lui ?

À cette préoccupation, Sartre nuance son propos sur le type de négation ou de manque que crée l'en-soi dans le pour-soi. En effet, le manque est une intra-réfutation de son être-en-soi-pour-soi dans laquelle l'être-réfuté constitue son être à partir de ce qui est réfuté et à partir de l'acte de réfutation. Selon Sartre, bien que ce manque soit lié à l'en-soi, il n'appartient pas à la nature de ce dernier, car il reste une négation interne structurale et théorique parce que l'en-soi est toute positivité. En d'autres termes, c'est une négation qui n'est pas consciente d'être négation et qui devient négation ou manque parce que le pour-soi comme réalité humaine l'exprime comme telle. Et puisque le pour-soi est échappement à soi pour se projeter hors de soi ou fuite de son *enséité* pour n'être que *pourséité*, Sartre peut donc affirmer que le manque « *ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité-humaine. C'est seulement dans le monde humain qu'il peut y avoir des manques.* »<sup>502</sup> Ce qui revient à dire que c'est la réalité humaine qui fait surgir le manque dans le pour-soi tandis que l'en-soi originellement lié au pour-soi est un défaut d'être structural du soi du pour-soi. C'est ce qu'il affirme en ces termes :

*Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le manqué. L'être qui est livré à l'intuition de la réalité-humaine est toujours ce à quoi il manque ou existant. Par exemple, si je dis que la lune n'est pas pleine et qu'il lui manque un quartier, je porte ce jugement sur une intuition pleine d'un croissant de lune. Ainsi ce qui est livré à l'intuition est un en-soi qui, en lui-même, n'est ni complet ni incomplet, mais qui est ce qu'il est tout simplement, sans rapport avec d'autres êtres. Pour que cet en-soi soit saisi comme croissant de lune, il faut qu'une réalité-humaine dépasse le donné vers le projet de la totalité réalisée – ici le disque de la pleine lune – et revienne ensuite vers le donné pour le constituer comme croissant de lune.* »<sup>503</sup>

Pour Sartre, le manque surgit dans la réalité humaine parce que cette dernière est elle-même manque. Car le pour-soi en créant son propre néant, crée son propre manque, ce qui n'est

---

<sup>500</sup> La notion cartésienne du cogito est l'une des appellations du pour-soi en tant qu'être de la conscience. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la phénoménologie existentialiste sartrienne est restée emprisonnée dans l'horizon cartésien du cogito.

<sup>501</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 122.

<sup>502</sup> *Id.*

<sup>503</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

pas le cas pour l'en-soi dont l'aporie de son opacité ne lui permet pas de réaliser un manque. C'est parce que le pour-soi porte son propre manque qui peut dépasser le manqué de son manque pour se réaliser.

L'exemple du désir nous permet de mieux comprendre la réalité humaine comme manque. En effet, la réalité humaine conçue comme un être appelé à être ce qu'il est parce que sa nature est d'être ce qu'il est, n'appelle rien à soi pour se compléter. Or, et c'est le nœud du problème, la réalité-humaine comme manque a besoin d'être son propre manque, de créer son propre manque et de dépasser son propre manque. Le désir en tant qu'absence d'être, est dévoré par la hantise de combler son manque d'être. C'est pourquoi Sartre définit le pour-soi comme « n'étant pas ce qu'il est et étant ce qu'il n'est pas. » Cette définition justifie le fait pour le pour-soi d'être achevé dans son être et en même temps de créer dans son être un manque qui l'appelle à être inachevé et à se dépasser comme désir incessant de recherche d'achèvement ou de réalisation de son être. Voilà pourquoi le philosophe français pense que le pour-soi est son propre fondement. Car il nie une manière d'être de lui-même pour se doter d'un nouvel être une nouvelle identité qui le réalise comme pour-soi. Voici ce qu'il écrit :

*Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie de soi un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit nous le savons c'est l'être-en-soi. Mais non pas de n'importe quel être-en-soi : la réalité-humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que soi. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le soi-comme-être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine.<sup>504</sup>*

Cet en-soi manqué n'est pas à confondre avec celui de la facticité. L'en-soi de la facticité, parce qu'il ne peut pas être son propre fondement se résume en un être-au-monde du pour-soi sans impact dans son existentialité quotidienne, une présence qui se confond à son absence. L'en-soi manqué quant à lui est tout simplement inexistence, vacuité.

En définitive, nous pouvons dire que, par nature, le pour-soi entendu aussi comme *cogito*, renvoie à ce qui lui manque, parce qu'il est *cogito* hanté par l'être ; c'est ce qui fonde la transcendantalité de la réalité humaine en tant qu'elle se dépasse continuellement vers son propre manque. En effet, le pour-soi surgit dans la réalité du monde comme manque, comme une existence inachevée, comme un défaut d'être. Cette constitution parcellaire de la réalité humaine n'est pas dans un mouvement de « d'abord inachevé » pour « ensuite constitué » et enfin « achevé » mais signifie que dans la constitutivité de la réalité humaine, il y a une totale

---

<sup>504</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 124-125.

organicité et une liaison originelle entre le manque, la néantisation du manque, le dépassement du manque et la réalisation de la transcendance de la réalité-humaine. C'est pourquoi elle est « *dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée.* »<sup>505</sup> C'est ce qu'explique Sartre en s'appuyant sur la seconde preuve cartésienne sur l'existence de Dieu : « *l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait : l'être qui n'est fondement que de son néant se dépasse vers l'être qui est au fondement de son être.* »<sup>506</sup> L'être dont parle Sartre n'est pas le Seigneur Dieu-créeur, c'est un être qui se détermine perpétuellement en lui-même, « *c'est lui-même figé à en-soi. C'est l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi. [...] Ainsi la réalité-humaine surgit comme telle en présence de sa propre totalité ou soi comme manque de cette totalité.* »<sup>507</sup> Ladite totalité n'est pas originelle et naturelle car l'être-du-pour-soi se détermine perpétuellement en lui-même à n'être pas l'en-soi .

Cela fait dire à Sartre que : « *La réalité-humaine est souffrante dans son être parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur.* »<sup>508</sup>

Sans le manque vers lequel tend la conscience sous forme d'être et de n'être pas, l'être-de-la-conscience ne serait pas conscience. Car le manque qui surgit au monde par la réalité-humaine détermine ontologiquement la conscience. C'est pourquoi,

*Il surgit en même temps qu'elle, à la fois dans son cœur et hors d'elle, il est la transcendance absolue dans l'immanence absolue, il n'y a priorité ni de lui sur la conscience ni de la conscience sur lui : ils font couple. Sans doute ne saurait-il exister sans le pour-soi, mais le pour-soi non plus ne saurait exister sans lui. La conscience se tient par rapport à cet être sur le mode d'être cet être, car il est elle-même, mais comme un être qu'elle ne peut pas être. Il est elle-même, au cœur d'elle-même et hors d'atteinte, comme une absence et un irréalisable, et sa nature est d'enfermer en soi sa propre contradiction ; son rapport au pour-soi est une immanence totale qui s'achève en totale transcendance.*<sup>509</sup>

L'être vers lequel tend le pour-soi en tant que manque est sa totalité comme en-soi-pour-soi. Or la synthèse du pour-soi et de l'en-soi est impossible parce que le pour-soi surgit comme négation de l'en-soi. Ainsi donc, cet être vers lequel le pour-soi tend dans la perspective du dépassement de son manque est son mode d'être-lui-même comme couple-contradiction en-soi-pour-soi et comme irréalisable entente-pour-soi-en-soi. C'est pourquoi la réalité-humaine

<sup>505</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 125-126.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>507</sup> *Id.*

<sup>508</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 127.

ou pour-soi est chez Sartre, l'être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Arnaud Tomès, grand lecteur de Sartre arrive, aussi à la même conclusion lorsqu'il affirme que :

*la contradiction entre l'en-soi et le pour-soi est totale et indépassable : le pour-soi n'atteindra jamais la nécessité de l'en-soi car il ne peut se vivre que comme défaut d'être, non-coïncidence entre soi et soi, même quand il cherche à combler cette distance constitutive de son être. Il faut donc pour le pour-soi assumer sa contingence et faire de sa liberté la fin ultime. Nulle dialectique, donc chez Sartre, qui permettrait comme chez Hegel de dépasser la dualité de l'en-soi et du pour-soi vers un en-soi - pour-soi : il y a chez Sartre un dualisme fondamental, qui n'est pas un dualisme de substances mais de ces deux régions de l'être que sont l'en-soi et le pour-soi.*<sup>510</sup>

Bien plus, le devenir en-soi-pour-soi a pour le pour-soi, la finalité d'être Dieu, son propre fondement. C'est pourquoi

*Le possible est pro-jété en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu.*<sup>511</sup>

L'idéal du pour-soi d'être *causa sui* ou Dieu, avait eu une issue favorable chez Heidegger dans le désir du *Dasein* à réaliser son idéal de son pouvoir-être-soi-même. En effet, Heidegger pose le problème de l'attestation d'un pouvoir-être propre du *Dasein*. Ce philosophe se demande si le *Dasein* peut atteindre son propre pouvoir-être-soi-même, ce que Sartre appelle la totalité de l'être-du-pour-soi.

Cette préoccupation heideggérienne s'origine du fait que le *Dasein* préfère vivre dans l'anonymat du « on » c'est-à-dire dans l'impropriété que dans le soi-même et la propriété. Pour Heidegger, le « on » a une influence mauvaise sur le *Dasein* qui l'inféode, l'empêche de se réaliser comme totalité et d'atteindre son pouvoir-être-soi-même-entier. Car le « on » dessaisit le *Dasein* de la prise en main de ses possibilités d'être que sont la préoccupation et le souci. Le « on » dissimule même comment il dispense le *Dasein* de faire délibérément les choix de ses possibilités. Ainsi sans l'avoir choisi, le *Dasein* s'enferme dans l'impropriété et n'a d'autre moyen que de s'y plaire en faisant la « sourde-oreille »<sup>512</sup> au soi-même-propre. Heidegger le précise en ces termes : « *Se perdant dans la publicité du on et du on-dit, il fait à force d'écouter*

---

<sup>510</sup> A. Tomès, « Petit lexique sartrien » in *Revue « Cités »*, Paris, PUF, 2005, p. 189.

<sup>511</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 611-612.

<sup>512</sup> Expression heideggérienne.

*le nous-on, la sourde-oreille au soi-même propre.* »<sup>513</sup> Contrairement à Sartre chez qui le pour-soi se trouve dans l'impossibilité de combler son manque son manque pour atteindre sa totalité, se soumet au rapport contradictoire en-soi-pour-soi, Heidegger adopte comme solution la conscience morale en tant qu'appel qui aiderait le *Dasein* à sortir de la perdition du nous-on et du tapage assourdissant du on-dit.

Selon Heidegger, le *Dasein* doit, pour se retrouver, rompre avec *l'être-Dasein-toute-oreille*. La possibilité d'une telle rupture se trouve dans l'interpellation immédiate qu'initie l'appel de la conscience morale pour sortir le *Dasein* et « *le tirer de cette perte où il ne s'écoute plus lui-même* »<sup>514</sup>. C'est effectivement ce qu'il explique en ces termes : « *L'appel brise ce n'avoir d'oreille que pour le on par lequel le Dasein ne s'écoute même plus [...], l'appel doit retentir sans tapage, sans équivoque, sans donner d'aliment à la curiosité. Ce qui, en appelant, donne ainsi à entendre est la conscience morale.* »<sup>515</sup>

Pour Heidegger, l'objectif est que, le *Dasein*, appelé par la conscience morale, sorte de son état du « on-dit » et du « on », pour séjourner dans la propriété de son être jusqu'à ses extrêmes possibilités : telle est sa vocation. Une telle conception ne sera pas partagée par Sartre dont le pour-soi a pour objectif fondamental d'être Dieu : « *Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.* »<sup>516</sup>

---

<sup>513</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 327.

<sup>514</sup> *Id.*

<sup>515</sup> *Id.*

<sup>516</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 612.



## **CHAPITRE V :**

### **LES MODALITÉS D'APPARTENANCE AU MONDE DU DASEIN ET DU POUR-SOI**

Pour Charles Renouvier,

*Le monde est la synthèse des phénomènes objets d'une expérience possible sous une conscience quelconque ; j'entends possible logiquement, nonobstant l'ignorance actuelle où peuvent se trouver les consciences données, et indépendamment de leurs puissances réelles. C'est donc l'ensemble de tous les rapports composant la représentation quelconque, tant objectifs que subjectifs, et présents, passés ou même futurs.<sup>517</sup>*

Dans cette définition de Renouvier, nous avons le rapport du sujet aux phénomènes en tant qu'objets d'expérience de la conscience. Car, ce monde est pour le *Dasein* et pour le pour-soi, le lieu de leur dévoilement, et de leur existentialité, le lieu de leur rapport au phénomène de la vie. Il est donc question dans ce chapitre de déceler les modalités d'appartenance et de vie du *Dasein* et du pour-soi dans ledit monde.

---

<sup>517</sup> C. Renouvier, *Logique*, Paris, Hachette, 2<sup>ème</sup> édition, tome III, 2013, p. 8.

## I- L'être-au et le monde

L'être-au et le monde, signifie que la question ontologique du monde entre dans le champ de l'analytique du *Dasein*. Car pour Heidegger, « la « mondéité » est un concept ontologique et il désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. »<sup>518</sup> Il poursuit en affirmant qu'« ontologiquement, « monde », loin d'être une détermination de l'étant que, par essence, le *Dasein* n'est pas, est au contraire, un caractère du *Dasein* lui-même. »<sup>519</sup> Il est ici question pour nous, dans la recherche du sens du monde et du rapport du *Dasein* à la mondéité du monde, de nous appuyer sur le caractère existentiel de l'être-au-monde par le biais de l'interprétation ontologique de l'étant se rencontrant au sein du monde ambiant.

### 1- L'idée phénoménologique du monde et de mondéité chez le *Dasein*

Selon Heidegger, l'évocation du concept « monde », nous conduit naturellement à vouloir décrire l'étant qui s'y trouve, c'est-à-dire l'étant qui est à l'intérieur du monde. Et dans ce cas, la première chose à faire c'est de dépeindre et d'énumérer le genre de choses qu'il y a « dans » le monde : des hommes, des maisons, des arbres, des moyens de déplacement, des montagnes, des astres, et dans un second moment, de raconter les vicissitudes qui l'affectent et l'accompagnent. Ce premier rapport au monde, reste pour le philosophe allemand, une activité pré-phénoménologique. Phénoménologiquement, elle ne compte pas, car la description reste extérieure et rivée à l'étant-là-devant à l'intérieur du monde. Or, parler phénoménologiquement du monde, consiste à pénétrer dans son onticité, c'est-à-dire à la recherche de l'être du phénomène du monde, parce que le « *phénomène au sens phénoménologique a été formellement déterminé comme ce qui se montre en tant qu'être et structure d'être.* »<sup>520</sup> Autrement dit, poser phénoménologiquement et ontologiquement la question du monde, c'est la problématiser dans le champ thématique de l'analytique du *Dasein* en tant que structure constitutive de l'être-au. C'est ce qui fait aboutir au concept heideggérien de mondéité : concept ontologique qui désigne le caractère constitutif-existential du *Dasein* dans le monde en tant que être-au. Ce lien ontologique entre le *Dasein* en tant que être-au et le monde est le même que Sartre met en exergue entre la réalité humaine et le monde. Toutefois, pour le philosophe français, c'est la réalité humaine qui donne naissance au phénomène du monde, au contraire de Heidegger chez qui l'être-au s'exerce comme préoccupation dans le monde. Sartre l'affirme en ces termes :

---

<sup>518</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, traduction de François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 99.

<sup>519</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 98.

« l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. »<sup>521</sup> De même ledit lien qui repose sur la préoccupation chez Heidegger, Sartre le fait reposer sur la liberté. Car pour l'existentialiste français, « le monde n'est rien que la création d'une liberté qui le conserve indéfiniment. »<sup>522</sup>

Pour revenir sur Heidegger, il est important de préciser que le concept de monde requiert une variété d'acceptions qu'il est nécessaire, selon le philosophe allemand, de mettre en exergue afin de démarquer la conception qui nous sied et d'éviter toute confusion.

- 1) Le concept « monde » s'emploie comme concept ontique et signifie le tout de l'étant qui peut être-là-devant à l'intérieur du monde.
- 2) Le concept « monde » un terme ontologique qui signifie la région qui sous-tend à chaque fois une multiplicité d'étants, à l'instar du monde du philosophe.
- 3) Le concept « monde » peut aussi s'entendre dans un sens ontique, mais pas, cette fois, comme l'étant que, par essence, le *Dasein* n'est pas et qui peut se rencontrer au sein du monde, mais, au contraire, comme ce « dans quoi » un *Dasein* factif « vit » en tant que tel. Voilà pourquoi Heidegger dit que : « le *Dasein* en tant qu'être-au-monde a chaque fois déjà dévoilé un « monde » »<sup>523</sup>
- 4) Le concept « monde » désigne le concept ontologique existentiel de mondéité.

De ce qui précède, il ressort que pour notre terminologie, le concept de « monde » est un genre d'être du *Dasein* et non celui d'un étant là-devant « dans » le monde. Car le *Dasein* dans son mode déterminé de l'être-au-monde a pour genre d'être, la connaissance du monde. Voilà pourquoi Heidegger dit ceci :

*C'est l'être-au-monde, et par conséquent le monde avec lui, qui doivent dans l'horizon de la quotidienneté moyenne qui est le genre d'être le plus immédiat du Dasein, être le thème de l'analytique. C'est à l'être-au-monde quotidien qu'il faut s'attacher et c'est en prenant phénoménalement appui sur lui que quelque chose de tel que le monde doit se présenter à la vue. Le monde le plus immédiat du Dasein quotidien est le monde ambiant. La recherche va partir de ce caractère existentiel de l'être-au-monde moyen pour arriver à l'idée de mondéité en général.*<sup>524</sup>

La compréhension phénoménologique de la mondéité du monde se fait suivant le fil directeur de l'être-au-monde-quotidien dans son *commerce au monde* et son *commerce avec* l'étant au sein du monde. Car, le *Dasein* est la condition d'existence des étants dans le monde.

---

<sup>521</sup> J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 79.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>523</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 151.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 101.

L'étant au sein du monde avec lequel l'être de la préoccupation commerce phénoménalement, Heidegger le nomme : l'util<sup>525</sup> : « *l'étant se rencontrant dans la préoccupation, appelons-le l'util.* »<sup>526</sup> affirme-t-il. Il devient donc important de mettre à nu les modalités de commerce de l'être-au en tant que préoccupé avec l'util, l'étant se rencontrant dans le monde.

## **2- Les modalités d'appartenance au monde ambiant du *Dasein* : la discernation, la surprenance, l'importunance, la récalcitrance, le fatras<sup>527</sup>**

Dans sa modalité d'appartenance au monde ambiant, en tant qu'être-au, en tant que être-de-la-préoccupation, le *Dasein* dans sa quotidienneté existentielle se déploie avec l'util, l'être-là-devant se rencontrant à l'intérieur du monde. Le *Dasein* exerce donc un commerce incontournable avec l'util. Ce commerce prend différentes formes à l'instar de la discernation, de la surprenance, de l'importunance, de la récalcitrance et du fatras.

En effet, l'util est le nominatif choisi par Heidegger pour désigner l'étant-là-devant se rencontrant à l'intérieur du monde dans son commerce avec l'être-au et dans la préoccupation. La désignation de cet étant comme util, est un refus de Heidegger d'utiliser le concept de « choses »<sup>528</sup> qui lui paraît générique. Il affirme dans ce sens que : « *Nommer chose l'étant « donné de prime abord », c'est faire ontologiquement fausse route, même si ontiquement on veut dire autre chose. Ce qu'on veut dire au juste reste indéterminé.* »<sup>529</sup>

Pour le philosophe allemand, l'util est l'étant le plus usuel dans le commerce de la préoccupation au sein du monde. En effet, il existe des utils pour écrire, des utils pour coudre, des utils outils, des utils de transport, des utils de mesure, etc. Ce qui amène Heidegger à dire que l'être ou le genre d'être de l'util est l'usualité<sup>530</sup> mieux l'utilisabilité<sup>531</sup> : « *L'utilisabilité est la détermination ontologique catégoriale de l'étant tel qu'il est « en soi »* »<sup>532</sup>. Car, en soi, l'util n'existe pas, il est fait pour...et c'est dans le commerce qu'instaure la préoccupation que

<sup>525</sup> Cette orthographe est de Heidegger.

<sup>526</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 104.

<sup>527</sup> Le vocabulaire est de Heidegger.

<sup>528</sup> Heidegger explique que, les Grecs avaient pour les « choses » un terme très juste : *πραγματα*, c'est-à-dire ce à quoi on a affaire dans le commerce qu'instaure la préoccupation (*πραξις*). Mais du point de vue ontologique, ils laissaient justement dans l'ombre le caractère spécifiquement « pragmatique » des *πραγματα* et les déterminaient « d'emblée » comme de « pures et simples choses ». Voilà pourquoi, il décide d'appeler l'étant se rencontrant dans la préoccupation l'util.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>530</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, p. 104.

<sup>531</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 108.

réside son essence. Heidegger affirme à ce propos que : « *Un util n'« est » en toute rigueur jamais. Par essence, l'util est « quelque chose qui est fait pour... ».* Dans la structure du « fait pour » réside un renvoi de quelque chose à quelque chose. »<sup>533</sup> Dans ce sillage, le premier rôle de la préoccupation devient la *discernation*<sup>534</sup>.

La *discernation* est la méthode qu'utilise la préoccupation pour guider la manutention de chaque util et lui conférer spécifiquement et avec sûreté son *usualité* ou son *utilité*.<sup>535</sup> Car, dans la structure du fait pour... réside un renvoi de quelque chose à quelque chose, parce que conformément à son usualité, un util est toujours issu de son appartenance à un autre util : par exemple, l'util pour écrire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, le mobilier, la fenêtre, les portes, la pièce... Jamais ces choses ne se montrent d'abord chacune pour soi, afin d'emplir ensuite une pièce à titre de somme du réel. Il revient donc à l'*être-au* dans son commerce au monde de discerner et d'associer chaque util à son appartenance usuelle afin d'assouvir son utilisabilité<sup>536</sup>.

À la quotidienneté de l'*être-au-monde* appartiennent des modes de préoccupation susceptibles de rendre l'util inemployable. En d'autres termes, l'étant immédiatement sous la main peut, alors que la préoccupation bat son plein, devenir impossible à employer en ne répondant plus à l'emploi précis auquel il a été destiné dans la *discernation*. « *Découvert de la sorte, inemployable, l'util se fait remarquer, cela surprend.* »<sup>537</sup> : c'est la *surprenance*, c'est-à-dire le constat établi devant l'impossibilité d'employer l'util comme utilisable selon la *discernation*. Cette *surprenance* se mue en *importunance*. En effet, le commerce qu'instaure la préoccupation ne se heurte pas seulement à l'inemployabilité de certains utilisables, il lui arrive aussi de constater que quelque chose manque, non pas que quelque chose n'est pas maniable, mais qu'il n'y a pas moyen de mettre la main dessus. C'est pourquoi Heidegger affirme que : « *La constatation d'une absence de ce genre en faisant buter sur du non-utilisable, dévoile encore l'utilisable dans un certain être-seulement-là-devant. L'utilisable se signale à l'attention en se faisant non-utilisable dans le mode de l'importunance.* »<sup>538</sup> Signalé dans ce mode inopportun, l'utilisable perd son caractère d'utilisabilité et entre en mode déficient.

---

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>534</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105.

<sup>535</sup> Cf. *Id.*

<sup>536</sup> Vocabulaire de Heidegger.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>538</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 110.

Dans le commerce avec le monde en préoccupation peut se rencontrer aussi le non-utilisable, non seulement au sens de ce qui ne marche plus ou de ce qui fait purement et simplement défaut, mais encore un non utilisable qui *ne* fait justement *pas* défaut et *n'est* justement *pas* en panne mais qui, pour la préoccupation, se met en travers de la route. Ce non-utilisable qui dérange à la manière de ce qui n'est pas sa à sa place, Heidegger le nomme : la *récalcitrance*. Ainsi peut-il dire que : « *Les modes de la surprenance, de l'importunance et de la récalcitrance ont pour fonction d'amener le caractère de l'être-là-devant à émerger à même l'utilisable.* »<sup>539</sup> Et lorsque cette finalité n'est pas atteinte, l'util devient du « fatras », c'est-à-dire qu'il arbore le statut de l'être-là-devant qui ne sert à rien et dont on devrait se débarrasser et évacuer de la rencontre avec la préoccupation. En définitive, le monde ambiant signalé à l'attention de la préoccupation connaît dans la rencontre de l'utilisable des modifications telles la surprenance, l'importunance, la récalcitrance et le fatras qui montrent l'appartenance au monde de l'utilisable.

### 3- La spatialité du *Dasein* au monde : le dé-loignement et l'aiguillage<sup>540</sup>

Descartes sur lequel Heidegger s'appuie pour dégager son analyse de l'*entourance*<sup>541</sup> du monde ambiant et de la spatialité du *Dasein*<sup>542</sup>, voit la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio*. C'est ce que confirme Frédéric De Buzon lorsqu'il affirme que : « *l'espace n'est connu, pour Descartes, que par son idée. Cette idée est qualifiée, selon les lexiques, de notion primitive de l'étendue, de quantité continue...* »<sup>543</sup>. Pour Descartes, l'étendue contribue à définir la spatialité du monde, elle est même identique à lui. Ainsi, pour Descartes, l'étendue constitue l'être propre de la substance corporelle qu'il nomme le monde. Elle devient donc la condition d'existentialité de toutes les déterminations de l'être de l'étant à l'intérieur du monde. Or, pour Heidegger, c'est le *Dasein* qui est le lieu de dévoilement de l'être du monde. C'est dans ce sillage que Heidegger relève que : « *l'être du « Dasein » auquel appartient la constitution fondamentale de l'être-au-monde, Descartes le saisit de la même façon que l'être*

---

<sup>539</sup> *Id.*

<sup>540</sup> Le vocabulaire de ces deux concepts vient de Heidegger.

<sup>541</sup> Concept heideggérien.

<sup>542</sup> À la page 127 de l'édition de *Être et Temps* que nous utilisons, Heidegger au chapitre 3, titré : La mondéité du monde, a réservé au grand **B** le titre : Le contraste entre l'analyse de la mondéité et l'interprétation du monde chez Descartes... après avoir exposé sur la vision cartésienne du monde, il intitule ainsi le paragraphe 19 : Discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du monde.

<sup>543</sup> F. De Buzon, « L'espace et le lieu chez Descartes », in *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, PUF, 2012, pp. 81-95.

de la res extensa, comme substance. »<sup>544</sup> Ce qui revient à dire que la spatialité cartésienne se lit sous le prisme de l'étendue tandis que celle de Heidegger se lit plutôt sous le prisme du *Dasein*.

La spatialité du *Dasein* a pour base l'être-au, elle n'est pas par essence sur l'être-là-devant bien que cet être soit celui qu'on rencontre dans le monde. Elle n'est pas non plus quelque chose de tel qu'apparaître à une position dans l'« espace mondial », ni être utilisable dans une place. Heidegger l'explicite en ces termes : « *C'est au monde qu'il revient chaque fois, de dévoiler en sa spécialité spécifique l'espace qui lui appartient. Ménager, la rencontre de l'utilisable dans l'espace de son monde ambiant ne demeure ontiquement possible que parce que le Dasein est, quant à son être-au-monde, lui-même « spatial »* »<sup>545</sup>. Voilà pourquoi, il affirme que « *nous attribuons la spatialité au Dasein* »<sup>546</sup>. Comment se décline donc cette spatialité, quels en sont les caractéristiques ?

La spatialité de l'être-au qui commerce avec l'étant se rencontrant au sein du monde sur le prisme de la préoccupation et en familiarité avec lui, se vit sous les couleurs « du *déloignement*<sup>547</sup> et de l'*aiguillage*. »<sup>548</sup>

Le déloignement est le fait, pour le *Dasein*, dans son commerce au monde, de rapprocher les choses à lui, de les proximiter afin d'en user et d'abolir la distance naturelle qui existe entre les utils et lui. En effet, dans le monde, les utilisables sont disposés de façon disparate et sans finalité. Or, dans le commerce qu'instaure la préoccupation, le *Dasein* a besoin d'attribuer à chaque util la place qui lui revient pour correspondre à son utilisation<sup>549</sup>, et donc de déterminer l'être-à-sa-place de chaque util, avec pour objectif de mieux les discerner pour mieux les manier. C'est ce que dit Heidegger dans ce texte :

*Par déloignement en tant qu'il s'agit d'un genre d'être du Dasein au regard de son être au monde, nous n'entendons ni quelque chose comme l'être-éloigné (proximité), ni même la distance. Nous employons l'expression déloignement dans une signification active et transitive. Elle suggère une constitution d'être du Dasein par rapport à laquelle éloigner quelque chose au sens de le mettre ailleurs n'en est qu'un mode factif et déterminé. Le Dasein est dé-loignant, il ménage, en tant que l'étant qu'il est, chaque fois la rencontre de l'étant dans la proximité. Le déloignement dévoile l'être-éloigné [...] Le Dasein a par essence une tendance à la proximité.*<sup>550</sup>

---

<sup>544</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 137.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>546</sup> *Id.*

<sup>547</sup> Expression heideggérienne. Parfois il écrit ce concept avec un tiret et parfois sans.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>549</sup> Expression heideggérienne.

<sup>550</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 145.

Les choses sont souvent éloignées les unes des autres parce qu'aucun de ces étants n'a le genre d'être du *Dasein* qui lui permet de déloigner<sup>551</sup>. Par exemple, la tronçonneuse à l'égard d'un arbre ; la structure d'être de ces utilisables ne leur permet pas de répondre à leur utilisation si ce n'est que par le biais du *Dasein* qui les déloigne. D'après Heidegger, le déloignement est d'abord et le plus souvent affaire de discernation : rapprochement, amener à proximité comme par exemple se procurer, tenir prêt, avoir *sous la main*<sup>552</sup>. Dé-loigner n'implique pas nécessairement une évaluation expresse de l'éloignement d'un utilisable par rapport au *Dasein*. Avant tout, l'être-éloigné n'est jamais saisi comme distance. Si l'éloignement doit être évalué, c'est relativement aux déloignements dans lesquels se tient au quotidien le *Dasein* que cela se passe. Autrement dit, pour une distance de déplacement par exemple, le kilométrage peut être évalué à une quinzaine de minutes de marche, mais ce trajet de moindre distance objective peut être plus long et interminable pour le *Dasein* selon son état d'esprit, selon les épreuves qu'il traverse sur le chemin. C'est pourquoi Heidegger affirme que :

*l'être-éloigné appartient à un étant vers lequel on se rend animé par la préoccupation et guidé par la discernation. Mais là même où nous nous servons de mesures strictement fixées et disons « d'ici à chez nous il y a une demi-heure », cette mesure doit être prise comme une évaluation. Une « demi-heure », ce n'est pas trente minutes, c'est au contraire une durée qui n'a pas la moindre « longueur » au sens d'une extension quantitative. Cette durée s'explicite chaque fois à partir des « occupations » quotidiennes habituelles. Les différents cas d'être-éloigné, c'est d'emblée la discernation qui les évalue, y compris là où des mesures calculées « officiellement » sont connues. »<sup>553</sup>*

On comprend pourquoi l'auteur de *Être et Temps* relève *ut supra* que le *Dasein* a par essence tendance à la proximité. Car, dans les trajets qu'il effectue

*n'arpege pas, telle une chose corporelle là-devant, une extension spatiale, il « ne dévore pas du kilomètre », le rapprochement et le dé-loignement sont chaque fois dans l'ordre de la préoccupation, un être envers ce qui est rapproché et dé-loigné. Un trajet « objectivement » long peut être plus court qu'un trajet « objectivement » très court lequel est peut-être une « rude démarche » à faire et semble à quelqu'un interminable.<sup>554</sup>*

Henri Bergson avait déjà posé le temps comme la multiplicité de nos états psychiques, « un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se

<sup>551</sup> Expression heideggérienne. Parfois il écrit ce verbe avec tiret et parfois sans.

<sup>552</sup> L'étant *sous la main*, est pour Heidegger, l'étant qui est « à proximité », c'est-à-dire l'utilisable dans le commerce quotidien qui a le caractère de ce qui est proche à servir. Cf. p. 142, *Être et temps*.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>554</sup> *Id.*



compter »<sup>555</sup>. Ce qui revient à dire que l'espace n'est pas une réalité absolue, dotée d'une existence indépendante de son contenu, il coexiste aux états psychiques.

Le *Dasein* en tant qu'être-au qui dé-loigne « *a en même temps le caractère de l'aiguillage.* »<sup>556</sup> L'aiguillage tout comme le dé-loignement sont les modes d'être de l'être-au-monde qui sont guidés par la *discernation* que promeut la préoccupation. En effet, aiguiller un train c'est lui attribuer une direction. L'aiguillage est donc le fait pour le *Dasein* d'indiquer après la *discernation*, les directions de chaque *util* pour le positionner dans l'espace de l'être-au c'est-à-dire « *il indique chaque fois vers où se diriger en vue de l'être-à-sa place, en vue d'y aller, en vue de l'y apporter, en vue de l'y aller chercher.* »<sup>557</sup> On le comprend mieux grâce à cette phrase heideggérienne : « *la préoccupation de pair avec la discernation est un dé-loignement qui aiguille.* »<sup>558</sup> Ainsi donc, le dé-loignement et l'aiguillage déterminent, en tant que caractères constitutifs de l'être-au, la spatialité du *Dasein* à être commandée par l'alliance de la préoccupation et de la *discernation* dans un espace dévoilé au sein du monde.

## **II- Le Pour-soi et le phénomène du monde : le néant**

Sartre ne développe pas une pensée systématique sur la question phénoméno-ontologique du monde-espace-étendue comme Kant ou Heidegger. Il l'aborde le monde en général soit en lien avec la conscience comme éclatement dans le monde, soit en lien avec le pour-soi dans son engagement existentiel dans le monde en tant qu'homme d'action soit en lien avec le néant qui est le questionnement de la conduite du pour-soi dans le monde. C'est ce dernier lien qui va nous intéresser dans la sous-section suivante.

### **1- La problématique philosophique du néant**

Dans ce passage, nous procéderons, dans un premier temps, par la définition du néant et nous mettrons en exergue dans un second moment, ses deux approches philosophiques : dialectique et phénoménologique.

Chez Sartre, le néant est l'unité conceptuelle des jugements négatifs. Il tire son origine de la possibilité permanente que l'être, par son être et son existence, ouvre au non-être comme une de ses composantes à partir du questionnement humain. En effet, pour Sartre, la première possibilité de l'existence du néant est introduite par l'existence humaine ou par l'homme tout simplement. Car l'homme, en tant que être-au monde comme le dit Heidegger, est le seul capable d'introduire un questionnement à l'égard dudit monde. Sartre l'exprime en ces termes :

---

<sup>555</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1927), Paris, PUF, collection « Quadrige », 8<sup>ème</sup> édition 2005, p. 68.

<sup>556</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 149.

<sup>557</sup> *Id.*

<sup>558</sup> *Id.*

*Il suffit d'ouvrir les yeux et d'interroger en toute naïveté cette totalité qu'est l'homme-dans-le-monde. C'est par la description de cette totalité que nous pourrions répondre à ces deux questions : 1. Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde ? 2. Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux ?*<sup>559</sup>

Ces deux questions indiquent ainsi les conduites de l'homme dans le monde, en même temps qu'elles dévoilent à la fois l'homme, le monde et le rapport qui les unit. Pour Sartre si j'étudie le rapport de l'homme au monde, cela signifie qu'en le faisant, je me tiens devant l'être dans une attitude interrogative, c'est-à-dire, je pose une question. Or la question est une variété de l'attente : j'attends une réponse de l'être interrogé avec en mémoire qu'à toute question il peut y avoir une réponse négative. C'est-à-dire que, sur le fond d'une familiarité pré-interrogative avec l'être, j'attends de cet être un dévoilement de son être ou de sa manière d'être. Voilà pourquoi la réponse peut être oui ou non, une affirmation ou une négation. Sartre le confirme en ces termes :

*[...] en fait, on voit qu'il est toujours possible de répondre par « Rien » ou « Personne » ou « Jamais » à des questions [...] Ainsi, au moment où je demande : « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? », j'admets par principe la possibilité d'une réponse négative telle que : « Non, une pareille conduite n'existe pas. » Cela signifie que nous acceptons être mis en face du fait transcendant de la non existence d'une telle conduite.*<sup>560</sup>

Si nous répondons à ses questions par la négative, nous parvenons au non être, cela nous oblige à reconnaître et accepter que nous sommes environnés de néant. Voilà pourquoi Sartre dit que :

*C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être sera s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il n'est pas. Quelle que soit cette réponse, elle pourra se formuler ainsi : « l'être est cela et, en dehors de cela rien.*<sup>561</sup>

Avec Sartre, nous comprenons que l'être appelle nécessairement le non-être qui apparaît ici comme une nouvelle composante du réel. À ce propos, on peut comprendre la suite de ses explications : « En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable : de l'être on ne dérivera jamais la négation. La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être. »<sup>562</sup>

---

<sup>559</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 38.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>562</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 46.

Nous pouvons donc affirmer que, le néant surgit non seulement de la possibilité d'une réponse négative qu'a l'homme dans son questionnement sur le monde, cela peut être un « non » ou un « rien », mais aussi par sa perception et son jugement. C'est ce qui ressort de ces propos de Sartre : « *Ainsi, la négation serait simplement une qualité du jugement et l'attente du questionnant serait une attente du jugement-réponse. Quant au néant, il tirerait son origine des jugements négatifs, ce serait un concept établissant l'unité transcendante de tous ces jugements, une fonction propositionnelle du type :  $X n'est pas$ .* »<sup>563</sup>

Sartre développe ensuite deux conceptions distinctes du néant : une conception dialectique et une autre phénoménologique. Sartre met la première en rapport avec Hegel<sup>564</sup>. En effet, avec Sartre, il a été constaté qu'un certain parallélisme existe entre les conduites humaines en lien avec l'être et celles que l'on tient en face du néant. Ainsi, vient-il pour Sartre, la tentation de considérer l'être et le non-être comme deux composantes complémentaires du réel, à la façon de l'ombre et de la lumière. Car il s'agit, selon lui, de deux notions rigoureusement contemporaines qui s'uniraient de telle sorte que dans la production des existants, il serait vain de les dissocier. Pour Sartre, « *l'être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la réunion seule serait à la base des réalités concrètes.* »<sup>565</sup> Cette unité et cette inséparabilité développées par Sartre entre l'être et le non-être, trouvent leur origine dans la philosophie dialectique de Hegel précisément dans son ouvrage intitulé *La Science de la logique*, où il étudie les rapports de l'Être et du Non-être.

En effet, pour Georg Wilhelm Friedrich Hegel, l'être pur et le néant signifient la même chose. Car l'être pur est un être coupé de son essence. Or, l'Être coupé de l'Essence qui en est le fondement, devient « *la simple immédiateté vide* »<sup>566</sup>, qui est la caractéristique même du néant, parce que le néant, est simple identité avec lui-même, le vide complet, l'absence de

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>564</sup> Selon Angèle Kremer Marietti, dans son ouvrage *Jean-Paul Sartre et le désir de l'être*, Harmattan, 2005, Sartre ne reçut à l'Université aucun enseignement sur Hegel. Mais il avait pu lire le numéro spécial consacré à Hegel en 1931 par la *Revue de Métaphysique et de Morale* ainsi qu'un autre livre de Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1930), ou encore les articles sur Hegel écrits par Jean Hyppolite. Il avait pu écouter les conférences de Kojève durant les années 1933-1939. Il attendit 1939 pour lire Hegel dans le texte, comme Simone de Beauvoir attendit elle-même 1940 pour le lire à son tour. Elle poursuit dans cet ouvrage en affirmant que, dans l'optique de Sartre, la philosophie de Hegel relevait d'une phénoménologie existentielle insistant sur la liberté, la négation et la contingence, notions qui ne furent pas seulement pensées mais aussi profondément ressenties par Sartre. À propos de *L'être et le néant*, conclut-elle, il vaut mieux évoquer une entreprise de "synthèse" entre la phénoménologie de Husserl et les principaux concepts de Hegel. Dans ce rapport se situe la présence quasi permanente de Heidegger.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>566</sup> C'est bien ainsi que le définit Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 2006, qui présente l'Être pur « du point de vue de la vérité » comme l'immédiat. Et si le commencement de la logique doit être l'immédiat, nous trouvons aussi le commencement dans l'Être, qui est « l'indétermination qui précède toute détermination, l'indéterminé comme point de départ absolu. »

déterminations et de contenu. Voilà pourquoi Hegel affirme : « *l'Être ainsi déterminé passe en son contraire. [...] Cet Être pur est l'abstraction pure et, par conséquent, la négation absolue qui, prise, elle aussi dans son immédiat, est le non-être.* »<sup>567</sup> Ainsi, Sartre peut-il conclure en s'appuyant sur Hegel que, « *l'être pur et le néant pur sont donc la même chose.* »<sup>568</sup> Cela signifie concrètement pour Hegel, qu'« *il n'y a rien dans le ciel et sur terre qui ne contienne en soi et l'être et le néant.* »<sup>569</sup>

Toutefois, à l'encontre d'Hegel qui pense que l'être et le néant sont des contraires dont la différence n'est qu'une simple « opinion », Sartre précise que l'être et le non-être ne sauraient être des concepts de même contenu. Car, pour Sartre, le non-être suppose une démarche irréductible de l'esprit, puisque, quelle que soit l'indifférenciation primitive de l'être, le non-être est cette même indifférenciation *niée*. C'est pourquoi, Sartre affirme que : « *En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être est et que le néant n'est pas.* »<sup>570</sup> Il poursuit son affirmation de l'être et de la négation du néant comme existentiellement autonomes et équiparés de l'être par ces mots plein de densité : « *Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi, il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficacité.* »<sup>571</sup> C'est ce que Sartre exprime lorsqu'il dit que le néant hante l'être. En d'autres termes, l'être n'a nul besoin du néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Ce qui revient à dire que le néant, a une existence empruntée puisque c'est de l'être qu'il prend son être. Ainsi, d'après Sartre, « *le néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne saurait être l'avènement du règne du non-être mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : car il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être.* »<sup>572</sup>

La seconde approche conceptuelle du néant est phénoménologique. Sartre la développe en rapport avec Heidegger. À la différence de Hegel qui a fait passer l'être dans le néant en établissant une complémentarité inséparable entre l'être et le non-être, Heidegger, met plutôt l'accent sur les forces réciproques d'expulsion que l'être et le non-être exerceraient l'un sur l'autre, le réel étant pour lui, en quelque sorte, la tension résultant de ces forces antagonistes. Pour Hegel, l'être est scolastiquement un concept universel, voire une abstraction vide. À

<sup>567</sup> Hegel, *Petite Logique*, 2<sup>ème</sup> édition, E. § XXIV cité par Sartre dans *L'Être et le Néant*, p. 47.

<sup>568</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 47-48.

<sup>569</sup> Hegel, *Grande Logique ou Science de la logique*, traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 3<sup>ème</sup> volume, 1994, chapitre I.

<sup>570</sup> J.-P. Sartre, *Op.cit.*, p. 50.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 51.

contrario, Heidegger présente l'être comme quelque chose de concret, qui vient au monde et qui se dispose à la réalité du monde à partir de l'homme et de chacune de ses conduites.<sup>573</sup>

À la suite de Parménide, Heidegger pense que l'être est, le non-être n'est pas. Sartre le confirme en ces termes : « Toutefois, Heidegger, tout en établissant les possibilités d'une saisie concrète du néant, ne tombe pas dans l'erreur de Hegel, il ne conserve pas au non-être un être, fut-ce un être abstrait : le néant n'est pas, il se néantise. »<sup>574</sup> Cet être qui est, pour Heidegger, surgit dans le monde grâce à la réalité humaine. Mais dans ce monde et en face de ce monde, cet homme est appelé à opérer un dépassement de ce monde. Ce dépassement est assuré par le *Dasein* qui l'opère lui-même et vers lui-même. Voilà pourquoi Sartre affirme en ces termes que :

*Cela signifie à la fois que la « réalité humaine » surgit en tant qu'elle est investie par l'être, elle « se trouve » (sich befinden) dans l'être – et, à la fois, que c'est la réalité humaine qui fait que cet être qui l'assiège se dispose autour d'elle sous forme de monde. Mais elle ne peut faire paraître l'être comme totalité organisée dans le monde qu'en le dépassant.*<sup>575</sup>

C'est alors ce dépassement de l'être du monde, cette apparition du *Dasein* par-delà le monde, que se rencontre le néant. Autrement dit, le dépassement de l'homme de la réalité du monde est une émergence dans le néant, car nous le dit Sartre : « C'est dans le néant seul qu'on peut dépasser l'être. »<sup>576</sup> En même temps, c'est du point de vue de l'au-delà du monde que l'être est organisé en monde, ce qui signifie d'une part que la réalité humaine surgit comme émergence de l'être dans le non-être et d'autre part que le monde est « en suspens » dans le néant. L'angoisse est la découverte de cette double et perpétuelle néantisation. Et c'est à partir de ce dépassement du monde que le *Dasein* va réaliser la contingence du monde, à travers la question : « D'où vient qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ? » La contingence du monde apparaît donc à la réalité-humaine en tant qu'elle s'est installée dans le néant pour la saisir. On peut, *in fine* constater que, le néant cerne l'être de toute part et est du même coup expulsé de l'être. C'est à cette conception que Sartre situe la surrection du néant dans le monde par le pour-soi.

---

<sup>573</sup> Cf. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction de Corbin, Paris, Nathan, 1998.

<sup>574</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 52.

<sup>575</sup> *Id.*

<sup>576</sup> *Id.*

## 2- La surrection du néant dans le monde par le *pour soi*

Dans cette section, il s'agit pour nous de répondre à la lumière de *L'Être et le Néant*, à la question centrale : d'où vient le néant, comment surgit-il dans le monde ?

Pour Sartre, il convient d'abord avant de répondre à cette question, de jeter un coup d'œil en arrière et de mesurer le chemin déjà parcouru. En effet, nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous l'avons compris comme un type de *conduite* humaine. Ce qui a nous amené à reconnaître que, si la négation n'existait pas, la question de l'être ne se poserait pas. Mais cette négation elle-même, envisagée de plus près, nous a renvoyé au néant comme à son origine ou à son fondement. Pour qu'il y ait la négation dans le monde et pour que nous puissions, par conséquent nous la question de l'être, il faut que le néant soit donné en quelque façon.

Nous nous sommes rendus compte qu'on ne peut pas concevoir le néant en dehors de l'être, ni comme notion complémentaire et abstraite, ni comme milieu infini où l'être serait en suspens. Il faut donc que le néant soit donné au cœur de l'être, pour que nous puissions saisir ce type particulier de réalités que Sartre appelle les *néгатités*.<sup>577</sup> Mais Sartre pense que ce néant intramondain ne saurait être produit par l'être-en-soi, car, la notion d'être comme pleine positivité ne contient pas le néant comme une de ses structures ; on ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive parce qu'elle est sans rapport aucun avec lui. Ce qui revient à dire que, si le néant ne peut se concevoir ni en dehors de l'être ni à partir de l'être, s'il ne peut disposer de la force nécessaire pour *se néantiser*, la question de son origine demeure.

Avant de répondre à cette préoccupation, c'est-à-dire de nommer ou de donner l'être qui fait surgir le néant dans le monde, il importe d'après Sartre, de faire ressortir les caractéristiques et les composantes essentielles de cet être. En effet, il a été établi précédemment que le néant *n'est pas*, seul l'être *est*, et lui seul peut *se néantiser*. Ce qui revient à dire que, l'être qui est l'origine du néant doit, en premier lieu, avoir « *pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même* »<sup>578</sup>. Bref c'est un être par qui le néant vient aux choses. En deuxième lieu, cet être, ne doit pas selon Sartre, être passif par rapport au néant, sinon il ne pourra pas le recevoir, et le néant ne pourra venir à lui que par un autre être. En troisième lieu, cet être ne peut pas produire le néant en demeurant

---

<sup>577</sup> En effet, pour Sartre, il existe une quantité de réalités comme la distance, l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction etc. qui ne sont pas seulement objets de jugement, mais qui sont éprouvées, combattues, redoutées... par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur intra-structure, comme par une condition nécessaire de leur existence. Ce sont ces réalités que Sartre appelle les *néгатités*. Kant en avait entrevu la portée lorsqu'il parlait de concepts *limitatifs* (immortalité de l'âme), sortes de synthèse entre le négatif et le positif, où la négation est condition de positivité.

<sup>578</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 57.

indifférent à cette production. Voilà pourquoi Sartre affirme que : « *L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est question du néant de son être : l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant. Et par là, il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'être, mais une caractéristique ontologique de l'être requis.* »<sup>579</sup>

Quel est donc cet être ? En nous référant à ce que nous avons relevé plus haut, nous avons démontré que la question ou l'interrogation était le point de départ de la préoccupation ou de la réflexion sur le néant, et toute question par essence donnait la possibilité d'une réponse négative et celle d'envisager que l'existant se dévoile comme *rien*. Ainsi, avec la question, une certaine dose de négativité est introduite dans le monde et nous voyons, dit Sartre « *le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses.* »<sup>580</sup> Avec la question, poursuit Sartre, apparaît le *questionneur*.<sup>581</sup> Voilà pourquoi, le philosophe de l'existentialisme athée<sup>582</sup>, affirme que « *L'homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin.* »<sup>583</sup> Cette négation, pour Sartre, ne saurait surgir dans *l'ustensilité*<sup>584</sup> du monde comme une chose parmi d'autres choses, mais comme une rubrique catégorielle présidant à l'ordonnance et à la répartition des grandes masses d'être en choses. Ainsi, « *la surrection de l'homme au milieu de l'être qui « l'investit » fais que se découvre un monde. Mais le moment essentiel et primordial de cette surrection, c'est*

<sup>579</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 57.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>581</sup> Heidegger, dans *Sein und Zeit*, parle plutôt de l'interrogé.

<sup>582</sup> Dans son ouvrage *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1946, page 26, Sartre affirme sur cette qualification que : « Ce qui rend les choses compliquées, c'est qu'il y a deux espèces d'existentialistes : les premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique ; et d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même. »

<sup>583</sup> J.-P. Sartre, *Op.cit.*, p. 58.

<sup>584</sup> Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1946, pages 97-98, la position de Sartre sur le concept de *l'ustensilité* est abordée dans la partie *Discussion* de l'ouvrage par M. Naville. Contre Sartre, il affirme que ce dernier, à l'image des existences discontinues des êtres, trace le tableau d'un monde discontinu d'objets où tout causalisme est absent sauf cette variété étrange de rapport de causalité qui est celui de l'ustensilité passive, incompréhensible et méprisable. En effet, pour Sartre, « l'homme existentialiste trébuche dans un univers d'ustensiles, d'obstacles malpropres, enchaînés, appuyés les uns sur les autres par un souci bizarre de servir les uns aux autres, mais affecté de stigmate, effrayant aux yeux des idéalistes, de la soi-disant extériorité pure. Ce monde du déterminisme ustensile est cependant a-causal. » Bref, pour Naville, la soi-disant liberté de Sartre, est faite du mépris arbitraire des choses. Et pourtant les choses sont bien différentes de la description qu'il en fait. Il affirme contre Sartre : « L'univers physique et biologique n'est jamais, à vos yeux, une condition, une source de conditionnements, ce mot n'ayant, dans son sens fort et pratique, pas plus de réalité pour vous que celui de cause. C'est pourquoi, l'univers objectif n'est pour l'homme existentialiste, qu'occasion de déboires, sans prises, au fond différent, un probable perpétuel, c'est-à-dire tout le contraire de ce qu'il est pour le matérialisme marxiste. »

*la négation, parce que l'homme est l'être par qui le néant vient au monde. »*<sup>585</sup> Que doit donc être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être ?

Il doit être un homme libre, c'est-à-dire un être qui échappe à l'emprise de la masse des êtres qui est posée en face de lui. Car il n'est pas donné à la réalité humaine la possibilité d'anéantir cette masse d'être, mais celle de pouvoir modifier son rapport avec elle. Sartre le dit en ces termes :

*L'homme doit pouvoir [...] se mettre lui-même en dehors de l'être et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. [...] En ce cas, la réalité humaine échappe à l'être de l'existant, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur lui, elle s'est retirée par-delà un néant. Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens lui a donné un nom : c'est la liberté.*<sup>586</sup>

Bien qu'il en parle davantage dans la suite de son ouvrage, cette liberté n'est pas, pour Sartre, une faculté de l'âme humaine qui pourrait être envisagée et décrite isolément ; elle n'est pas non plus une propriété ou une qualité de la personne humaine, elle est plutôt l'étoffe constitutive de son être. C'est pourquoi il peut dire :

*Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparue comme liberté. Ainsi, la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une propriété qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humaine est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité humaine. L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être libre.*<sup>587</sup>

La réalité humaine en tant que *liberté*, est mise à l'épreuve dans le monde par les attitudes de l'angoisse et de la mauvaise foi.

---

<sup>585</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 59.

<sup>586</sup> *Id.*

<sup>587</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.



### 3-L'épiphanisation du néant dans le monde : l'angoisse et la mauvaise foi

Il s'agit ici de voir comment se manifeste le néant dans l'existentialité de l'homme, puisque Sartre développe une phénoménologie existentialiste. Ce néant *s'épiphانىse* à travers des attitudes telles : l'angoisse, la mauvaise foi et bien d'autres etc.

#### 3-1- L'angoisse et ses modes d'être

L'angoisse est la première attitude *présentationnelle* du néant. Précédemment, nous avons montré que la liberté, étoffe constitutive de l'être humain, est la condition de la surrection du néant dans le monde et sa néantisation. Car l'homme comme conscience est arrachement à l'être des existants dans le monde. Pour Sartre, cette liberté se saisit dans l'angoisse. Il le dit en ces termes : « [...] *c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.* »<sup>588</sup>

À travers cette assertion, nous pouvons saisir que liberté et angoisse sont inséparables chez Jean-Paul Sartre. C'était déjà ce que pensaient les philosophes tels que Kierkegaard et Heidegger qui ont théorisé l'attitude d'angoisse face à la liberté. Le premier, décrit l'angoisse devant la faute, et la caractérise comme angoisse devant la liberté. Il la présente comme « *la réalité de la liberté parce qu'elle en est son possible.* »<sup>589</sup> Le second considère l'angoisse comme la saisie du néant. Ces deux conceptualisations de l'angoisse, selon Sartre ne sont pas contradictoires ; elles sont plutôt complémentaires. Voilà pourquoi, Sartre développe ce concept d'angoisse en s'appuyant sur ces deux philosophes.

Chez Kierkegaard, l'angoisse peut se saisir dans un triple rapport : l'angoisse comme différente de la peur, l'angoisse comme « angoisse devant l'avenir » et l'angoisse comme « angoisse devant le passé ».

D'après Sartre, Kierkegaard commence par distinguer l'angoisse de la peur. Pour lui, la peur est un sentiment trouble qui surgit d'un mouvement extérieur. En d'autres termes, la peur s'exprime en face de quelque chose qui est en dehors de moi, tandis que l'angoisse se manifeste dans le cadre de quelque chose qui m'habite personnellement, que je saisis dans *ma* propre chair. Bref, la peur est extérieure et l'angoisse intérieure. Voilà pourquoi, à l'instar de Kierkegaard, Sartre affirme que : « *l'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est*

---

<sup>588</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 64.

<sup>589</sup> S. Kierkegaard, *Concept d'Angoisse*, traduite du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 46.

*peur des êtres du monde et que l'angoisse est angoisse devant moi.* »<sup>590</sup> Ces deux sentiments peuvent donc être appréhendés de deux manières : selon que le sujet agit sur l'évènement ou la situation qui se présente à lui (angoisse) et selon qu'il subit ou alors que l'évènement agit sur lui (la peur). En ce sens, la peur et l'angoisse sont exclusives l'une à l'autre, puisque la peur est appréhension irréfléchie du transcendant et l'angoisse appréhension réflexive du soi, l'une naît donc de la destruction de l'autre. Voilà pourquoi, le processus normal est d'un passage de l'une à l'autre.

Après avoir distingué l'angoisse de la peur, Kierkegaard présente l'angoisse comme « angoisse devant l'avenir ». En effet, devant une situation de peur<sup>591</sup> qui peut probablement conduire à l'angoisse, l'homme fait face à deux réalités : le déterminisme universel et la négation de la détermination. La réalité du déterminisme universel vient du fait que devant une situation de danger qui provoque la peur, – tel que le fait de se retrouver sur un sentier étroit sans parapet, et qui longe un précipice –, l'homme est dans ce cas, pris au piège de l'en-soi du monde et donné à ce monde comme un objet, comme une chose. Ainsi, la réaction devant une pareille situation est de faire attention aux pierres du chemin, de se déplacer très prudemment et de se tenir le plus loin possible du bord du sentier. Par cette prise de précaution, l'homme se réalise selon Sartre, comme repoussant de toutes ses forces la situation menaçante et projette ainsi devant lui un certain nombre de conduites futures destinées à éloigner de lui les menaces du monde. Ces conduites sont pour Sartre *les possibilités* dont l'homme dispose pour échapper à la facticité du monde, pour dépasser le déterminisme universel de la situation dans laquelle il se trouve, afin de la rendre indéterminée et se frayer un futur dépendant uniquement de lui. C'est ce qu'il exprime en ces termes :

*Ces conduites sont mes possibilités. J'échappe à la peur du fait que je me place sur un plan où mes possibilités propres se substituent à des probabilités transcendantes où l'activité humaine n'avait aucune place. Mais ces conduites, précisément parce qu'elles sont mes possibilités, ne m'apparaissent pas comme déterminées par des causes étrangères.*<sup>592</sup>

Toutefois, pour Sartre, ces possibilités dont je dispose, ces conduites qui sont à ma portée, n'augurent pas une efficacité certaine puisqu'elles n'ont pas d'existence suffisante par soi. Ces possibilités ont aussi pour conduite probable la possibilité des conduites contradictoires (*ne pas* faire attention aux pierres du chemin, courir, penser à autre chose...) et la possibilité des conduites contraires (aller me jeter dans le précipice). L'angoisse naît donc du fait que, les

---

<sup>590</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 64.

<sup>591</sup> Sartre prend ici le cas du vertige que nous pouvons avoir sur un sentier étroit et sans parapet qui longe un précipice.

<sup>592</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 64.

conduites possibles dont je dispose pour échapper au déterminisme du piège du monde ou au précipice afin de m'assurer un avenir, ne sont que des *possibilités*, qui peuvent être efficaces ou pas, que je peux appliquer ou pas. Ainsi, l'homme se retrouve donc plongé dans un avenir décisionnel indéterminé entre la situation qu'il vit, celle qui peut vivre et celle qu'il est appelé à vivre du fait qu'il est un *pour-soi* : c'est cela son « angoisse devant l'avenir ». Sartre l'exprime à travers ces mots :

*Mais, précisément, je m'angoisse parce que mes conduites ne sont que possibles et cela signifie justement que, tout en constituant un ensemble de motifs de repousser cette situation, je saisis au même moment ces motifs comme insuffisamment efficaces. [...] Cela veut dire qu'en constituant une certaine conduite comme possible et précisément parce qu'elle est mon possible, je me rends compte que rien ne peut m'obliger à tenir cette conduite. Pourtant je suis bien là-bas dans l'avenir, c'est bien vers celui que je serai tout à l'heure [...]»<sup>593</sup>*

Pour Sartre, entre l'avenir qui se crée devant mes possibilités et ce que je suis réellement, il existe un néant. Car, ce que je suis, ne dit pas forcément ce que je serai parce qu'aucun existant actuel, ne peut déterminer rigoureusement ce que je vais être. Et c'est précisément, affirme Sartre, « la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons l'angoisse »<sup>594</sup> ou encore « angoisse devant l'avenir ». Qu'en est-il de l'angoisse devant le passé ?

Elle est pour Sartre, le sentiment que l'homme éprouve devant son incapacité à tenir une résolution prise dans le passé et la liberté qu'il ressent à n'avoir aucune obligation réelle, aucun empêchement transcendant à respecter cette résolution dans le présent. Sartre l'affirme, lorsqu'il dit que : « l'angoisse devant le passé est celle du joueur qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer et qui, lorsqu'il s'approche du « tapis vert », voit soudain « fondre » toutes ses résolutions. »<sup>595</sup> Il ne s'agit pas ici, précise Sartre, d'un simple débat intérieur, d'une simple tendance qui entrerait en conflit avec notre résolution antérieure ou de la simple image des moralistes « de la lutte de la raison contre les passions ». Il s'agit plutôt du sujet, de l'homme, comme conscience d'être et qui décide de ne pas être ce passé de bonnes résolutions, et qui décide d'introduire un néant entre ce qu'il est à cet instant-là et ce qu'il a été dans le passé par la décision prise. Voilà pourquoi Sartre affirme que : « l'angoisse c'est moi, puisque par le seul fait de me porter à l'existence comme conscience d'être, je me fais n'être pas ce passé de bonnes résolutions que je suis. »<sup>596</sup> En effet, avec Sartre, l'homme qui prend la résolution par

---

<sup>593</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 66.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>595</sup> *Id.*

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 68.

exemple de ne plus jouer, face « au tapis vert », se retrouve dans une situation où il est tenu de constater que sa résolution est vide de l'intérieur, elle n'a pas de dedans, en elle-même et n'a aucune pesanteur, aucun poids en face de celui qui veut jouer :

*[...] le joueur mis en présence de la table de jeu [...], ayant pris sa résolution la veille, il se pense encore comme ne voulant plus jouer, il croit à une efficacité de cette résolution. Mais ce qu'il saisit alors dans l'angoisse, c'est précisément la totale inefficacité de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, dépassée du fait même que j'ai conscience d'elle. Elle est moi encore, dans la mesure où je réalise perpétuellement mon identité avec moi-même à travers le flux temporel, mais elle n'est plus moi du fait qu'elle est pour ma conscience. Je lui échappe, elle manque à la mission que je lui avais donnée. Là encore, je la suis sur le mode du n'être pas. Ce que le joueur saisit à cet instant, c'est encore la rupture permanente du déterminisme, c'est le néant qui le sépare de lui-même...<sup>597</sup>*

À travers ce cas, bien que n'ayant pas mis à jour, les mobiles qui détermineraient l'action du joueur, Sartre affirme que, l'angoisse met en jeu la liberté. Elle n'est pas radicalement et uniquement une preuve de la liberté humaine, elle est pour Sartre, une *conscience spécifique de liberté* ou simplement une conscience de liberté. Qu'en est-il de la mauvaise foi ?

### 3-2- La mauvaise foi et ses modalités

Comme relevé *ut supra*, la mauvaise foi est effectivement une attitude d'épiphanisation du néant. En effet, elle est l'attitude humaine qui consiste, moins à diriger la négation vers le dehors, qu'à la tourner vers soi-même. C'est pourquoi Sartre affirme que « *l'être humain n'est pas seulement l'être par qui les négativités se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi.* »<sup>598</sup> Voilà pourquoi, le philosophe français passe de la définition de la conscience comme un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui, pour celle selon laquelle : « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être.* »<sup>599</sup> Car, avec la mauvaise foi, selon Sartre, ma conscience ne se borne pas à envisager une *négativité*<sup>600</sup>. Elle se constitue elle-même, comme néantisation d'une possibilité qu'une autre réalité-humaine projette comme sa possibilité.

Sartre propose donc qu'on distingue dans un premier temps la mauvaise foi du mensonge. On assimile souvent la mauvaise foi au mensonge, mieux au mensonge à soi. Pour Sartre, le

---

<sup>597</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 68.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>599</sup> *Id.*

<sup>600</sup> Ce concept nous vient de Sartre de lui-même.

mensonge est une attitude négative qui consiste à être au fait de la vérité mais à la déguiser. Sartre s'exprime sur cette attitude en ces termes :

*On ne ment pas sur ce qu'on ignore, on ne ment pas lorsqu'on répand une erreur dont on est soi-même dupe, on ne ment pas lorsqu'on se trompe. L'idéal du menteur serait donc une conscience cynique, affirmant en soi la vérité, la niant dans ses paroles et niant pour lui-même cette négation. Or, cette double attitude négative porte sur du transcendant : le fait énoncé est transcendant, puisqu'il n'existe pas, et la première négation porte sur une vérité, c'est-à-dire sur un type particulier de transcendance.*<sup>601</sup>

Ainsi, pour le philosophe français, à la différence de la mauvaise foi, le mensonge ne met pas en jeu l'intrastucture de la conscience présente, car toutes les négations qui le constituent portent sur des objets qui, de ce fait, sont chassés de la conscience. À la différence de la mauvaise foi qui nous met en face de nous-même, le mensonge nous place plutôt en face d'autrui. Car, on *ment* parce que nous avons quelqu'un en face de nous qui nous demande des comptes ou qui veut connaître la vérité. Pour illustrer son propos, Sartre s'appuie sur la compréhension heideggérienne du mensonge.

En effet, pour Martin Heidegger, le mensonge est un phénomène normal de ce qu'il appelle le « Mitsein », car, il suppose mon existence et l'existence de l'*autre*, mon existence pour l'autre et l'existence de l'autre pour moi. Il n'y a donc aucune difficulté à concevoir le fait que le menteur ait une entière compréhension du mensonge et de la vérité qu'il altère. Il faudrait donc pour le menteur, qu'une opacité de principe masque ses intentions à l'*autre*, et que ce dernier puisse prendre le mensonge pour la vérité. Voilà pourquoi Sartre dit que « *par le mensonge, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme cachée à autrui, elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d'autrui.* »<sup>602</sup> Qu'en est-il donc de la mauvaise foi ?

Bien qu'ayant en apparence la structure du mensonge, la mauvaise foi est un mensonge à soi qui nous met en rapport avec nous-même. Il est, à cet effet, différent du mensonge au sens commun qui appelle le *Mitsein*, c'est-à-dire, qui nous met en rapport avec l'altérité. En effet, dans la mauvaise foi, le sujet se cache lui-même la vérité. Voilà pourquoi, Sartre affirme que « *la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité humaine.* »<sup>603</sup> Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe plus. Selon Sartre, la mauvaise foi, implique « *par essence l'unité d'une conscience.* »<sup>604</sup> On saisit d'ailleurs pourquoi, Sartre pense qu'on ne subit pas sa mauvaise foi

---

<sup>601</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 82.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>603</sup> *Id.*

<sup>604</sup> *Id.* Il est important de préciser que Sartre par cette affirmation – de l'unité de conscience dans la mauvaise foi – s'oppose aux théories psychanalytiques freudiennes. En effet, Freud pour sa part a scindé la masse psychique en

et on n'en est pas infecté, car ce n'est pas un *état*, mais la conscience elle-même, s'affecte de mauvaise foi.

Dans la mauvaise foi, tout se joue dans la conscience. Cette dernière en est la pièce maîtresse. Car, c'est elle qui, dans un mouvement préréflexif et réflexif, fait naître le projet de mentir, mûrit le mensonge et le pose en lui-même comme trompeur et trompé. Ceci, parce que, celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne. Ce qui signifie pour Sartre que je dois connaître en tant que trompeur la vérité qui m'est cachée en tant que je suis trompé. Mieux encore, je dois connaître précisément cette vérité pour me la cacher plus soigneusement, ce qui permettrait, à la rigueur, de rétablir un semblant de dualité mais dans la structure unitaire d'un même projet. Quelles peuvent donc être les conduites de mauvaise foi ? En d'autres termes, quelles sont les conditions de possibilité de la mauvaise foi ?

Pour répondre à cette préoccupation, Sartre, dans son œuvre *L'Être et le Néant*, nous décrit quelques conduites ou quelques exemples qui illustrent la mauvaise foi.

La mauvaise foi s'entend comme l'« *art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée.* »<sup>605</sup> Car poursuit Sartre, le concept de base dans ce contexte « *utilise la double propriété de l'être humain, d'être une facticité et une transcendance.* »<sup>606</sup> Dans la mauvaise foi, le sujet pose des actes qui sont conformes aux attentes d'autrui ou de la société mais qui ne reflètent pas ce qu'il pense, ce qu'il vit ou projette en lui-même. En fait, chez Sartre, la mauvaise foi est l'envers de la liberté comme le mensonge est l'envers de la vérité. Ici, l'homme se masque lui-même sa liberté, qu'il assume mal. En d'autres termes, la mauvaise foi consiste à faire semblant de croire que l'on n'est pas libre : c'est se réifier. Il s'agit des réalités sociétales ou des événements ordinaires dont la signification et le sens sont connus de tous mais que le sujet en tant qu'il est transcendance réfute ou alors

---

deux, en distinguant le « ça » du « moi », c'est-à-dire l'inconscient du conscient. Pour ce psychanalyste, je *suis* moi, mais je ne *suis pas ça*. Autrement dit, je *suis* mes propres phénomènes psychiques, en tant que je les constate dans leur réalité consciente : par exemple, je suis cette impulsion à voler tel ou tel livre à cet étalage, je fais corps avec elle, je l'éclaire et je me détermine en fonction d'elle à commettre le vol. Mais je ne *suis pas* ces faits psychiques en tant que je les reçois passivement et que je suis obligé de faire des hypothèses sur leur origine et leur véritable signification, tout juste comme le savant fait des conjonctures sur la nature et l'essence d'un phénomène extérieur. Voilà pourquoi, pour faire face à cette distinction, le sujet a besoin d'une troisième personne, c'est-à-dire d'un *médiateur*, d'un psychanalyste, entre ses tendances inconscientes et sa vie consciente. *Autrui* apparaît donc dans ce sillage comme seule personne capable d'effectuer la synthèse entre la partie inconsciente du sujet et celle consciente. On peut donc conclure que, pour Freud, contrairement à Sartre pour qui le trompeur et le trompé forment une même personne, le menti et le menteur sont différents. Ainsi, sa psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur et permet de comprendre comment je puis non pas me mentir mais *être menti* puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi.

<sup>605</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 91.

<sup>606</sup> *Id.*

appelle à dépasser. Nous en avons la preuve à travers ces exemples de formules de mauvaise foi que Sartre présente comme des prototypes :

*On connaît par exemple ce titre d'un ouvrage de Jacques Chardonne : « L'amour, c'est bien plus que l'amour. » On voit comment ici se fait l'unité entre l'amour présent dans sa facticité, « contact de deux épidermes », sensualité, égoïsme, mécanisme proustien de la jalousie, lutte adlérienne des sexes, etc. – et l'amour comme transcendance, le « fleuve de feu » mauriacien, l'appel de l'infini, l'éros platonicien, la sourde intuition cosmique de Lawrence, etc. [...] Au contraire, ce titre d'une pièce de Sarment : « Je suis trop grand pour moi », qui présente aussi les caractères de la mauvaise foi, nous jette d'abord en pleine transcendance pour nous emprisonner soudain dans les étroites limites de notre essence de fait. On trouvera ces structures dans la phrase fameuse : « Il est devenu ce qu'il était » ou dans son envers moins fameux : *Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.*<sup>607</sup>*

À partir de ces exemples, on comprend que la mauvaise foi relève chez Sartre, des jugements qui entraînent l'homme à être ce qu'il n'est pas. Or par la transcendance, la réalité humaine échappe à ce qu'elle est ; elle se refuse, en tant que transcendance, d'être considérée sur le mode de la chose ou de la facticité : c'est cela l'ambiguïté de la mauvaise foi.

Bien qu'elle soit mensonge à soi, parce que susceptible de correspondre à l'hypocrisie, la mauvaise foi répond à l'essence même de la réalité humaine parce qu'elle est « bienveillante » pour le sujet humain en tant que *pour soi*, en tant que *transcendance*. Car la réalité humaine est chez Sartre, « *comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.* »<sup>608</sup> La mauvaise foi permet à l'homme d'échapper à la prison de la société qui attend de lui d'être ce qu'il est et qui l'oblige à intégrer les mécanismes correspondant aux attentes des uns et des autres. C'est le cas du garçon de café dont parle Sartre. Il joue au garçon de café, c'est-à-dire qu'il pose des gestes, il assume les attitudes que la société ou les clients attendent d'un garçon de café. C'est pour cela qu'

*il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible dont ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. [...] Il joue à être garçon de café.*<sup>609</sup>

---

<sup>607</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 91.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 94.

En somme, la mauvaise foi, c'est l'inauthenticité de vie du sujet sartrien. Dans un rapport comparatif, cette inauthenticité de la vie du sujet sartrien correspond à la dictature du « on » chez le *Dasein*. En effet, dans la préoccupation, le *Dasein* en tant qu'être-en-compagnie quotidien, est sous l'emprise des autres. « *Il n'est pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué.* »<sup>610</sup> L'être-en-compagnie fonde complètement le *Dasein* qui m'est propre dans le genre d'être des « autres » et le réduit au « on ». Ainsi, l'omniprésence du « on » étouffe le *Dasein* et le déresponsabilise :

*Le on est omniprésent à ceci qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le Dasein est acculé à une décision. Toutefois, comme le on fournit d'avance tout jugement et toute décision, il ne laisse plus aucune responsabilité au Dasein. Le on peut, pour ainsi dire, se permettre qu'« on » ait recours à lui constamment. Il peut répondre de tout sans la moindre difficulté puisque ce n'est jamais à personne de se porter garant de quoi que ce soit. Le on est toujours déjà « passé par-là » et pourtant il est possible de dire que ça n'a jamais été « personne ». Presque tout ce qui arrive dans la quotidienneté du Dasein se fait de telle sorte qu'à la question « qui ? », on en est réduit à dire : « personne ».*<sup>611</sup>

En revenant sur Sartre, si l'homme est ce qu'il est, ou s'il correspond au mode social, s'il joue parfaitement le rôle que lui exige la société selon sa condition, il commence à exister sous le mode d'être de l'en soi et en ce moment-là, la mauvaise foi devient impossible. C'est le cas, par exemple de l'idéal de sincérité, antithèse de la mauvaise foi, qui est une exigence humaine, socio-éthique et qui oblige le sujet à être ce qu'il est, à se réaliser ainsi. Voici ce que Sartre en dit, afin de justifier son refus d'une telle exigence qui enferme l'homme dans ce qu'il est en faisant de lui un en-soi :

*Un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi sera très instructif à cet égard. En effet, la sincérité se présente comme une exigence et par conséquent elle n'est pas un état. Or quel est l'idéal à atteindre dans ce cas ? Il faut que l'homme ne soit pour lui-même que ce qu'il est, en un mot, qu'il soit pleinement et uniquement ce qu'il est. Mais n'est-ce pas précisément la définition de l'en-soi – ou si l'on préfère le principe d'identité ? Poser comme idéal l'être des choses, n'est pas avouer du même coup que cet être n'appartient pas à la réalité humaine et que le principe d'identité, loin d'être un axiome universellement universel, n'est qu'un principe synthétique jouissant d'une universalité simplement régionale ?*<sup>612</sup>

Or, pour le philosophe français, le principe d'identité ne régit pas la réalité humaine, car il faut que la réalité humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, mais puisse être ce qu'elle

---

<sup>610</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 169.

<sup>611</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>612</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 93.



n'est pas. En d'autres termes, le sujet que la société m'exige précisément à être, est un sujet que je ne suis point : d'où la mauvaise foi. « *Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre, mais plutôt qu'il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'en représentation.* »<sup>613</sup> Or, selon Sartre, si le sujet se définit en mode *représentation*, c'est qu'il met une distance entre le rôle qu'il joue avec lui-même. Et par-là, il affecte cela de néant. Voilà pourquoi, la mauvaise foi correspond selon Sartre, au mode de réalisation du *pour soi*, car il empêche à la réalité humaine d'être ce qu'elle est au sens par exemple où une boîte d'allumettes est sur une table. Seules les choses sont ce qu'elles sont, et existent ainsi sous le mode de l'en-soi, sous le concept de la facticité, l'homme, quant à lui, existe sous le mode d'être de *ce qu'il n'est pas*, sous le mode d'une échappatoire, sous le sillage d'une transcendance. Que dire donc du *Dasein* et du *pour soi* dans leur relation avec l'altérité qu'ils rencontrent dans la quotidienneté de leur existentialité ?

### III- L'être-au comme relation dans le monde

Les soupçons portés sur Heidegger comme ayant idéologiquement flirté avec le nazisme hitlérien, ont négativement marqué sa pensée sur l'altérité au regard du massacre de nombreux Juifs soutenu par l'idéologie nazie. C'est dans ce sens qu'Emmanuel Faye affirme que pour Heidegger, « *le principe de l'institution d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire.* »<sup>614</sup> Au-delà de ce qui précède, il importe de souligner que l'exposition et l'explicitation de la question du sens de *être* se fait au fil conducteur des structures du *Dasein* parmi lesquelles : l'*être-avec* et la *coexistence* [*Mitdasein*]. C'est cet être-avec-au-quotidien et sa coexistence des autres que nous allons développer dans cette section.

#### 1- L'être-au comme être-avec-quotidien [*Mitsein*] et sa coexistence avec les autres

L'être-avec s'origine dans l'être-au-monde du *Dasein* qui dans sa préoccupation, c'est-à-dire dans son *commerce* à l'util rencontre les autres à qui les utiles bénéficient et à qui les utiles sont destinés. L'util sert donc ainsi de rencontre et de raccord entre le genre d'être du *Dasein* et le genre d'être du *Dasein* des autres *Dasein*. C'est dans ce sens que Heidegger lui-même fait lire ceci : « *« La description » du monde ambiant immédiat, par exemple le monde où l'artisan est à l'œuvre, a abouti à faire voir que, avec l'util tel qu'il se trouve dans le travail, « se rencontrent aussi » les autres, [...] le livre utilisé a été acheté chez..., offert par...et ainsi de*

<sup>613</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 95.

<sup>614</sup> E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 395.

*suite. Le bateau ancré à la rive renvoie en son être-en-soi à quelqu'un que nous connaissons qui le prend pour aller faire des tours dessus... »*<sup>615</sup>

Mais, précise Heidegger, tels qu'ils se rencontrent ainsi au beau milieu de l'ensemble d'utilis en usage, intégrés dans le monde ambiant, les autres ne sont pas, face à une chose qui n'est d'abord que là-devant, quelque chose à quoi l'on pense par raccroc ; au contraire ces « choses » se rencontrent en émergeant du monde où elles sont utilisables pour les autres, de ce monde qui d'avance est toujours déjà le mien. Ceci parce que « *le genre d'être du Dasein des autres tels qu'ils se rencontrent à l'intérieur du monde se différencie de l'utilisabilité comme de l'être-là-devant.* »<sup>616</sup> Même si le Dasein se rapporte aux autres à partir de l'utilisable à l'intérieur du monde, les autres

*ne se rencontrent pas à titre de choses-personnes là-devant, au contraire nous prenons contact avec eux « au travail », c'est-à-dire de prime abord dans leur être-au-monde. Même quand nous voyons l'autre rester « simplement là à ne rien faire », il n'est jamais saisi comme une chose-homme là-devant, au contraire « rester là à ne rien faire » est un mode d'être existentiel : celui qui s'attarde, flânant auprès de tout et de rien, en l'absence de toute préoccupation et de toute discernation.*<sup>617</sup>

Cette vision de l'être-avec du rapport d'être de Dasein à Dasein au premier rapport, n'est pas partagée par Sartre. Car, pour le philosophe français, l'être-pour-autrui rencontre d'abord les autres comme des choses avant de revêtir le caractère de pour-soi. Il écrit à propos : « *Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre sont pour moi des objets, cela n'est pas douteux. Ainsi est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est l'objectité.* »<sup>618</sup> Ceci, parce que l'apparition d'autrui dans mon expérience est une négation de l'être-sujet que je suis. Sartre le dit encore en ces termes : « *Autrui se présente en un certain comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet. Je m'efforce donc, comme sujet de connaissance, de déterminer comme objet le sujet qui nie mon caractère de sujet et me détermine lui-même comme objet.* »<sup>619</sup>

Bien que le monde du Dasein rencontre les autres à partir de l'utilisable à l'intérieur du monde, le philosophe de Marbourg pense que l'être-au-monde du Dasein est originellement l'être-avec. Autrement dit, l'être-avec du Dasein ne naît pas de la rencontre avec l'étant qui a le genre d'être de l'ordre du Dasein, mais l'être-avec du Dasein est constitutif de son essence.

---

<sup>615</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, pp. 159-160.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>618</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 292.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 267.

C'est pourquoi Heidegger affirme que : « *l'être-au-monde du Dasein est constitué dans son essence par l'être-avec [...] L'être-avec détermine existentiellement le Dasein y compris quand aucun autre n'est factivement là-devant et qu'il n'y a personne à percevoir.* »<sup>620</sup> Même l'être-seul du Dasein est être-avec dans le monde. En effet, pour Heidegger, l'être-seul est un mode déficient de l'être-avec ; sa possibilité en est la preuve : tu te sens seul parce que tu es naturellement appelé à être avec quelqu'un ou parce que ton être est par essence constitué à être-avec. Voilà pourquoi, Heidegger pense que ce n'est pas la présence des autres qui origine l'être-avec. Car pour lui, même quand une dizaine d'hommes sont là-devant moi, le Dasein peut être seul ; parce que « *ni l'être-avec, ni la factivité de l'être-en-compagnie ne se fondent sur une apparition simultanée de plusieurs « sujets* » »<sup>621</sup>.

La présence ou la non-présence des autres affecte l'être-avec dans le rapport de coexistence. Car cette dernière, est le mode d'exister du Dasein avec les autres. Heidegger dit à cet effet : « *L'être-avec est une détermination du Dasein que j'ai chaque fois en propre ; la coexistence caractérise le Dasein des autres dans la mesure où elle s'offre, de par leur monde, à un être-avec.* »<sup>622</sup> Il poursuit plus clairement en affirmant que : « *Le Dasein qui m'est propre, dans la mesure où il a l'être-avec comme structure essentielle, n'est qu'en tant que coexistence à la rencontre d'autrui.* »<sup>623</sup> C'est dans le mode d'être de la coexistence que dans sa rencontre avec autrui, le Dasein éprouve souvent des attitudes telles que l'indifférence, l'être-étranger, le manque ou l'être-parti.

Dans le rapport à l'altérité, la coexistence ouvre à l'être-en-compagnie. Ce dernier se fonde d'abord, et de manière aussi différenciée qu'exclusive, sur ce qui, en un tel être rassemble autour d'une préoccupation commune.

## **2- L'être-au comme *ouvertude* au « on »**

Dans la philosophie heideggérienne, le « on » représente les autres que l'être-en-compagnie rencontre dans sa préoccupation au sein du monde ambiant et qui ont une *emprise* sur lui. En effet, puisqu'il exerce une même activité avec les autres, l'être-en-compagnie est constamment préoccupé par le souci de créer une différence par rapport aux autres, soit qu'il s'agisse d'une différence avec eux à aplanir, soit que le Dasein qui m'est propre – restant en arrière des autres – veuille les rattraper, soit que le Dasein ayant la primauté sur eux veuille les supplanter. Ainsi donc, même à son insu, l'être-en-compagnie est tenaillé par le souci de cette différence par

---

<sup>620</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, pp. 162-163.

<sup>621</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 163.

<sup>622</sup> *Id.*

<sup>623</sup> *Id.*

rapport aux autres que Heidegger nomme la *distantialité*. Cette dernière renvoie au genre d'être que revêt le *Dasein* quotidien par la différence par rapport aux autres qui l'amène à créer une distance.

Cette distantialité inhérente à l'être-avec implique que le *Dasein* se tient, en tant qu'être-en-compagnie quotidien sous l'emprise des autres. « *Il n'est pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué. Le bon plaisir des autres dispose des possibilités d'être quotidiennes du Dasein.* »<sup>624</sup> Ainsi dit, la domination des autres se remarque si peu que, sans s'en rendre compte, le *Dasein* en tant qu'être-avec l'a déjà reprise sous son compte. C'est pourquoi Heidegger explique que l'« être-en-compagnie fonde complètement le *Dasein* qui m'est propre dans le genre d'être des « autres » à tel point que les autres s'effacent à force d'être indifférenciés et anodins. »<sup>625</sup>

C'est dans la même logique que Jean-Paul Sartre parle du *nous-objet*<sup>626</sup>, qui est le fait pour des consciences de subir une aliénation communautaire du fait d'être dans une même situation de transcendance-transcendée ou leurs possibilités de liberté sont considérées comme *mortes-possibilités*<sup>627</sup> parce que « *ma relation avec l'autre paraît sur le fond infini de ma relation et de sa relation à tous les autres. C'est-à-dire à la quasi-totalité des consciences.* »<sup>628</sup>

Qui sont donc ces autres ? Ils ne sont pas seulement d'autres *Dasein* qui se tiennent dans le *souci mutuel*, ces autres c'est le « on », c'est nous avec eux. C'est pourquoi Heidegger affirme que : « *On fait soi-même partir des autres et on renforce leur puissance* »<sup>629</sup>. Il poursuit en disant que : « « *Les autres* », comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre, sont ceux qui, dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus « sont là ». Le qui, ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le « qui » est le neutre, le on »<sup>630</sup>.

L'être-quotidien du *Dasein* est donc marqué par la dictature du « on ». Contrairement à une vision commune de la nature du « on » comme entité extérieure derrière laquelle le sujet humain peut se réfugier *dans la fuite* de ses responsabilités devant un acte posé, Heidegger nous rappelle que le « on » est constitutif de l'être-au et donc inséparable de l'essence et de la vie quotidienne du *Dasein*. Car tout ce que nous faisons dans notre vie porte la marque du « on ». Nous en voulons pour preuve ces mots de Heidegger :

---

<sup>624</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 169.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>626</sup> Expression de Sartre.

<sup>627</sup> Expression de Sartre.

<sup>628</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 456.

<sup>629</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>630</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 169.

*Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme on se réjouit ; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme on voit et juge ; mais nous nous retirons aussi de la « grande masse » comme on s'en retire ; nous trouvons « révoltant » ce que l'on trouve révoltant. Le on qui n'est rien déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être à la quotidienneté.*<sup>631</sup>

Chez Heidegger, le « on » trace ses propres manières d'être. D'abord à partir de l'être-avec que nous avons nommé la *distantialité*, qui, repose ensuite sur l'être-en-compagnie et qui, comme tel est enfin préoccupé par l'être-dans-la-moyenne entendu comme caractère existentiel du « on ». Nous pouvons alors arguer que, le « on » est omniprésent là où le *Dasein* exerce et prend la décision au point qu'il ne laisse plus aucune responsabilité décisionnelle au *Dasein*. Le « on » peut se permettre qu'on ait recours à lui constamment. Il peut répondre de tout sans la moindre difficulté, puisque ce n'est jamais à personne de se porter garant de quoi que ce soit. Le « on » est toujours déjà « passé par là » et pourtant il est possible de dire ça n'a jamais été « personne ». On est à la manière de la constance dans le n'être-pas-soi-même et de l'impropriété. C'est pourquoi, « *le Dasein est le on et la plupart du temps il le demeure.* »<sup>632</sup>

Cette explicitation du *Dasein* quotidien à partir du genre d'être immédiat du « on » entend le *Dasein* à partir du monde et comme un étant au sein du monde, mais ne saisit pas toute l'ontologie « immédiate » du *Dasein* qui doit encore rechercher l'être-véritablement-soi-même ou l'être-du-soi-même propre. Que dire donc du rapport entre le moi et le non-moi chez Sartre ?

#### **IV- La phénoménologie sartrienne de l'intersubjectivité**

Il s'agit dans ce point, de présenter la vision sartrienne du pour-soi en face du pour-autrui, en tant *qu'intentionnalité*. Comment Sartre conçoit-il l'altérité : comme ce qui s'oppose au moi, ce qui est étranger, ou alors ce qui est différent de moi ?

##### **1. L'incontournabilité de la présence d'autrui chez Sartre**

Contrairement à la théorie solipsiste cartésienne du *cogito* : « qu'en dehors de moi rien n'existe »<sup>633</sup> et à l'opposé des théories du parallélisme des ego empiriques développées par Husserl, qui ne rencontrent pas vraiment l'altérité dans l'expérience du quotidien, Sartre présente autrui comme « *le médiateur indispensable entre moi et moi-même.* »<sup>634</sup> Autrui est celui dont on ne peut pas se passer. C'est lui qui m'aide à me découvrir moi-même et qui me

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>632</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 173.

<sup>633</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 267.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 260.

révèle à moi ce que je suis. Voilà pourquoi chez lui, la subjectivité est précédée par l'intersubjectivité, l'altérité constitue l'égoïté. C'est ce qu'il affirme dans ce texte :

*Par le je pense, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien (au sens où l'on dit qu'on est spirituel, ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.*<sup>635</sup>

Ici, Sartre nous apprend que, la réalité humaine n'est pas que pour-soi ; elle est aussi pour-autrui. Car, sans sortir de la conception husserlienne de la conscience comme *intentionnalité*, le pour-soi sartrien, rencontre des modes de conscience qui semblent indiquer un type de structure ontologiquement différent. Cette structure ontologique, bien qu'elle soit *mienne*, me découvre un être qui est *mon* être sans être pour-moi : c'est autrui.

À partir de ce qui précède, il devient difficile de se poser encore la question de la place d'autrui dans la vie du pour-soi. En effet, d'un premier abord et comme d'ailleurs pour toute conscience, autrui apparaît comme un être foncièrement ambigu, car il est à la fois comme *un autre moi* et *un autre que moi*. *Un autre moi*, c'est-à-dire un être doué de conscience comme moi, en tant qu'il est un être humain. *Un autre que moi* c'est-à-dire un être avec des convictions, des désirs, des projets qui sont différents des miens. C'est dans ce sens que Sartre affirme que : « autrui, en effet c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi », ou encore, « autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. »<sup>636</sup> Cette position est une négation d'extériorité. Car, ce *ne-pas* indique un néant comme élément de séparation *donné* entre autrui et moi-même. Mais Sartre ne s'arrête pas à cette vision première et générique d'autrui, il va *duc in altum*<sup>637</sup>, parce que autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même ; il est celui qui m'aide

---

<sup>635</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 58-59.

<sup>636</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 269.

<sup>637</sup> Expression latine qui veut dire : va plus loin, avance au large

à me découvrir tel que je suis, car il me révèle à moi, bien plus, qui me constitue en ceci ou en cela. Voilà pourquoi il dit ceci :

*Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter les qualifications nouvelles. Cet être n'est pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le pour-soi ; [...] Mais cet être nouveau qui apparaît pour autrui ne réside pas en autrui ; j'en suis responsable [...] j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui.*<sup>638</sup>

En somme, pour Sartre, ces deux structures de la réalité humaine sont inséparables. Pour ce qui est de la relation concrète entre ces deux entités de la réalité humaine, Sartre parle du regard et du corps, en tant que manifestations humaines, qui les mettent en contact au quotidien.

## **2. La relation concrète avec autrui : le regard et le corps**

À la suite de Kant, Sartre affirme l'existence d'autrui, ceci contre l'idéalisme solipsiste qui pose la thèse de la solitude ontologique et contre le solipsisme behaviouriste qui invite à pratiquer une sorte *d'épochè* sur la présence d'autrui dans le champ d'expérience. Comment se manifestent donc au quotidien, selon Sartre, les relations avec cet *autre moi* ?

Nous allons nous arrêter sur les attitudes phénoménologiques du regard et du corps qui sont les modes de présence d'autrui dans le quotidien de la réalité humaine et que Sartre met particulièrement en exergue.

### **2-1- Le regard comme objectivation**

Alors qu'autrui se rencontre chez Heidegger dans le monde ambiant immédiat par le *commerce* commun autour de l'util<sup>639</sup>, chez Sartre, l'un des moyens pour entrer en contact avec autrui est le regard parce que le regard est le rapport privilégié par lequel j'entre en contact avec autrui ou par lequel autrui me saisit. Chez Sartre, le regard dégage une attitude négative à l'égard d'autrui.

Dans un premier temps, le regard d'autrui me chosifie et m'objective. Dans le premier contact avec autrui, par son regard, il me voit comme un objet au milieu d'autres objets du monde, comme une chose dans l'ustensilité universelle. Voici ce que Sartre dit à propos : « *par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui.* »<sup>640</sup> Il est plus précis lorsqu'il

---

<sup>638</sup> *Ibid.*, pp. 260-261.

<sup>639</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, p. 159

<sup>640</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 260.

affirme : « Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre sont pour moi des objets, cela n'est pas douteux. Ainsi est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est l'objectité. »<sup>641</sup>

Il est toutefois important de préciser que cette conception chosifiante d'autrui par mon regard est conjecturale, parce qu'il est probable, selon Sartre que le passant que j'aperçois soit un homme et non un robot perfectionné. Cela signifierait en ce moment-là que : « mon appréhension d'autrui comme objet, sans sortir des limites de la probabilité et à cause de cette probabilité même, renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme « présence en personne »<sup>642</sup>.

Dans un deuxième moment, le regard d'autrui est pour Sartre, un frein à la liberté du pour-soi. Il la limite, il la dessaisit du pour-soi et l'extériorise. Or, le pour-soi est liberté, une liberté qui n'est pas extérieure, mais qui constitue plutôt l'étoffe de son être. Mais par son regard : « autrui n'est pas toujours en question au sein de ma liberté : il est au contraire, la limite de ma liberté, son dessous, au sens où on parle du dessous des cartes, il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître. »<sup>643</sup>

Pour Sartre, ce regard ne se contente pas de limiter ma liberté ; il m'aliène, il me rend esclave, il me constitue en un être que je ne puis me reconnaître, il tue tout mon possible et toutes mes possibilités. Il me constitue sans avenir, sans projection, sans transcendantalité, ce qui est une négation de mon être pour-soi. Il affirme à propos : « Je saisis le regard de l'autre au sein de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. [...] du coup, l'aliénation de moi qu'est l'être regardé implique l'aliénation du monde que j'organise. »<sup>644</sup> Il ajoute : « Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde. »<sup>645</sup> Nous pouvons donc comprendre que le regard d'autrui est un danger pour moi, un obstacle non négligeable pour l'épanouissement de ma liberté. Voilà pourquoi, chez Sartre, il n'y a pas de regard réciproque, on est regardé, on est observé, on est vu. C'est ce qu'il souligne à travers ces mots :

*Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme « esclaves », en tant que nous apparaissions à autrui. Du même coup, en tant que je*

---

<sup>641</sup> Ibid., p. 292.

<sup>642</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 292.

<sup>643</sup> Ibid., p. 301.

<sup>644</sup> Ibid., pp. 302-303.

<sup>645</sup> Id.



*suis l'instrument de possibilités qui ne sont pas mes possibilités, dont je ne fais qu'entrevoir la pure présence par-delà mon être, et qui nient ma transcendance pour me constituer en moyen vers des fins que j'ignore, je suis en danger.*<sup>646</sup>

Nous constatons donc qu'avec Sartre, le regard d'autrui est plein de conséquences négatives pour le sujet parce qu'il l'ustensilise, l'aliène, l'esclavagise, le précarise, le neutralise et le tue. Voilà pourquoi, il affirme que : « *Par le regard d'autrui, je me vis comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable. Mais je ne sais ni quel je suis, ni quelle est ma place dans le monde, ni quelle face ce monde où je suis tourne vers autrui.* »<sup>647</sup> Par son regard, l'être-pour-autrui est un enfer pour l'être-pour-soi : « *Tous ces regards qui me mangent... Ha ! Vous n'êtes que deux ? Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... [...]* l'enfer c'est les Autres. »<sup>648</sup>

En somme, le regard, qui est le rapport privilégié par lequel autrui me saisit comme objet, lui permet à lui de se révéler comme sujet. Autrement dit, puisque chacun est autrui pour l'autre et qu'autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même, le regard permet donc à tout un chacun de se constituer comme sujet ou de réaliser son être sujet comme un pour-soi. Bref, par le regard, autrui se révèle à moi comme sujet, parce qu'il me saisit comme objet et vice versa. Sartre affirme à cet effet que :

*Ainsi, dans le regard, la mort de mes possibilités me fait éprouver la liberté d'autrui ; elle ne se réalise qu'au sein de cette liberté et je suis moi, pour moi-même inaccessible et pourtant moi-même, jeté, délaissé au sein de la liberté d'autrui. [...]* Ainsi, par le regard, j'éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités.<sup>649</sup>

Pour Sartre, autrui ne m'est donné en aucun cas, comme objet dans le regard : l'objectivation d'autrui est l'effondrement de son être-regard. Au contraire autrui est donné comme sujet pur. L'erreur du solipsisme et des doctrines antérieures sur autrui est de croire qu'autrui m'est d'abord donné comme objet. Or, mon « être-pour-autrui » n'est autre chose que mon « Moi-objet ». Voilà pourquoi, c'est par l'autre que mon moi-objet m'arrive. Qu'en est-il du corps dans la vision sartrienne du rapport à l'altérité ?

## **2-2- La place du corps dans le rapport du pour-soi à autrui**

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

<sup>647</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 307.

<sup>648</sup> J.-P. Sartre, *Huis clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1947, p. 93.

<sup>649</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 310.

De nombreux philosophes, à l'instar de Platon, Descartes, Kant et bien d'autres ont souvent préféré méditer sur l'âme et ses passions, faire des enquêtes sur l'entendement humain ou soumettre la raison pure à la sanction de la critique plutôt que de se pencher sur la réalité du corps et sur la finitude de la condition humaine. Or, le corps comme le pense Michela Marzano, « est l'une des données évidentes et constitutives de l'existence humaine : c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit et meurt ; c'est dans son corps, dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui. »<sup>650</sup> Cette perception du corps existe déjà dans la philosophie de Sartre qui en a fait un point de mire dans sa phénoménologie existentialiste. Ainsi, donne-t-il à sa vision de la corporéité une triple dimension : le corps comme être-pour-soi ou encore le corps que je suis, le corps-pour-autrui et le corps-pour-moi comme connu par autrui.

En effet, pour Jean-Paul Sartre, le premier statut du corps-être-pour-soi est une situation de facticité. Car, le corps est ce qui constitue l'être premier de l'homme au monde. C'est ce qui le met en relation immédiate avec le monde. Le corps est et ne peut pas ne pas être. C'est pourquoi, il se réalise de prime abord en en-soi, présent dans le monde et en contingence. C'est ce que Sartre affirme en ces termes : « Être, pour la réalité humaine, c'est être-là ; c'est-à-dire « là sur cette chaise », « là à cette table », « là, au sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc. ».<sup>651</sup> Il ajoute que : « Mon corps est à la fois coextensif au monde, épandu tout à travers les choses... »<sup>652</sup> Toutefois, pour Sartre, la facticité, l'enséité et la contingence du corps ne font pas de lui une entité opposée au pour-soi ou séparée de lui, mais l'étoffe du pour-soi appelé à le néantiser pour se réaliser comme tel. C'est ce qu'il exprime en ces termes :

*On pourrait définir le corps comme la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence. Il n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi dans le pour-soi, car alors il figerait tout. En tant que tel, le corps ne se distingue pas de la situation du pour-soi. [...] Le corps-pour-soi est l'en-soi dépassé par le pour-soi néantisant et ressaisissant le pour-soi dans ce dépassement même. [...] En un sens donc, le corps est une caractéristique nécessaire du pour-soi : il n'est pas vrai qu'il soit le produit d'une décision arbitraire d'un démiurge ni que l'union de l'âme et du corps soit le rapprochement contingent de deux substances radicalement distinctes ; mais au contraire, il découle nécessairement de la nature du pour-soi*

<sup>650</sup> M. Marzano, *La philosophie du corps*, Paris, PUF, 2009, p. 3.

<sup>651</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 347.

<sup>652</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 358.

*qu'il soit corps, c'est-à-dire que son échappement néantisant à l'être se fasse sous forme d'un engagement dans le monde.*<sup>653</sup>

Puisque c'est le surgissement du pour-soi sartrien qui fait exister le monde comme totalité des choses, et que ce pour-soi est corps-pour-soi, nous arrivons à la conclusion que le corps fait exister le monde et est le centre référentiel de toutes nos actions. C'est d'ailleurs ce que pense Sartre lorsqu'il dit que : « *notre corps n'est pas seulement ce qu'on a longtemps appelé « le siège des cinq sens » ; il est aussi l'instrument et le but de nos actions. Il est même impossible de distinguer la « sensation » de « l'action », selon les termes mêmes de la psychologie classique...* »<sup>654</sup> Bien que mon corps soit le centre de référence sensible au milieu des choses-ustensiles telles que l'ordinateur, la paperasse, le bureau, le téléphone etc., il va au-delà de cette perception sensible, parce qu'il est le *dépassé*, parce qu'il est un corps-pour-soi et « *être pour-soi c'est dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant.* »<sup>655</sup> Le corps chez Sartre existe aussi *pour autrui*.

Sartre se refuse de concevoir le corps pour-autrui comme une projection de mon corps *pour-moi*. Ainsi, la compréhension sartrienne du corps-pour-autrui est-elle saisie à un double niveau. D'une part, en tant qu'il est corps d'autrui, « *il est indissolublement lié à ce centre qu'est autrui, et c'est une totalité signifiante qui m'est donnée ; je ne perçois pas ce corps que je rattache à autrui, mais telle attitude, tel comportement, telle action : c'est le tout que j'appréhende.* »<sup>656</sup> D'autre part, parce que le corps d'autrui est saisi par moi comme un outil, un ustensile, un instrument parmi tant d'autres dans le monde. Sartre dit à cet effet : « *Ainsi, le corps d'autrui est radicalement différent de mon corps-pour-moi : il est l'outil que je ne suis pas (ou qui me résiste ce qui revient au même). Il se présente à moi originellement avec un certain coefficient objectif d'utilité et d'adversité. Le corps d'autrui, c'est donc autrui lui-même comme transcendance-instrument.* »<sup>657</sup>

De cette double compréhension, il résulte que, pour Sartre, le corps d'autrui, en tant que je le rencontre, se dévoile comme objet-pour-moi. Mais ce corps d'autrui n'est jamais uniquement corps-corps au milieu des autres corps-outils, il est *corps-plus-que-corps* parce qu'autrui m'est d'abord donné comme une transcendance qui est dépassement total de sa

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, pp. 348-349.

<sup>654</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 359.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>656</sup> Patrice Poingt Politique, *Mon corps m'appartient-il ?*, [www.rencontre-philos.com](http://www.rencontre-philos.com), mis en ligne le 11 juillet 2013, consulté ce 07 juillet 2022.

<sup>657</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 380.

facticité. Voilà pourquoi, il est facticité de la transcendance transcendée. Ceci nous introduit dans la troisième dimension du corps chez Sartre.

En effet, pour Sartre, *j'existe mon corps* : telle est sa première dimension d'être. Mon corps est utilisé et connu par autrui : telle est sa seconde dimension. Mais parce que *je suis pour-autrui*, autrui se dévoile à moi comme le sujet dont je suis objet. J'existe donc pour moi comme connu par autrui à titre de corps. Telle est la troisième dimension ontologique de mon corps.

Contrairement à Merleau-Ponty qui soutient que la perception du corps et du monde ne peut être réduite ni à un ensemble de stimuli physicochimiques, ni à des états de conscience d'un « moi transcendantal », car de telles conceptions de la perception basées sur le primat de l'en-soi ou du pour-soi ne permettent que des explications insatisfaisantes,<sup>658</sup> Sartre pense qu'avec l'apparition du regard d'autrui, j'ai la révélation de mon être-objet, c'est-à-dire de ma transcendance comme transcendée. Donc, par mon corps, devant autrui et son regard, j'existe comme une chose, parce que mon corps, mon être m'échappe pour et vers autrui qui m'aliène et me classe comme un *être-outil-parmi-des-outils*. C'est pourquoi Sartre affirme que :

*Le choc de la rencontre avec autrui, c'est une révélation à vide pour moi de l'existence de mon corps, dehors, comme un en-soi pour l'autre. [...] La profondeur d'être de mon corps pour moi, c'est ce perpétuel « dehors » de mon « dedans » le plus intime. [...] Mon corps est là non seulement comme le point de vue que je suis, mais encore comme un point de vue sur lequel sont pris actuellement des points de vue que je ne pourrai jamais prendre ; il m'échappe de toute part.*<sup>659</sup>

Cette saisie de mon corps comme fuite, comme corps-outil pour l'autre, est pour Sartre à l'origine de certaines réactions comme la *rougeur* et certains comportements comme la *timidité*. Il le dit en ces termes :

*Au milieu d'un monde qui n'est pas mien, mon corps est désigné comme aliéné. L'expérience de mon aliénation se fait dans et par des structures affectives comme la timidité. Se « sentir rougir », se « sentir transpirer », etc., sont des expressions impropres dont le timide use pour expliquer son état : ce qu'il entend par là, c'est qu'il a une conscience vive et constante de son corps tel qu'il est, non pour lui, mais pour l'autre.*<sup>660</sup>

---

<sup>658</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque des Idées », 1945, p. 52.

<sup>659</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 392.

<sup>660</sup> *Ibid.*, pp. 393-394.

Le *corps-pour-l'autre* est donc le corps-pour-nous, mais insaisissable et aliéné. L'autre accomplit alors pour nous une fonction dont nous sommes incapables, et qui nous incombe : *nous voir comme nous sommes*.<sup>661</sup>

### 3- La rencontre du pour-soi avec autrui : conflit et indifférence, *Mitsein* et « nous »

Selon Jean-Paul Sartre, le pour-soi est originellement un être de relation, parce qu'il est néantisation perpétuelle de l'en-soi, dépassement continu de sa facticité, pour *s'épiphâner* comme *fuite vers l'avenir* et davantage vers l'autre. C'est ce qui lui fait dire que, « *Le pour-soi est fondement de toute négativité et de toute relation, il est la relation.* »<sup>662</sup> Cela étant, le surgissement d'autrui atteint le pour-soi en plein cœur, c'est-à-dire par et pour autrui, la *fuite poursuivante* du pour-soi est figée en en-soi. Le pour-soi comme *fuite vers*, se heurte au surgissement de la présence d'autrui qui le saisit en tant qu'il est *dehors* comme fuite, en tant qu'il est *donné* comme dépassement, et l'engloutit dans *l'objectivité*.<sup>663</sup> Telle est l'origine de mes rapports concrets avec autrui :

*Ils sont commandés tout entier par mes attitudes vis-à-vis de l'objet que je suis pour autrui. Et comme l'existence d'autrui me révèle l'être que je suis, sans que je puisse ni m'approprier cet être ni même le concevoir, cette existence motivera deux attitudes opposées : autrui me regarde et, il détient le secret de mon être, il sait ce que je suis ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi. Je puis donc tenter, en tant que je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m'est conféré du dehors ; c'est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectivité, puisque l'objectivité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui. Mais, d'autre part, en tant qu'autrui comme liberté est fondement de mon être en-soi, je puis chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer...*<sup>664</sup>

C'est aussi l'origine du conflit, car le pour-soi qui est pour moi un pour-autrui, tente d'assimiler ma liberté et de *m'objectiver*. En d'autres termes, pour Sartre, tout ce qui vaut pour moi, vaut pour autrui, car pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, ce dernier tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, celui-ci cherche à

---

<sup>661</sup> Cf. I. Joly, *Le corps sans représentation. De Jean-Paul Sartre à Shaun Gallagher*, Paris, L'Harmattan, collection « Mouvements des Savoirs », 2012, p. 85.

<sup>662</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 402.

<sup>663</sup> C'est selon Sartre, le caractère objet qu'on attribue à l'autre, la chosification d'autrui ou son *ustensilisation*. Bref, c'est le fait de voir autrui comme un objet au milieu des autres objets ou des autres choses du monde, différent d'objectivité.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 403.

m'asservir. Voilà pourquoi Sartre dit que : « *Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.* »<sup>665</sup>

On pourrait, se demander si l'amour ne fait pas exception dans la relation originellement conflictuelle entre le pour-soi et le pour-autrui, puisque chacun de ces deux êtres se donnent pour idéal d'être à soi-même autrui et vis-versa. Autrement dit, est-il possible de vivre l'union des consciences, dans laquelle la liberté de chacun et de l'autre n'entretiennent pas de rapports conflictuels ?

Sartre pense que, le conflit est possible même dans l'amour, car l'autre « *est source de conflit puisque, tandis que je m'éprouve comme objet pour autrui et que je projette de l'assimiler dans et par cette épreuve, autrui me saisit comme objet au milieu du monde et ne projette nullement de m'assimiler à lui.* »<sup>666</sup>

Pour Sartre, même l'amour est conflit, parce qu'il est la rencontre et l'affrontement de deux projets ou de deux libertés qui veulent chacune se réaliser. Pour que cela soit possible, il faut qu'une liberté en subjugué et asservisse une autre ; il faut qu'une transcendance fasse de l'autre une transcendance-transcendée ou une transcendance-ustensile ; il faut que l'amant rende mortes les possibilités de l'aimé et considère sa bien-aimée comme un *donné* dépassé. C'est cette conception de la relation amoureuse qui fait dire à Sartre que : « *Dans l'amour, mes projets me mettent en relation directe avec la liberté d'autrui. C'est en ce sens que l'amour est conflit.* »<sup>667</sup> Il appert donc pour Sartre qu'il ne s'agit surtout pas d'un désir pur de possession physique, car il pourrait être en bien des cas, facilement satisfait. Mais, c'est la liberté de l'autre en tant que telle dont l'amant veut s'emparer, c'est la conscience de l'autre qu'on veut *tenir* comme propriété.<sup>668</sup> D'où ces mots de Sartre : « *L'amant ne désire pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté.* »<sup>669</sup>

Sartre propose une autre attitude, à l'égard du *regard* d'autrui, qui pourrait éviter l'affrontement et le conflit : c'est *l'indifférence envers autrui*. En effet, l'indifférence, que Sartre nomme encore « la *cécité* vis-à-vis des autres », est le fait de *regarder le regard d'autrui*,

---

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>666</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 406.

<sup>667</sup> *Id.*

<sup>668</sup> Sartre explicite cet aspect, avec l'exemple du héros de Proust. Ce dernier a installé sa maîtresse chez lui, ainsi peut-il la voir et la posséder à toute heure du jour ; il a également su la mettre dans une totale dépendance matérielle, ainsi doit-il être sans inquiétude. Mais tout au contraire, il est mort d'inquiétude, rongé par le souci, car il *sente* toujours qu'elle lui échappe. Et c'est par sa conscience que sa maîtresse Albertine lui échappe. Car dans cet amour, Marcel ne veut pas seulement rendre captive matériellement et physiquement Albertine, mais il veut aussi et surtout captiver cette conscience qui lui échappe. Voilà pourquoi, il la contemple quand elle dort, seul moyen d'avoir un peu de répit et de vivre sans inquiétude.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 407.

pas en termes de regard physique mais en termes de la transcendance d'autrui comme regard. Cette transcendance d'autrui comme regard, se réalise dans une sorte de solipsisme de fait, où les autres sont considérés par moi comme des formes qui passent dans la rue, des objets qui sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées de telle sorte que

*J'y prends à peine garde, j'agis comme si j'étais seul au monde ; je frôle « les gens » comme je frôle les murs, je les évite comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur « coefficient d'adversité » ; je n'imagine même pas qu'ils puissent me regarder. Sans doute ont-ils quelque connaissance de moi ; mais cette connaissance ne me touche pas : il s'agit de pures modifications de leur être qui ne passent pas d'eux à moi et qui sont entachées de ce que nous nommons « subjectivité-subie » ou « subjectivité-objet », c'est-à-dire qu'elles traduisent ce qu'ils sont, non ce que je suis et qu'elles sont l'effet de mon action sur eux. Ces « gens » sont des fonctions : le poinçonneur de ticket n'est rien d'autre que fonction de poinçonner ; le garçon de café n'est rien que fonction de servir les consommateurs. À partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts...<sup>670</sup>*

En clair, l'indifférence envers autrui est certes un regard-regardé, c'est-à-dire un regard qui me regarde, qui me chosifie, qui me possède, mais dont je ne me préoccupe pas. Au point que, le fait de ne pas m'intéresser à ce regard, je le range par mon indifférence, dans la catégorie des objets qui m'entourent auxquels je ne prête aucune attention. Ainsi, par mon indifférence, je fais de ce regard, un regard-regardé : le *transcendeur* devient le transcendé, le *chosificateur* le chosifié. C'est une autre forme de conflit mais indirecte.

Le conflit sartrien, essence de la relation avec autrui soit par le regard aliénant soit par l'indifférence chosifiante, est pour Heidegger l'un des modes déficients de la relation avec l'autre. Car, pour le philosophe allemand le *Dasein* en tant que être-avec est dans un rapport de *souci mutuel* avec l'autre *Dasein*. En effet, le souci détermine l'être du *Dasein*, et se décline en souci mutuel soit pour décharger l'autre du « souci » soit pour le restituer dans sa véritable essence d'être libre. Les propos suivants résument cette vision de Heidegger :

*Avoir égard à l'autre, être contre lui, être sans lui, passer l'un à côté de l'autre, ne rien demander à personne, autant de variétés possibles du souci mutuel. Et ce sont justement les modes de déficience et d'indifférence dernièrement nommés qui caractérisent l'être-en-compagnie quotidien et moyen [...] Quant à ses modes positifs, le souci mutuel décharge l'autre du « souci » et, s'agissant de ce qui le préoccupe, prend sa place en se précipitant à son aide. [...] il y a la possibilité d'un souci mutuel qui ne se précipite pas tant à la place de l'autre qu'il n'anticipe sur lui en devançant son pouvoir-être existentiel, non pour le décharger du « souci »,*

---

<sup>670</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 421.

*mais bien pour tout d'abord le lui restituer véritablement dans ce qu'il a de propre. Ce souci mutuel qui intéresse essentiellement le souci véritable – c'est-à-dire l'existence de l'autre et non une quelconque chose dont il se préoccupe, aide l'autre à y voir clair dans son propre souci et à se rendre libre pour lui.*<sup>671</sup>

Après cette peinture « néfaste » de la relation entre le pour-soi et le pour-autrui, Sartre propose un moyen terme pour une relation équilibrée entre le sujet et l'altérité : c'est le *Mitsein*.

Ici, Sartre nous montre que la relation à autrui n'est pas seulement conflictuelle, parce qu'il y a des moments et des occasions, où nous nous retrouvons en communauté avec lui : c'est le *Mitsein* ou l'être-avec, encore appelé le *Nous*. Ainsi, dans cette rencontre qui se veut non conflictuelle et communautaire, Sartre distingue deux attitudes d'expériences qui constituent l'être-avec ou le *nous commun* de situation partagée : c'est le nous-sujet et le nous-objet. C'est ce qu'il dit en ces termes :

*Il n'y a pas seulement, en effet, un nous-sujet : la grammaire nous apprend qu'il y a aussi un nous-complément, c'est-à-dire un nous-objet. [...] Ainsi y a-t-il deux formes radicalement différentes de l'expérience du nous et les deux formes correspondent exactement à l'être-regardant et à l'être-regardé qui constituent les relations fondamentales du pour-soi avec l'autre.*<sup>672</sup>

Commençons par examiner le nous-objet sartrien. Pour Sartre, le nous-objet, est celui qui nous fait être au monde et nous précipite dans le monde. Il s'éprouve par la honte, dans le sens d'une ustensilisation partagée ou d'une aliénation communautaire.<sup>673</sup> En effet, dans le nous-objet, ma relation avec l'autre que j'éprouve comme fondement de mon être, ou la relation de l'autre avec moi peut, à chaque instant et selon les motifs qui interviennent, être éprouvées comme *objets pour les autres*. En d'autres termes, le nous-objet est le fait que deux pour-soi, qui étaient pour-soi-pour-autrui l'un à l'autre, qui étaient transcendance-transcendante et transcendante-transcendée l'un envers l'autre, partagent d'être *objet-en-commun* sous le regard d'un tiers.

Sartre illustre cela par un exemple concret : en effet, lorsque je suis engagé dans un conflit avec l'autre, si le tiers survient, il nous embrasse l'un à l'autre de son regard. J'éprouve corrélativement mon aliénation et mon *objectité*<sup>674</sup>. Je suis dehors, pour autrui, comme objet au milieu d'un monde qui n'est pas le « mien ». Mais l'autre, que je regardais ou qui me regardait, subit la même modification et je découvre cette modification de l'autre en simultanéité avec

---

<sup>671</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 164.

<sup>672</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 455.

<sup>673</sup> Ici, Sartre prend l'exemple de ces galériens qui suffoquent de colère et de honte parce qu'une belle femme parée vient visiter leur navire, voit leurs haillons, leur labeur et leur misère. Il s'agit bien pour eux, d'une honte commune et d'une aliénation commune.

<sup>674</sup> Ce concept est de Sartre.



celle que j'éprouve. L'autre est objet au milieu du monde du tiers. Donc, à l'apparition du tiers, je me rend compte que mes possibilités sont aliénées et du même coup, je découvre que les possibilités de l'autre sont *mortes-possibilités*. Cela signifie que j'éprouve soudain l'existence, dans le monde du tiers, d'une situation-forme objective où, l'autre et moi, nous figurons à titre de structures *équivalentes* et *solidaires*. Le conflit n'éclate pas, dans cette situation objective, du libre surgissement de nos transcendances. Il est plutôt constaté et transcendé par le tiers comme un donné de fait qui nous définit et nous retient l'un avec l'autre. Ainsi, ce que j'éprouve c'est un être-dehors où je suis organisé avec l'autre en un tout indissoluble et objectif, un tout où je ne me distingue plus originellement de l'autre mais que je concours, solidairement avec l'autre à constituer.

En clair, je m'assume comme engagé *dehors* en l'autre et j'assume l'autre comme engagé *dehors* en moi. Et c'est cette assumption fondamentale de cet engagement que je porte devant moi sans le saisir, c'est cette reconnaissance libre de ma responsabilité en tant qu'elle inclut la responsabilité de l'autre qui est l'épreuve du *nous-objet*.

Toute situation humaine, comme engagement au milieu des autres, est éprouvée comme *nous* dès que le tiers apparaît. Et le *nous-objet* particulièrement, est éprouvée à l'occasion d'une solidarité concrète de réciprocité situationnelle avec les autres, à travers une expérience d'humiliation et d'impuissance commune devant le tiers qui nous aliène de son regard et nivelle nos possibilités en *mortes-possibilités*. Qu'en est-il donc du *nous-sujet* ?

Le *nous-sujet* est, pour Sartre, l'engagement que vit un sujet avec les autres dans un rythme commun qu'il contribue à faire naître. C'est le cas par exemple de la marche cadencée des soldats. C'est aussi le sens du travail rythmé des équipes. Il faut tout de même remarquer avec Sartre que le rythme dans lequel le sujet est engagé communautairement avec les autres, émane librement de lui ; c'est un projet qu'il réalise par sa transcendance, c'est lui qui produit ce rythme, mais en même temps, il se fond dans le rythme général de travail ou de marche de la communauté concrète qui l'entoure et ne prend son sens que par elle. Voilà pourquoi Sartre dit que « Ainsi le rythme que je fais naître naît en liaison avec moi et latéralement comme rythme collectif ; il est mon rythme dans la mesure où il est leur rythme et réciproquement. C'est là précisément le motif de l'expérience de *nous-sujet* : il est finalement notre rythme. »<sup>675</sup>

Le *nous-sujet*, contrairement au *nous-objet* qui réalise une solidarité d'aliénation commune, n'admet aucun lien d'unité entre les sujets. Il ne réalise aucune vie communautaire

---

<sup>675</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 465.

entre les subjectivités, il est tout simplement d'après Sartre, la manière dont le sujet se sent au milieu des autres. C'est ce qu'il dit précisément en ces termes :

*L'expérience du nous-sujet [...] n'apparaît pas sur le fond d'une relation ontologique concrète avec les autres et ne réalise aucun Mitsein. Elle demeure sur le terrain de la psychologie individuelle et reste un simple symbole de l'unité souhaitable des transcendances ; elle n'est nullement, en effet, appréhension latérale et réelle des subjectivités en tant que telles par une subjectivité singulière ; les subjectivités demeurent hors d'atteinte et radicalement séparées.*<sup>676</sup>

Cela signifie que, dans le nous-sujet, chaque transcendance se saisit comme transcendance indifférenciée, se découvrant comme *quelconque* au sein d'un courant humain quelconque. Puisqu'il n'y a pas d'expérience relationnelle entre les subjectivités présentes aucun *Mitsein* n'est donc pas possible. Car pour Sartre, il faut qu'il y ait d'abord quelque savoir de ce qu'est autrui pour qu'une expérience de mes relations avec autrui puisse être réalisée sous forme de *Mitsein*. Car « le *Mitsein* à lui seul serait impossible sans reconnaissance préalable de ce qu'est l'autre : je « suis avec ... », soit ; mais avec qui ? »<sup>677</sup>

Voilà pourquoi, selon Sartre, au final, aucune relation d'amitié, d'amour, de joie, de communion avec autrui n'est possible. L'expérience du nous, n'est qu'un apaisement provisoire qui se constitue au sein du conflit même, non comme une solution définitive de ce conflit. Le conflit est et demeure éternellement dans les relations d'intersubjectivités pour-soi et pour-autrui. Lisons-le dans cet extrait :

*Il apparaît donc que l'expérience du nous, bien que réelle, n'est pas de nature à modifier les résultats de nos recherches antérieures. S'agit-il du nous-objet ? Il est directement dépendant du tiers, c'est-à-dire de mon être-pour-l'autre et c'est sur le fondement de mon être-dehors-pour-l'autre qu'il se constitue. S'agit-il du nous-sujet ? C'est une expérience psychologique qui suppose, d'une façon ou d'une autre, que l'existence de l'autre en tant que telle nous ait été révélée. C'est donc en vain que la réalité humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit.*<sup>678</sup>

---

<sup>676</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 466.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 470.

## **CHAPITRE VI :**

### **L'ENTIÈRETÉ DU TOUT STRUCTURÉ DU *DASEIN* ET DU POUR-SOI**

Dans ce chapitre, il s'agit pour nous de saisir et de déterminer dans une optique ontologique existentielle, l'entièreté du tout structuré du *Dasein* et du pour-soi. En d'autres termes, c'est l'unité ontologique du *Dasein* comme *existentialité*, *facticité* et *dévalément* que nous voulons exposer parce que constituant l'essentielle appartenance de celle-ci à celle-là. De même, chez Sartre, c'est l'unité ontologique du pour-soi et de l'en-soi, deux modes d'être radicalement distincts que nous allons exposer dans ce chapitre. Ces deux approches s'inscrivent dans la problématique de l'ontologie fondamentale et du sens de *être* en général. Est-il possible d'arriver à saisir ce tout structuré de la quotidienneté du *Dasein* et du pour-soi dans son entièreté ?

## I- Le *Dasein* comme souci

Pour Heidegger, le souci n'est pas une simple disposition psychologique, il est plutôt le mode d'être premier de tout homme dans son rapport au monde.

### 1- Le souci comme l'entièreté structurale du *Dasein* : l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval<sup>679</sup>

Il s'agit ici de dire ce qu'est le souci chez Heidegger. Chez le philosophe allemand, le souci déborde le cadre littéral de quelque chose qui nous préoccupe ou qui nous contrarie, pour s'épanouir dans le cadre ontologique du caractère fondamental du *Dasein*. En effet, pour Heidegger, « l'être-au-monde est essentiellement souci [*Sorge*] ».<sup>680</sup> Qu'est-ce donc ? Le souci est la saisie du *Dasein* dans l'entièreté existentielle de son tout structuré ontologique qui est l'existentialité, la factivité et le dévalement ; formulée existentiellement ainsi qui suit : être-en-avance-sur-soi<sup>681</sup> déjà-au<sup>682</sup> (en un monde) comme être-après<sup>683</sup> (se rencontrant dans le monde). Heidegger l'explicite dans cette phrase : « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval. »<sup>684</sup> À sa suite, Christian Dubois écrit que : « le souci est l'être plein du *Dasein*. »<sup>685</sup>

Ces déterminations existentielles ne sont pas des pièces à part qui appartiendraient à un composé, l'une d'elle pouvant y manquer momentanément. Au contraire en s'entrecroisant elles forment un tissu solide original dont l'ensemble constitue l'entièreté du tout structuré qui rend l'être du *Dasein* ontologiquement saisissable. C'est ce qui lui fait dire que : « Le souci ne caractérise pas éventuellement que l'existentialité, indépendamment de la factivité et du dévalement, au contraire il embrasse dans leur unité ces déterminations d'être. »<sup>686</sup>

Qu'est-ce donc que l'existentialité, la factivité et le dévalement ?

L'existentialité est l'être du *Dasein* et c'est elle qui détermine son analytique ontologique en tant qu'être-au. Particulièrement, elle détermine la caractéristique ontologique du *Dasein* comme être-en-avance-sur-soi. L'être-en-avance-sur-soi signifie que le *Dasein* est un étant qui est, chaque fois, en avance sur lui-même et sur le monde. C'est un étant qui est toujours au-delà de soi, un être tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même. Ce qui revient à dire que le *Dasein*

---

<sup>679</sup> Ces trois concepts sont de Heidegger.

<sup>680</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 242.

<sup>681</sup> L'existentialité.

<sup>682</sup> La factivité.

<sup>683</sup> Le dévalement.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>685</sup> C. Dubois, *Heidegger : Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, collection « Points Essais », 2000, p. 98.

<sup>686</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 242.

en tant qu'être jeté en un monde, ne peut que compter sur lui-même parce qu'il est projection, il est entendre<sup>687</sup>, il est pouvoir-être-le-plus-propre.

Dans l'entendre, le genre d'être du *Dasein* prend le sens existentiel de pouvoir-être. Car le *Dasein* n'est pas un étant-là-devant capable en surplus de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible. Voilà pourquoi le « *Dasein est chaque fois ce qu'il peut-être, et sa manière d'être cette possibilité.* »<sup>688</sup>

Dans le même sens, Sartre affirme que « *le possible ne peut venir au monde que par un être qui est sa propre possibilité, cela implique pour la réalité humaine la nécessité d'être son être sous forme d'option sur son être.* »<sup>689</sup> En un mot, l'existentialité comme être-en-avance-sur-soi porte en lui l'entendre et la projection qui sont les structures essentielles du *Dasein* selon ces mots de Heidegger : « *Entendre est l'être existentiel du pouvoir-être appartenant en propre au Dasein même, et de telle sorte que cet être découvre par lui-même le point où il en est avec lui-même. [...] l'entendre a en lui-même la structure existentielle que nous nommons la projection.* »<sup>690</sup> Cela s'origine dans sa constitution conceptive et définitionnelle, car le « *Dasein est l'étant pour qui il y va dans son être de cet être même.* »<sup>691</sup> Dans cette définition, le concept « il y va » montre, à suffisance, le mouvement naturel de projection que porte le *Dasein* dans ce monde et qui le démarque des catégories<sup>692</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi Heidegger pense que « *l'être-en-avance-sur-soi veut dire : être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au-monde.* »<sup>693</sup>

Le *Dasein* est donc convié, dans son existentialité, à devenir ce qu'il est. À ce propos, Dubois affirme que : « *le souci est lié inséparablement à toute pensée de l'avenir, alors il faut l'aborder en lui donnant le sens général et vague de présence continuellement penchée sur l'avenir.* »<sup>694</sup> C'est dans la même logique que Sartre présente l'homme comme projet, parce qu'il est appelé à devenir ce qu'il voudra être : d'où il est ce qu'il se fait. Voici ce qu'écrit Sartre : « *l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est*

---

<sup>687</sup> « Entendre » chez Heidegger, ne renvoie pas à la perception du sens de quelque chose mais constitue une structure existentielle de l'être du là du *Dasein*. En mot, entendre chez Heidegger est le caractère de projection et de pouvoir-être du *Dasein*.

<sup>688</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 188.

<sup>689</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 136.

<sup>690</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, pp. 189-190.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>692</sup> On appelle « catégories » chez Heidegger, les déterminations d'être qui ne sont pas de l'ordre du *Dasein* différemment des « existentiels » qui constituent les caractères d'être du *Dasein*.

<sup>693</sup> *Id.*

<sup>694</sup> C. Dubois, *Heidegger : Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, collection « Points Essais », 2000, p. 99.

*au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. »*<sup>695</sup>

Comme cela a déjà été dit, les caractères ontologiques fondamentaux du souci ne sont pas disparates, mais un tout structuré. C'est pourquoi « *l'existentialité est essentiellement déterminée par la factivité.* »<sup>696</sup> La factivité constitue l'être-jeté du *Dasein* dans le monde. L'être-jeté du *Dasein* c'est le caractère d'être où le *Dasein* se trouve voilé sur sa provenance et dans sa direction. Ce qui l'amène à découvrir en lui-même ce qu'il est et l'invite à se remettre uniquement à lui-même. En effet, le *Dasein* est toujours déjà à pied d'œuvre, car à sa naissance il ne choisit ni le lieu ni le comment de sa venue. Tout au long de son existence, il doit assumer une capacité projective qui est toujours déjà liée à un horizon de possibilités en deçà duquel le *Dasein* ne peut jamais remonter. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la factivité n'est pas le caractère de fait *factum brutum* du *Dasein* qui le mettrait sur la catégorie de l'étant-là-devant – parce que « jeté », il n'est pas « jeté » comme un caillou –, mais un caractère d'être du *Dasein* inhérent à son existence, même si, selon Heidegger il commence d'abord par être repoussé. La factivité saisie dans l'être-jeté est révélatrice du *Dasein* dans son « là ».

En effet, le « là » du *Dasein* est l'être du *Dasein* perçu sous le terme technique de disponibilité. Et la disponibilité est, selon le philosophe allemand l'état d'humeur. Il écrit à propos que : « *Ce que nous dénotons ontologiquement sous le terme technique de disponibilité est du point de vue ontique on ne peut plus connu et on ne peut plus quotidien : la disposition, l'état d'humeur.* »<sup>697</sup> Lorsqu'il est euphorique et divertissement, cet état d'humeur soulage l'être-jeté qui peut se révéler comme un fardeau et l'aide même à l'esquiver.

« *Dans l'être-en-avance-sur-soi-déjà-en-un-monde est essentiellement inclus aussi l'être en déval après l'utilisable intérieur au monde en préoccupation.* »<sup>698</sup> Cette citation de Heidegger rejoint l'inséparabilité prononcée plus-haut entre l'existentialité, la factivité et le dévalement propriétés essentielles du souci. Qu'est-ce donc *l'être-en-déval* mieux encore qu'est-ce que le *dévalement* chez Heidegger ?

Le *dévalement* est cooriginel à la *disponibilité*. Il est le fait, pour le *Dasein* de vivre dans l'impropriété de son être au milieu des autres et de se réfugier dans le « on ». Le *dévalement* est le « je » fuyant devant lui-même pour se réfugier dans le « on ». Pour Heidegger, « *Être dévalé en plein « monde »* », cela veut dire être plongé dans l'être-en-compagnie pour autant que celui-

---

<sup>695</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 30.

<sup>696</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 242.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 242.

ci se trouve sous la conduite du on-dit, de la curiosité et de l'équivoque. Ce que nous avons nommé l'impropriété<sup>699</sup> du Dasein. »<sup>700</sup> Si le Dasein est si fugitif dans son rapport au monde c'est parce qu'il « est d'abord et le plus souvent après le « monde » dont il se préoccupe. Cet y-être-absorbé a le plus souvent le caractère de l'être-perdu dans la publicité du on. »<sup>701</sup> Ce qui revient à dire que : en affirmant « je », le Dasein se voit comme l'étant qu'il est à chaque fois lui-même. Or, l'auto-explicitation quotidienne de son existence a tendance à s'entendre à partir du « monde » en préoccupation, c'est-à-dire à partir de la société et de sa vision, de ses interdits, de ses valeurs, de ses principes. Tout cela préoccupe et conditionne le Dasein dans sa manière d'être qui l'empêche d'être comme il veut être. Absorbé donc par cette préoccupation au quotidien de vouloir être-soi-même sans pouvoir être-soi-même à cause du « monde » et son tourbillon de règles, le Dasein tombe donc dans le dévalement et rend son « je » tout à fait vide. Heidegger l'exprime en ces termes : « On est bel et bien ce dont on se préoccupe. »<sup>702</sup> En fait, on peut constater que dans le moi-je-quotidien, le Dasein est beaucoup enclin à l'impropriété, dans le dévalement, dans son ne-pas-être-soi-même qu'à la propriété et à son être-soi-même. Du dévalement daseinien découlent quelques attitudes comme relevé plus-haut : le « on-dit », la curiosité et l'équivoque.

Le « on-dit » n'est pas, chez Heidegger, une expression purement péjorative. Elle désigne dans la terminologie de ce philosophe « un phénomène positif qui constitue dans son genre d'être la façon qu'a le Dasein quotidien d'entendre et d'explicitier. »<sup>703</sup> En fait, le « on-dit » est une déviation de l'être de la parole. Car, la parole selon Heidegger appartient à la constitution d'être essentielle au Dasein et contribue à en constituer son ouvertude et son dévoilement. Or dans le « on-dit », la parole est fermeture et occulte le dévoilement du Dasein dans l'étant à l'intérieur du monde. Le « on-dit » refuse la connaissance en profondeur de ce qui est-dit, il refuse toute remise en cause des détails de ce qui est-dit et préfère se nourrir de la rumeur. Heidegger l'exprime en ces termes :

*Le on-dit [...] L'être-dit en l'air que la rumeur propage aboutit à ce que le découvrir se retourne et équivaut à une fermeture. Car ce qui est dit s'entend toujours d'emblée comme « disant », c'est-à-dire comme dévoilant. Il s'ensuit que le on-dit, qui jamais ne remonte à la base de ce dont il parle, cette omission tenant*

---

<sup>699</sup> L'impropriété, rappelons-le, est comme la propriété un mode d'être du Dasein. Il n'est pas une sorte de « moindre » être du Dasein ou un niveau d'être « dégradé ». Au contraire, l'impropriété peut déterminer le Dasein dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir.

<sup>700</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 223.

<sup>701</sup> *Id.*

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 214.

*à sa nature, n'est rien d'autre que fermeture. [...] le on-dit dans lequel est prétendument atteinte l'entente de ce dont on parle, stoppe, en raison de cette prétention, toute remise en question et bloque toute explicitation entrant dans les détails ; il a sa manière bien à lui de les contenir comme superflues et dépassées.*<sup>704</sup>

Ainsi donc, pour Heidegger, l'état d'explicitation du « on-dit » s'est déjà incrusté dans tout *Dasein*, qui grandit au sein de cela sans pouvoir s'en soustraire. Car, la plupart de nos connaissances des réalités du quotidien empruntent ce canal qui prédétermine la *disposibilité* du *Dasein* et empiète sur sa manière de s'exposer au monde, au point que ses rapports d'accès au monde ne sont plus primitifs et originaux. Cela amène Heidegger à affirmer que : « *Dans ces conditions, jamais il n'arrive qu'un Dasein vierge et non prévenu par cet état d'explicitation se trouve placé devant le champ libre d'un « monde » en soi où il n'ait qu'à observer ce qui se présente à lui.* »<sup>705</sup> Qu'en est-il de la curiosité ?

La curiosité, qui est le désir de voir, de connaître ou de s'instruire, s'appuie chez Heidegger sur la visée qui est l'entendre au sens de l'authentique appropriation de l'étant avec lequel le *Dasein*, de par ses possibilités d'être essentielles, peut entrer en rapport. La curiosité est alors dérivée de la visée et manifeste une manière particulière de vouloir voir les choses et le monde. Voici comment Heidegger la conçoit : « *La constitution fondamentale de la visée apparaît avec une tendance d'être particulière de la quotidienneté, l'envie de « voir ». Nous désignons du terme de curiosité qui a pour caractéristique de ne pas se restreindre à la vue et exprime cette tendance à aller à la rencontre du monde que propose particulièrement la perception.* »<sup>706</sup>

De ce qui précède, nous comprenons que la curiosité est abordée ici sous le prisme fondamental de l'ontologie existentielle et non sous celui limitatif de la connaissance. Nous remarquons donc que dans l'être de l'homme réside essentiellement le souci de voir parce que la vue a une primauté sur tous les autres sens humains. Voilà pourquoi, selon Heidegger, nous ne disons pas par exemple : « écoute comme cela reluit », ou bien « hume comme cela brille », ou « goûte comme cela éclaire », ou « touche comme cela resplendit ». Nous disons plutôt dans tous les cas : *vois*. Et ce « vois », nous ne le disons pas uniquement pour ce que les yeux peuvent percevoir, à l'instar de « vois comme cela éclaire ». Nous disons également « *vois comme cela retentit, vois comme c'est parfumé, vois quel goût cela a, vois comme c'est dur.* »<sup>707</sup> À partir de là nous pensons avec le philosophe allemand, que l'expérience des sens en général est désignée

---

<sup>704</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 216.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 219.



comme le plaisir des yeux, parce que les autres sens s'approprient du fait d'une certaine analogie l'action de voir s'il s'agit de connaître, action dans laquelle les yeux ont la primauté. Comment s'intègre donc la curiosité dans cette constitution existentielle du *Dasein* ?

La curiosité se préoccupe de voir, non pas pour entendre ce qu'elle a vu, c'est-à-dire engager son être dans ce qu'elle voit et témoigne des yeux, mais pour voir seulement. Ce qui l'intéresse, c'est voir des choses, de chercher encore d'autres pour voir et de passer d'un voir à un autre pour s'assouvir. Elle ne cherche pas à voir pour s'émerveiller et contempler, ce qu'elle cherche, c'est l'agitation et l'excitation. Heidegger dit à propos : « *Elle ne cherche la nouveauté pour se jeter d'autant mieux d'une nouveauté à l'autre. Ce n'est pas pour saisir et pour, en vertu de ce savoir, être dans le vrai ; il ne s'agit pas de cela pour ce souci de voir* »<sup>708</sup>. Dans la curiosité, le *Dasein* quotidien est dans un mode d'être-partout-et-nulle-part. Il est gouverné par le « on-dit ». On comprend donc pourquoi, Heidegger la caractérise par trois moments constitutifs que sont : l'*instabilité*, la *dispersion* et la *bougeotte*. Après avoir explicité cette deuxième attitude du dévalement, présentons maintenant la dernière qui est l'équivoque.

L'équivoque appelle à une interprétation plurielle et parfois incertaine d'une situation donnée. Dans ce mouvement-là, l'équivoque est la difficulté qu'éprouve le *Dasein* quotidien en tant qu'être-en-compagnie à pouvoir départager ce qui doit être découvert à entendre véritablement et ce qui ne le doit pas. Elle a l'avantage de donner un pouvoir-être au *Dasein* en parce qu'il lui offre des possibilités de se projeter. Car, dans l'équivoque, non seulement chacun est au courant de la situation et discute des derniers événements mais chacun sait même quoi dire de ce qui va se passer, de ce qui n'est pas fait mais qu'il « n'y aurait qu'à » faire, et chacun est l'affût de ce qui se ferait et qui se réaliserait. Voilà pourquoi, Heidegger pense que l'équivoque, telle qu'elle sévit dans l'état d'explicitation en cours sur la place fait passer pour l'événement véritable les pronostics dont on bavarde et les pressentiments sur lesquels se jette la curiosité. C'est ainsi qu'elle qualifie toute réalisation et toute action de superfétatoires et d'insignifiantes. Bref, l'équivoque équivaut aux vains débats du quartier que le *Dasein-en-compagnie* mène souvent et où chacun des participants est sûr d'avoir la meilleure version du sujet dont il est question et surtout d'avoir raison malgré les faits. Dans ce sillage, on comprend alors pourquoi Heidegger affirme que : « *C'est dans l'équivoque que le Dasein est toujours « là », c'est-à-dire dans cette ouvertude publique où prend place l'être-en-compagnie, où le on-dit parle le plus fort et où la curiosité s'ingénie avec lui à entretenir du « remue-ménage », là où quotidiennement tout et, au fond, rien n'arrive.* »<sup>709</sup>

---

<sup>708</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 220.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 222.

Les phénomènes du « on-dit », de la curiosité et de l'équivoque sont d'un seul tenant : le genre d'être du *Dasein-quotidien* que Heidegger nomme le *dévalement* dont ils constituent les déterminations existentielles. Par le biais de l'angoisse, l'entièreté du tout structuré du *Dasein* peut être saisie.

## 2- L'angoisse : méthode analytique du souci

Comme déjà élucidé ci-dessus, l'être-au-monde est une structure à l'origine et en permanence entière. Comment donc déterminer, dans une optique ontologique existentielle, l'entièreté du tout structuré que nous avons mis à jour ? Tel est le questionnement qui nous préoccupe dans cette sous-section. À cette interrogation, Heidegger répond que, pour parvenir à saisir le tout structuré du *Dasein* dans son entièreté, la méthode de possibilisation est l'angoisse. Il écrit à ce sujet que : « *Une disposibilité satisfaisant à de telles exigences de méthode est le phénomène de l'angoisse, à ce titre il va donc être mis à la base de l'analyse.* »<sup>710</sup> Il poursuit en affirmant que : « *C'est l'angoisse, cette possibilité d'être du Dasein étroitement unie au Dasein qui se découvre en elle, qui apporte la base phénoménale permettant de saisir explicitement l'entièreté d'être originale du Dasein. L'être de celui-ci se révèle être le souci.* »<sup>711</sup> Pourquoi l'angoisse ? Et comment un sentiment peut-il bénéficier d'un tel pouvoir jusqu'à définir l'entièreté du *Dasein* et par conséquent l'étant pour lequel dans son être il y va de cet être ?

En effet, selon Kierkegaard, le fondateur des philosophies existentielles, père de l'existentialisme moderne et créateur du concept de l'angoisse existentielle, l'angoisse est au cœur de la vie humaine. C'est « *un moment essentiel de l'existence humaine.* »<sup>712</sup> Elle désigne ce que ressent l'homme lorsqu'il prend conscience de sa situation dans le monde. Car, l'homme présent dans le monde est condamné tout le temps à choisir sans jamais obtenir la certitude que son choix est le bon ou pas. Aussi ne peut-il jamais être assuré de quoi que ce soit. De ceci, on comprend, avec le philosophe danois, que l'angoisse réside en réalité dans le rapport qu'entretient l'homme avec la nécessité de choisir entre une multitude de possibilités, propres à sa condition : c'est l'expérience de la liberté vécue comme un vertige, c'est le « *libre choix entre les possibles.* »<sup>713</sup> Vu qu'elle est au cœur de l'existence humaine, et que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde a pour essence l'existentialité c'est-à-dire la question de la recherche du sens

---

<sup>710</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 231.

<sup>711</sup> *Id.*

<sup>712</sup> G. Malantschuk and E.-M. Jacquet Tisseau, « Angoisse et existence chez Kierkegaard » in *Les Études philosophiques*, N°. 2, Kierkegaard (avril-juin 1979), pp. 163-172 (10 pages), <https://www.jstor.org/stable/20847554>, Paris, PUF, 1979, p. 163.

<sup>713</sup> S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, traduite du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, collection « Idées », première parution en 1935, 1969, p. 13.

de *être* en général a pour analytique l'expérience quotidienne du monde ambiant du *Dasein*, on comprend donc pourquoi, le concept heideggérien d'angoisse est une insigne ouverture du *Dasein* à l'entièreté du tout structuré du seul étant qui a le *questionné* de l'être. Puisque l'angoisse permet de saisir l'entièreté du tout structuré du *Dasein*, c'est pourquoi, à la suite de Heidegger, Sartre affirme que « *l'homme est angoisse.* »<sup>714</sup>

Dans l'ontologie existentielle de Heidegger, l'angoisse intervient du fait que, l'être-au-monde dont font originellement partie l'être-après l'utilisable et l'être-avec en compagnie des autres, est chaque fois lui-même et son soi-même est d'abord et le plus souvent impropre, car noyé dans le « nous-on ». C'est pourquoi il est toujours déjà *dévalé* bien que se projetant constamment dans la recherche de son pouvoir-être-propre. Heidegger le dit en ces termes : « *La quotidienneté moyenne du Dasein peut par conséquent se déterminer comme l'être-au-monde découvert mais en déval, jeté mais projetant pour lequel il y va, dans son être après le « monde » et dans son être-avec en compagnie des autres, de ce pouvoir-être qui lui est propre.* »<sup>715</sup>

En des termes plus accessibles, le *Dasein* dans le *dévalement*, c'est-à-dire immergé dans le « on » et après « le monde » en préoccupation trahit quelque chose comme une fuite du *Dasein* devant lui-même en tant que pouvoir-être proprement soi-même. Le *Dasein* s'angoisse donc parce qu'il a « peur » de se mettre en face de lui-même. Voilà pourquoi il bat en retraite et il fuit en se réfugiant dans le divertissement ou dans le « on » et le « nous-on ».

Or, pour Sartre, l'homme étant condamné à être libre, « *porte le poids du monde toute entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même* »<sup>716</sup> en tant que manière d'être-pour-soi, il est donc inconcevable qu'il fuie ou qu'il se dérobe. Il ressort de ce qui précède quelques interrogations : quel est le devant-quoi de l'angoisse, l'angoisse s'angoisse devant-quoi ? À ces interrogations, nous répondons avec Heidegger que, « *le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde en tant que tel.* »<sup>717</sup> Sartre renchérit dans le même sillage lorsqu'il affirme que « *l'angoisse est angoisse devant moi.* »<sup>718</sup>

La réponse du devant-quoi de l'angoisse présentifiée reste tout de même indéterminée parce que très ouverte, au point d'amener Heidegger à préciser que, « *dans le devant-quoi de l'angoisse, nous butons sur le « ce n'est rien et nulle part ».* »<sup>719</sup>, parce que le devant-quoi de

---

<sup>714</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 33.

<sup>715</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 230.

<sup>716</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 598.

<sup>717</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 235.

<sup>718</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>719</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 235.

l'angoisse c'est le monde en tant que tel. Autrement dit, le rien et le nulle part ne signifient pas absence du monde. Leur *significativité* bien qu'étant non-significativité exprime que l'étant intérieur au monde est en lui-même si complètement dénué d'importance que, en raison de cette non-significativité de ce qui est intérieur au monde, c'est encore le monde et lui seul qui s'impose dans sa mondéité. Si, par conséquent, c'est le rien, c'est-à-dire le monde comme tel qui s'avère être le devant-quoi de l'angoisse, cela veut dire que : « *ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde même.* »<sup>720</sup> S'angoisser, c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde. Ce n'est pas du tout que la réflexion se détourne d'abord de l'étant intérieur au monde pour penser un monde, devant quoi naît ensuite l'angoisse. Au contraire l'angoisse en tant que mode de la disponibilité, elle découvre avant toute chose *le monde comme monde*. L'angoisse n'est pas seulement angoisse devant, comme souligné *ut supra*, car en tant que disponibilité, elle est également angoisse pour. L'angoisse n'est donc pas un genre d'être et une possibilité déterminée du *Dasein* ; elle est plutôt angoisse de l'être-au-monde lui-même. C'est pourquoi, elle porte des conséquences tant positives que négatives sur le *Dasein*.

Négativement, l'angoisse esseule dans un premier temps, le *Dasein* sur son être-au-monde le plus propre et le découvre comme *solus ipse*. C'est d'ailleurs pourquoi l'homme kierkegaardien l'endure dans le désespoir et la saisit comme un fardeau constitutif de sa condition humaine.<sup>721</sup> Dans un second moment, puisque l'angoisse fait intervenir le *Dasein* dans sa disponibilité, et la disponibilité fait voir comment on se sent, nous arrivons à conclure, avec Heidegger que dans l'angoisse, le *Dasein* « se sent « étrangé ». »<sup>722</sup> Ici, l'étrangeté heideggérienne a le sens d'être chassé de chez soi, le chez-soi compris ici dans la posture du *Dasein* comme être-au-monde immergé dans la publicité quotidienne du « on » qui installe le *Dasein* dans la quotidienneté moyenne et dans le tout naturel d'un « être-chez-soi ». Et puisque dans l'angoisse le *Dasein* est appelé à sortir de la publicité du on, de la quotidienneté moyenne et donc du monde où il dévale, cela revient à dire que le *Dasein* quitte un être-chez-soi qui n'est pas chez-soi pour un être-chez-soi qui est chez-soi, mais qu'il fuit en-tant-qu'être-chez-soi, d'où l'étrangeté. Heidegger éclaire cette alchimie existentielle du *Dasein* en ces termes :

*L'angoisse en revanche, ramène le Dasein de son immersion dans le « monde » où il dévale... Le Dasein est esseulé mais l'est cependant en tant qu'être-au-monde. L'être-au prend le « mode » existentiel du pas-chez-soi. Parler d'« étrangeté » ne*

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>721</sup> L. Yousfi, « Kierkegaard : de l'angoisse d'exister », in *Sciences Humaines* 2014/2 (N° 256), page 33, Mis en ligne sur Cairn.info le 17/02/2014, <https://doi.org/10.3917/sh.256.0033>, consulté le 20/08/2022.

<sup>722</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 238.

*veut rien dire d'autre... La fuite en déval dans le chez soi de la publicité est fuite devant le pas-chez-soi, c'est-à-dire devant l'étrangeté inhérente au Dasein en tant qu'être-au-monde jeté, livré en son être lui-même. Cette étrangeté poursuit sans relâche le Dasein et menace, fût-ce implicitement, sa perte quotidienne dans le on.*<sup>723</sup>

Sur le plan positif, l'angoisse esseulant le Dasein sur son être-au-monde le plus propre, premièrement, l'aide *ententivement* à se projeter par essence sur des possibilités. Ainsi, avec ce pour quoi elle s'angoisse, l'angoisse découvre donc le Dasein comme être-possible et même comme celui qu'il peut uniquement être de lui-même du plus profond de son esseulement. Dans un deuxième temps, l'angoisse fait éclater au cœur du Dasein l'être envers le pouvoir être le plus propre, « c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté de se choisir et de se saisir soi-même. L'angoisse met le Dasein devant son *être-libre pour...* (*propensio in...*) la propriété de son être comme possibilité qu'il est toujours déjà. »<sup>724</sup> Au sujet de la liberté-de-choisir et de l'être-libre du *Dasein* dans laquelle l'angoisse plonge l'être-au, Sartre en dit de même. En effet, pour le philosophe français, l'angoisse fonde la liberté et elle est incontournable pour cette dernière, c'est pourquoi, il affirme que « c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même. »<sup>725</sup>

Nous voulons donc penser avec Heidegger penser que le Dasein qui, la plupart du temps, reste recouvert parce qu'installé dans la publicité du on, se met à découvert originalement par sa disponibilité fondamentale qu'est l'angoisse.

### **3- Le souci et l'être-soi-même du *Dasein***

L'entièreté du tout structuré du *Dasein* saisie comme souci dans l'unité des moments constitutifs que sont l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval, formulée existentiellement : être-en-avance-sur-soi-déjà-au (en un monde) comme être-après (l'étant se rencontrant dans le monde), est un appel au pouvoir-être-propre du *Dasein* que Heidegger nomme le soi-même. Le soi-même du *Dasein* est la capacité pour cet étant que je suis à chaque fois moi-même de s'exprimer sur soi-même comme « je » en tant que « sujet » absolu et d'attester cette manière d'exister par-lui-même.

En effet, il est apparu que d'abord et le plus souvent le *Dasein* n'est pas lui-même mais qu'il est au contraire perdu dans le « nous-on », ce dernier qui est une modification existentielle

---

<sup>723</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 238.

<sup>724</sup> *Id.*

<sup>725</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 64.

du soi-même-propre. Autrement dit, le *Dasein* existentiellement se perd constamment dans la publicité du on, du nous-on et du « on-dit », ainsi fait-il la sourde oreille au soi-même propre pour se plaire dans l'impropriété. Dans le « on », le *Dasein* se dessaisit de la prise en main de ses possibilités d'être, de ses libertés de choix, voilà pourquoi il reste indéterminé dans son être-soi-même propre et se perd dans le cadre de son rayon d'action de l'être-au-monde, que préoccupation et souci attendent, d'où il devient donc urgent de sortir du « on » pour être-soi-même. Car « *L'être-soi-même propre se détermine comme une modification existentielle du on* »<sup>726</sup> *puisque pour l'auteur de Être et temps, la recherche du sens de être « est l'éclosion-et-révélation-de-l'être-propre-soi-même »*.<sup>727</sup> C'est pourquoi Heidegger reprend : « *puisque'il est perdu dans le on, il lui faut d'abord se trouver. Pour qu'il se trouve enfin, il faut qu'il se voie « montré » à lui-même dans sa possible propriété. Le Dasein a besoin de se voir attester un pouvoir-être-soi-même que, de par sa possibilité, il est chaque fois déjà.* »<sup>728</sup> Il découle de ce qui précède, l'interrogation suivante : comment le *Dasein* peut-il exister en maintenant son unité au milieu de toutes les manières et possibilités de son être impropre qui s'imposent à lui ? Il ne le peut manifestement que dans la mesure où il est lui-même comme « je ». Car pour Heidegger, « Le « je » semble « assurer la cohésion » de l'entière du tout structuré. Le « je » et le « soi-même » ont toujours été conçus, dans l'« ontologie » de cet étant, comme le fond porteur (substance ou sujet). »<sup>729</sup>

En d'autres termes, le soi-même que recèle en soi le souci et que le *Dasein* cherche à être chaque fois en fuyant la perte dans le « on » est le « je », c'est-à-dire la capacité que s'offre le *Dasein* à s'auto-expliciter et à s'exprimer comme « je ». Et parvenu à dire « je », le *Dasein* se prend lui-même en vue, il est lui seul et non avec quelqu'un d'autre, il devient alors en ce moment précis-là le « sujet absolu ». Heidegger le dit précisément en ces termes :

*Pour éclairer l'existentialité du soi-même, il est « naturel » de partir de l'auto-explicitation quotidienne du Dasein, qui s'exprime sur « soi-même » en disant : je. Point n'est besoin pour cela de le dire à haute voix. En disant « je », cet étant se prend soi-même en vue. Le contenu de cette expression passe pour être une parfaite simplicité. Il veut dire chaque fois moi seul et rien d'autre. Ayant cette simplicité, le « je » n'est pas non plus une détermination d'autres choses, il n'est pas lui-même prédicat mais, au contraire, le « sujet » absolu.*<sup>730</sup>

<sup>726</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 323.

<sup>727</sup> M. Heidegger, *Essais et conférences*, traduction de A. Préau, Paris, Gallimard, collection « Les Essais », 1958, p. 80.

<sup>728</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 324.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>730</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 378.

À travers cette affirmation de Heidegger, on voit bien qu'il s'aligne dans le « je » cartésien et se désengage du « je » kantien. En effet, comme le souligne Heidegger, « *pour Descartes l'ego cogito est, dans toutes les cogitationes, ce qui est déjà présenté et pro-duit, ce qui est présent, hors de question, indubitable, ce qui est déjà dans toute science, la chose proprement certaine, solidement établie avant tout autre, à savoir comme ce qui met toute chose en relation avec soi et qui ainsi l'op-pose à tout autre.* »<sup>731</sup> C'est un « je » absolu tel celui que réclame Heidegger du soi-même du Dasein, il n'est pas une simple conscience qui accompagne les concepts mais le tout du tout. C'est pourquoi Descartes affirmait déjà en lien avec cela que, le « *je pense donc je suis [...] premier principe de la philosophie* » est « *une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle.* »<sup>732</sup> Or, selon Heidegger, le « je » kantien, celui dont il est question dans son ouvrage *Critique de la raison pure*, est une simple conscience qui accompagne tous les concepts. Avec lui, n'est représenté rien d'autre qu'un sujet transcendantal de la pensée ; et dans ce sillage, la conscience de soi-même n'est qu'une forme générale de la représentation, une simple représentation du moi. C'est ce que Kant lui-même affirme en ces termes : « *Le « je pense » est la forme de l'aperception qui est inhérente à toute expérience et la précède.* »<sup>733</sup>

Nous pouvons donc, avec Heidegger, considérer le « je » kantien comme un sujet logique ; c'est-à-dire, selon lui, loin d'être quelque chose de représenté, le « je pense » est, au contraire, la structure formelle de la représentation comme telle, grâce à laquelle quelque chose comme du représenté devient seulement possible. En d'autres termes, le « je » kantien comme sujet est pour Heidegger un « je » qui ne permet pas au soi-même sujet d'être soi-même, c'est un « je » qui maintient le sujet dans la mêmeté de l'étant-là-devant. C'est en accord avec Heidegger et en désaccord avec Kant que Sartre affirme également que l'Ego n'appartient pas au domaine du pour-soi, il « *est en-soi, non pour-soi. S'il était « de la conscience », en effet, il serait à soi-même son propre fondement [...] Mais alors, il serait ce qu'il ne serait pas et ne serait pas ce qu'il serait, ce qui n'est nullement le mode d'être du Je.* »<sup>734</sup> Au terme de l'analyse de la conception kantienne du sujet, Heidegger dit ceci :

<sup>731</sup> M. Heidegger, *Essais et conférences* (1954), Paris, Gallimard, Collection « Les Essais », 1958, p. 84.

<sup>732</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du Discours, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980, p. 102.

<sup>733</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, préface de Charles Serrus, Paris, PUF, collection « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 8<sup>ème</sup> édition, 1975, p. 354.

<sup>734</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 139.

*Il y a dans l'analyse de Kant deux côtés positifs : d'une part, il voit l'impossibilité de ramener ontiquement le je à une substance ; de l'autre, il ne démord pas du je comme « je pense ». Toutefois, il prend encore le je comme sujet, en quoi il le prend en un sens ontologique inadéquat. Car le concept ontologique de sujet ne caractérise pas l'être-soi-même du je comme soi-même, mais comme la mêmeté et la permanence d'un étant toujours déjà là-devant. Déterminer le je ontologiquement comme sujet, c'est le poser au départ comme un étant toujours déjà là-devant. L'être du je est entendu comme réalité de la res cogitans.<sup>735</sup>*

C'est en désaccord avec cette approche de l'égoïté kantienne que Heidegger pense que le « je » n'est pas seulement « je pense », il est avant tout « je pense quelque chose ». Ce qui revient à dire que pour Heidegger, le « je » daseinien est un je préoccupé, un être-au donc l'essence n'est pas la substance ou l'âme ou la cognoscibilité logique. C'est l'existence ou l'existentialité. Car, en « *disant je, le Dasein s'exprime comme être-au-monde. [...] Dans le « je » s'exprime le soi-même que d'abord et le plus souvent je ne suis proprement pas. Pour celui qu'absorbe le tourbillon quotidien et qui fonce sur ce qui préoccupe – je-me-préoccupe voulant alors dire je m'oublie moi-même – [...] On est bel et bien ce dont on se préoccupe.* »<sup>736</sup>

## **II- L'entièreté structurale du pour-soi : la liberté**

L'entièreté du tout structuré sartrien se saisit dans la liberté qui pousse à l'action, car le pour-soi est un être qui se définit par l'action. En effet, la phénoménologie existentialiste sartrienne table sur le phénomène comme vie, c'est-à-dire l'action que le pour-soi pose dans le monde comme néantisation de ce monde et de lui-même, pour le prendre en son compte et l'assainir, afin qu'il lui corresponde. Tout cela n'est possible que grâce à la liberté qui constitue l'essence même de la réalité humaine qui échappe à tout déterminisme du monde. Action et liberté sont ainsi liées, quels sont leurs rapports et comment se déclinent-elles ?

### **1- La liberté, fondement de toute action et essence du pour-soi**

« *La condition première de l'action, c'est la liberté.* »<sup>737</sup> Cette affirmation lapidaire de Sartre montre le caractère fondamental de la liberté dans toute entreprise. Il s'agira dans cette section, après avoir défini l'action, de faire ressortir ses liens inextricables avec la liberté, cette dernière qui constitue l'étoffe de l'être agissant du pour-soi et de son tout structuré.

Pour Sartre, l'action appelle deux moments importants : le mouvement d'enchaînements et de modifications de la réalité ambiante que le pour-soi doit faire exister et l'intention qui

<sup>735</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 380.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>737</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 477.



vient en premier. Sans le principe d'intention de départ, chez Sartre, l'action est tout simplement la mise en commun d'une série de mouvements pour atteindre un résultat. C'est pourquoi, il affirme que :

*Agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchainements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons, amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. Mais ce n'est pas encore là ce qui nous importe. Il convient, en effet, de remarquer d'abord qu'une action est par principe intentionnelle.*<sup>738</sup>

En d'autres termes, pour Sartre, le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière, n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a *agi* lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient. Nous comprenons dans ce contexte que le pour-soi en tant que pur néant *présent*, ne devrait plus se limiter à faire exister le monde par sa seule présence ou sa seule conscience comme l'avait pensé Simone de Beauvoir mais y poser une action qui appelle la transformation de ce monde, la néantisation de l'état des choses. En effet, pour Simone de Beauvoir, le pour-soi a d'abord pour rôle de réveiller un monde endormi qui empâté dans l'en-soi. Elle dit à cet effet :

*Elle sortit du bureau [...] c'étaient ces corridors noirs qui l'attirait. Quand elle n'était pas là, cette odeur de poussière, cette pénombre, cette solitude désolée, tout cela n'existait pour personne, ça n'existait pas du tout. Maintenant elle était là ; elle avait ce pouvoir : sa présence arrachait les choses à leur inconscience, elle leur donnait leur couleur, leur odeur. Elle descendit un étage et poussa la porte de la salle ; c'était comme une mission qui lui avait été donnée ; il fallait la faire exister, cette salle déserte et pleine de nuit.*<sup>739</sup>

Or, pour Sartre, un *acte* est non un état de fait, c'est une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas, vers ce qui est exprimé comme un *manque*, une *négativité* pour l'investir humainement.

Après avoir dégagé le principe intentionnel comme condition d'une action, Sartre donne par la suite les caractéristiques ou encore les composantes maitresses d'une action : le motif (mobile), l'acte et la fin (intention). Il épouse ainsi la conception des déterministes, qui pensent qu'il n'y a pas d'action sans motif et que le geste le plus insignifiant (lever la main droite plutôt que la main gauche, etc.) renvoie à des motifs et à des mobiles qui lui confèrent sa signification.

---

<sup>738</sup> *Id.*

<sup>739</sup> S. de Beauvoir, *L'Invitée*, Paris, Gallimard, 1945, p. 10.

Car, parler d'un acte sans motif, c'est parler d'un acte auquel manquerait la structure intentionnelle de tout acte. C'est pourquoi, il affirme ceci : « [...] *puisque toute action doit être intentionnelle : elle doit, en effet, avoir une fin et la fin à son tour se réfère à un motif. Telle est, en effet, l'unité des trois ek-stases temporelles : la fin ou temporalisation de mon futur implique un motif (ou mobile), c'est-à-dire indique vers mon passé, et le présent est surgissement de l'acte.* »<sup>740</sup>

Cet ensemble, faut-il le préciser, n'a de sens et ne prend sa valeur qu'à l'intérieur d'un sujet agissant. En d'autres termes, l'action est toujours posée par un pour-soi qui échappe à l'en-soi – qui n'agit pas – en tant que pur arrachement à soi-même et au monde, en tant que rupture permanente de l'état de fait des choses vers la possibilité de les poser de nouveau et autrement. Tout cela n'est possible que par la liberté de la conscience. C'est ce qui amène Sartre à affirmer de façon péremptoire que : « *la condition indispensable et fondamentale de toute action, c'est la liberté de l'être agissant.* »<sup>741</sup> Qu'est-ce donc que la liberté ? Quelle en est la portée ontologique ?

Pour Sartre, si la condition fondamentale de l'acte est la liberté. Il est important de dire ce qu'est la liberté. La liberté se définit selon Sartre, comme la néantisation de ce qu'elle est pour être ce qu'elle n'est pas.

En effet, la liberté dont jouit le pour-soi sartrien n'a pas d'essence, n'est soumise à aucune nécessité logique, elle est acte. Autrement dit, la liberté se réalise, selon Sartre, dans les actes que nous posons, et ces actes sont l'épiphanisation de notre existence. Voilà pourquoi, Sartre singularise la liberté pour la concevoir comme *ma liberté*. C'est donc elle, en tant que mienne qui invente toutes les essences. Elle précède donc toute essence. Voici ce qu'il affirme à ce propos :

*C'est de la liberté qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du Dasein en général : « En elle l'existence précède et commande l'essence. » La liberté se fait acte et nous l'atteignons ordinairement à travers l'acte qu'elle organise avec les motifs, les mobiles et les fins qu'il implique. [...] Je ne saurais donc envisager une essence de la liberté. C'est au contraire la liberté qui est au fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences intramondaines. Mais il s'agit en effet de ma liberté.*<sup>742</sup>

---

<sup>740</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pp. 480-481.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>742</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 482.

Cela signifie que, chez Sartre, la liberté et l'être du pour-soi ne sont pas deux entités qui s'atteignent mutuellement comme l'avaient pensé Descartes et Husserl<sup>743</sup> mais font qu'un. En d'autres termes, la liberté n'est pas une valeur humaine dont l'homme dispose et qu'il peut en perdre à un moment donné. Elle n'est pas non plus « *une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature, elle est très exactement l'étoffe de mon être.* »<sup>744</sup> La liberté constitue donc chez Sartre l'essence même de l'homme, elle est, pour employer ses mots : « *l'être de l'homme.* »<sup>745</sup> Voilà pourquoi, Sartre pense que, l'homme ne saurait ni refuser la liberté, ni s'opposer à elle, ni même l'accepter dans le sens où on la recevrait de quelqu'un, car il est condamné à être libre. C'est ce qu'il dit expressément en ses termes :

*Si en effet l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.*<sup>746</sup>

L'homme ne saurait donc être tantôt libre tantôt esclave, il est toujours libre, car la liberté est l'être-entier du pour-soi. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être-en-soi et le néantise ; c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut dire de lui. Donc le refus de sa liberté – si c'est possible –, ne peut que se concevoir comme tentative pour se saisir comme être-en-soi. Cela revient à dire avec Sartre que la réalité humaine est un être dans lequel, il y a de sa liberté dans son être parce qu'il tente perpétuellement de refuser de la reconnaître. Et c'est ce que concevait déjà Heidegger selon ces mots d'Hadrien France-Lanord : « *L'homme ne possède pas la « liberté » comme une propriété mais tout au contraire c'est la liberté, le Dasein existant et dévoilant, qui possède l'homme* »<sup>747</sup>

En outre, la liberté est chez Sartre, liberté de choisir et non pas la liberté de ne pas choisir. Ne pas choisir en effet, c'est choisir de ne pas choisir. Il en résulte que le choix est le fondement

<sup>743</sup> Cf. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier/Montaigne, 1941, p. 59.

<sup>744</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 483.

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>746</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, pp. 39-40.

<sup>747</sup> H. France-Lanord, *Heidegger, Aristote et Platon, Dialogue à trois voix*, Paris, Le Cerf, 2011, p. 178.

de l'être-choisi, et non pas le fondement du choisir. D'où l'absurdité de la liberté. La liberté nous renvoie donc à un donné, qui n'est autre que la facticité même du pour-soi. Ainsi, tombons-nous dans la difficulté des rapports entre la liberté et la facticité qui ont été explicitées dans la réalité du pour-soi comme manque.

Dans notre effort de rapprocher Heidegger et Sartre il est important de relever que, à la différence de Sartre, Heidegger ne consacre pas spécifiquement un chapitre à la question de la liberté. Toutefois, nous pouvons relever avec Hadrien France-Lanord<sup>748</sup> que la pensée de Martin Heidegger demeure jusqu'à la fin une pensée de la liberté en même temps qu'elle est une pensée du temps. En effet, dans une lecture approfondie des structures du *Dasein* dans *Sein und Zeit*, on peut lire entre les lignes que la liberté fait corps avec l'*entente* que le *Dasein* fait de son propre être, en tant qu'il est *être-en-avance-sur-soi* c'est-à-dire : entendre, projection et être-soi-même-propre. Elle est donc présente dans les modalités du phénomène unitaire qu'est le *Souci*, dans le dévoilement du « monde » par la préoccupation et la *discernation* réunies. Et puisque le *Dasein* s'explicité la plupart du temps à partir de la perte dans la préoccupation du « monde », la détermination des possibilités ontiques existentielles gagnées à contre-courant de celle-ci et l'analyse existentielle fondée sur elle comme manière de bien découvrir cet étant, Heidegger peut donc se poser cette question en lien avec la liberté : « *Le coup de force de la projection ne devient-il pas alors le moyen de mettre chaque fois en liberté ce qui constitue phénoménalement, tout masque arraché, le Dasein ?* »<sup>749</sup> En clair, c'est la liberté qui permet au *Dasein* de se projeter. Voilà pourquoi, Hadrien France-Lanord peut affirmer que : « *en raison de son lien avec l'existence du Dasein, la liberté ne peut plus faire l'objet d'une simple définition* »<sup>750</sup>. In fine, la liberté est au cœur de l'existentialité du *Dasein* en tant qu'il est : « être-au », « être-dans-la-préoccupation », « souci » et « être-en-avance-sur-soi ». Car « *Le Da-sein existant comme laisser-être de l'étant « libère » l'homme pour sa « liberté* » ».<sup>751</sup> Cette vision heideggérienne cadre avec celle par laquelle Sartre présente la liberté non pas comme une valeur ajoutée à l'homme mais son essence. C'est pourquoi nous pouvons lire dans *Situations philosophiques* que : « *la liberté n'est pas une qualité parmi tant d'autres – il est visible que tout homme est liberté [...] Un homme ne peut être plus homme que les autres, parce que la liberté est semblablement infinie en chacun.* »<sup>752</sup>

---

<sup>748</sup> Cf. H. France-Lanord, « Liberté » in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, p. 767.

<sup>749</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 483.

<sup>750</sup> H. France-Lanord, « Liberté » in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, p. 769.

<sup>751</sup> H. France-Lanord, *Heidegger, Aristote et Platon, Dialogue à trois voix*, Paris, Le Cerf, 2011, p. 179.

<sup>752</sup> J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 65.

## 2- La liberté du pour-soi dans l'agir responsable

Il est ici question de saisir la conséquence de la liberté du pour-soi dans le monde en tant qu'il est condamné à être libre.

Pour Sartre, la liberté totale du pour-soi rend ce dernier responsable de toute l'humanité. Car, en tant que pour-soi, il est appelé à créer le monde, à lui donner un visage humain. Il est condamné à porter la phénoménalité du monde et en faire un défi personnel en termes d'assomption. C'est pourquoi, il affirme que :

*L'homme étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'« il y ait » un monde ; et puisqu'il est aussi celui qui « se fait être », quel que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur.*<sup>753</sup>

Ce qui revient à dire que dans le monde, tout ce que rencontre le pour-soi comme réalité, joie ou adversité, devient sa réalité, sa joie, son adversité, voilà pourquoi Sartre affirme que, dans le monde « *tout ce qui m'arrive est mien.* »<sup>754</sup> En d'autres termes, je suis toujours à la hauteur de ce qui m'arrive en tant que homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. Ainsi peut-il affirmer : « *Quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.* »<sup>755</sup>

En effet, pour Sartre, il n'existe pas de situation inhumaine, toutes les situations sont celles du pour-soi appelé à assumer son entière responsabilité face au coefficient d'adversité des choses et à l'imprévisibilité des situations. Cela a pour conséquence que, toute situation est mienne, parce qu'appelé à opérer un libre choix de m'engager ou de ne pas le faire. Aucune plainte et aucune excuse ne sont recevables pour la réalité humaine en face d'une situation, qui doit tout simplement, en tant que liberté, assumer un choix. Sartre explique cela en ces mots :

*Ainsi, n'y a-t-il pas d'accidents dans une vie ; un évènement social qui éclate soudain et m'entraîne ne vient pas du dehors ; si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est ma guerre, elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion : ces*

---

<sup>753</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 598.

<sup>754</sup> *Id.*

<sup>755</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, p. 31.

*possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. Faute de m'être soustrait, je l'ai choisie ; ce peut être par veulerie, par lâcheté devant l'opinion publique, parce que je préfère certaines valeurs à celle même du refus de faire la guerre (l'estime de mes proches, l'honneur de ma famille, etc.). De toute façon, il s'agit d'un choix. Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. [...] Le propre de la réalité humaine, c'est qu'elle est sans excuse.*<sup>756</sup>

Ainsi, pour Sartre, il n'y a aucune contrainte, car la contrainte ne saurait avoir aucune emprise sur la liberté ; il a dépendu *de moi* que pour moi et par moi qu'elle n'existe pas et j'ai décidé qu'elle existe en m'y engageant, en opérant un choix.

Pour Sartre, la responsabilité est la néantisation de la facticité. Cette dernière est partout et insaisissable dans la constitution de la réalité humaine, mais il s'agit pour la réalité humaine de se saisir en néant de cette facticité par sa responsabilité. Car, en tant que surgissement dans le monde, le pour-soi qui « n'a pas demandé à naître » se trouve *délaissé* dans ce monde, non au sens où il demeure abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais au sens où il se trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde où il assume l'entière responsabilité sans pouvoir s'y arracher. C'est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l'angoisse, c'est-à-dire comme un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, d'assumer l'entière responsabilité, en lui et partout hors de lui.

Et tout pour-soi qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse ; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même.

### **III- Le *Dasein* et son *pouvoir-être-propre* : conscience et valeurs morales**

Précédemment, nous avons relevé que le « on » dessaisit constamment le *Dasein* dans la prise en main de ses possibilités d'être que sont la préoccupation et le souci. Le « on » dissimule « sans piper mot » le fait qu'il dispense le *Dasein* de faire librement choix de ses possibilités. Ainsi sans l'avoir choisi, le *Dasein* s'enferme dans l'impropriété et n'a d'autre moyen d'en

---

<sup>756</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 599.

sortir que d'aller tout exprès se reprendre, s'extraire de la perte dans le « on » afin de revenir à lui-même. Autrement dit, pour sortir de la perte du « on » afin de retrouver sa possible-propriété, le Dasein a besoin de se voir attester un pouvoir-être-soi-même que, de par sa possibilité il est chaque fois déjà : c'est la voix de la conscience morale.

### **1- La conscience morale comme attestation du pouvoir-être-propre-soi-même du Dasein : l'appel**

Le pouvoir-être-propre du Dasein est le fait pour le Dasein, de se réaliser comme « Je », comme sujet absolu en sortant de l'impropriété, du « nous-on » et de la publicité du « on » dans lequel il est constamment plongé. Heidegger résume cela en ces termes : « *L'être-soi-même du Dasein a été formellement déterminé comme une manière d'exister [...] Le qui du Dasein, je ne le suis la plupart du temps pas moi-même ; au contraire je le suis le nous-on. L'être-soi-même propre se détermine comme une modification existentielle du on qu'il s'agit de cerner existentiellement.* »<sup>757</sup> Et puisque le Dasein est perdu dans le « on », il faut qu'il se trouve et qu'il se voit se montrer dans sa possibilité-propriété. C'est ce que Heidegger entend par : « *le Dasein a besoin de se voir attester un pouvoir-être-soi-même que, de par la possibilité, il est chaque fois.* »<sup>758</sup> Cette attestation n'est possible que par la voix de la conscience morale. Cette conscience morale se constitue, selon Heidegger, comme appel. Car, ce dernier non seulement atteste l'être-soi-même-propre du Dasein mais aussi l'interpelle et l'appelle à sortir du « nous-on » pour qu'il se réalise dans son soi-même-propre. C'est pourquoi le philosophe allemand affirme que : « *Pénétrant plus avant, l'analyse révèle la conscience morale comme appel. Appeler est un mode de la parole. L'appel de la conscience morale a le caractère de l'interpellation adressée au Dasein sur son pouvoir-être-soi-même le plus propre* »<sup>759</sup>. Il poursuit en disant que : « *La conscience morale hèle le soi-même du Dasein pour le tirer de la perte dans le on.* »<sup>760</sup>

En effet, pour le disciple de Husserl, le Dasein s'inféode au « on » ; comme conséquence logique, il se perd dans la publicité du « on » et du « on-dit ». Ainsi, à force d'écouter le « nous-on », le Dasein fait la sourde-oreille au soi-même propre. Pour que le Dasein soit tiré de cette perte où il ne s'écoute plus lui-même, où il se fait la sourde-oreille à lui-même n'ayant d'oreille que pour le « on », il a besoin de se trouver lui-même. Voilà pourquoi, son être toute-oreille doit être brisé, c'est-à-dire il doit recevoir par le Dasein lui-même la possibilité de s'écouter, ce

---

<sup>757</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 323.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>759</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 325.

<sup>760</sup> *Ibid.*, p. 331.

qui a pour conséquence d'interrompre la toute-oreille de l'*être-Dasein*. Et la possibilité d'une telle rupture se trouve dans l'interpellation immédiate : l'appel. C'est l'appel qui brise ce n'avoir d'oreille que pour le « on » par lequel le *Dasein* ne s'écoute même plus, car il suscite une écoute ayant pour caractère de s'opposer à l'écoute initiale du on dans lequel le *Dasein* s'est perdu. Cette écoute nouvelle du *Dasein*, différente de celle du « on » qui est bruit, doit se faire en silence, et seule la conscience morale peut le faire. Voici ce que dit l'auteur de *Sein und Zeit* : « L'écoute étant étourdie par le « tapage » que fait l'équivoque multiforme du « nouveau » on-dit quotidien, l'appel doit retentir sans tapage, sans équivoque, sans donner d'aliment à la curiosité. Ce qui, en appelant, donne ainsi à entendre est la conscience morale. »<sup>761</sup> Ainsi donc, l'appel doit se passer sans émission vocale, il ne doit surtout pas se formuler en mots, car pour Heidegger « la conscience morale parle uniquement et constamment sur le mode du silence. »<sup>762</sup> Elle n'y perd rien en perceptibilité, mais accule, en revanche, le *Dasein* qu'elle interpelle et rappelle, au silence-gardé en soi-même. L'absence d'une formulation verbale de ce qui retentit dans l'appel ne fait pas glisser le phénomène dans le flou d'une voix pleine de mystère, mais indique seulement que, pour entendre ce qui « retentit », il ne faut pas rester crispé sur l'attente d'une communication ou de quelque chose de ce genre.

De quoi est-il question dans l'appel de la conscience morale, autrement dit sur quoi porte l'interpellation ? À cette interrogation Heidegger répond que : « Manifestement du *Dasein* lui-même. » En vue de quoi est-il interpellé ? « En vue de soi-même qui est le sien. »<sup>763</sup> En effet, dans l'appel, le soi-même du « nous-on » qui est interpellé et sommé d'écouter s'écroule ; donc le « on » tombe, et, se trouvant sans repère il est obligé de se tourner vers lui-même. C'est d'ailleurs pourquoi Heidegger affirme qu'avec l'appel : « le nous-on est sommé d'être soi-même. »<sup>764</sup> Cette interpellation qui s'adresse au soi-même ne le réduit pas à lui-même dans un for intérieur afin qu'il s'y retranche et se ferme au « monde extérieur. De même, l'appel n'invite pas le soi-même qu'il interpelle au « débat » mais au contraire, parce qu'il le convoque au pouvoir-être-soi-même le plus propre, il est une vocation qui « propulse » le *Dasein* dans ses possibilités les plus propres. L'appel qui s'adresse au soi-même du *Dasein* dans le « nous-on » a également pour objectif de dynamiser le *Dasein* dans ses possibilités et ses propriétés les plus propres selon ces mots choisis de Heidegger : « L'appel, suivant ce à quoi tend un appel, n'invite pas le soi-même qu'il interpelle à un « débat » mais au contraire, parce qu'il le

---

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>764</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 328.



*convoque au pouvoir-être-soi-même le plus propre, il est une vocation qui « propulse » le Dasein dans ses possibilités les plus propres. »*<sup>765</sup>

Contrairement à Heidegger, le pour-soi chez Sartre n'est pas installé dans le « on » dont il n'en sort que sous l'appel de la conscience morale. Car, chez Sartre, le « on » s'exprime dans l'attitude de la mauvaise foi qui consiste à jouer à être ce qu'on n'est pas à l'instar du garçon de café.<sup>766</sup> En effet, pour l'existentialiste français, la liberté dont jouit le pour-soi ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même. Ainsi, les actes des hommes de bonne foi ont-ils comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle. Donc, tous ceux qui se dissimulent se dissimulent à eux-mêmes leur propre liberté par des excuses sont considérés par l'existentialiste français comme des lâches. Car, le pour-soi sartrien est entièrement condamné à se dépasser perpétuellement pour vivre dans l'authenticité de son être quitte à se salir les mains<sup>767</sup> afin d'atteindre cet objectif intrinsèque.

Après avoir répondu aux questions : qui est appelé ? Dans quelle condition est-il appelé ? De quoi est-il question dans l'appel ? Nous voulons maintenant dégager la source de l'interpellation. Autrement dit, qui appelle ?

Pour Heidegger, « *Le Dasein dans la conscience morale s'appelle lui-même [...] L'appel provient de moi tout en me tombant dessus.* »<sup>768</sup>. Sartre partage le même point de vue. En effet, pour lui, les valeurs morales ne proviennent pas de la religion, car « *nous n'avons ni derrière nous ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses.* »<sup>769</sup> Elles s'enracinent dans l'homme lui-même, c'est pourquoi il affirme en s'appuyant sur Dostoïevsky : « *si Dieu n'existe pas, tout serait permis.* »<sup>770</sup> Ceci revient à dire avec Serge Friedli, que chez Sartre, les valeurs morales ne sont pas objectives, elles sont choisies et posées par notre liberté. Cette ontologie semble alors barrer la voie à une morale sélective et coercitive. En d'autres termes, « *si aucune valeur ne s'impose, la liberté serait arbitre, légitimée à imposer n'importe quelle valeur.* »<sup>771</sup> Mais comment le Dasein peut-il être à la fois l'auteur de l'appel et l'interpellé ? En effet, d'un côté, nous pouvons penser que le *Dasein* en tant qu'interpellé est sûrement autrement « là » que comme auteur de l'appel ; d'un autre il ne fait pas de doute que l'appel ne vient pas d'un autre qui est au monde avec moi mais de moi-même.

---

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>766</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 94.

<sup>767</sup> Cf. J.-P. Sartre, *Les mains sales*, Paris, Folio, 2008, p. 198.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>769</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1946, p. 39.

<sup>770</sup> *Id.*

<sup>771</sup> S. Friedli, « Sartre et la question de l'objectivité des valeurs », in *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, Vol. 123, No. 1 (1991), pp. 17-33.

L'analyse qui va suivre aura pour objectif de rendre ontologiquement intelligible le genre de celui qui appelle et avec lui aussi celui de l'appel.

## 2- L'être de la conscience morale qui appelle : l'être-jeté et l'étrangeté

Il s'agit ici pour nous de mettre en lumière l'être de celui qui appelle et l'être de l'appel. Car l'impression dégagée du *Dasein* met en exergue le fait que l'appel n'est pas effectué exprès par le *Dasein* lui-même. Ce qui nous ramène au fait que le *Dasein* qui effectue l'appel est autrement « là ». Comment est-il donc ? Quelle couverture ontologique arbore-t-il en tant qu'appelant ?

Pour Heidegger, l'appel est réalisé dans le but de sortir le *Dasein* de sa prétendue liberté du « nous-on » et des rumeurs du « on-dit » où il s'est réfugié ; mais pour repérer le *Dasein* qui appelle il faut le saisir ontologiquement comme *Dasein* factif et jeté. Car c'est *factivement* qu'existe toujours et chaque fois le *Dasein*. Jamais il ne se projette dans le vide, au contraire, étant déterminé par l'être-jeté<sup>772</sup> comme factum de l'étant qu'il est, il est chaque fois déjà et demeure constamment livré à l'existence. Etant-jeté, c'est dans l'existence qu'il est jeté ; il existe donc comme étant qui, tel qu'il est et peut être, a à être. Jeté donc, le *Dasein* se réfugie dans le « nous-on » où il se sent plus à l'aise. Cette fuite est nommée par Heidegger : l'étrangeté. Car, le *Dasein*, enfermé dans le nous-on, est saisi par l'angoisse qui provoque donc le sentiment d'étrangeté, qui est le fait pour le *Dasein* de se sentir esseulé dans son être-au-monde parce que fuyant son être-jeté pour se plaire dans le nous-on. Et c'est ce *Dasein* au cœur de son étrangeté qui lance l'appel ; d'où cette interrogation de Heidegger : « *Et si le Dasein se retrouvant au fond de son étrangeté était celui qui lance l'appel de la conscience morale ? Rien n'y contredit, au contraire tous les phénomènes dégagés jusqu'ici pour caractériser celui qui appelle parlent en ce sens.* »<sup>773</sup> Ce *Dasein* appelle et sa voix peut retentir – pas comme un son – parce qu'il est détaché du « nous-on » quotidien, qu'il n'a rien de familier avec lui, et parce qu'esseulé sur lui-même dans son étrangeté. On comprend pourquoi sa voix résonne « *comme une voix étrangère.* »<sup>774</sup> À ce propos, Heidegger, ajoute qu'il est impossible qu'on se méprenne sur la provenance de l'appel, car la froide sûreté avec laquelle celui qui appelle touche celui qu'il

---

<sup>772</sup> En effet, l'être-jeté, rappelons-le, signifie que : Le *Dasein* est toujours déjà à pied d'œuvre, à sa naissance il ne choisit ni le lieu ni le comment de sa venue. Tout au long de son existence, il doit assumer une capacité projective qui est toujours déjà liée à un horizon de possibilités « en deçà duquel le *Dasein* ne peut jamais remonter ». Heidegger rajoute même qu'« il est jeté à lui-même » (*ihm selbst geworfen*), jeté comme être-projetant (pas comme un caillou). Tant que le *Dasein* existe, il ne cesse de naître, « il ne cesse d'être-jeté ». Ce qui fait comprendre que le fait de parler au passé de l'« être-jeté », n'a pas le sens d'un événement révolu, mais qu'il y a à chaque fois quelque chose d'irrécupérable dans l'existence. Ce concept est à mettre en lien avec la facticité, et plus précisément avec le sentiment que quelque chose s'est joué sur laquelle le *Dasein* n'a pas de prise.

<sup>773</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 333.

<sup>774</sup> *Id.*

interpelle, se fonde non seulement sur le *Dasein* esseulé sur soi en son étrangeté mais aussi sur la dérélition<sup>775</sup> où il est abandonné à lui-même. Voilà pourquoi, après avoir découvert l'onto-existentialité de l'être qui appelle le *Dasein* à sortir du « nous-on » voire de son dévalement, nous pouvons inférer avec Martin Heidegger que :

*La phrase : le Dasein est à la fois celui qui appelle et celui qui est interpellé, a maintenant perdu ce qu'elle avait de formellement vide, elle ne va plus de soi. La conscience morale se manifeste comme appel du souci : celui qui appelle est le Dasein s'angoissant dans l'être-jeté (être-déjà-au...) pour son pouvoir-être. Celui qui est interpellé est justement ce Dasein, hélé à son pouvoir-être le plus-propre (avance-sur-soi...). Et le Dasein ainsi hélé est tiré par l'interpellation du dévalement dans le on (être-déjà-après-le-monde en préoccupation). L'appel de la conscience morale, appel à vrai dire du Dasein lui-même, a sa possibilité ontologique en ce que le Dasein est, dans le fond de son être le souci.*<sup>776</sup>

Cette conscience morale comme appel du souci n'est pas universelle chez Heidegger comme c'est le cas chez Kant. En effet, pour Kant, il existe un impératif catégorique qui, par ses maximes<sup>777</sup> commande les actions « morales » avec pour base une loi universelle dont on ne saurait contester la plénitude et l'absoluité. Voici ce qu'il affirme à ce sujet :

*Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. Or, si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe... [...] Puisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement nature*<sup>778</sup> *dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait être encore énoncé en ces termes : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE.* »<sup>779</sup>

---

<sup>775</sup> La facticité ou dérélition se marque en ceci que le *Dasein* se découvre comme étant toujours-déjà-là. « Nous sommes embarqués. » Il n'y a pas de pensée possible de la naissance, et toute question relative au *Dasein* se pose en deçà de son origine. Le *Dasein* est toujours-déjà jeté dans l'existence sans l'avoir choisi et abandonné dans un univers qui lui a été imposé.

<sup>776</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 334.

<sup>777</sup> Pour Kant, la *maxime* est le principe subjectif de l'action, et doit être distinguée du *principe objectif*, c'est-à-dire de la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (en bien des cas selon son ignorance, ou encore selon ses inclinations), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet agit ; tandis que la loi, est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif.

<sup>778</sup> La nature pour Kant est l'existence des choses, en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles.

<sup>779</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1986, pp. 137-138.

Selon Victor Delbos, le rôle que joue ce principe dans la déduction des devoirs particuliers est présenté un peu différemment et, semble-t-il avec plus de précision dans la *Critique de la raison pratique* (V. dans le chapitre II de la première partie le morceau intitulé : De la typique de la raison pure pratique). Le problème y est posé ainsi : comment la loi morale, c'est-à-dire la loi de ce qui doit être par la liberté, peut-elle s'appliquer à des cas qui ne peuvent se produire que comme événements du monde sensible ? Kant remarque qu'un problème analogue avait dû être examiné dans la *Critique de la raison pure* : il s'agissait alors de savoir comment les concepts purs de

Avec Kant, l'universalité de la loi est ce qui est commun à la moralité en tant qu'elle est prescrite par la raison, et à la nature en tant qu'elle est comprise par l'entendement. Or, pour Heidegger, l'appel de la conscience morale qui sépare le « on » de l'étrangeté de son être ne lie pas universellement tous les *Dasein* et ne saurait être élevé au rang de conscience morale universelle du monde sur laquelle s'appuierait tout *Dasein* et toute action morale, qui parlerait d'un sujet précis commun à tous. Bien que la situation du « on » soit commune à tout *Dasein*, une conscience morale du monde ne le serait pas, « *parce que la conscience morale est dans son fond et son essence chaque fois à moi. Et cela pas seulement au sens où c'est chaque fois le pouvoir-être le plus propre qui est interpellé, mais au contraire parce que l'appel provient de l'étant que je suis chaque fois moi-même.* »<sup>780</sup> Avec cet appel et son caractère non universel, la « puissance » de la conscience morale, selon Heidegger, n'est pas diminuée et n'est pas rendue « simplement subjective » comme on pourrait le penser. Au contraire, le caractère inexorable et sans équivoque de l'appel se libère désormais on ne peut mieux. Ainsi, l'« objectivité » de l'interpellation se voit-elle seulement reconnu son droit, en ce que l'interprétation lui conserve sa « subjectivité » qui, bien sûr, refuse au « nous-on » la domination.

Sartre ne partage pas l'idée selon laquelle l'appel s'appuie sur l'universalité de la loi morale. Pour lui, la liberté du pour-soi, liberté de choix et d'inventer les valeurs, mêmes morales est le seul critère qui oriente toute action et par ce fait s'oppose à une conscience morale du monde. C'est d'ailleurs pourquoi, il affirme que : « *Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire, il n'y a pas de signe dans le monde. Vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez.* »<sup>781</sup> Toutefois, pour le natif de Paris, chaque action posée par le pour-soi, chaque choix consenti, engage non seulement sa responsabilité particulière, mais aussi celle de l'humanité tout entière. Cet extrait l'explique clairement :

*Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en*

---

l'entendement peuvent s'appliquer aux données d'une faculté hétérogène, la sensibilité : le moyen terme avait été trouvé dans l'imagination transcendante, laquelle produit des schèmes *a priori* qui relient les catégories aux intuitions sensibles. Ici, la faculté intermédiaire qui permet un rapprochement entre la loi morale, expression de la raison proprement dite, et la réalité sensible, c'est l'entendement conçu comme la faculté de poser les lois, avant toute application à une matière. L'universalité de la loi : voilà ce qui est commun à la moralité en tant qu'elle est prescrite par la raison, et à la nature en tant qu'elle est comprise par l'entendement. Donc, en tant qu'elle est soumise à cette forme d'universalité, la nature peut servir de *type* pour l'ordre moral. Au surplus, il reste bien entendu que ce rapport entre l'ordre moral et la nature est un rapport purement pratique, qui, des actions accomplies en ce monde, retient non pas la matière déterminée par des lois théoriques, mais uniquement les maximes dont elles dérivent.

<sup>780</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 334.

<sup>781</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 46.

*possession de ce qu'il est de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.*<sup>782</sup>

En revenant sur Heidegger, l'appel de la conscience morale manifestée comme appel du souci, ne rend compte d'aucun événement ; il appelle sans élever la voix. Il appelle sur le mode du silence. Il le fait pour cette seule raison que l'appel n'appelle pas celui qu'il interpelle du sein du « on-dit » public, mais l'en tire par son appel en le ramenant dans le silence-gardé du pouvoir existant. Mais que dit l'appel ?

### **3- La conscience morale comme l'interpellation de l'être du *Dasein* en-faute et la résolution**

Selon Martin Heidegger, « l'appel accuse le *Dasein* d'être « en faute », soit que, dans le cas où la conscience morale avertit, il met en garde contre une possibilité de « faute », soit que s'il s'agit de bonne conscience, il constate qu'il « ne se sait aucune faute » ? »<sup>783</sup> Il poursuit en précisant que : « la seule chose qui vient au jour, c'est que la conscience morale appelle un être en faute. »<sup>784</sup> Puisque le *Dasein* s'accuse lui-même d'être-en-faute, d'où tirer l'idée de faute sinon de l'interprétation de l'être du *Dasein* ? En d'autres termes, qui dit comment nous sommes en faute et que signifie faute ? Pour Heidegger, toutes les interprétations et les recherches ontologiques portant sur des phénomènes tels que la faute, la conscience morale, la mort doivent partir de ce que l'explicitation quotidienne du *Dasein* en dit.

Dans un premier sens, nous pouvons, avec Heidegger, dégager l'« être en faute » [Schuldigsein] au sens de « devoir », être débiteur, « avoir une ardoise chez quelqu'un ». On doit restituer à l'autre quelque chose auquel il a droit de prétendre. Cet « être en faute », au sens d'« avoir des dettes », est une variété de l'être-avec en compagnie des autres dans le champ de la préoccupation où c'est de se procurer, d'apporter qu'il s'agit. Parmi les modes de ce genre de préoccupation, il y a également soustraire, emprunter, recéler, prendre, dérober, c'est-à-dire ne pas satisfaire d'une manière ou d'une autre au droit de posséder des autres. L'être en faute de cette sorte se rattache à ce qui est susceptible de préoccuper.

Dans un autre sens, être en faute pour Heidegger, a le sens « de la faute de » (être responsable de), c'est-à-dire être-cause, être-auteur de quelque chose ou également en « être l'occasion ». En ce sens où quelque chose est « de la faute » de, on peut « être fautif » sans « devoir » quelque chose à un autre ou sans en devenir « débiteur ». Inversement, je peux devoir

---

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>783</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 338.

<sup>784</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 349.

quelque chose à un autre sans que ce soit de ma faute. Un autre peut « contracter des dettes » auprès d'un autre « à ma place ».

Être-en-faute au sens d'« avoir des dettes chez... » et au sens d'« être de la faute de... » peuvent donc se combiner pour déterminer un comportement « *que nous nommons « se rendre fautif »* »<sup>785</sup>. Être fautif, signifie alors pour l'universitaire de Fribourg, *être-à-l'origine* d'un défaut affectant le Dasein d'un autre de telle manière que cet être-à-l'origine se détermine lui-même comme « en défaut ». Et la défectuosité, pour Heidegger consiste à ne pas satisfaire d'une exigence qui naît de l'« être-avec » existant en compagnie des autres.

Un autre sens d'être-en-faute, le dernier et le plus poignant nous oblige à déterminer « en faute » comme un défaut, comme un manque de quelque chose qui doit être. Qu'est-ce qui manque dans l'être-en-faute du Dasein et qui est déterminé à être là ? C'est l'attestation de son pouvoir-être-le-plus-propre ; elle se manifeste dans ce que Heidegger appelle la résolution. Cette dernière consiste pour le Dasein à se préparer à affronter l'angoisse de l'étrangeté afin de se projeter ainsi sur l'être-en-faute le plus-propre. Bref, elle est le fait pour le Dasein d'oser à *fond être soi-même*. En effet, étant-à-l'origine, c'est-à-dire existant comme jeté, le Dasein demeure constamment retranché en deçà de ses possibilités. Jamais, il ne saurait préexister à son origine et ne pourrait être maître de l'être le plus propre de l'origine mais il n'est chaque fois qu'existant à partir d'elle et en tant que celle-ci. Étant à l'origine, il est lui-même une négation de soi-même. C'est cette dernière qui lui permet alors d'exister, car le « *Dasein est son origine en existant, c'est-à-dire qu'il est de telle manière qu'il s'entend à partir de possibilités et, s'entendant de la sorte, il est l'étant jeté.* »<sup>786</sup>

En définitive, le Dasein est en faute parce que jeté, et jeté il est appelé à exister, c'est-à-dire à libérer la possibilité de son pouvoir-être le plus propre ; mais au lieu d'être à l'écoute de sa possibilité d'existence la plus propre afin de se choisir lui-même, il se réfugie dans le nous-on, d'où l'appel. Voilà pourquoi Heidegger affirme que : « *l'appel est appel du souci. L'être-en-faute constitue l'être que nous nommons le souci* »<sup>787</sup>. »<sup>788</sup> Car l'être-en-faute réalise toutes les composantes ontologiques de l'essence du Dasein que sont : la factivité, l'existentialité et

---

<sup>785</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 349.

<sup>786</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 342.

<sup>787</sup> Il est important de le rappeler, l'être du Dasein est le souci. Le souci réunit en lui factivité (être-jeté), existence (projection), et dévalement. Étant, le Dasein est jeté, il n'est pas amené par lui-même en son « là ». Étant, il est déterminé comme pouvoir-être qui s'appartient lui-même et ne s'est pourtant pas donné en propre comme lui-même. Existant, jamais il ne remonte en deçà de son être-jeté de façon à ne pouvoir mettre à chaque fois exprès en liberté ce « qu'il est et a à être » qu'à partir de son être-soi-même et l'amener dans le « là ». En tant que cet étant pour qui seul le fait d'être livré à sa propre responsabilité permet d'exister comme l'étant qu'il est, il est en existant à l'origine de son pouvoir-être.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 344.

le dévalement. Mais, précisons-le, la particularité et l'avantage de l'appel du Dasein en faute est de pousser le Dasein dans l'attestation de son pouvoir-être le plus propre comme parti-d'y-voir-clair-en-conscience. C'est dans ce sens que Heidegger dit ceci :

*L'interprétation existentielle de la conscience morale doit mettre au jour qu'il y a bien dans le Dasein lui-même une attestation de son pouvoir-être le plus propre. La manière dont la conscience morale en témoigne n'est pas une quelconque annonce ; c'est l'appel instigateur de vocation à l'être en faute. [...] L'entendre propre de l'appel, nous l'avons caractérisé comme parti-d'y-voir-clair-en-conscience. Ce laisser-agir-en-soi le soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-faute représente phénoménalement le pouvoir-être propre attesté dans le Dasein lui-même. C'est sa structure existentielle [...] Le parti-d'y-voir-clair-en-conscience consistant à s'entendre soi-même en son pouvoir-être le plus propre, il est une variété de l'ouverture du Dasein. [...] Entendre au sens existentiel veut dire : se projeter sur la possibilité factive qui est chaque fois la plus propre de pouvoir-être-au-monde. Or pouvoir-être ne s'entend dans l'existence qu'en cette possibilité.<sup>789</sup>*

Interpréter existentiellement l'entendre de l'interpellation comme résolution, c'est révéler que la conscience morale est ce genre d'être inscrit au fond du Dasein selon lequel il se rend possible à lui-même – en attestant son pouvoir-être le plus propre – en son existence factive.

## **IV- Le sens de la valeur et des valeurs transcendantales chez le pour-soi**

### **1- Le pour-soi et l'être de la valeur**

Communément, la valeur est un principe idéal auquel se réfèrent les membres d'une communauté pour fonder leur jugement et orienter leur conduite. C'est aussi ce par quoi une personne est digne d'estime, c'est-à-dire l'ensemble de qualités qui la commandent. En général, nos sociétés se sont toujours appuyées sur la religion qui, par ses préceptes, fondait les valeurs morales et donnait des repères éthiques pour l'agir humain. Or, avec Sartre, la cohésion morale permise par la communauté des valeurs transcendantales n'est plus intouchable et sacrée parce que les valeurs s'adosent désormais sur l'individu, sur le pour-soi en tant qu'être de la valeur. Qu'est-ce que la valeur chez Sartre, quelle est son essence ?

En effet, pour Husserl, tous les objets de notre monde environnant apparaissent avec une valeur. Voici ce qu'il affirme à ce sujet :

*Le monde ne cesse d'être "à portée de main" pour moi, et j'y suis moi-même associé. Par là ce monde n'est pas là pour moi comme un simple monde de choses*

---

<sup>789</sup> Ibid., pp. 353-354.

mais, selon la même immédiateté, comme monde des valeurs, comme monde de biens, comme monde pratique. D'emblée je trouve les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc. Les choses se présentent immédiatement comme des objets usuels : la "table" avec ses "livres", le "verre", le "vase", le "piano", etc. Ces valeurs et ces aspects pratiques appartiennent eux aussi à titre constitutif aux objets "à portée de main" en tant que tels, que je m'occupe d'eux ou non – ou des objets en général. Ce qui est vrai des choses vaut naturellement aussi pour les hommes et les animaux de mon entourage. Ce sont mes "amis" ou mes "ennemis", mes "subordonnés" ou mes "supérieurs", des "étrangers" ou des "parents", etc.<sup>790</sup>

Contrairement à Husserl, Jean-Paul Sartre, conçoit la valeur comme « existant normatif qui n'a pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être. Ainsi, l'être de la valeur en tant que valeur, c'est l'être de ce qui n'a pas d'être. »<sup>791</sup> Pour Sartre, la valeur semble donc insaisissable : à la prendre comme être, on risque de méconnaître son irréalité. Voilà pourquoi, il peut affirmer que « la valeur est par-delà l'être. »<sup>792</sup> En d'autres termes, pour Sartre la valeur est ce « vers quoi un être dépasse son être »<sup>793</sup>. Ainsi donc, pour ce philosophe, l'être de la valeur, c'est la réalité humaine ou le pour-soi, car « la valeur dans son surgissement originel n'est point posée par le pour-soi : elle lui est consubstantielle – au point qu'il n'y a point de conscience qui ne soit hantée par sa valeur et que la réalité humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur. »<sup>794</sup> C'est pour cette raison qu'il invite à reconnaître que l'« être qui est par-delà l'être possède au moins l'être en quelque façon. Ces considérations suffisent à nous faire admettre que la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde. »<sup>795</sup> Donc, l'être humain forme l'essence de sa vie par ses propres actions, celles-ci n'étant pas prédéterminées par des doctrines théologiques, philosophiques ou morales.

Cette vision sartrienne de la valeur est compatible avec le pour-soi parce qu'en tant qu'échappatoire, dépassement perpétuel, le pour-soi ne peut se passer de la valeur. Car cette dernière a pour sens d'être ce vers quoi un être dépasse son être parce que tout acte valorisé est arrachement à son être vers. La valeur étant toujours et partout le par-delà de tous les dépassements, elle peut être considérée comme l'unité inconditionnée de tous les dépassements d'être. « Et par là elle fait couple avec la réalité qui originellement dépasse son être et par qui

<sup>790</sup> P. Slama, « Husserl et Scheler : de la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 2017/3 Tome 142 | pages 341 à 358.

<sup>791</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 129.

<sup>792</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 129.

<sup>793</sup> *Id.*

<sup>794</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 131.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 129.



*le dépassement vient à l'être, c'est-à-dire avec la réalité humaine.* »<sup>796</sup> Et l'on voit également, selon Sartre, que la valeur, étant l'au-delà inconditionné de tous les dépassements, doit être originellement l'au-delà de l'être lui-même qui dépasse. Si tout dépassement doit pouvoir se dépasser, il faut que l'être qui dépasse soit, *a priori*, dépassé *en tant* qu'il est la source même des dépassements. Ainsi la valeur, prise à son origine ou valeur suprême est l'au-delà et le *pour* de la transcendance. Elle est l'au-delà qui dépasse et fonde tous mes dépassements. C'est ce vers quoi je ne peux jamais me dépasser, puisque justement mes dépassements la supposent.

Bref, pour le philosophe français, « la valeur c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme ce pour quoi il est. »<sup>797</sup> C'est pourquoi il pense que « la valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi. »<sup>798</sup> En ce sens, la valeur hante l'être en tant qu'il se fonde, non en tant qu'il est : elle hante la *liberté*. Cela signifie que, elle est l'être que le pour-soi a à être en tant qu'il est fondement de son néant d'être. Et s'il a à être, poursuit le philosophe existentialiste, ce n'est pas sous l'emprise d'une contrainte extérieure, ni parce que la valeur, – comme le premier moteur d'Aristote –, exercerait sur lui une attraction de fait, ni en vertu d'un caractère reçu de son être, mais qu'il se fait être dans son être comme ayant à être cet être. En un mot,

*Le soi, le pour-soi et leur rapport se tiennent à la fois dans les limites d'une liberté inconditionnée – en ce sens que rien ne fait exister la valeur, si ce n'est cette liberté qui du même coup me fait exister moi-même – et à la fois les bornes de la facticité concrète, en tant que, fondement de son néant, le pour-soi ne peut être fondement de son être. Il y a donc une totale contingence de l'être-pour-la-valeur, qui reviendra ensuite sur toute la morale, pour la transiter et la relativiser – et, en même temps, une libre et absolue nécessité.*<sup>799</sup>

C'est la liberté qui fait exister le soi et le pour-soi et leur rapport à la valeur.

## **2- Le pour-soi et le refus des valeurs transcendantales**

À la suite de ce qui précède, nous voulons montrer ici que, la réalité humaine en tant que fondement de la valeur a pour objectif d'être aussi fondement du soi vers qui tend toute valeur suprême. Cette finalité entraîne *ipso facto* le refus du pour-soi des valeurs transcendantales en tant que le pour-soi veut être fondement absolu du soi, c'est-à-dire veut être Dieu. Sartre met clairement cette idée en exergue dans *L'Être et le néant* :

---

<sup>796</sup> *Id.*

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>798</sup> *Id.*

<sup>799</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 130.

*Et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu.*<sup>800</sup>

C'est dans le même sillage que Serge Friedli dans son article, *Sartre et la question de l'objectivité des valeurs* affirme que : « Selon Sartre, l'homme se projette comme un être parfait qui est comme il doit être, à qui aucune qualité ne fait défaut et qui ne doit ce qu'il est qu'à lui-même. Si l'homme pouvait réaliser une telle valeur, c'est-à-dire atteindre à une existence divine, il serait ainsi justifié et délivré de son angoisse. D'après Sartre l'homme ne devient pas ce qu'il est, il est ce qu'il devient. Ainsi exister, et non pas être, c'est toute la morale sartrienne. »<sup>801</sup>

En effet, pour Serge Friedli, le rejet sartrien des valeurs morales et transcendantales qui déterminent l'action de la réalité humaine vient du fait que, chez le philosophe français, les valeurs morales ne sont pas objectives ; elles sont choisies et posées par notre liberté. Ainsi, la liberté est-elle l'arbitre légitimée, à imposer n'importe quelle valeur, puisqu'aucune valeur ne s'impose. Grâce à l'absolue liberté de l'homme, Dieu, assise des valeurs morales et transcendantales ne saurait évidemment pas exister au risque d'empêcher la pleine éclosion de ladite liberté et de déterminer l'agir humain. C'est d'ailleurs pourquoi il écrit ceci :

*L'homme est libre, l'homme est liberté. Si d'autre part, poursuit-il, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.*<sup>802</sup>

Ainsi donc, la liberté absolue du pour-soi, en tant qu'inventeur des valeurs, entraîne par le fait même l'inexistence de Dieu garant autrefois de toutes les valeurs. Sartre affirme à ce propos : « nous voulons dire seulement que Dieu n'existe pas, et qu'il faut en tirer jusqu'au bout les conséquences. »<sup>803</sup> Bref, l'onto-phénoménologie existentialiste sartrienne trouve son essence dans le rejet de l'existence de Dieu au profit de la promotion du pour-soi comme

---

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>801</sup> S. Friedli, « Sartre et la question de l'objectivité des valeurs » in *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, Vol. 123, No. 1 (1991), pp. 17-33.

<sup>802</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 39-40.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 37.

fondement et fondateur de la valeur et de toutes valeurs. C'est d'ailleurs pourquoi, il développe une philosophie athéiste. Il écrit à ce sujet que :

*L'existentialisme athée que je représente est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme.*<sup>804</sup>

Car, si Dieu existait, le pour-soi serait une marionnette entre ses mains, un être déterminé d'avance, sans originalité, avec une identité d'emprunt, un esclave avec un semblant de liberté. Ce serait un coupe-papier entre les mains de l'industriel ou de l'artisan qui détermine à l'avance son essence. C'est ce que Sartre dit précisément en ces termes :

*Lorsque nous concevons un Dieu créateur, ce Dieu est assimilé la plupart du temps à un artisan supérieur [...] Dieu, lorsqu'il crée, sait précisément ce qu'il crée. Ainsi, le concept d'homme, dans l'esprit de Dieu, est assimilable au concept de coupe-papier dans l'esprit de l'industriel ; et Dieu produit l'homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l'artisan fabrique un coupe-papier suivant une définition et une technique. Ainsi l'homme industriel réalise un certain concept qui est dans l'entendement divin.*<sup>805</sup>

Par ce refus des valeurs transcendantales dont la conséquence est l'invention des valeurs par le pour-soi, nous assistons à une *déhiérarchisation* des valeurs où l'on ne peut expliquer comment le pour-soi accorde la préférence à une valeur plutôt qu'à une autre. Cette *déhiérarchisation* est une attitude post-moderne dont Sartre en est l'un des pères fondateurs. Ladite attitude aboutit à la théorie de « tout se vaut ». Nicole Van Elis affirme à ce propos que : « Si la modernité est la société du « ou », la postmodernité est la société du « et » »<sup>806</sup>. Donc il n'y a plus de valeurs intouchables, non plus de principe sacré. Or si tout se vaut il y a nivellement de toutes les valeurs et donc relativisme. Voilà pourquoi, Nicole Van Elis affirme encore mais en s'inquiétant que : « Et si tout se vaut, si chacun est différent et que la liberté individuelle est portée au rang d'idole (phénomène paradoxal si on se réfère à la volonté

---

<sup>804</sup> Ibid., pp. 29-30.

<sup>805</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 28.

<sup>806</sup> Nicole Elis (Van), « le postmodernisme Céquawa ? » in w.w.w.barricade.be. Consulté le lundi 31 octobre 2022.

*affichée de destruction des idoles !), comment lutter structurellement contre les injustices ? On observe que dans le monde postmoderne, l'exemple personnel de chacun (e) prévaut au détriment de toute analyse collective. »<sup>807</sup>*

Nous sommes donc bien fondés pour dire que, le pour-soi par son refus des valeurs transcendantales a pour objectif de se réaliser pleinement comme liberté en inventant ses propres valeurs afin d'être en-soi-pour-soi, c'est-à-dire Dieu. Voilà pourquoi le refus de l'existence de Dieu est un piédestal pour atteindre cet objectif. Cet objectif de réalisation absolue de son être est également porté par le *Dasein*. Car pour Heidegger, bien qu'il ne se prononce pas clairement sur le refus des valeurs transcendantales, il faut reconnaître avec lui que c'est la conscience morale qui catalyse le *Dasein* et le pousse à se réaliser pleinement. En effet, comme nous l'avons relevé plus haut, la conscience morale chez Heidegger est « *appel du souci* »<sup>808</sup>, c'est-à-dire appel du *Dasein* à « *l'attestation intimée au Dasein d'un pouvoir-être propre.* »<sup>809</sup> C'est un appel qui interpelle le *Dasein* et le somme à sortir du « nous-on », à sortir de l'esseulement de son étrangeté, à sortir de son être-jeté, à sortir de sa dérélition pour « *donner à entendre un propre pouvoir-être-soi-même.* »<sup>810</sup> Voilà pourquoi Heidegger lui-même peut affirmer que :

*La conscience morale se manifeste comme appel du souci : celui qui appelle est le Dasein s'angoissant dans l'être-jeté (être-déjà-au...) pour son pouvoir-être. Celui qui est interpellé est justement ce Dasein, hélé à son pouvoir-être le plus propre (avance-sur-soi...). Et le Dasein ainsi hélé est tiré par l'interpellation du dévalement dans le on (être-déjà-après le monde en préoccupation). L'appel de la conscience morale, appel à vrai dire du Dasein lui-même, a sa possibilité ontologique en ce que le Dasein est, dans le fond de son être, souci.*<sup>811</sup>

Le pour-soi se réalise comme liberté mais aussi comme manque.

### **3- Le pour-soi et l'être des possibles**

Nous avons précédemment relevé que l'objectif du pour-soi est de se réaliser pleinement c'est-à-dire d'être en-soi-pour-soi, d'être le fondement de son soi. La poursuite perpétuelle de cet objectif amène le pour-soi à prendre conscience qu'il a un défaut d'être, car il se fait déterminer en son être par un être qu'il n'est pas : c'est le manque. Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi qui est toute positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité-humaine.

---

<sup>807</sup> *Id.*

<sup>808</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 331.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>810</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 323.

<sup>811</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 334.

Concrètement, la réalité humaine est un manque, ce dernier empêche une coïncidence avec elle-même dont l'assimilation synthétique le transformerait en *soi*. Qu'est-ce qui manque donc au pour-soi pour se compléter et se transformer en soi ? Pour Sartre, le manquant est toujours de même nature que le manqué. En guise d'exemple, ce qui manque au croissant de lune pour être lune, c'est précisément un bout de lune ; ce qui manque à l'angle obtus ABC, pour faire deux angles droits, c'est l'angle CBD. En conclusion, « *ce qui manque donc au pour-soi pour s'intégrer au soi, c'est du pour-soi. Mais il ne saurait s'agir en aucun cas d'un pour-soi étranger, c'est-à-dire d'un pour-soi que je ne suis pas. En fait, puisque l'idéal surgit, c'est la coïncidence du soi, le pour-soi manquant est un pour-soi que je suis.* »<sup>812</sup> Donc, chaque réalité humaine est un pour-soi manquant sur le mode d'avoir à être le pour-soi qu'il n'est pas, pour s'identifier à lui dans l'unité du soi. Ainsi, pour Sartre, le rapport transcendant originel du pour-soi esquisse perpétuellement comme un projet d'identification du pour-soi à un pour-soi absent qu'il est et dont il manque : « *c'est le possible du pour-soi.* »<sup>813</sup> Qu'est-ce que le possible ?

Le possible est une propriété des êtres, « *une propriété concrète de réalités déjà existantes. Autrement dit, il ne possède pas en lui-même l'être. Pour que la pluie soit possible, il faut qu'il y ait des nuages au ciel.* »<sup>814</sup> Cet état du possible n'est pas bien sûr à confondre avec la « puissance » aristotélicienne. Car, rappelle Sartre, « *l'être-en-soi ne peut « être en puissance » ni « avoir des puissances ». En soi, il est ce qu'il est dans la plénitude absolue de son identité. Le nuage n'est pas la « pluie en puissance », il est, en soi, une certaine quantité de vapeur d'eau qui, pour une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu'elle est. L'en-soi est en acte.* »<sup>815</sup>

Pour Sartre, « *le possible vient au monde par la réalité-humaine* »<sup>816</sup> ou pour-soi. En effet, « *de même qu'il ne saurait y avoir de manque dans le monde que s'il ne vient au monde que par un être qui est son propre manque, de même il ne saurait y avoir au monde de possibilité, qu'elle ne vienne par un être qui est à soi-même sa propre possibilité.* »<sup>817</sup> C'est ce qui amène le philosophe français à affirmer que : « *le surgissement du pour-soi comme néantisation de l'en-soi et décompression d'être fait surgir le possible comme un des aspects de cette décompression d'être, c'est-à-dire comme une manière d'être à distance de soi ce qu'on est.* »<sup>818</sup> Ainsi, le pour-

<sup>812</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 132.

<sup>813</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>815</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 135.

<sup>816</sup> *Id.*

<sup>817</sup> *Id.*

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 134.

soi ne peut pas apparaître sans être hanté par la valeur et projeté vers ses possibles propres. C'est la même vision que dégagait déjà Heidegger à travers le concept de l'entendre. Ce dernier est un exister, un possible, un pouvoir-être, un projeté dans une possibilité existentielle qui présuppose un avenir comme en venir jusqu'à soi à partir de chaque possibilité dans laquelle existe chaque fois le *Dasein*. En d'autres termes, pour le disciple de Husserl, l'entendre n'est ni un genre de connaissance déterminé ni non plus une connaissance au sens d'une saisie thématique ; il « *constitue l'être du là en sorte que, sur la base de l'entendre, un Dasein peut dans son existence en cultiver les différentes possibilités : viser, discerner à la ronde, considérer simplement. Toute explication, en tant que dévoilement ententif de ce qui est inintelligible, s'enracine dans l'entendre primordial du Dasein.* »<sup>819</sup> L'entendre en tant que possible doit son être au *Dasein* tout comme il arrive au monde par le pour-soi. Ce qui nous amène à nous appuyer une fois de plus sur Heidegger qui affirme : « *Pris au sens existentiel original, entendre veut dire : être dans un rapport projectif vis-à-vis d'un pouvoir-être à dessein de quoi le Dasein existe chaque fois. L'entendre découvre à chacun le pouvoir-être qui est le sien de manière telle que le Dasein, en entendant, sait chaque fois d'une certaine façon où il en est avec lui-même.* »<sup>820</sup> Pourtant, dès qu'il nous renvoie à ses possibles, argue Sartre, le *cogito* nous chasse hors de l'instant vers ce qu'il est sur le mode de l'être-pas.

En effet, pour Sartre, l'être du possible dégage une difficulté de compréhension parce qu'il se donne comme antérieur à l'être dont il est la pure possibilité, et pourtant en tant que possible il faut qu'il ait bien un être. C'est dans ce cadre que Sartre, nous donne une double acceptation de son essence : sur le plan de la connaissance et sur celui des pensées. Dans le sillage de la connaissance, selon Sartre, le possible est depuis Leibniz un événement qui n'est point engagé dans une série causale existante, telle qu'on puisse le déterminer à coup sûr, et qui n'enveloppe aucune contradiction ni avec lui-même ni avec le système considéré. Ainsi défini, le possible n'est possible qu'au regard de la connaissance, puisque nous ne sommes en mesure ni d'affirmer ni de nier le possible envisagé. De là deux attitudes, en face du possible : on peut considérer, comme Spinoza, qu'il n'existe qu'au regard de notre ignorance et qu'il s'évanouit quand elle s'évanouit. En ce cas, le possible n'est qu'un stade qu'un stade subjectif sur le chemin de la connaissance parfaite ; il n'a que la réalité d'un mode psychique ; en tant que pensée confuse ou tronquée, il a un être concret mais non en tant que propriété du monde. Dans le second sillage, s'appuyant une fois de plus sur Leibniz, Sartre dégage le possible comme l'objet des pensées de

---

<sup>819</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 397.

<sup>820</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 397.

l'entendement divin. Car, la réalisation d'un possible puisqu'il a la possibilité d'échapper à la réalisation sûre de la volonté humaine, est attribué normalement à la volonté divine, qui pourra donner la meilleure réalisation de chaque possible parce qu'il est Dieu, qu'il sait tout et peut tout, ayant un pouvoir illimité et démesuré sur tout. En fait dans ce sillage, pour Sartre, « *la réalité du possible est uniquement celle de la pensée divine.* »<sup>821</sup> Et enfin de compte, poursuit Sartre, le possible « *a l'être comme pensée qui n'a point été réalisée [...] c'est une pensée qui n'est que pensée.* »<sup>822</sup>

---

<sup>821</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 134.

<sup>822</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

**TROISIÈME PARTIE :**

**LES PHÉNOMENOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET  
SARTRIENNE À L'ÉPREUVE DE LA CRITIQUE**



De la réception phénoménologique du *Dasein* heideggérien et du pour-soi sartrien, il ressort que c'est une phénoménologie ontologique ou une ontologie phénoménologique. Car, comme nous l'a rappelé Heidegger, « *La phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. Ce qu'a en vue en tant que ce qui se montre le concept phénoménologique de phénomène, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés.* »<sup>823</sup> Cette ontologie phénoménologique dont la problématique tire du « *Dasein* sa ligne directrice. Le *Dasein*, c'est-à-dire l'être de l'homme » et du pour-soi son fondement-dépassement puisque « *le phénomène d'être est « ontologique » et exige en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal.* »<sup>824</sup>, est existentielle selon Heidegger et existentialiste selon Sartre. Car pour Heidegger « *L'« essence » du Dasein tient dans son existence* »<sup>825</sup> et pour Sartre « *L'existentialisme est un humanisme* »<sup>826</sup>. Il nous revient donc de poser la question de savoir : comment se libérer du cadre philosophico-phénoménologique que nous avons eu l'exclusif privilège de réceptionner et d'exposer ? Autrement dit, quelle réception pouvons-nous faire des phénoménologies heideggérienne et sartrienne ? Mieux encore, quels sont les problèmes de pertinence que manifeste l'ontologie phénoménologique heideggero-sartrienne ? Enfin, quelle est l'actualité épistémologique de cette onto-phénoménologie ?

Cette troisième partie est structurée en trois chapitres : le premier, porte sur le dépassement et le génie des deux philosophes existentialistes que sont Heidegger et Sartre dans leur approche phénoménologique, ce que nous appelons la réception. Le deuxième, présente les limites dégagées des phénoménologies heideggérienne et sartrienne à partir du *Dasein* et du pour-soi et le troisième fait ressortir l'actualité philosophique de cette onto-phénoménologie.

---

<sup>823</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 63.

<sup>824</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p. 16.

<sup>825</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 73

<sup>826</sup> Titre de l'ouvrage de Sartre, qui selon Arlette Elkaïm-Sartre est un texte sténographié, à peine retouché par Sartre, d'une conférence qu'il a donnée à Paris le lundi 29 octobre 1945 à la demande du club Maintenant, créé à la Libération par Jacques Calmy et Marc Beigbeder dans un but d'« animation littéraire et intellectuelle » ; il a été publié l'année suivante aux Éditions Nagel. Cette conférence selon Arlette Elkaïm-Sartre, est considérée par les nombreux lecteurs du philosophe français comme une introduction suffisante à *L'Être et le Néant* (1943).

## **CHAPITRE VII : LA RÉCEPTION DES PHÉNOMÉNOLOGIES DE HEIDEGGER ET DE SARTRE**

Nous voulons dans ce chapitre, faire ressortir la plus-value des phénoménologies heideggérienne et sartrienne, en termes de dépassement, d'originalité et de créativité.

## I- Une vision alternative de la métaphysique

### 1- L'essence transcendante du *Dasein* et du pour-soi comme source nouvelle de la saisie de l'être en métaphysique en dépassement de la métaphysique ontothéologique classique

Il s'agit ici, avec Heidegger et Sartre, de démontrer qu'en développant une phénoménologie existentielle appuyée sur le *Dasein* et le pour-soi, nous sommes passés originalement de « l'achèvement de la métaphysique avec la métaphysique hégélienne du savoir absolu entendu comme esprit de volonté »<sup>827</sup>, du « dépassement de la métaphysique »<sup>828</sup>, du « déclin de la vérité de l'étant »<sup>829</sup>, de « l'oubli de l'être »<sup>830</sup> à l'explicitation et à l'élaboration de la question de la vérité de l'être à partir de l'analytique du *Dasein*<sup>831</sup> et à partir de l'élucidation de l'être transphénoménal de la conscience qu'est le pour-soi.<sup>832</sup>

En d'autres termes, qu'est-ce que l'ontothéologie et comment s'est opéré le dépassement de l'étantité de l'étant en tant qu'absolu, en tant que transcendance comme essence de la métaphysique vers l'élucidation de l'existentialité du seul étant qui pose la question de l'être – la réalité humaine (*Dasein* et pour-soi) comme nouvelle essence de la métaphysique ?

Selon Olivier Boulnois<sup>833</sup>, le concept d'ontothéologie n'est pas un concept inconnu chez nos deux philosophes phénoménistes, car Heidegger l'a exploité à plusieurs reprises dans nombreux de ses écrits. À quoi renvoie-t-il exactement ? Pour Boulnois, le concept d'ontothéologie peut se décliner sous une triple compréhension : « *En premier lieu, l'ontothéologie désigne une interprétation de l'être comme Dieu.* »<sup>834</sup> Et c'est ce que relève Heidegger lorsqu'il affirme que, « L'« être » est, selon la dénomination de l'ontologie médiévale, un « *transcendens* ». », c'est-à-dire de l'ordre transcendantal par opposition à la multiplicité des catégories. Ainsi, pour Boulnois, Heidegger reprend ici et confirme la vision hégélienne de l'être, qui dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est déterminée comme savoir

---

<sup>827</sup> M. Heidegger, *Essais et Conférences*, traduit de l'allemand par A. Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1993, p. 86.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>831</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction de François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 42.

<sup>832</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p. 26.

<sup>833</sup> Il a rédigé un article intitulé : « Heidegger, l'ontologie et les structures médiévales de la métaphysique » paru dans *Le Philosophoire* 1999/3 (n°9) pages 27 à 55, dans lequel il aborde la question de l'ontothéologie.

<sup>834</sup> O. Boulnois, « Heidegger, l'ontologie et les structures médiévales de la métaphysique », in *Le Philosophoire*, Paris, Brepols, 1999/3 (n°9) pages 27 à 55, p. 28.

absolu, comme médiation, comme l'unité qui assume toute particularité et surmonte toute contradiction : c'est l'onto-théo-logie. Voici ce qu'écrit Heidegger pour expliciter la détermination ontothéologique de l'être dans son essence hégélienne :

*L'interprétation de l'être saisie spéculativement et ainsi fondée est ontologie, mais de telle manière que l'étant proprement dit (eigentlich) est l'absolu,  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ <sup>835</sup>. « C'est à partir de son être que tout étant et que le logos<sup>836</sup> » sont déterminés. L'interprétation spéculative de l'être est onto-théo-logie. Cette expression ne doit pas signifier simplement que la philosophie est orientée vers la théologie, ou même qu'elle en est une au sens du concept – déjà élucidé au début de ce cours – de la théologie spéculative ou rationnelle. Sans doute Hegel, plus tardivement, écrira-t-il lui-même une fois ces lignes : « Car même la philosophie n'a pas d'autre objet que Dieu, et elle est ainsi essentiellement théologie rationnelle, à titre de service divin perpétuel au service de la vérité » (*Leçons d'esthétique*, 1<sup>ère</sup> partie). Nous savons aussi qu'Aristote établissait déjà la connexion la plus étroite entre la philosophie au sens propre et la  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ <sup>837</sup>, sans que nous soyons en mesure d'obtenir par voie d'interprétation directe de réels aperçus sur le rapport qui unit la question de l' $\acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ <sup>838</sup> et la question du  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ <sup>839</sup>. Ce que nous voulons dire par l'expression « ontothéologie », c'est que la problématique de l' $\acute{o}\nu$  en tant que problématique logique est orientée en première et dernière instance sur le  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , qui est alors déjà conçu lui-même « logiquement ». [...] Le « concept », ici, [est] l'auto-conception absolue du savoir [...]. Comprendre quelque chose de l'essence de Dieu, cela veut dire : comprendre la logicité vraie du logos, et inversement.<sup>840</sup>*

Dans l'analyse approfondie de ce texte heideggérien, Olivier Boulnois, fait ressortir dans un premier temps que : Heidegger écrit onto-théo-logie en articulant le concept en trois parties pour se démarquer de la conception kantienne du concept, ce dernier qui parle d'« onto-théologie » afin de désigner la preuve ontologique dans la dialectique transcendantale. Par ledit emploi, Heidegger veut insister sur la dimension logique, c'est-à-dire dialectique et spéculative, de l'identification hégélienne de l'être avec Dieu. Dans un deuxième temps, cela lui permet de caractériser le savoir absolu de l'absolu c'est-à-dire la vie vécue de l'Esprit divin dans son être, voilà pourquoi plus loin dans ses écrits il parle même de l'onto-théo-égo-logie. Dans un troisième temps, dans l'ontothéologie hégélienne, le divin n'est pas déterminé par l'être, c'est au contraire le divin qui détermine l'être et le logos. Par conséquent, pour Heidegger,

<sup>835</sup> *Théos.*

<sup>836</sup> *Logos*, parole, discours, étude, science...

<sup>837</sup> *Théologikè épistémè*

<sup>838</sup> *Onn è onn*

<sup>839</sup> *théoiomn*

<sup>840</sup> M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA Bd. 32, hrsg.v.I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, 141-143 ; traduction française par E. Martineau, « *La Phénoménologie de l'esprit* » de Hegel, Paris, Gallimard, 1984, pp. 157-159.

l'ontothéologie ne constitue pas une théologie rationnelle, une branche de l'ontologie comme la métaphysique spéciale, elle est la preuve ontologique qui achève l'unité systématique de l'ontologie et se couronne par un idéal transcendantal qui est Dieu au commencement et à la fin de tout.

L'ontothéologie sous le prisme hégélien, ne porte pas sur l'essence de la métaphysique ou alors ne saurait être confondue avec l'accomplissement de la métaphysique au sens aristotélicien, mais sur le lien entre logique et divin. En d'autres termes, cela se résume à la question de savoir si « *le divin est-il de structure logique et le logique de nature divine ?* »<sup>841</sup>

Puisque Heidegger reproche à Hegel d'avoir interprété l'être à partir du logos, et non à partir du temps, il le fera lui-même selon ses dires : « *L'élaboration concrète de la question du sens de « être » est ce que vise ce traité qui va suivre. L'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute entente de l'être en général est dorénavant son but.* »<sup>842</sup> Il poursuit en disant que : « *Le Dasein est de telle manière qu'étant il entend quelque chose de tel que être. Tenant tout cela pour acquis il va falloir montrer que ce à partir de quoi en somme le Dasein entend implicitement quelque chose de tel que être et l'explicite est le temps.* »<sup>843</sup> Autrement dit, l'élaboration du sens de être à partir du temps comme horizon se détermine sur la constitution du Dasein, « *l'étant exemplaire auquel revient prioritairement le rôle d'être l'interrogé de la question de l'être qui s'est d'avance donné.* »<sup>844</sup>

À la suite de Heidegger, Sartre également quitte de la transcendantalité théologique de l'être pour sa subjectivité transcendantale. Pour le phénoménologue français, c'est le pour-soi qui fonde l'être et lui donne désormais, non plus un caractère universel mais individuel. Il écrit dans ce sens que : « *le pour-soi n'est point pour penser d'abord l'universel et pour se déterminer en fonction des concepts : il est son choix et son choix ne saurait être abstrait. L'être du pour-soi est une aventure individuelle* »<sup>845</sup>. La preuve ontologique est déterminée chez Sartre par l'ontologie anthropologique. C'est pourquoi il affirme encore que :

*Le pour-soi est une rencontre-choix, c'est-à-dire qu'il se définit comme choix de fonder l'être dont il est rencontre. [...] Ainsi l'être-dans-le-monde est projet de possession de ce monde et la valeur qui hante le pour-soi est l'indication concrète d'un être individuel constitué par la fonction synthétique de ce pour-soi-ci et de ce monde-ci. L'être, en effet, où qu'il soit, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'on*

---

<sup>841</sup> O. Boulnois, « Heidegger, l'ontologie et les structures médiévales de la métaphysique », in *Le Philosophoire*, Paris, Brepols, 1999/3 (n°9) pages 27 à 55, p. 30.

<sup>842</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 21.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>845</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 644.

*le considère, qu'il soit en-soi ou pour-soi ou l'idéal impossible de l'en-soi-pour-soi, est, dans sa contingence première, une aventure individuelle.* »<sup>846</sup>

Ainsi, pour le natif de Paris, d'un point de vue ontologique, le pour-soi est relatif à l'en-soi, en tant qu'il ne saurait poser nécessairement que de l'en-soi. Mais d'un point de vue phénoménologique, le pour-soi est la source absolue de la valeur de l'en-soi en tant que sens de l'être-posé.

## **2- La métaphysique de la présence au monde du *Dasein* et du pour-soi comme principe de l'intelligibilité de l'être**

La question de la recherche du sens de *être*, nous l'avons démontré tout au long de ce travail, s'articule sur l'élucidation et l'analytique de l'existentialité quotidienne du *Dasein* et du pour-soi. À travers ce titre, il s'agit donc de faire prévaloir le fait que : la phénoménologie existentielle du *Dasein* et du pour-soi donc l'essence est l'existentialité, trouve son originalité du fait que ces deux hérauts du phénomène d'être et de l'être du phénomène, manifestent par l'explicitation de leur présence-au-monde, en tant que « *le lieu de la percée de l'être* »<sup>847</sup>, « *l'intelligibilité de l'être* »<sup>848</sup>, sa saisie et son expression.

En effet, par métaphysique, nous entendons, à la suite Gerhard Huber, « *non un stade historiquement dépassé de la connaissance humaine, qui aurait été remplacée définitivement par la science positive,* »<sup>849</sup> mais « *la réflexion philosophique sur l'être en tant que tel, sur la totalité de ce qui est, et, par suite éventuellement, sur ce qui est au-delà de l'être – à savoir, le divin.* »<sup>850</sup> Qu'en est-il de la notion de présence ? Le mot *présence* pourrait être mis en parallèle avec le mot *absence*. Nous parlons de présence de l'objet (révélée par la perception), que nous opposons à son absence, bien que cette absence elle-même ne puisse être connue que par une autre présence, qui est celle de son image. Mais alors il y a une présence qui enveloppe tous les objets possibles de la pensée : celle de la conscience humaine.<sup>851</sup>

Toutefois pour Gerhard Huber, la notion de présence doit se comprendre à partir de la réinterprétation de celle de l'intentionnalité, non pas sur la base de la subjectivité de la pensée moderne, mais à partir de la conception originellement grecque, dont le principe n'est rien

---

<sup>846</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 644.

<sup>847</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 523.

<sup>848</sup> G. Huber, « Pour une métaphysique de la présence » in *Les Études philosophiques*, 2008/4 (n°87), pages 451 à 461, Mis en ligne sur Cairn.info le 28/11/2008, <https://doi.org/10.3917/leph.084.0451>. Consulté le 12 mai 2023.

<sup>849</sup> *Id.*

<sup>850</sup> *Id.*

<sup>851</sup> Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, Paris, PUF, collection « Quadrige », 3<sup>ème</sup> édition, novembre 2010, p. 818.

d'autre que le primat de l'être par rapport au connaître. En d'autres termes, le concept de présence s'articule sous le rapport du tryptique être-présence-connaître. Dit autrement, quel rapport existe-t-il entre la présence-au-monde du Dasein et du pour-soi avec l'être et sa connaissance ?

Dans l'antiquité philosophique, celle de Parménide, de Platon et d'Aristote, c'est l'être en tant que tel qui était d'abord investi du primat à la fois ontologique et gnoséologique par rapport à la pensée comme connaissance. L'acte de penser n'était pas, selon Huber, l'activité d'un sujet préconstitué qui agirait sur quelque chose d'informe, mais la manifestation de l'être même à travers la forme qui lui est propre et qui le constitue ontologiquement. En d'autres termes, dans la philosophie classique, « *l'être en tant que tel possède son intelligibilité à lui et qui se concrétise dans et à travers l'acte de la connaissance. Considéré en lui-même, cet acte est, prise de conscience d'un aspect déterminé du monde, et n'est que secondairement conscience de soi en tant que connaissance.* »<sup>852</sup> Par la suite, dans la pensée philosophique moderne, les principes qui fondent la possibilité de la connaissance humaine, seront recherchés non plus dans l'intelligibilité de l'être en tant qu'être mais dans les structures profondes du sujet connaissant, c'est-à-dire dans l'esprit dont la forme est celle d'une conscience réflexive d'un moi, avant d'être conscience du monde. Nous en voulons pour preuve, le « *cogito ergo sum*<sup>853</sup> »<sup>854</sup> de Descartes, le *sapere aude*<sup>855</sup> de Kant, « *nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes* »<sup>856</sup>. Enfin, au lieu de la construction ou de la déconstruction de l'être en tant que tel, selon l'historicité présentée ut supra, c'est la méthode de la description phénoménologique qui s'impose. Et son applicabilité peut s'adosser sur cette question importante : où est-ce qu'on trouve les manifestations les plus riches de ce qui est ? À cette interrogation, Gerhard Huber, répond : « *à mon sens, c'est dans le domaine du rapport quotidien, qui relie l'homme avec le monde dans lequel il vit, qu'on trouve les plus grandes richesses de la manifestation de l'être, à condition que la réflexion soit capable de les*

---

<sup>852</sup> G. Huber, « Pour une métaphysique de la présence » in *Les Études philosophiques*, 2008/4 (n°87), pages 451 à 461, Mis en ligne sur Cairn.info le 28/11/2008, <https://doi.org/10.3917/leph.084.0451>. Consulté le 12 mai 2023. Il s'appuie sur Aristote dans son ouvrage, *Métaphysique*, 9, 1074 b 36.

<sup>853</sup> Je pense donc je suis.

<sup>854</sup> Descartes, R., *Discours de la méthode* (1637), avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du Discours, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980, p. 100.

<sup>855</sup> Aie le courage de te servir de ton entendement.

<sup>856</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud préface Ch. Serrus, Paris, Quadrige/PUF, 1<sup>ère</sup> édition 1944, 4<sup>ème</sup> édition avril 1993, Première de couverture.

déceler. »<sup>857</sup> C'est dans ce rapport que s'ossature le *Dasein* en tant qu'être-au-monde et le pour-soi en tant que réalité humaine qui fait exister le monde.

Le domaine de ce rapport est le monde lui-même, dont l'être humain en tant que personne individuelle fait partie. À la faveur de G. Huber, le rapport que l'homme entretient avec le monde a un double caractère : c'est un rapport physico-matériel, mais c'est aussi et surtout un rapport de connaissance. Le corps humain est une réalité spatio-temporelle et, par-là, une particule, le *hic et nunc*, de notre monde. D'autre part, je suis en relation cognitive avec le monde qui est là pour moi : à chaque instant de mon existence réveillée, j'ai connaissance de ce monde d'une manière ou d'une autre et je peux en prendre conscience. Comme mot désignant cette unité intégrale, originaire et englobante, c'est justement celui de *présence* qui semble s'imposer selon Huber. Car il peut indiquer précisément la structure indécomposable du phénomène que quelque chose ayant tel et tel caractère plus ou moins complexe est là pour quelqu'un : qu'il y a donc là un monde pour quelqu'un qui en fait lui-même partie et qui le sait. La présence est à la fois présence du monde pour l'homme et présence de l'homme dans le monde dont il fait partie, rapport donc originairement réciproque et unitaire qui ne saurait être disjoint en deux éléments séparés et indépendants l'un de l'autre. Ce rapport est un tout sans fissure et se refuse absolument à la séparation en deux blocs comme par exemple la « matière » et le « psychique », éléments qu'on pourrait d'abord analyser chacun à part pour les mettre en rapport après coup seulement – ce sont là deux aspects d'une seule et même chose dont ils présupposent toujours l'unité indissoluble. La présence est l'essence même du rapport entre l'homme et le monde constituant cette totalité relationnelle et relative dont la détermination reste toujours provisoire.

Cette philosophie de la présence élucidée par Huber, est portée éminemment par les structures du *Dasein* et du pour-soi dont les modalités d'appartenance au monde structurent la phénoménologie ontologique existentielle de Heidegger et de Sartre. Pour ces deux philosophes, tel que cela a été acté, la recherche du sens de *être* s'élabore par l'explicitation de l'existence quotidienne du *Dasein* et du pour-soi dans leur rapport au monde, aux choses et aux autres. Heidegger le dit clairement dans cette phrase : « *L'être même, par rapport auquel le Dasein peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons existence. [...] Or dans la mesure où l'existence détermine le Dasein,*

---

<sup>857</sup> G. Huber, « Pour une métaphysique de la présence » in *Les Études philosophiques*, 2008/4 (n°87), pages 451 à 461, Mis en ligne sur Cairn.info le 28/11/2008, <https://doi.org/10.3917/leph.084.0451>. Consulté le 12 mai 2023.



*l'analytique ontologique de cet étant ne saurait commencer sans avoir chaque fois déjà en vue l'existentialité.* »<sup>858</sup> Pour Sartre l'existence est le premier principe de la manifestation du pour-soi dans le monde. C'est pourquoi, il écrit : « il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité-humaine. Qu'est-ce que signifie que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. »<sup>859</sup> De ceci, il ressort que le domaine de définition et d'action du *Dasein* et du pour-soi, c'est l'existence dans le monde, voilà pourquoi nous parlons d'une métaphysique de la présence.

La détermination structurale du *Dasein* comme être-au – c'est-à-dire être-au-monde – montre à suffisance que la question du monde, entre dans le champ phénoménologique et ontologique de la constitution du *Dasein* comme présence dans le monde. Heidegger s'exprime à cet effet à travers ces mots : « *ontologiquement, le « monde », loin d'être une détermination de l'étant que, par essence, le Dasein n'est pas, est au contraire, un caractère du Dasein lui-même.* »<sup>860</sup> Et dans ce monde, la présence du *Dasein* n'est pas comme celle de l'eau dans une bouteille ou de l'habit dans l'armoire – le caractère de l'être-dans –, c'est une présence agissante et active que le philosophe allemand estampille sous l'appellation de la préoccupation et du commerce. C'est dans ce sens qu'il écrit que : « *L'être-au-monde du Dasein, et sa facticité avec lui [...] apparaissent en énumérant les exemples suivants : avoir affaire à quelque chose, produire quelque chose, faire la culture et l'élevage de, utiliser quelque chose, renoncer à quelque chose et le laisser se perdre, entreprendre, arriver à ses fins, se renseigner, aller interroger, prendre en considération, discuter, déterminer... Ces variétés de l'être-au ont le genre d'être de la préoccupation qui appelle une caractérisation approfondie.* »<sup>861</sup> Il poursuit en disant que : « *C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au Dasein que son être à l'égard du monde est essentiellement préoccupation.* »<sup>862</sup> De la préoccupation naît le commerce, c'est-à-dire le rapport que le *Dasein* dans sa présence quotidienne établit avec l'util, autrement dit son action avec l'être de l'étant se rencontrant dans le monde ambiant. C'est ce qui fait dire à Heidegger que : « *La présentation phénoménologique de l'être de l'étant se rencontrant à proximité s'effectuera au fil directeur de l'être-au-monde quotidien que nous*

<sup>858</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 36-37.

<sup>859</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 29.

<sup>860</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, pp. 99-100.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 91.

appelons aussi le commerce du monde et le commerce avec l'étant au sein du monde. »<sup>863</sup> De cela, on constate que l'analytique de la recherche du sens de être s'élabore par la présence du *Dasein* dans le monde en tant que être-au-monde, en tant que être-de-la-préoccupation et être-dans-le-commerce.

Cette métaphysique de la présence comme intelligibilité de l'être, nous la trouvons également dans la recherche du sens de être chez Jean-Paul Sartre à partir du pour-soi. Pour le philosophe athée, la quête du sens de être, sous le prisme du sujet transphénoménal en tant que condition de tout dévoilement de l'être et fondement de l'être du phénomène, se fait dans l'explicitation de la présence du pour-soi dans le monde : « *il y a une compréhension de l'être, qui est enveloppée dans chacune des conduites de la « réalité humaine » dans le monde, c'est-à-dire dans chacun de ses projets.* »<sup>864</sup> affirme-t-il. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre manifeste l'action présente du pour-soi dans le monde par le néant qu'il y introduit. C'est ce que nous pouvons lire à travers cette citation que : « *L'homme se présente donc, comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin.* »<sup>865</sup> En effet, pour ce philosophe, « *L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est.* »<sup>866</sup> Ces trois caractères de l'examen phénoménologique de l'être auquel Sartre aboutit, le mène à affirmer que :

*L'être n'est pas un rapport à soi, il est soi. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même [...] il est principe d'identité, opacité, n'a point de dedans qui s'opposerait au dehors, n'a pas de secret, il est massif, n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas, il n'enveloppe aucune négation. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité : il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre.*<sup>867</sup>

De ce qui précède, il revient donc au pour-soi par sa présence agissante, d'introduire un néant dans cet être, c'est-à-dire une négation de ce qui est posé, pour sortir cet être de son empâtement, de sa massivité et de sa pleine positivité. Voilà pourquoi, Sartre réplique en

---

<sup>863</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 102.

<sup>864</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 51.

<sup>865</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>867</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

disant que : « *Tout se passe comme si pour libérer l'être, il fallait une décompression d'être.* »<sup>868</sup>  
Cette décompression d'être, ce décollement à l'être est assuré par le pour-soi, car il « *est l'être par qui le néant vient au monde* »<sup>869</sup> et par sa liberté d'agir. C'est dans ce sillage que le philosophe français affirme que :

*Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une propriété qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. [...] La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité humaine. L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre.*<sup>870</sup>

Par cette liberté, l'homme « *invente l'homme* »<sup>871</sup>, il invente le monde, « *invente les valeurs* »<sup>872</sup>, se dépasse perpétuellement vers « *l'infinité des possibles* »<sup>873</sup> afin de combler « *son propre manque et le manque du monde.* »<sup>874</sup> C'est tout cela qui marque sa présence saturante dans le monde.

## **II- Une herméneutique nouvelle de l'existence**

### **1- La nouvelle approche de la phénoménologie comme herméneutique phénoménologique de la vie**

Dans son article intitulé « *Heidegger* »<sup>875</sup>, Françoise Dastur présente la phénoménologie ontologique heideggérienne comme une herméneutique de l'explicitation analytique de la vie du *Dasein* dans sa quotidienneté. En effet, avec Heidegger, nous passons selon l'auteure, d'une phénoménologie husserlienne qui est une réflexion méditative sur les vécus de la conscience, c'est-à-dire une phénoménologie transcendantale où le sujet humain est spectateur du monde réel des humains vers une phénoménologie de la vie où le *Dasein* s'exerce dans la temporelité existentielle. En effet, la phénoménologie pure des vécus de la pensée et de la connaissance qui

---

<sup>868</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 32.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>870</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>871</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>875</sup> F. Dastur, « Heidegger » in D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 25-291.

constitue la tâche que Husserl se propose d'entreprendre dans le second tome des *Recherches logiques* s'appuie sur l'analyse de la conscience temporelle. Cette dernière permet de découvrir la double intentionnalité de la conscience, à savoir : l'intentionnalité « transversale » par laquelle la conscience se dirige vers un objet transcendant et l'intentionnalité « longitudinale » par laquelle la conscience se vise elle-même et constitue sa propre unité par rétention et protention.<sup>876</sup> De ce qui précède, on comprend parfaitement avec Dastur que, « *ce dont traite la phénoménologie transcendantale, c'est non seulement des contenus réels, matériels et formels des vécus, à savoir d'une part les contenus hylétiques et d'autre part les contenus que Husserl nomme noétiques*<sup>877</sup>, *mais aussi des moments non réellement contenus dans la conscience, mais qui sont présents en elle à titre de sens et qu'il nomme noématiques.* »<sup>878</sup> Tout ceci, qui fait de la conscience le constituant du sens des objets du monde, fait également de lui un sujet humain qui ne vit pas de la vie réelle, qui ne se soucie pas des préoccupations de son quotidien existentiel, telles : la mort, son rapport aux autres comme lui, l'amélioration de ses conditions de vie, le commerce avec l'util etc.

Or, c'est ce que Heidegger par sa phénoménologie ontologique valorise, c'est-à-dire l'explicitation et l'herméneutique de la vie du *Dasein* dans son entièreté structurale qu'il appelle le souci, en tant qu'être-au-monde. Voilà pourquoi l'existentialité constitue l'essence du *Dasein* selon ces écrits du philosophe allemand : « *l'être même par rapport auquel le Dasein peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons l'existence. [...] la question de l'existence est une affaire ontique pour le Dasein. [...] dans la mesure où l'existence détermine le Dasein, l'analytique ontologique de cet étant ne saurait commencer sans avoir chaque déjà en vue l'existentialité.* »<sup>879</sup> Dastur marque son accord avec cette approche phénoménologique lorsqu'elle affirme que :

*Cette phénoménologie qui est identique à l'ontologie, Heidegger la détermine aussi comme herméneutique. Si Heidegger accorde à Husserl que la phénoménologie est par essence description, par contre il comprend celle-ci comme une explicitation et*

---

<sup>876</sup> Par ces concepts, Dastur précise que Husserl développe une conscience qui n'est pas purement *impressionnelle*, c'est-à-dire déterminée par l'impression sensorielle présente mais davantage une conscience *réentionnelle* et *protentionnelle*, au sens où les phases sensorielles ne se juxtaposent pas les unes aux autres mais sont liées ensemble selon une modification continue par laquelle elles sont à la fois retenues et anticipées durant toute l'extension de l'acte perceptif.

<sup>877</sup> La noèse, du grec *noesis* qui signifie appréhension, désigne l'élément formel de l'appréhension par opposition à son élément matériel, la sensation. Le noème, du grec *noema*, désigne l'objet de l'appréhension en tant qu'il est visé par la conscience.

<sup>878</sup> F. Dastur, « Heidegger » in D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 272.

<sup>879</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 37.

*non pas comme une réflexion sur les vécus. « Herméneutique » signifie en effet originellement interprétation ou explicitation, comme le rappelle Heidegger, et dire que le logos phénoménologique décrit en explicitant implique que le phénoménologue heideggérien n'occupe pas la place de ce spectateur impartial qu'est pour Husserl le philosophe méditant phénoménologiquement. Car il n'est pas dans une position d'extériorité par rapport aux phénomènes qu'il explicite, il continue au contraire à faire pour ainsi dire corps avec eux, ce qui signifie que l'ontologie n'est pas comprise par Heidegger comme une science procédant par objectivation théorique, mais comme une science éminemment pratique, puisqu'elle ne peut jamais être détachée de sa racine existentielle concrète.<sup>880</sup>*

Le *Dasein* est dans l'existence concrète.

Jean-Paul Sartre quant à lui, met en exergue la transcendance du pour-soi comme assumption perpétuelle du phénomène de la vie. En effet, nous l'avons dit antérieurement, Sartre est passé de la conception du phénomène comme entité *objectivante* pour le phénomène comme vie, existence humaine. Dans cette phénoménologie de la vie, le sujet transphénoménal sartrien est appelé à être maître et possesseur de l'existence, il est invité à ne pas subir la vie à la manière stoïcienne, il est convié à rejeter tout déterminisme instrumentaliste pour dominer l'existence.

En effet, Jean-Paul Sartre met en exergue deux états de fait qui poussent inéluctablement le pour-soi à se dépasser dans l'existence afin de se positionner comme transcendance et fondements de nouvelles possibilités.

En premier lieu, nous avons la facticité. Cette dernière est constitutive de l'être au monde du pour-soi. Elle met en lumière un pour-soi qui existe dans ce monde sans pouvoir en justifier sa présence, un pour-soi présent dans le monde sans pouvoir en être le fondement de sa présence, un pour-soi surgissant dans le monde sans origine, désemparé et confondu à l'*ustensilité* du monde, bref un pour-soi en-soi. Il exprime cette facticité en ces termes :

*Le pour-soi est. [...] il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence, en tant que pour lui comme pour les choses du monde, comme pour ce mur, cet arbre, cette tasse, la question originelle peut se poser : « Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ? » Il est, en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement : « sa présence au monde. »<sup>881</sup>*

---

<sup>880</sup> F. Dastur, « Heidegger » in D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 299.

<sup>881</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 115.

« Coincé » dans ce monde, « cerné » par l'en-soi, le pour-soi sartrien, en tant qu'il n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas<sup>882</sup>, en tant qu'il est une *échappatoire*, en tant qu'il est un dépassement perpétuel, est appelé par Sartre à *assomptionner* cette situation de fait, à la *néantir*, pour être le fondement d'une nouvelle qu'il veut sienne et originale. C'est pourquoi il affirme que :

*Le pour-soi est fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi comme en-soi néantisé se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois.*<sup>883</sup>

En deuxième lieu, nous avons le déterminisme de la destinée humaine qui semble condamné l'humain à vivre certaines situations existentielles comme réglées d'avance, sans avoir le choix d'en faire autrement ou encore à trouver les causes et les origines de ses soucis dans le surnaturel – comme c'est parfois le cas dans notre Afrique –. Sartre détaille cette faille déterministe en ces termes :

*L'argument décisif utilisé par le bon sens contre la liberté consiste à nous rappeler notre impuissance. [...] Je ne suis « libre » ni d'échapper au sort de ma classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes. Je nais ouvrier, Français, hérédosyphilitique ou tuberculeux. L'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec. [...] Bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble « être fait » par le climat et la terre, la race et la classe, la langue, l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérédité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits événements de sa vie.*<sup>884</sup>

Il s'agit donc ici, à travers cette affirmation sartrienne, d'une situation *ne varietur* du pour-soi, qui non seulement le détermine éternellement mais aussi le constitue en sujet impuissant et irresponsable. Or, le pour-soi sartrien ne saurait subir le monde et ses réalités, il n'entre dans aucun déterminisme constitutif, car « *il est liberté.* »<sup>885</sup> Voilà pourquoi, Sartre pense que, bien que les choses brutes (ce que Heidegger appelle les « existants bruts ») puissent dès l'origine limiter notre liberté d'action, c'est notre liberté elle-même qui doit préalablement constituer le cadre, la technique et les fins par rapport auxquels elles se manifesteront comme des limites. Si le rocher par exemple en lui-même se révèle comme « trop difficile à gravir »,

---

<sup>882</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 115.

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>884</sup> *Ibid.*, pp. 526-527.

<sup>885</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 39.

et si nous devons renoncer à l'ascension, notons qu'il ne s'est révélé comme tel pour avoir été saisi comme « gravissable ». C'est donc notre liberté qui constitue les limites qu'elle rencontrera par la suite. Ainsi, selon Sartre, il est pour le pour-soi,

*Insensé de songer à se plaindre, puisque rien d'étranger n'a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes. [...] D'ailleurs, tout ce qui m'arrive mien ; il faut entendre par là, tout d'abord, que je suis à la hauteur de ce qui m'arrive, en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. [...] Nous l'avons dit et répété dans ce livre, le propre de la réalité-humaine c'est qu'elle est sans excuse.*<sup>886</sup>

Sartre convoque le pour-soi à faire sienne toute situation de vie humaine, à l'assumer et la dompter sans chercher une échappatoire ou une raison quelconque pour s'en dérober et fuir sa responsabilité d'assomption du monde. Voilà pourquoi il affirme que :

*La responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et puisqu'il est aussi celui qui se fait être, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur.*<sup>887</sup>

Car, « nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. »<sup>888</sup>

Le coefficient d'adversités qu'on rencontre dans la vie ou le chapelet de difficultés que l'existence nous présente, ne saurait être un argument contre notre liberté ou contre notre action, car *c'est par nous*, affirme Sartre, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversités. C'est pour Sartre, l'occasion idoine pour le sujet transphénoménal, de refuser d'insérer son action dans les mailles du déterminisme, de refuser « d'obéir à la nature pour plutôt la commander » afin de la dompter et l'orienter à sa guise. Le pour-soi est alors dans ce sens, condamner dès lors à voir le monde se modifier au gré des changements de sa conscience et pour ce faire, ne puis pratiquer ni une mise entre parenthèses du monde ni une suspension du jugement.

---

<sup>886</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, pp. 598-599.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>888</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 39.

## 2- La mort, non plus la fin du *Dasein* et du pour-soi mais la « possibilité de l'impossibilité » et une « puissance créatrice »

De façon générale, la mort est la fin de la vie, la cessation définitive de toutes les fonctions corporelles. Elle est un phénomène naturel, voire un évènement normal, qui fait corps avec l'existentialité quotidienne du *Dasein* et du pour-soi, au point que Heidegger affirme que : « *La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est. « Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir »*<sup>889</sup> »<sup>890</sup>. C'est dans ce sillage qu'il présente le *Dasein* comme « être-vers-la-mort »<sup>891</sup>. Dans le même sens, la mort pour Sartre « *est un évènement de la vie humaine* »<sup>892</sup>. L'existence n'a de sens que parce qu'elle est pour-la-mort, c'est-à-dire orientée par elle. Il ajoute à ce propos que : « *La mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond, elle ne se distingue aucunement de la naissance* »<sup>893</sup>. Toutefois, comme le souligne Vladimir Jankélévitch<sup>894</sup>, bien qu'elle soit un phénomène naturel et familier, voire humainement normal, elle reste toujours scandaleuse et accidentelle, elle provoque toujours l'étonnement chaque fois qu'un vivant disparaît, comme si cela arrivait pour la première fois. Quel rapport le *Dasein* et le pour-soi développent-ils avec la mort au point d'en extraire l'originalité dans leur philosophie phénoménologique de l'existence ?

Nous voulons ici démontrer que, la mort, bien qu'elle soit un phénomène existentiel impossible à esquiver, ouvre tout de même au *Dasein* et au pour-soi la possibilité d'atteindre leur pouvoir-être-entier-propre.

En effet, selon Heidegger, la mort marque « la « fin » de l'être-au-monde »<sup>895</sup> du *Dasein*. Cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine l'entièreté chaque fois possible du *Dasein*. Ce qui revient à dire que : dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein*, il y a un *constant inachèvement*. « *Il y a dans le Dasein une « non-entièreté » constante qui trouve sa fin dans la mort, c'est indéniable.* »<sup>896</sup>, affirme-t-il. Sa non-

---

<sup>889</sup> *Le laboureur de Bohème*, édité par A. Bernt et K. Burdach (du Moyen-Âge à la Réforme. Études, d'histoire de la culture allemande, éditées par K. Burdach, t. III, Seconde partie), 1917, Ch. 20, p. 46. Cité par M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 299.

<sup>890</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>892</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 576.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>894</sup> Cf. V. Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 2008, p. 11.

<sup>895</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 286.

<sup>896</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 296.



entièreté sous-entend un restant en attente de pouvoir-être. Cependant, dès que le *Dasein* « existe » de façon telle qu'il ne reste plus en attente de rien, alors il est déjà automatiquement passé du côté du n'être-plus-là. Sitôt aboli ce reste d'être, voilà son être réduit à néant. Tant que le *Dasein* comme étant *est*, il n'a jamais atteint son entier. Mais pour peu qu'il y arrive, il a alors, en y arrivant, purement et simplement perdu l'être-au-monde. Comme *étant* il sera désormais impossible d'en faire l'épreuve. En poursuivant son argumentaire, Heidegger, pense que la raison pour laquelle il est impossible de faire ontiquement l'épreuve du *Dasein* comme étant entier et par conséquent de le déterminer ontologiquement dans son être-entier ne tient pas à une imperfection du pouvoir de connaître. L'empêchement se situe au côté de l'être de cet étant. Ce qui est absolument incapable d'être, à la manière dont l'expérience a prétention de saisir le *Dasein*, échappe par principe à une expérience possible. Mais alors recueillir l'entièreté d'être ontologique à même le *Dasein* est-ce donc une entreprise désespérée ?

Le *Dasein*, malgré l'impossibilité de dépasser la mort, atteint son pouvoir-être-entier en premier lieu dans le *Dasein* des autres. C'est ce qui fait dire au natif de Messkirch que « *la mort des autres en tant qu'expérience possible est la possibilité de saisir un Dasein entier.* »<sup>897</sup> Le *Dasein* peut, d'autant mieux qu'il est essentiellement être-avec en compagnie des autres, acquérir une expérience de la mort. Cette mort qui est donnée objectivement doit alors permettre de circonscrire ontologiquement l'entièreté du *Dasein*. Dit autrement, lorsque l'autre *Dasein* meurt, il devient un être-plus-*Dasein*, d'où il peut désormais être saisi dans son entièreté.

Pour le disciple-assistant de Husserl, le *Dasein* en tant qu'être-vers-la-fin, est toujours *en fuite* devant la mort, toujours dans *l'esquive devant elle* et cherche toujours à dissimuler son être vers la mort le plus propre. Voilà pourquoi, il affirme que « *Le Dasein meurt factivement tout au long de l'existence, mais d'abord et le plus souvent à la manière du dévalement.* »<sup>898</sup> C'est cela qui augmente en lui l'angoisse, le fait qu'en tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne soit pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. Ainsi est-elle pour lui, « *la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein. Elle se révèle comme la possibilité la plus propre, sans relation au Dasein d'autrui indépassable.* »<sup>899</sup> Bien que la mort soit la possibilité de la pure impossibilité indépassable, Heidegger développe à contrario d'elle la terminologie conceptuelle de l'être-vers-la-mort-impropre et celle de l'être-envers-la-possibilité comme *marche-*

---

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 305.

*d'avance-dans-la-possibilité*, afin de sortir le *Dasein* de l'enfermement et de l'obscurantisme de la mort : c'est son originalité. Qu'en-est-il réellement ?

Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, le *Dasein* dans sa factivité, en tant qu'être vers la mort, « *se tient d'abord et le plus souvent en un être vers la mort impropre.* »<sup>900</sup> C'est-à-dire que, malgré son être-propre ontologique vers la mort, le *Dasein* ne doit pas se comporter proprement envers sa fin, il doit pouvoir projeter la possibilité existentielle d'un pouvoir-être existentiel impropre à son être-vers-la mort, sans la fuir ni la dissimuler. Par conséquent, il importe donc, selon le philosophe allemand de « *marquer l'être vers la mort comme être envers une possibilité et même envers une insigne possibilité du Dasein lui-même.* »<sup>901</sup> En d'autres termes, l'être envers la mort du *Dasein*, lui ouvre une possibilité de se réaliser autrement et de vivre autrement. Voilà pourquoi, Heidegger affirme que :

*Être envers une possibilité, c'est-à-dire envers un possible peut signifier : se consacrer à un possible en se préoccupant de le réaliser. Dans le champ de l'utilisable et de l'étant là-devant de telles possibilités se rencontrent constamment : ce qu'il est possible d'atteindre, de maîtriser, de traiter, etc. Se consacrer à un possible en s'en préoccupant, c'est s'efforcer d'anéantir la possibilité du possible en le rendant disponible.*<sup>902</sup>

Il ajoute à ce propos que : « *la mort comme possible n'a rigoureusement rien d'un utilisable ou d'un étant là-devant possible ; elle est, au contraire, une possibilité d'être du Dasein. [...] comme telle, la possibilité doit être entendue sans affaiblissement comme possibilité, être développée comme possibilité et dans le comportement à son égard enduré comme possibilité.* »<sup>903</sup> Ce qui revient à dire pour lui que, l'être envers la possibilité qu'est l'être vers la mort doit se comporter envers la mort de façon que celle-ci se révèle en cet être et pour lui comme possibilité. Un tel être envers la possibilité, Heidegger lui fait place dans sa terminologie « *comme marche d'avance dans la possibilité. [...] L'être vers la mort comme marche d'avance dans la possibilité rend avant tout possible cette possibilité et la libère comme telle.* »<sup>904</sup>

La marche d'avance se montre comme possibilité d'entendre l'extrême pouvoir-être *le plus propre*, c'est-à-dire comme possibilité d'existence propre. Au terme, « *La mort est la possibilité*

---

<sup>900</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 315.

<sup>901</sup> *Id.*

<sup>902</sup> *Ibid.*, pp. 315-316.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 317.

la plus propre du Dasein. L'être vers elle découvre au Dasein son pouvoir-être le plus propre où il y va par excellence de l'être du Dasein. »<sup>905</sup> Qu'en est-il de Sartre ?

Pour le disciple de Heidegger<sup>906</sup>, « la mort est le sens de la vie comme l'accord de résolution est le sens de la mélodie »<sup>907</sup>, telle est l'originalité de la pensée phénoménologique sartrienne sur la mort.

En effet, selon le philosophe français, il faut sortir du fatalisme implacable de la mort, pour intégrer cette dernière dans l'existentialité quotidienne du pour-soi afin de mener une existence authentique. C'est d'ailleurs pourquoi, il s'exprime en ces termes : « Après que la mort ait paru l'inhumain par excellence puisque c'était ce qu'il y a de l'autre côté du « mur », on s'est avisé tout à coup de la considérer d'un tout autre point de vue, c'est-à-dire comme un évènement de la vie humaine. »<sup>908</sup> Ainsi, pour le natif de Paris, cet évènement de la vie humaine, n'est pas extérieur, il n'est pas au terme de la vie, à la fin de toutes mes réalisations, il est mien. Voilà pourquoi, le titre de cette partie de *L'Être et le Néant*, est intitulé « Ma mort »<sup>909</sup>. Lisons-le dans cet extrait choisi :

*Celle-ci apparaissait comme un contact immédiat avec le non-humain ; par-là elle échappait à l'homme, en même temps qu'elle le façonnait avec de l'absolu non-humain. [...] Mais la mort ainsi récupérée ne demeure pas simplement humaine, elle devient mienne ; en s'intériorisant, elle s'individualise ; ce n'est plus le grand inconnaissable qui limite l'humain c'est le phénomène de ma vie personnelle qui fait de cette vie une vie unique, c'est-à-dire une vie qui ne recommence pas, où l'on ne reprend jamais son coup. Par-là, je deviens responsable de ma mort comme de ma vie. Non pas du phénomène empirique et contingent de mon trépas, mais de ce caractère de finitude qui fait que ma vie, comme ma mort, est ma vie.*<sup>910</sup>

Selon le phénoménologue français, la vie est unique, il faut la vivre, et la mort en fait partie, elle s'humanise dans la vie. Cette vision sartrienne, s'adosse sur celle heideggérienne que lui-même met en exergue dans le paragraphe qui suit :

*Il était réservé à Heidegger de donner une forme philosophique à cette humanisation de la mort : si, en effet, le Dasein ne subit rien, précisément parce*

---

<sup>905</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 318.

<sup>906</sup> Il s'agit ici de Sartre. Je parle de lui comme disciple de Heidegger en m'appuyant sur les dires de Françoise Dastur, qui reconnaît en Sartre, dans son article « Réception et non-réception de Heidegger en France » publié dans la *Revue germanique* en 2011, le philosophe qui a permis en France une meilleure réception et vulgarisation de la pensée philosophique heideggérienne à travers son ouvrage *L'Être et le Néant*.

<sup>907</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 577.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 576.

<sup>909</sup> *Id.*

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 577.

*qu'il est projet et anticipation, il doit être projet et anticipation de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort est devenue la possibilité propre du Dasein, l'être de la réalité-humaine se définit comme « Sein zum Tode ». En tant que le Dasein décide de son projet vers la mort, il réalise la liberté-pour-mourir et se constitue lui-même comme totalité par le libre choix de la finitude.<sup>911</sup>*

Pour Sartre donc, en intériorisant la mort, elle sert nos propres desseins. Cette limite apparente de notre liberté, en s'intériorisant, est récupérée par la liberté. Car, seule « *la liberté limite la liberté* »<sup>912</sup>. En ce sens, toute tentation de la considérer comme un accord de résolution au terme d'une mélodie doit être rigoureusement écartée.

---

<sup>911</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, p. 577.

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 582.

## **CHAPITRE VIII :**

### **LES PROBLÈMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE QUE POSENT LES PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE**

*« L'originalité de Popper est de dire que, contrairement à ce qu'on pense spontanément, la science ne procède pas par vérification de thèses ou d'hypothèses, mais par réfutation. Pour Popper, le travail scientifique authentique est un travail de falsification. Le vrai scientifique est celui qui, partant d'une hypothèse, essaie par tous les moyens de la réfuter, de montrer qu'elle est fausse. Cette démarche repose sur une idée profonde selon laquelle il y a dissymétrie entre l'erreur et la vérité : on peut absolument prouver qu'une proposition est fausse, pas qu'elle vraie... »<sup>913</sup>*

---

<sup>913</sup> L. Ferry, *Karl Popper : Qu'est-ce que la science ?*, Paris, Flammarion, collection « Sagesses d'hier et d'aujourd'hui », 2013, Quatrième de couverture.

## **I- Au sujet de la phénoménologie heideggérienne et sartrienne**

### **1- La phénoménologie existentialiste heideggérienne et sartrienne : une trahison de l'essence eidétique et transcendantale de la phénoménologie husserlienne**

Le lien inextricable entre Husserl-Heidegger-Sartre n'est plus à démontrer tant sur le plan personnel que sur le plan intellectuel. En effet, selon la biographie de Heidegger, il est reconnu qu'il fut non seulement l'étudiant de Husserl mais aussi son Assistant, lui qui avait déjà à maintes reprises lu les *Recherches logiques* de son maître à penser, car il partageait ses réflexions et ses recherches sur la phénoménologie. Mais il se démarquera de lui parce qu'il voulait approfondir son intérêt sur la question du sens de *être* et surtout parce qu'il reprochait à son maître de se tourner vers une philosophie de la subjectivité transcendantale. De Husserl à Heidegger, s'opère le même mouvement de Heidegger à Sartre, selon ces propos de Françoise Dastur : « On sait certes, qu'Emmanuel Lévinas, qui fut le traducteur, en 1930, d'une première version des *Méditations cartésiennes* de Husserl, peut être considéré comme le véritable introducteur de la phénoménologie en France, mais c'est néanmoins Sartre, avec la publication en 1943 de *L'Être et le néant*, qui a contribué à faire connaître à un large public non seulement la pensée de Husserl, mais aussi et surtout celle de Heidegger. C'est donc d'abord vers lui qu'il faut se tourner lorsqu'on parle de la « réception » française de la pensée heideggérienne. »<sup>914</sup>

Bien que Husserl tout comme Heidegger développe une phénoménologie dont le but est de se débarrasser de toute théorie préalable de toute préconception avec pour but de rentrer à la chose elle-même ; bien que Husserl et Sartre se rejoignent sur la question de l'intentionnalité phénoménologique : toute conscience est conscience de quelque chose ; nous voulons nous poser la question de savoir : qu'est-ce qui nous fait affirmer aujourd'hui que la phénoménologie existentialiste heideggérienne et sartrienne trahit l'originalité phénoménologique de Husserl ?

En effet, la phénoménologie husserlienne se décline comme une phénoménologie transcendantale, premièrement à partir de sa réception des *Méditations cartésiennes*<sup>915</sup>. Ces dernières dont Husserl partage la philosophie (la philosophie cartésienne) dégagent une

---

<sup>914</sup>F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, p. 39.

<sup>915</sup>E. Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, Nouvelle édition, 2014, Première de couverture.

philosophie de subjectivité transcendantale qui sert de boussole pour la phénoménologie d'Husserl. Nous en avons pour preuve ces quelques mots poignants : « *C'est par l'étude des Méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale.* »<sup>916</sup> Husserl poursuit son adhésion à cette philosophie cartésienne à fondement absolu à travers ce questionnement rhétorique : « *La nostalgie d'une philosophie vivante a conduit de nos jours à bien des renaissances. Nous demandons : la seule renaissance vraiment féconde ne consisterait-elle pas à ressusciter les Méditations cartésiennes, non certes pour les adopter de toutes pièces, mais pour dévoiler tout d'abord la signification profonde d'un retour radical à l'ego cogito pur, et faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent ? C'est du moins le chemin qui a conduit à la phénoménologie transcendantale.* »<sup>917</sup> Deuxièmement, de cette réception des « *impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues* »<sup>918</sup> de Descartes, Husserl lui-même dans la démarcation qu'il fait entre sa phénoménologie et la psychologie, proclame la transcendantalité de sa phénoménologie au détriment de l'empiricité de la psychologie. Nous pouvons le lire à ce sujet que :

*La psychologie est une science issue de l'expérience. Cela implique deux choses, au sens usuel du mot expérience : 1° C'est une science portant sur des faits (Tatsachen), des « matters of fact » au sens de Hume. 2° C'est une science qui atteint des réalités naturelles (Realitäten). Les « phénomènes » dont elle traite, en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels (reale), qui à ce titre, et quand ils ont une existence (Dasein) effective, s'insèrent ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel, conçu comme « omnitudo realitatis ». Au contraire, la phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science « éidétique ») ; une telle science vise à établir uniquement des « connaissances d'essence » et nullement des « faits ».*<sup>919</sup>

Et la réduction correspondante selon Husserl, qui conduit du phénomène psychologique à l'essence pure ou de la généralité de fait ou généralité empirique à la généralité d'essence, est la réduction eidétique. C'est pourquoi, Husserl poursuit la déclinaison de sa phénoménologie transcendantale en affirmant que :

<sup>916</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, Nouvelle édition, 2014, p. 17.

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>919</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, pp. 6-7.

*Les phénomènes de la phénoménologie transcendantale seront caractérisés comme irréels (irreal). D'autres réductions, spécifiquement transcendantales, « purifient » les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et par suite les incorpore au « monde » réel. Notre phénoménologie ne doit pas être la théorie eidétique de phénomènes réels du monde (realer), mais de phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales.*<sup>920</sup>

De ce qui précède, il apparaît en conséquence que l'opérationnalisation de la phénoménologie transcendantale husserlienne s'appuie incontestablement sur la réduction phénoménologique et eidétique. En effet, la réduction phénoménologique encore appelée *épokè* est l'attitude qui consiste pour l'*ego cogito* à suspendre radicalement l'approche naturelle du monde mieux à mettre entre parenthèses l'adhésion naturelle à l'existence du monde et ses corrélats afin de ressortir le moi transcendantal. C'est ce que confirme Lyotard à travers phrase esthétiquement estampillée : « *Ce je est appelé moi pur, et l'épokè est la méthode par laquelle je me saisis comme moi pur.* »<sup>921</sup> À propos de cette réduction, Husserl lui-même, dans le but d'amener à l'évidence les notions générales auxquelles on peut avoir à recourir pour atteindre l'idée de la conscience transcendantale pure affirme que : « *Une chose est essentielle à nos yeux : il est désormais évident qu'on peut opérer la réduction phénoménologique, c'est-à-dire mettre hors-circuit l'attitude naturelle ou sa thèse générale, et qu'après cette opération le résidu qui demeure est la conscience absolue ou transcendantale pure à laquelle on ne peut plus sans absurdité accorder encore une réalité naturelle (Realität).* »<sup>922</sup> Il est important de préciser que l'épokè dont il est question ici « *n'est pas une opération logique exigée par les conditions d'un problème théorique, elle est la démarche qui donne accès à un mode nouveau de l'existence : l'existence transcendantale comme existence absolue. Une telle signification ne peut se réaliser que dans un acte de liberté.* »<sup>923</sup>

La réduction eidétique corollaire de la phénoménologique quant à elle, consiste à faire l'abstraction de l'existence des choses pour mettre en évidence leur essence. En effet, dans la science phénoménologique, l'eidétique de la réduction permet de définir les lois eidétiques qui guident toute connaissance empirique et assainit la connaissance physique. Voilà pourquoi Husserl rappelle que « *nous voulons édifier la phénoménologie comme une science eidétique*

---

<sup>920</sup>E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 7.

<sup>921</sup>J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 22.

<sup>922</sup>E. Husserl, *Op.cit.*, p. 186.

<sup>923</sup>J.-F. Lyotard, *Op. cit.*, p. 27.



*purement descriptive portant sur les configurations immanentes de la conscience, sur les événements susceptibles d'être saisis au sein du flux vécu dans le cadre de la réduction phénoménologique.* »<sup>924</sup> Il apparaît alors en conséquence que tous les « vécus », après la purification transcendantale, sont des irréalités, posées en marge de toute inclusion dans le monde réel. Et la phénoménologie consiste précisément à explorer cet irréel, mais en essence.

Au terme, Husserl montre dans sa transcendantalité phénoménologique que l'empirisme ne peut être une source fiable sur laquelle on peut adosser la connaissance. Car l'expérience ne fournit que du contingent et du singulier, c'est pourquoi elle ne peut offrir à la science le principe universel nécessaire pour la vérité scientifique. Il devient donc impérieux de définir une science eidétique à laquelle la phénoménologie est une étape incontournable.

Non satisfait de cette orientation transcendantale de sa phénoménologie, Heidegger tout comme Sartre vont faire asseoir la leur sur l'existentialité. En effet, pour nos deux philosophes existentialistes, la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. Et l'ontologie a pour thème, la quête du sens de *être* mieux l'élaboration de la question du sens de *être*. Cette élaboration concrète de la question du sens de *être* se fait par l'analytique ontologique du *Dasein* et du pour-soi dans leur existentialité comme chemin pour l'élucidation de la question du sens de *être* qui selon Heidegger était « *tombée dans l'oubli.* »<sup>925</sup> Ladite analyse s'élabore dans le traité de la temporalité de leur quotidienneté et de leur appartenance au monde, bref à partir de leur existence spécifique. C'est pourquoi Heidegger affirme que :

*L'être même, par rapport auquel le Dasein peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons existence. [...] la question de l'existence est une « affaire » ontique pour le Dasein [...] ce sont les structures constituant l'existence du Dasein qu'il s'agit de dégager l'une après l'autre. L'ensemble que forment ces structures réunies, nous l'appelons l'existentialité.*<sup>926</sup>

Il poursuit son assertion avec cette autre phrase lapidaire : « *c'est l'analytique ontologique du Dasein qui constitue l'ontologie fondamentale, de même que c'est le Dasein qui, dans son principe et en priorité, est l'étant à interroger sur son être.* »<sup>927</sup> Quant à Sartre, l'existence du

---

<sup>924</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 196.

<sup>925</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 25.

<sup>926</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 39.

pour-soi est au fondement de l'être du phénomène bien que le transcendant. Pour lui, le phénomène d'être « *est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal. Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être.* »<sup>928</sup> Ainsi, la transphénoménalité de l'être dont il est question renvoie au pour-soi, l'être transphénoménal dont la condition doit échapper à la phénoménalité des choses. Le philosophe français est plus décisif dans l'affirmation de la primordialité de la saisie de l'existence du pour-soi qui doit orienter tout essai de compréhension de l'être lorsqu'il proclame que l'existence précède l'essence. Lisons cet extrait sartrien de *L'existentialisme est un humanisme* : « *si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après.* »<sup>929</sup> Faisant suite à cette insistance sur la vie humaine, sur le fait que tout doit partir de la subjectivité existentielle, Sartre poursuit en parlant de son existentialisme, en disant qu'il s'agit d'« *une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité.* »<sup>930</sup>

Il ressort en résumé que Heidegger et Sartre, portent une phénoménologie qui analyse le phénomène de la vie du *Dasein* et du pour-soi dans toutes leurs composantes. C'est ainsi que pour Heidegger, le *Dasein* est présenté comme souci. Et le souci forme « *l'entièreté du tout structuré du Dasein* »<sup>931</sup>, c'est-à-dire la saisie du *Dasein* dans ses « *caractères fondamentaux que sont l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval. Ces déterminations existentielles, poursuit Heidegger, ne sont pas des pièces à part qui appartiennent à un composé, l'une d'elles pouvant y manquer momentanément ; au contraire en s'entrecroisant, elles forment un tissu solide et original dont l'ensemble constitue l'entièreté du tout structuré que nous recherchons.* »<sup>932</sup> Pour Sartre, le phénomène de la vie est structuré sur le visage du pour-soi. Car il est celui qui donne sens à l'existence, ce par quoi l'homme se distingue du monde posé et des choses qu'il contient. En effet, pour l'existentialiste, seul l'homme entendu comme conscience, comme pour-soi peut se projeter au-delà de son être, qui n'est pas enfermé dans un en-soi parce qu'il est le seul être transcendant au monde en tant qu'il se fonde et en tant qu'il

<sup>928</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 16.

<sup>929</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, (1946), Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 29.

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>931</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 241.

<sup>932</sup> *Id.*

introduit un néant dans le monde. En un mot, le pour-soi « est fondement de lui-même en tant qu'il n'est pas déjà plus en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé se fonde lui-même mais avant lui apparaît le fondement pour la première fois. »<sup>933</sup>

## **2- La phénoménologie heideggérienne et sartrienne, une étude non sur le phénomène comme « donné », comme « chose-même » mais sur le phénomène de la *mienneté*<sup>934</sup> humaine**

« Pour éclairer l'existentialité du soi-même, il est « naturel » de partir de l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein*, qui s'exprime sur « soi-même » en disant : je. Point n'est besoin pour cela de le dire à haute voix. En disant « je », cet étant se prend soi-même en vue. »<sup>935</sup> Cette citation heideggérienne qui ouvre ce point nous oriente clairement sur ce qu'est la mienneté chez le philosophe allemand, au point qu'il devient impossible de mettre en doute l'existence de cette catégorie conceptuelle chez Heidegger.

En effet, la mienneté selon Heidegger, est le phénomène de la *Jemeinigkeit* par lequel le *Dasein* se rapporte continuellement à « lui-même », ce « lui-même » qui ne lui est pas indifférent et qui va rendre possible le pronom « Je » de telle manière que celui-ci dérive de celle-là et non l'inverse. Ici, le « Je » n'est plus une fonction première et spontanée-psychique ou transcendantale apte à constituer du sens et de la connaissance, il advient à lui-même dans l'expérience du monde ; il apparaît avec la significativité du monde plutôt qu'il ne la constitue<sup>936</sup>. Cette expression selon François Vezin et Hadrien France-Lanord, correspond à l'expression définitionnelle heideggérienne du *Dasein* à savoir l'être-chaque-fois-à-moi qui a le mérite de souligner son caractère dynamique, ainsi « c'est à chaque fois à moi qu'il revient d'être ou de ne pas être ce que j'ai à être. »<sup>937</sup> À cet effet, Heidegger, lui-même relève que : « Pour aborder le *Dasein* il faut, compte tenu du caractère d'être-chaque-fois-à-moi de cet étant, en passer toujours par le pronom personnel et dire : « je suis », « tu es ». »<sup>938</sup> Toutefois,

---

<sup>933</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 118.

<sup>934</sup> *Jemeinigkeit* en allemand.

<sup>935</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 378.

<sup>936</sup> Cf. S.-J. Arrien, Sophie-Jan Arrien, « Vie et histoire (Heidegger 1919-1923) », *Revue Philosophie*, Éditions de Minuit, n° 69, 2001, p. 51-69, p. 60.

<sup>937</sup> H. France-Lanord, « Être-chaque-fois-à-moi », in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, p. 440.

<sup>938</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 74.

*il est important de noter que ce Je auquel se rapport le Dasein n'est pas isolé en lui-même, il tient son originalité dans son « rapport essentiel à l'être en général. »*<sup>939</sup>

Pour Didier Franck, la mienneté heideggérienne est un principe d'individuation, ce n'est pas un *sum* cartésien, ce n'est pas non plus une essence, mais quelque chose à conquérir chaque fois aujourd'hui. En d'autres termes, *« la mienneté du Dasein appartient à l'existence, elle est à être. Ce qui veut dire que l'être du Dasein est à chaque fois en jeu, à conquérir, il peut être dans le souci du « Soi » ou se fuir, être propre ou impropre. »*<sup>940</sup>

On comprend donc au terme, avec Heidegger que, la phénoménologie qui est pour lui la manière d'accéder à l'ontologie en tant que cette dernière quête le sens de *être*, *« trouve son origine en un étant particulier qui est capable de poser des questions, non seulement sur les autres êtres, mais aussi sur l'être qu'il est lui-même. »*<sup>941</sup> Car la compréhension de l'être est un mode d'être ou un comportement humain : le fondement de l'être c'est donc l'homme que Heidegger nomme le *Dasein*, à savoir cet être qui a l'idée de l'être. *« C'est en se tournant vers la constitution fondamentale de la quotidienneté du Dasein que s'amorcera le travail préparatoire pour faire émerger l'être de cet étant. »*<sup>942</sup> Voilà pourquoi la phénoménologie ontologique de Heidegger est une mienneté ontologique. Qu'en est-il de la mienneté phénoménologique sartrienne ?

*« Tout ce qui m'arrive est mien ; il faut entendre par là, tout d'abord, que je suis toujours à la hauteur de ce qui m'arrive, en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. »*<sup>943</sup> Cette citation montre à suffisance qu'à la suite de son mentor Heidegger, Sartre développe lui aussi une philosophie phénoménologique existentialiste de la mienneté. La mienneté sartrienne veut dire que, le pour-soi, parce que *« condamné à être libre porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. »*<sup>944</sup> En ce sens, poursuit le philosophe français, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui *se fait être*, quelle que soit donc la situation dans

---

<sup>939</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité : Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p. 156.

<sup>940</sup> D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, collection « Arguments », 1986, p. 31.

<sup>941</sup> F. Dastur, « Heidegger », in *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 302.

<sup>942</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 42.

<sup>943</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pp. 598-599.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 598.

laquelle il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces qui risquent d'atteindre ma personne n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond de l'engagement que je suis qu'ils paraissent. Ainsi donc, le pour-soi ne peut se plaindre puisque rien d'étranger n'a décidé de ce qu'il ressent, de ce qu'il vit ou de ce qu'il est. Voilà pourquoi Sartre rappelle que : « *nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le monde numineux des valeurs, des justifications ou des excuses.* »<sup>945</sup> Il ajoute que : « *quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes* »<sup>946</sup>. Cette responsabilité, selon le philosophe existentialiste athée découle de l'inextricabilité liberté que porte naturellement le pour-soi. C'est suite à cela que nous pouvons encore lire : « *cette responsabilité absolue n'est pas acceptation d'ailleurs : elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté.* »<sup>947</sup>

Ainsi donc, pour Sartre, tout dépend du pour-soi, tout dépend du moi parce qu'il est au centre de tout, même des situations dites accidentelles, car il en assume l'entière responsabilité. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

*N'est-ce pas moi qui décide du coefficient d'adversité des choses et jusque de leur imprévisibilité en décidant de moi-même ? Ainsi n'y a-t-il pas d'accidents dans une vie ; un événement social qui éclate soudain et m'entraîne ne vient pas du dehors ; si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est ma guerre, elle est à mon image et je la mérite. [...] elle est mienne parce que, du seul fait qu'elle surgit dans une situation que je fais être et que je ne puis l'y découvrir qu'en m'engageant pour ou contre elle, je ne puis plus distinguer à présent le choix que je fais de moi du choix que je fais d'elle : vivre cette guerre, c'est me choisir par elle et la choisir par mon choix de moi-même.*<sup>948</sup>

Car, « *dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse m'alléger.* »<sup>949</sup>

---

<sup>945</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 39.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 599.

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 600.

## II- La conception ontique du *Dasein* et du pour-soi

### 1- La dictature existentielle du *Dasein* et du pour-soi sur le monde et l'humain : « une philosophie du pouvoir et de l'impérialisme du Même » selon Levinas

Jusqu'ici, nous avons démontré dans notre quête du sens de *être* que, c'est grâce à l'analytique existentielle du *Dasein* et du pour-soi et grâce à la monstration de la quotidienneté de leur élanité que nous pourrions y avoir accès. Autrement dit, la phénoménologie comme la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème, fait voir l'élan primordial qui seul a l'interrogé et le questionné de l'être, à savoir le *Dasein* ou le pour-soi. C'est suite à cette centralité incontournable du *Dasein* heideggérien et du pour-soi sartrien et suite également à leur domination sur l'ontologie que Levinas parle d'une philosophie du pouvoir et de l'impérialisme du Même<sup>950</sup>. Dans le même sillage nous pouvons parler d'une totalisation de l'être dans le *Dasein* et dans le pour-soi, en tant que ces deux élan primordiaux sont le lieu de l'ouverture de l'être selon Heidegger et Sartre.

Selon, Françoise Dastur, « en 1947, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déclarait que ses réflexions, qui s'étaient pourtant laissées largement inspirer par la philosophie de Heidegger, étaient « commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie »<sup>951</sup>. Non content de voir dans l'ontologie heideggérienne « l'aboutissement d'une longue tradition de fierté, d'héroïsme, de domination et de cruauté »<sup>952</sup> et une « philosophie du pouvoir » et « de l'injustice »<sup>953</sup>. Il est même allé jusqu'à déceler cet « impérialisme du Même »<sup>954</sup> qui caractérise selon lui la philosophie occidentale jusque dans la phénoménologie de Husserl. »<sup>955</sup>

En effet, avec Emmanuel Levinas, nous pouvons constater dans la phénoménologie existentialiste heideggérienne et sartrienne, l'impérialisme, la dictature et la domination de la mienneté sur l'altérité. C'est pourquoi il parle d'une philosophie où « le Même domine sur l'Autre. »<sup>956</sup>. Chez Levinas, dans son ouvrage *Totalité et infini*, et partir du sous-titre de cet

---

<sup>950</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 38.

<sup>951</sup> E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1963, p. 19.

<sup>952</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 170.

<sup>953</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 38.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>955</sup> F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, 35-57, Paris, CNRS EDITIONS, p. 43.

<sup>956</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 86.

ouvrage : *Essai sur l'extériorité*, nous pouvons phénoménologiquement percevoir son projet qui est de poser les bases du primat de l'autre sur soi dans le but de dégager une morale qui s'appuie sur le visage de l'autre, qui valorise l'autre et qui perçoit l'autre comme un infini qui nous ouvre vers l'infini divin. Or, l'approche ontologique du sujet que développe la phénoménologie heideggérienne et sartrienne ne favorise pas cela et édicte une relation moi-lui qui réduit lui au moi-même. Il est donc impérieux pour notre philosophe que, le désir d'autrui, le rapport à l'autre, soit la base de toute philosophie ontologique de telle enseigne que la séparation entre le même et l'autre soit l'essence de la relation à l'Être : c'est le sens de l'extériorité.

Dans la phénoménologie existentielle dévoilée par Heidegger et Sartre, le rapport à autrui n'est pas éludé, bien au contraire il est abordé mais en tant que serviteur du Même<sup>957</sup> et ancillaire du *Dasein* et du pour-soi. Nous en voulons pour preuve cette vision heideggérienne de l'Autre<sup>958</sup>. L'autre chez Heidegger se rencontre dans le commerce mondain de la préoccupation. Autrement dit, c'est à partir de l'intérêt commun dans l'usage des choses du monde que le *Dasein* rencontre l'autre. Voici ce qu'il dit à ce propos : « *La « description » du monde ambiant immédiat, par exemple le monde où l'artisan est à l'œuvre, abouti à faire voir que, avec l'util<sup>959</sup> tel qu'il se trouve dans le monde, « se rencontrent aussi » les autres, ceux à qui l'ouvrage est destiné.* »<sup>960</sup> Ici on peut constater que Heidegger assimile le rapport qu'il a à l'util à celui qu'il a avec l'altérité : c'est avec l'util que se rencontrent les autres. L'util et l'autre sont dans le même rapport : celui d'être au service du *Dasein*, du Même ; car l'util sert de raccord entre le genre d'être du *Dasein* et le genre d'être du *Dasein* des autres. Mieux encore et ce que condamne fermement Levinas, l'autre chez Heidegger n'a pas une existence en soi mais greffée à celle du *Dasein*. En conséquence, il peut donc affirmer que : « *Les autres ne se rencontrent pas à partir du moment où l'on fait la différence préalable entre son propre sujet d'abord là-devant et les autres sujets qui se rencontrent eux aussi, ni en dirigeant un tout premier regard sur soi-même pour commencer par y fixer le terme premier d'une différenciation. Ils se rencontrent à partir du monde dans lequel séjourne essentiellement le Dasein préoccupé et*

<sup>957</sup> En majuscule parce que nous reprenons la présentation qu'en fait Levinas.

<sup>958</sup> Ce concept est utilisé ici en majuscule pour faire honneur à Levinas qui a développé la philosophie de la transcendance d'autrui comme infini.

<sup>959</sup> Nous voulons rappeler ici que le mot « util » écrit de cette manière n'est pas une erreur de notre part, c'est ainsi que Heidegger l'écrit pour désigner les choses qui existent dans le monde.

<sup>960</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 159.

discernant. »<sup>961</sup> L'autre n'existe que dans le monde préoccupé du *Dasein* : « *L'être-avec est une détermination du Dasein que j'ai chaque fois en propre.* »<sup>962</sup>

Sartre, quant à lui ne se démarque pas du non-respect du visage d'autrui dont Levinas l'accuse. Bien qu'il affirme péremptoirement « *qu'autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même* »<sup>963</sup>, il dit également à *contrario* que c'est l'existence d'autrui qui cause la chute du pour-soi. Et même, l'indispensabilité de sa présence n'est pas pour son bien mais pour le bien du moi et du Même que je suis, car il m'aide à me construire, donc il est à mon service.

En effet, comme souligné *ut supra*, pour Sartre, toute relation avec autrui est fondamentalement conflictuelle, tendue, et potentiellement violente : ou bien je suis sujet voyant ou bien je suis objet vu. Autrui dans un premier temps aliène ma liberté, qui est essentielle à la constitution de mon être, en d'autres termes, il me tue. Sartre écrit à ce sujet que : « Ainsi, cet être n'est pas mon possible, il n'est pas toujours en question au sein de ma liberté : il est au contraire, la limite de ma liberté, son « dessous » »<sup>964</sup>. Il poursuit en disant que : « *Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet donné.* »<sup>965</sup> Ainsi, « *être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissions à autrui. [...] Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être.* »<sup>966</sup>

Dans un second moment, par son regard, autrui m'objective, il me chosifie, il m'enlève mon humanité pour me voir comme un en-soi. C'est pourquoi Sartre écrit que : « *c'est comme objet que j'apparaît à autrui.* »<sup>967</sup> Enfin, autrui élimine en moi toute possibilité d'investir ma vie, de me dépasser, de me projeter, de porter toutes les possibilités et potentialités qui caractérisent mon être-pour-soi parce « *je suis toujours mes possibilités* »<sup>968</sup>. C'est pourquoi Sartre affirme que : « *Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort cachée au milieu du monde. [...] lorsque je saisis le regard d'autrui, il y a ceci que, soudain, je vis une aliénation subtile de toutes mes possibilités qui sont agencées loin de moi, au milieu du monde, avec les objets du monde.* »<sup>969</sup>. Bref, avec la présence d'autrui, « *je suis en esclavage,*

---

<sup>961</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 161.

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>963</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 260.

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>966</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>969</sup> *Ibid.* p. 304.



*je suis en danger.* »<sup>970</sup>. Ce rapport conflictogène que Sartre met en évidence entre le Même et l'Autre justifie la domination que doit avoir le Même sur l'Autre et l'inconsidération que le Même manifeste sur l'Autre.

Cependant pour Levinas, il doit avoir séparabilité entre le moi et le visage<sup>971</sup> d'autrui – le visage de l'Autre est la manière dont l'Autre se révèle à soi-même –, aucune n'aliénation n'est tolérable, aucune assimilation de l'autre à moi n'est acceptable, par son visage autrui m'impose l'amour, le respect, la bonté, l'accueil et tout ce qu'il y a de beau et de bien. Le visage d'autrui n'est pas une négation de mon moi, sa présence ne me prive pas de ma liberté, elle appelle ma responsabilité d'aimer. C'est d'ailleurs pourquoi, il appelle le visage, *épiphane*. Cette dernière est l'expression du visage en tant qu'elle résiste à la prise et se refuse à la possession du Moi. Le visage s'impose par-delà les formes qui le délimitent. Il me parle et m'invite à une relation sans aucune mesure avec tout pouvoir : c'est une dimension infinie et transcendante de l'Autre. Il dit à ce propos que : « *L'épiphane du visage est une mutation par laquelle le visage s'exprime, résiste aux pouvoirs, perce sa forme sensible et instaure l'éthique.* »<sup>972</sup> Car,

*Autrui ne nous affecte pas comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, mais en tant qu'autre indépendant de nous, auquel nous avons accès originellement par la justice ou l'injustice. L'accueillir, ce n'est pas le connaître, c'est le laisser venir à partir de la parole. Pour son visage, toute humanité me regarde, me commande et me juge. Mon moi se vide, ma responsabilité déborde, il faut que j'aille vers la bonté.*<sup>973</sup>

Avec Levinas, le visage est une métaphore, qui exprime la présence de l'Autre et qui me renvoie à ma responsabilité totale de répondre absolument de l'Autre. Levinas passe de la morale de l'autonomie du sujet portée par Kant pour l'hétéronomie du sujet qui rend la morale implacable. Le moi est presque l'otage du lui, et abroge l'impérialisme du Même sur l'Autre développé par Heidegger et Sartre.

---

<sup>970</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 307.

<sup>971</sup> Pour Levinas, l'expérience d'autrui prend la forme du visage. Le visage ici ne se comprend pas au sens propre (race, couleur, forme de la tête, du nez, types d'yeux etc.). Levinas présente le visage comme une misère, une vulnérabilité, un dénuement qui en soi, sans adjonction de paroles appelle au soutien, à l'aide et à la responsabilité d'en prendre soin.

<sup>972</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 218.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 68.

## 2- La philosophie de l'existence du *Dasein* et du pour-soi comme rejet de l'infini et absolutisation du fini

Pour Levinas, la description phénoménologique, dans la philosophie de Husserl, Heidegger et Sartre, « *cherche la signification du fini dans le fini lui-même et n'est animée d'aucune nostalgie d'une connaissance absolue.* »<sup>974</sup> C'est ce qui selon lui, constitue le paradoxe de l'idéalisme husserlien.<sup>975</sup> Cette affirmation lévinassienne confirme notre assertion selon laquelle la phénoménologie existentialiste heideggéro-sartrienne est tournée vers le sujet comme fini tout en se détournant du transcendant comme infini. Non loin de cet environnement de pensée, Françoise Dastur dans son article sur « La question philosophique de la finitude », relaie à bon escient que Kant est le premier philosophe dans « *la tradition occidentale depuis Platon, à prendre comme point de départ de sa philosophie non pas l'infinité divine, mais la finitude de l'homme, ce qui le conduit à considérer l'immortalité de l'âme non pas comme une thèse indubitable, mais comme un « postulat » nécessaire uniquement du point de vue éthique.* »<sup>976</sup> Elle poursuit sa réflexion en affirmant que : « *C'est cependant dans la philosophie du XXème siècle, et tout particulièrement dans la phénoménologie, ce courant de la philosophie contemporaine qui s'en tient aux phénomènes, à l'apparaître, sans présupposer l'existence de ce que Nietzsche nommait « arrière-monde » intelligible et éternel, que l'on peut relever la réflexion la plus profonde sur la finitude de l'être humain.* »<sup>977</sup> Il ressort avec Dastur que, dans le mouvement phénoménologique, Husserl, Heidegger et Sartre – qui nous servent de boussole dans ce travail – portent une absoluité sur le sujet fini tout en délaissant à la suite de Nietzsche l'infini.

En effet, à la suite de Husserl, Heidegger reprend la vision définitionnelle de la phénoménologie comme le fait de retourner à la chose elle-même. Il affirme ceci :

*Le terme « phénoménologie » exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : « droit aux choses mêmes ! » – pour l'opposer à toutes les constructions échafaudées dans le vide, à toutes trouvailles dues au hasard, à la reprise des concepts qui n'ont de bien-fondé que l'apparence, aux questions fallacieuses qui vont souvent se propageant d'une génération à l'autre comme autant de « problèmes ». Mais – objectera-t-on – cette maxime enfonce une porte ouverte et,*

---

<sup>974</sup> E. Levinas, *De la description à l'existence*, cité par François Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, 35-57, Paris, CNRS EDITIONS, p. 44.

<sup>975</sup> Cf. *Id.*

<sup>976</sup> F. Dastur, « La question philosophique de la finitude » in *Cahiers de Gestalt-Thérapie*, Paris, n°23, 7-16, Press, 2009/1, p. 8.

<sup>977</sup> *Id.*

*qui plus est, elle n'est qu'une expression du principe de toute connaissance scientifique.*<sup>978</sup>

De cette essence de la phénoménologie husserlienne que relaie Heidegger, nous voulons souligner avec nos deux phénoménologues que, ce qui caractérise la perception d'une chose, à savoir que cette dernière se donne nécessairement par esquisses successives, demeure vrai pour toute conscience humaine ou non humaine. Ce qui fait dire à Husserl que, c'est donc une erreur de principe de croire que la perception (et à sa façon toute intuition de type différent portant sur la chose) n'atteindrait pas la chose même, que celle-ci ne serait pas donnée en soi et dans son être être-en-soi. Car toute existence comporte la possibilité de principe d'être saisie telle qu'elle est dans une intuition simple, et plus précisément d'être perçue dans une perception adéquate qui en livrerait l'ipséité corporelle sans passer par l'intermédiaire de ces apparences. Ce qui implique que la conception d'un Dieu, être infini, qui posséderait la perception de la chose en soi qui nous est refusée à nous être finis, est sans sens et absurde. Voici ce que dit Husserl à ce sujet :

*Dieu, sujet de la connaissance absolument parfaite et donc aussi de toute perception adéquate possible, posséderait naturellement la perception de la chose en soi qui nous est refusée à nous, être finis. Cette conception est absurde. Elle implique qu'il n'y aurait pas de différence d'essence entre ce qui est transcendant et ce qui est immanent et que la chose spatiale serait une composante réelle (réelles) incluse dans l'intuition que l'on prête à Dieu, et donc elle-même un vécu, solidaire du flux de conscience et de vécu attribué à Dieu.*<sup>979</sup>

Dans la même lancée, Husserl continue de soutenir que le sens de la chose tire ses déterminations des données issues de la perception que porte la conscience, car il ne pourrait les tirer autrement ailleurs puisque cela ne dépend d'aucun Dieu et d'aucun être infini. Cette corrélation entre la chose et la perception de la chose, nous renvoie à un enchaînement de perceptions possibles, tendant continuellement à l'unité. Ces perceptions se déploient à partir d'une direction choisie dans des directions en nombre infini selon un ordre systématique et impérieux. Ce déploiement peut dans chaque direction se poursuivre sans fin parce qu'une unité de sens ne cesse d'y présider : c'est la conscience et non une force infinie. Voilà pourquoi, Husserl, « contre » l'infini et en faveur du fini qu'est la conscience, peut affirmer que : « *Par principe,*

---

<sup>978</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 54.

<sup>979</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 138.

*il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé aussi loin que nous avançons dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues des perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose. Nul Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; pas plus qu'il ne peut empêcher que 1+2 ne fasse 3, ou que toute autre vérité d'essence ne subsiste. »*<sup>980</sup> De Husserl à Heidegger, l'être purement phénoménal du transcendant, l'être absolu de l'immanent, c'est la conscience ou le *Dasein* qui sont les modes d'apparaître de la chose, et non l'infini ou Dieu.

Selon Heidegger, le concept de l'« être » a été, lors de la période médiévale, rapporté à l'infini, voilà pourquoi il fut perçu comme un concept indéfinissable, comme un concept qui outrepassa toute généralité d'ordre générique comme un *transcendens* selon ladite ontologie.<sup>981</sup> Contrairement à cette approche, Heidegger va sortir la question de « être » de son rapport à l'infini pour le ramener dans un rapport avec le l'être-fini qu'est le *Dasein*. Voilà pourquoi, il affirme que : « *Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même. [...] cet étant que nous les questionnants sommes chaque fois nous-mêmes [...] nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de Dasein. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de être, il est requis d'en passer d'abord par une explication d'un étant (Dasein) en considérant justement son être. »*<sup>982</sup> Ce rejet de l'infini pour l'absolutisation du fini, se lit également dans le rapport du *Dasein* au temps.

Pour ce philosophe, « *le temps est l'horizon de toute entente de l'être et de toute explicitation de l'être. »*<sup>983</sup> et le « *Dasein trouve son sens dans la temporellité. »*<sup>984</sup> En effet, Heidegger, présente le temps comme mode de l'éternité. Il dit à ce propos :

*Rien n'illustre plus éloquemment la thèse maitresse de l'interprétation courante du temps, à savoir que le temps est « infini » [...] Le temps se donne d'emblée comme une succession ininterrompue de maintenant. Chaque maintenant est déjà aussi un tout à l'heure ou encore un tout de suite. Si la caractérisation du temps s'en tient prioritairement et exclusivement à cette suite, alors il est inscrit dans son principe qu'en tant que telle on n'y saurait trouver ni commencement ni fin. Tout récent maintenant est comme maintenant chaque fois déjà aussitôt déjà plus, ainsi est-il*

---

<sup>980</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 142.

<sup>981</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 26.

<sup>982</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>984</sup> *Ibid.*, p. 45.

*du temps au sens du déjà plus-maintenant, du passé ; tout prochain maintenant est chaque fois un juste pas-encore, il est donc du temps au sens du pas encore-maintenant, du « futur ». Le temps est donc infini « d'un côté comme de l'autre ».*<sup>985</sup>

Ainsi donc, cette infinité du temps, cette éternité du temps, se fonde et se nivelle sur le *Dasein* fini caractérisé comme souci.

Quant à Sartre, la finalité du pour-soi qui porte toutes ses possibilités, toutes ses projections, tous ses dépassements, tous ses désirs, tous ses manques et vers laquelle il est sans cesse tendue, est d'être en-soi-pour-soi, c'est-à-dire d'être Dieu. C'est pourquoi, il affirme que :

*Le possible est projeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. [...] Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.*<sup>986</sup>

C'est dans ce sillage que le pour-soi est donc au centre de tout et oriente tout dans le monde. Car pour ce philosophe, il y a une dépendance du monde au pour-soi, et c'est du pour-soi en tant qu'évènement absolu que surgit le monde et l'être, et que tout est fondé. C'est ce qu'affirme Sartre dans ces quelques mots :

*L'en-soi ne peut rien fonder ; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois.*<sup>987</sup>

Le rejet de l'infini et du transcendant a donc pour objectif de faire du pour-soi l'essence de toutes choses : celle du monde, celle de l'être et celle du divin parce que « Dieu, s'il existe, est contingent. »<sup>988</sup> C'est dans cette logique que l'auteur de *L'existentialisme est un humanisme* écrit que :

---

<sup>985</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 491-492.

<sup>986</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 612.

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 117.

*L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être l'homme ou, comme dit Heidegger la réalité humaine. Qu'est-ce signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. [...] L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.*<sup>989</sup>

Ainsi, pour le philosophe français du mouvement phénoménologique, l'absolutisation de la finitude comme barrière à l'infini est un gage de la liberté du pour-soi et de sa pleine existence.

---

<sup>989</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, (1946), Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, pp. 29-30

## **CHAPITRE IX : L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE DES CONCEPTIONS HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE DE L'ÊTRE ET DU TEMPS, DU *DASEIN* ET DU POUR-SOI**

« *L'élaboration concrète de la question du sens de « être » est ce que vise le traité qui va suivre. L'interprétation du temps comme horizon possible de toute entente de l'être en général est dorénavant son but.* »<sup>990</sup> Heidegger dicit. « *C'est « dans le temps » que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du « n'être pas » ; c'est dans le temps que mes possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font mien. La réalité humaine se saisit elle-même comme temporelle et le sens de sa transcendance est sa temporalité.* »<sup>991</sup> Sartre dicit. Ces deux traités d'analyse phénoménologique (citations) de nos deux phénoménologues montrent à suffisance le rapport inextricable que le *Dasein* et le pour-soi ont avec le temps à partir de leur essence qui est l'existentialité dont le déploiement se vit dans la temporalité.

Il s'agira dans ce chapitre de démontrer que le fond ontologique original de l'existentialité du *Dasein* et du pour-soi est la *temporellité* (Heidegger) ou temporalité (Sartre).

---

<sup>990</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, traduction de François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 21.

<sup>991</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1943, p. 141.

## I- Le *Dasein* comme être-vers-la-mort

Comme nous l'avons relevé dans le chapitre précédent, le souci constitue l'entièreté du tout structuré du *Dasein*. Et l'analyse de cet être s'est orientée vers ce qui a été saisi au préalable comme déterminant l'essence du *Dasein* : l'existence. Or, l'existence qui résume l'essence du *Dasein* a pour fond ontologique original la *temporellité*<sup>992</sup>. En d'autres termes, l'horizon de la projection du *Dasein* dans son pouvoir-être-propre-entier est le temps. C'est dans ce temps-là que se déploie l'existence du *Dasein* et sa fin, d'où le rapport étroit entre le temps et la mort.

### 1- La mort comme saisie de l'entièreté du *Dasein*

Selon Heidegger, la mort fait partie de l'être du *Dasein*, en tant que « *phénomène existentiel* »<sup>993</sup>. Elle permet de mieux comprendre et de mieux cerner l'agir quotidien de ce dernier. Voilà pourquoi il affirme que, « *la structure existentielle de cet être apparaît comme la constitution ontologique du pouvoir-être-entier du Dasein.* »<sup>994</sup> Qui est cet être ? Qu'est-ce que la mort ? Comment résume-t-elle le souci ?

La mort est pour Heidegger « *la « fin » de l'être-au-monde* »<sup>995</sup>. C'est elle qui donne sens et oriente toute la vie du *Dasein*. C'est pourquoi le philosophe allemand poursuit en affirmant que, la mort comme fin de l'être-au, et « *appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine l'entièreté chaque fois possible du Dasein.* »<sup>996</sup> Qu'est-ce que cela signifie ?

Pour Heidegger, c'est le souci qui confère l'entièreté au tout structuré du *Dasein*, et par ce fait, il entre de par son sens ontologique en contradiction manifeste avec un possible être-entier de cet étant. Car le moment premier du souci, l'avance-sur-soi signifie que le *Dasein* existe chaque fois à dessein de lui-même c'est-à-dire qu'il se rapporte jusqu'à la fin à son pouvoir-être. C'est ce qui fait dire à Heidegger qu'« *il reste encore en attente, pour le Dasein, quelque chose qui, comme pouvoir-être de soi-même, ne s'est pas encore « réalisé ».* Il y a donc dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein* un constant inachèvement. La non-entièreté sous-entend un restant en attente de pouvoir-être. »<sup>997</sup> De ceci, on peut comprendre que le *Dasein* ne pourra jamais être saisi entièrement parce qu'il est un pouvoir-être constant, et selon Sartre « *il existe dès l'origine comme s'échappant à soi* »<sup>998</sup>. Seule la mort donc met

---

<sup>992</sup> C'est la saisie du *Dasein* dans sa quotidienneté qui est le temps. Autrement dit, c'est le rapport du *Dasein* dans son quotidien avec le temps.

<sup>993</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 294.

<sup>994</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>995</sup> *Id.*

<sup>996</sup> *Id.*

<sup>997</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>998</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 111.



fin à cette non-entièreté perpétuelle. C'est ce qui fait dire à Heidegger que : « *Il y a dans le Dasein une « non-entièreté » constante qui trouve sa fin dans la mort, c'est indéniable.* »<sup>999</sup>

Pour que le *Dasein* fasse l'expérience de la fin de son pouvoir-être-propre marquée par la saisie de son entièreté, il a besoin de la mort des autres. C'est cette dernière, donnée objectivement qui lui permet de circonscrire ontologiquement l'entièreté du *Dasein*. Car, le *Dasein*, en tant qu'il est essentiellement être-avec en compagnie des autres acquiert une expérience de la mort à travers la mort des autres. En effet, le *Dasein* des autres atteint son entier en mourant, il devient par ce fait « *un n'être-plus-Dasein au sens de n'être-plus-au-monde* »<sup>1000</sup>. C'est ainsi que l'entièreté du *Dasein* est atteinte. Est-ce à dire que pendant toute la vie du *Dasein*, sa fin et son entièreté étaient en attente ?

Pour Heidegger, l'expression rester en attente désigne ce qui appartient à un étant mais qui lui manque encore. Elle signifie aussi n'être-pas-encore-réunie à l'ensemble dont on fait partie. Ce qui implique ontologiquement que les pièces de l'ensemble qui sont encore en souffrance soient non utilisables, alors qu'elles ont le même genre d'être que celles qui sont déjà utilisables et qui ne changent pas de genre d'être à la rentrée du reliquat. Cet étant, selon Heidegger, a le genre d'être de l'utilisable qui ne correspond pas à celui de l'être-au. Ainsi pour Heidegger,

*Le Dasein n'est pas un ensemble à partir du moment où son pas-encore s'est accumulé en totalité ; il est si loin de l'être qu'à ce moment précis, justement, il n'est plus. Le Dasein existe chaque fois déjà de cette manière où toujours son pas-encore en fait partie. [...] Le pas-encore est déjà compris dans son être à lui et cela nullement à titre de détermination quelconque mais comme élément constitutif... le Dasein est tout le temps qu'il est, chaque fois déjà son pas-encore.*<sup>1001</sup>

Il achève en ajoutant que : « *Ce qui constitue dans le cas du Dasein la « non-entièreté », la constante avance sur soi, ce n'est ni un restant d'un ensemble formant une somme, ni non plus un n'être-pas-encore-devenu-accessible, mais au contraire un pas-encore que chaque fois un Dasein, étant donné l'étant qu'il est, a à être.* »<sup>1002</sup>

---

<sup>999</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 296.

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 298.

## 2- Le *Dasein* : un être-vers-la-mort

Pour Heidegger, le *Dasein* est un « être vers la mort »<sup>1003</sup> [*Sein zum Tode*]. En effet, selon lui, la mort est une manière d'être que le *Dasein* assume sitôt qu'il est : « *Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est tout de suite assez vieux pour mourir.* »<sup>1004</sup> C'est pourquoi il le qualifie d'« être vers la fin »<sup>1005</sup>, signifiant par-là que toutes les possibilités humaines sont déterminées et polarisées par une possibilité ultime : la mort. La mort humaine est donc à comprendre comme un mode d'exister. Voilà pourquoi, pour Heidegger, elle n'est pas quelque chose de lointain, elle n'est pas un étant qui n'est pas encore là-devant, « *c'est plutôt une imminence.* »<sup>1006</sup>

L'imminence de la mort n'est pas ici prise dans son sens obvie tel qu'on dirait par exemple d'un orage, de l'arrivée d'un ami etc. Le *Dasein* est imminent veut dire qu'il est imminent à lui-même sous la forme de la possibilité qu'a le *Dasein* de n'avoir pas la possibilité de se passer de la mort. Car, la mort est une possibilité d'être que le *Dasein* a, chaque fois, à assumer lui-même. Avec la mort, pense Heidegger, le *Dasein* a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être le plus propre. Dans cette possibilité-là, il y va purement et simplement pour le *Dasein* de son être-au-monde. C'est-à-dire que, par la mort le *Dasein* a la possibilité de n'être-plus-*Dasein* : la mort est donc la fin de toutes ses possibilités. C'est ce qu'il affirme en ces termes : « *En fait de pouvoir-être, le Dasein n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein. La mort se révèle comme la possibilité la plus propre sans relation au Dasein d'autrui, indépassable. En tant que telle, elle est une imminence insigne.* »<sup>1007</sup> D'où le *Dasein* est structurellement est un être vers la mort. Cet horizon indépassable de la mort crée chez le *Dasein*, l'angoisse.

L'angoisse devant la mort n'est pas, selon Heidegger, à confondre avec la peur du décès. Elle n'est pas une quelconque et fortuite disposition de faiblesse chez l'individu. Au contraire, en tant que *disposibilité* fondamentale du *Dasein*, elle est cette *ouvertude* selon laquelle le *Dasein* existe en tant qu'être jeté vers sa fin. Ainsi donc, « *l'angoisse devant la mort est angoisse « devant » le pouvoir-être le plus propre, sans relation et indépassable.* »<sup>1008</sup> Le *Dasein* est angoissé du fait que dans son essence, il est appelé à se dépasser continuellement

---

<sup>1003</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 289.

<sup>1004</sup> Le laboureur de Bohême édité par A. Bernt et K. Burdach (du Moyen-Âge à la Réforme. Études d'histoire de la culture allemande, éditées par K. Burdach, t.III, seconde partie) 1917, ch. 20, p. 46, cité par Heidegger dans *Être et Temps*, p. 299.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>1006</sup> *Id.*

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>1008</sup> *Id.*

mais devant la mort cette possibilité naturelle devient chez Sartre « *ustensile-possibilité mieux encore morte-possibilité.* »<sup>1009</sup>

### 3- L'être-vers-la-mort et la quotidienneté du *Dasein*

« Si l'être vers la mort fait originellement et essentiellement partie de l'être du *Dasein*, il doit alors – quoique d'abord improprement – pouvoir se manifester aussi dans la quotidienneté. »<sup>1010</sup> Cette assertion heideggérienne montre l'inextricabilité jointure entre la quotidienneté du *Dasein* et son être-vers-la-fin. Quelle attitude adopte-t-il devant cette présence incessante de la mort dans son être-préoccupation ?

Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, vu que le *Dasein* ne sait réellement pas ce qu'est la mort et ce qu'il en est concrètement, vu que « le sujet de la mort est traité tel un sujet tabou dans la société »,<sup>1011</sup> le *Dasein* développe donc au quotidien dans son être-dévalé une attitude de fuite devant la mort. Voici ce qu'il dit à ce propos : « le *Dasein* en fuite devant la mort, se dissimule d'abord et le plus souvent son être vers la mort le plus propre. Le *Dasein* meurt factivement tout au long de l'existence, mais d'abord et le plus souvent à la manière du dévalement. »<sup>1012</sup> Ainsi, « penser à la mort » passe publiquement pour de la pusillanimité, du manque d'assurance de la part du *Dasein* et pour une lugubre fuite hors du monde. Cette posture de l'être-vers-la-mort dans sa quotidienneté se repère sur la structure de la quotidienneté du « on ». Le « on » ne donne pas l'occasion au *Dasein* de se montrer courageux devant l'angoisse de la mort.

En effet, selon Heidegger, la vie publique où prend place l'être-en-compagnie quotidien « connaît » la mort comme une rencontre qui se produit constamment comme « cas de mort ». Un tel, qu'il soit proche ou lointain, « meurt ». Des inconnus « meurent » chaque jour et à chaque heure. La mort se rencontre comme un événement bien connu qui se produit dans le monde. En tant que telle, les propos tenus à son sujet, qu'ils soient clairement exprimés ou le plus souvent restreints à de fugitives allusions reviennent à dire, on finit bien un jour par mourir mais pour le moment nous-on demeure à l'abri. En bref, la mort dans le quotidien, bien qu'elle soit tout autour du *Dasein*, reste impersonnelle, demeure à la troisième personne du singulier, concerne directement les autres et reste oiseuse et lointaine pour l'être-en-préoccupation. Car d'elle, il a acquis l'habitude de dire : « il est mort ». En fait, la mort reste dans le « on ». C'est ce que Heidegger dit en ces termes :

*L'analyse du « on meurt » révèle sans équivoque le genre d'être de l'être quotidien vers la mort. Celle-ci est entendue dans des propos de ce genre comme quelque*

<sup>1009</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 304.

<sup>1010</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 306.

<sup>1011</sup> M. Apolzzo, « La phénoménologie de la mort », in *Carnets de la philosophie*, n° 14, octobre 2010.

<sup>1012</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 306.

*chose de vague qui doit avant tout débarquer de quelque part mais dans l'immédiat n'est pas encore là-devant un individu donné et n'a rien de menaçant. Le « on meurt » répand l'opinion que la mort frappe, si l'on peut dire, le on. L'explicitation publique du Dasein dit : « on meurt » parce que tout un chacun et nous-on peut s'en convaincre : ce n'est chaque fois justement pas moi ; car ce on n'est Personne.*<sup>1013</sup>

Selon Heidegger, le « on » donne donc selon Heidegger, le droit au *Dasein* dans son quotidien de se dissimuler l'être-vers-la-mort en ce qu'il a de plus propre.

D'après Heidegger, la dissimulation destinée à esquiver la mort, exerce sur la quotidienneté une domination si pointilleuse que, dans l'être-en-compagnie, les « proches » font justement encore croire au mourant qu'il va échapper à la mort et retrouver sans tarder la tranquille quotidienneté de son mode en préoccupation. Ainsi, le « on » se préoccupe de tranquilliser le mourant et le *Dasein* au sujet de la mort.

La dissimulation, fuite, tranquillisation sont donc les caractères ontologiques de l'être du dévalement, qui est l'être-du-on et du « on-dit » dans le souci. Voilà pourquoi Heidegger affirme que : « *L'être vers la mort quotidien est, en tant que dévalant, une constante fuite devant elle. Mais avec la fuite en déval devant la mort, quotidienneté du Dasein atteste que le nous-on est, lui aussi chaque fois déjà déterminé comme être vers la mort, quand bien-même il ne se meut pas expressément dans l'activité de penser à la mort.* »<sup>1014</sup>

## **II- Le Dasein et le temps**

### **1- Le Dasein comme temporellité**

À travers le titre de son œuvre *Sein und Zeit*, Heidegger s'est donné pour mission de répondre à la question, qu'est-ce que l'être, en mettant en lumière le rapport intrinsèque entre l'être et le temps, rapport non explicité selon lui autrefois par les philosophes antiques et modernes. En effet, pour Françoise Dastur,

*Il ne s'agit plus pour Heidegger d'opposer le temps et le devenir à l'être, comme le fait encore Nietzsche, pour lequel l'être est une fiction vide de sens, mais au contraire de mettre en évidence la connexion secrète de ce que nous appelons « être » au temps : Heidegger va jusqu'à parler de « coappartenance intime de l'être et du temps », ce qui est une manière décisive de mettre en question l'équivalence traditionnelle de l'être et de l'éternité ou intemporalité.*<sup>1015</sup>

---

<sup>1013</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 307-308

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>1015</sup> F. Dastur, « Heidegger » in *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Folscheid D. (dir.), Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993, p. 301.

Le phénomène du rapport de l'être au temps, Heidegger le met sous le concept de *temporellité*. Qu'est-ce donc ?

La *temporellité* est le déploiement existentiel du *Dasein* comme souci dans le temps. Elle est, comme le dit Heidegger lui-même : « le sens ontologique du souci »<sup>1016</sup>, ou encore « le sens et le visage propre du souci »<sup>1017</sup>.<sup>1018</sup> Par sens, il entend ce en quoi se tient la possibilité d'entendre quelque chose sans qu'il arrive expressément et thématiquement sous le regard. Sens signifie ce sur quoi ouvre la projection première à partir de laquelle quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité. Projeter, c'est découvrir des possibilités, c'est-à-dire quelque chose qui a pour nature de rendre possible. Dégager ce sur quoi ouvre une projection veut dire découvrir ce que rend possible ce qui est projeté. Mettre le sens du souci en relief veut alors dire : poursuivre dans ses retranchements la projection sous-jacente à l'interprétation existentielle originale du *Dasein*, celle qui la dirige, jusqu'à rendre visible dans ce qui est projeté par elle ce sur quoi elle s'ouvre. Qu'est-ce qui est donc projeté ? Ce qui est projeté « c'est l'être du *Dasein*. »<sup>1019</sup> En un mot, la *temporellité* du *Dasein* comme souci, le saisit en tant qu'être-projeté, et cette projection détermine originalement son être-du-pouvoir-être-entier, qui constitue le sens d'être du *Dasein*. Ce pouvoir-être-propre-entier qui constitue l'unité du tout structuré du *Dasein*, Heidegger le caractérise comme « *phénomène original de l'avenir*. »<sup>1020</sup>

« Avenir », pour Heidegger, ne désigne pas un maintenant qui n'est *pas encore* devenu réel et ne le *sera* qu'une fois mais au contraire la venue dans laquelle le *Dasein* s'en vient jusqu'à soi en son pouvoir-être le plus propre. Étant proprement à *venir* dans sa résolution en marche vers son pouvoir-être-propre-entier, le *Dasein* est proprement été<sup>1021</sup>, c'est-à-dire qu'il porte en lui son passé. Car, le *Dasein* ne peut proprement être-été que pour autant qu'il est à venir. L'être-été naît d'une certaine manière de l'avenir. Et ce n'est que comme *présent* au sens actif d'appréhension que la résolution peut être ce qu'elle est, car c'est dans l'action-situation présente qu'elle est agissante. Voilà pourquoi il dit ceci :

*L'être-été naît de l'avenir de telle sorte que l'avenir ayant été (mieux vaudrait dire : étant été) laisse aller le présent hors de lui. Cette sorte de phénomène unificateur où l'avenir apprécie en ayant été, nous le nommons la temporellité. C'est seulement dans la mesure où le Dasein se détermine comme temporellité qu'il se*

<sup>1016</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 383.

<sup>1017</sup> Le souci est l'entièreté structurale du *Dasein* : l'existentialité, la factivité et le dévalement...

<sup>1018</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 386.

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>1021</sup> « Être-été » est l'expression que Heidegger utilise souvent pour désigner le passé ; dit autrement, il remplace le mot passé par être-été.

*rend possible à lui-même le propre pouvoir-être-entier du type de la résolution en marche. La temporellité se révèle comme le sens et le visage du souci.*<sup>1022</sup>

La *temporellité* est donc la structuration unifiée de l'à-venir<sup>1023</sup>, de l'être-été et du présent dans laquelle le *Dasein* en marche vers sa résolution déploie son pouvoir-être-le-plus-propre-entier de son soi-même. Contrairement à Heidegger qui dans la présentification de la temporellité proscriit « le futur », « le passé » et le « présent », qu'il qualifie de « *significations envahissantes, toutes issues du concept courant de temps.* »<sup>1024</sup>, Sartre pour sa part s'appuie sur ces trois dimensions temporelles. Voilà pourquoi il affirme que : « *La temporalité est évidemment une structure organisée et ces trois « éléments » du temps : passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés come une collection de « data » dont il faut faire la somme – par exemple, comme une série infinie de « maintenant » dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d'une synthèse originelle.* »<sup>1025</sup>

## **2- La temporellité dans la quotidienneté du *Dasein***

La *temporellité* dans la quotidienneté du *Dasein* se lit à partir de l'ouverture. L'ouverture, rappelons-le, c'est le *Dasein* dans son là<sup>1026</sup>. Le « là » c'est le *Dasein* dans la *disposibilité*, l'état d'humeur, l'être-jeté (l'humeur, le divertissement, l'indisposition), la peur, l'entendre (la projection, la visée), le sens, la parole, le langage, la langue, l'écoute, le silence, le dévalement, la curiosité, le on-dit, l'équivoque, etc. Ici, nous nous appuierons sur la *temporellité ouverture* de l'entendre, la *temporellité ouverture* de la *disposibilité* et la *temporellité ouverture* du *dévalement*.

Par *entendre*, Heidegger, ne désigne ni un genre de connaissance déterminé, quelque peu différent de l'explication et de la compréhension, ni non plus une connaissance au sens d'une saisie thématique mais un existentiel fondamental. L'entendre se saisit dans l'être du « là », de telle enseigne qu'un *Dasein* peut, dans son existence, cultiver les différentes possibilités qui s'offrent à lui à savoir viser, discerner à la ronde, considérer simplement. Dit autrement, l'entendre au sens existentiel et original est le fait pour le *Dasein* d'« être dans un rapport projectif vis-à-vis d'un pouvoir-être à dessein de quoi le *Dasein* existe chaque fois. L'entendre

---

<sup>1022</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 386.

<sup>1023</sup> C'est ainsi que Heidegger par moment l'écrit.

<sup>1024</sup> *Ibid.*, pp. 386-387.

<sup>1025</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 142.

<sup>1026</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, cinquième chapitre : L'être-au en tant que tel ; A. La constitution existentielle du là.

découvre à chacun le pouvoir-être qui est le sien de manière telle que le Dasein, en entendant, sait chaque fois d'une certaine façon où il en est avec lui-même. »<sup>1027</sup>

En effet, le Dasein est appelé chaque jour dans son être à se tenir dans une possibilité existentielle, c'est cela qui l'amène à tendre vers sa résolution qui est d'exister originalement et proprement ; parce qu'il est quotidiennement préoccupé par l'entendre impropre dans lequel il est plongé. Sa temporation se vit à partir de son avenir propre qu'il cherche esseulement à atteindre, car l'entendre, en tant qu'exister, dans un pouvoir-être qui est de toute manière projetée, regarde en priorité l'avenir. C'est ce que Heidegger appelle la *marche d'avance*. Il dit à cet effet que : « Pour désigner l'avenir propre dans notre terminologie, tenons-nous à l'expression *marche d'avance*. Elle indique le Dasein existant propre en vient comme pouvoir-être le plus propre jusqu'à soi, si bien qu'il doit d'abord se gagner l'avenir, non sur un présent, mais sur l'avenir impropre. »<sup>1028</sup> En plus de la *marche d'avance* qui désigne le mouvement ententif du Dasein vers son avenir propre, Heidegger s'appuie également sur le premier moment structural du souci : *l'avance-sur-soi*. L'avance-sur-soi intervient dans la préoccupation. Dans cette dernière, le Dasein en tant qu'être-au-monde-préoccupé s'entend lui-même à partir de ce dont il se préoccupe. Cette entente n'est pas facile parce que, préoccupé, le Dasein est menacé par l'entendre impropre qui se projette sur sa préoccupation du possible au quotidien, sur ce qui est à faire, sur ce qui est pressant, sur ce qui ne souffre pas de délai dans l'expédition quotidienne des affaires courantes. Mais, pour Heidegger, contrairement à ce qui pourrait être pensé que, le Dasein, parce que préoccupé par l'entendre impropre de son être-au, ne peut se réaliser projectivement dans la propriété. Le Dasein atteint alors son pouvoir-être-propre en se préoccupant. C'est ce qu'il affirme par ces mots : « au contraire c'est en se préoccupant qu'il est en attente de lui-même en se demandant si son occupation va aboutir ou non au résultat recherché. C'est depuis ce qui l'occupe que le Dasein s'en vient à soi. »<sup>1029</sup>

La *temporellité* quotidienne du Dasein dans l'ouverture de l'entendre appelle le Dasein en tant qu'être-dans-la-préoccupation à sortir de l'avenir impropre-préoccupé pour s'entendre dans un pouvoir-être-propre quotidien après son occupation afin de gagner son avenir propre. Il s'agit pour l'être-en-préoccupation, selon la formulation de Pascal Dupond, de sortir d'une *temporellité* quotidienne « subie » pour une *temporellité* quotidienne « agie ». <sup>1030</sup>

---

<sup>1027</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 397.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>1029</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>1030</sup> Cf. P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, OUSIA, 1996, p. 26.

Dans la *temporellité* ou *ouverture* de la *disposibilité* au quotidien, le *Dasein* est appelé à passer de l'abstrait de l'entendre pour le concret de la disposition. En effet, la *disposibilité* ayant été comprise comme l'état d'humeur, découvre le *Dasein* dans son « comment ça va » et dans son être-jeté. Autrement dit, pour Heidegger, la *disposibilité* s'appuie par conséquent sur l'être-jeté, c'est-à-dire elle représente la manière dont chaque fois le *Dasein* se sent dans son être-jeté. Donc, pour Heidegger, « *Si l'entendre se fonde en priorité sur l'avenir, la disposibilité, elle, se tempore primordialement dans l'être-été. La disposition se tempore, c'est-à-dire que son ekstase<sup>1031</sup> spécifique appartient à un avenir et à un présent, pour autant que l'être-été modifie les ekstases cooriginales.* »<sup>1032</sup> En clair, la manière dont le *Dasein* se sent, son comment ça va, son état d'humeur, est lié à ce qui s'est passé quelques temps avant, d'où le rapport inextricable avec l'être-été. Et cet état d'humeur lié à ce qui s'est passé auparavant, influe sur les ekstases du présent et de l'avenir. Il s'agit donc de montrer que, ces vécus fugaces qui teintent l'ensemble des états de l'âme, ne sont possibles que sur la base de la *temporellité*. Voilà pourquoi l'interprétation subséquente va se soumettre à l'analyse de la peur et de l'angoisse.

La *temporellité* de la peur a été caractérisée précédemment comme *disposibilité* impropre. Car, celle-ci consiste à avoir peur devant quelque chose de menaçant qui s'avance pour nuire au pouvoir-être factif du *Dasein* dans le rayon de l'utilisable en préoccupation et de l'étant là-devant. L'avoir-peur découvre, selon la manière de la discernation quotidienne, une menace sur l'avenir à réaliser. Voilà pourquoi Heidegger dit que : « *le tout premier sens temporel de la peur est l'avenir* »<sup>1033</sup>, car incontestablement, la peur se rapporte à ce qui est à venir au sens de ce qui va justement survenir dans le temps. Et comment la *temporellité* de l'angoisse se comporte-t-elle par rapport à cette peur ?

En effet, l'angoisse, tout comme la peur, se détermine par ce *devant quoi* et ce *pour quoi* elle s'angoisse ; et l'étant qui réalise ce *devant quoi* et *pour quoi* est le *Dasein*. Ainsi donc, « *Ce devant quoi surgit l'angoisse est bel et bien déjà « là », c'est le Dasein lui-même.* »<sup>1034</sup> L'angoisse amène le *Dasein* à l'état nu, tel qu'il est jeté dans son *étrangeté*, et c'est dans cet état répété d'esseulement dans son *étrangeté* que le *Dasein* prend la décision d'en sortir et d'accomplir son pouvoir-être. C'est ce qui fait dire à Heidegger que :

---

<sup>1031</sup> Rappelons-le, la notion d'ekstase chez Heidegger qualifie les trois phénomènes de l'avenir, de l'avoir-été et du présent qui sont les trois ekstases de la temporalité qui est dès lors définie elle-même comme l'ekstatikon pur et simple

<sup>1032</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 401.

<sup>1033</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 405.



*L'angoisse amène seulement à la disposition où une décision devient possible. Son présent tient l'instant, où elle-même et elle seule est possible, toujours prêt à bondir. [...] Dans la temporellité particulière de l'angoisse, le Dasein se voit complètement réduit à son étrangeté la plus stricte, et accaparé par elle. Mais cet accaparement ne prend pas seulement le Dasein en l'extrayant des possibilités qui sont celles « du monde » ; au contraire, il lui donne en même temps la possibilité d'un pouvoir-être propre.*<sup>1035</sup>

L'angoisse naît de l'avenir de la résolution, la peur naît du présent perdu qui amène à se dévaler. Qu'en est-il de la *temporellité* du dévalement ?

De même que l'avenir rend prioritairement possible l'entendre, et l'être-été la disposition, de même le troisième moment structural constitutif du souci, le *dévalement*, a son sens existentiel dans le présent. L'analyse du dévalement a permis de mettre en exergue le « on-dit », la curiosité et l'équivoque, qui intègrent le vécu quotidien du *Dasein* dans sa temporellité. La curiosité est une insigne tendance d'être du *Dasein* selon laquelle il se préoccupe de pouvoir voir. « Voir » ne se résume pas uniquement à la perception par les yeux du corps. La curiosité ne cherche pas à voir pour projeter dans l'entendre, elle cherche à voir seulement pour voir et avoir vu.

L'ouvertude du « là » constituée au complet par l'entendre, la disponibilité et le dévalement acquiert, grâce à la parole, l'articulation. En effet, la parole articule et tempore les trois *ekstases* de la *temporellité*. La parole est selon Heidegger, en elle-même temporelle dans la mesure où tout parler sur..., de..., et à.... se fonde sur l'unité des *ekstases* de la *temporellité*. D'où il ressort que, pour Heidegger : la temporellité se tempore entièrement dans chaque *ekstase*, c'est-à-dire que sur l'unité ekstatique de la temporation chaque fois complète de la temporellité, se fonde l'entièreté du tout structuré de l'existence, de la factivité et du dévalement, c'est-à-dire l'unité de la structure du souci. La temporation n'entraîne nul « ordre de succession » des *ekstases*. L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été et celui-ci n'est pas antérieur au présent. La temporellité se tempore comme avenir s'appréhendant en étant été. Contrairement à cela, Sartre parle plutôt d'une temporalité statique et d'une temporalité dynamique et admet la succession des états temporels. Il affirme à ce propos que : « *La temporalité est souvent considérée comme indéfinissable. Chacun admet pourtant qu'elle est avant tout succession. [...] en observant*

---

<sup>1035</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 405-406.

mieux la temporalité nous constatons le fait de la succession, c'est-à-dire le fait que tel après devient un avant, que le présent devient passé et le futur-antérieur. »<sup>1036</sup>

In fine, pour Martin Heidegger, *l'ouverture* du « là » et les possibilités existentielles fondamentales du *Dasein*, propriété et impropriété, ont la temporellité pour base.

### 3- Temporellité et historialité du *Dasein*

Il s'agit ici d'exposer ontologiquement l'historialité à partir de la temporellité. Car, pour Heidegger, l'histoire appartient à l'être du *Dasein* et cet être se fonde sur la temporellité. Pourquoi un arrêt particulier sur l'historialité ?

En effet, l'historialité saisit le *Dasein* dans la *complétude* de sa vie, c'est-à-dire qu'elle caractérise la mobilité de la vie du *Dasein* dans son ensemble entre naissance et mort. C'est ce que Heidegger nomme « *l'extension du Dasein entre naissance et mort.* »<sup>1037</sup> Ladite extension et sa mobilité prennent, au courant de la vie du *Dasein*, le nom d'*aventure*. C'est ce que nous comprenons dans cette phrase du philosophe allemand : « *La mobilité spécifique selon laquelle le Dasein prend au fur et à mesure qu'il s'étend son extension, nous l'appelons l'aventure [Geschehen] du Dasein.* »<sup>1038</sup> Autrement dit, si la question de l'historialité ramène le *Dasein* dans les conditions de possibilités temporelles existentielles, nous pouvons donc dire que l'historialité c'est l'explicitation de l'histoire de la vie du *Dasein* dans la temporellité en tant qu'il est au centre de tout et que c'est lui qui donne sens à l'histoire. Pour plus de précisions, Heidegger lui-même affirme que : « *L'analyse de l'historialité du Dasein s'attache à montrer que cet étant n'est pas « temporel » parce qu'il « se tient dans l'histoire », mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel.* »<sup>1039</sup>

À la différence de Heidegger, Sartre trouve très peu digne d'intérêt la question de l'histoire en lien avec le pour-soi, voire une attitude antihistorique. C'est ce que fait entendre Leonard Krieger lorsqu'il affirme que : « *Sartre a écrit dans de nombreux domaines, mais celui dans lequel il n'a pas écrit, malheureusement, est l'histoire. Même lorsqu'il a écrit à propos de l'histoire, il a eu tendance à la déguiser, en l'enveloppant initialement de facticité et par la suite de dialectique.* »<sup>1040</sup> Il poursuit en ajoutant que :

---

<sup>1036</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 165.

<sup>1037</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 437.

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>1039</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>1040</sup> L. Krieger, « Histoire et existentialisme chez Sartre », in *Citées* PUF, 2005/2 n° 22 | pages 155 à 182, p. 156.

*Il nous faut prendre comme point de départ le roman écrit par Sartre avant-guerre, La Nausée, car jamais le rejet de l'histoire ne fut plus dramatique et catégorique que dans ce roman. Roman philosophique en forme de journal, il est écrit par un historien amateur qui tente d'échapper aux vagues sporadiques d'une nausée non diagnostiquée en écrivant la vie d'un certain Marquis de Rollebon, courtisan mauvais présent à la cour de Louis XVI et conspirateur assassin à la cour de Paul I. Incapable d'établir le moindre lien qui ait un sens avec le monde qui l'entoure, y compris ses documents historiques : « Je ne comprends plus rien à sa conduite... Lents, paresseux, maussades, les faits s'accommodent à la rigueur de l'ordre que je veux leur donner mais il leur reste extérieur. » Le protagoniste découvre soudain, au moment où le livre atteint son point culminant, la signification – c'est-à-dire l'absence de signification – de toute existence, y compris la sienne, et à ce moment même rejette l'histoire qu'il juge antithétique par rapport à son existence et, à dire vrai, à l'existence en général.<sup>1041</sup>*

Quant à Heidegger, le concept d'histoire est important pour mieux dégager la construction existentielle de l'historialité.

Au-delà de la désignation de l'histoire dans le cadre de la science de l'histoire (historiographie), l'histoire est d'abord entendue par Heidegger comme quelque chose qui relève du passé. Nous en avons pour preuve les expressions telles que ceci ou cela appartient déjà à l'histoire. Ici, « passé » veut précisément dire : ce qui n'est plus là-devant mais sans avoir d'effet sur le présent. Dans un deuxième temps, l'histoire signifie la provenance. C'est ce que Heidegger exprime à travers ces mots : « *histoire ne désigne plus tellement le « passé » au sens de ce qui est dépassé, mais la provenance à partir de lui. Ce qui « a » une « histoire » est d'un seul tenant avec un devenir.* »<sup>1042</sup> Dans un troisième moment, l'histoire désigne le tout de l'étant qui change « dans le temps » et cela, à la différence de la nature qui se meut également « dans le temps », pour parler des transformations et des destinées des hommes, des groupes humains et de leur « civilisation ». Enfin, passe pour « historique » selon Heidegger, ce qui est traditionnel en tant que tel, qu'il soit connu de source historique ou qu'il soit reçu comme allant de soi sans qu'on sache d'où il provient.

À partir de ces quatre approches définitionnelles, Heidegger résume la question de l'histoire par cette définition : « *l'histoire, qui a lieu dans le temps, est l'aventure spécifique du Dasein existant, de sorte que cette aventure qui s'est « passée » et qui s'est, en même temps, « transmise » et qui se poursuit toujours dans l'être-en-compagnie, prend, au sens fort du mot, le nom d'histoire.* »<sup>1043</sup> Il s'ensuit que les quatre significations forment un tout dans lequel elles

<sup>1041</sup> Ibid., p. 160.

<sup>1042</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 443.

<sup>1043</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 443.

se rapportent à l'homme comme « sujet » des événements. Alors, de quelle manière l'aventure de l'histoire appartient-elle au *Dasein* ?

L'aventure de l'histoire appartient au *Dasein* en tant qu'il est être-au, autrement dit, le *Dasein* est *historial* en raison de son appartenance au monde. Voilà pourquoi Heidegger affirme que : « *Ce qui est en priorité historial – nous le soutenons – c'est le Dasein. [...] au fond c'est le Dasein humain qui est le sujet primordial de l'histoire* ». <sup>1044</sup>

Contrairement au philosophe allemand, Sartre pense que le pour-soi n'a pas besoin d'être historial, c'est-à-dire ne devrait pas se soucier du sens de l'aventure de la vie – de la naissance à la mort – car la vie en tant qu'historique n'a pas de sens, elle est nausée, superfluité, absurdité ; ses événements sont absolument et perpétuellement contingents. Voilà pourquoi, il affirme que : « *Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre.* » <sup>1045</sup> Son jugement négatif sur l'histoire se poursuit en ces termes :

*L'existence est sans dimensions : elle est la « pâte même des choses » composée de « masses monstrueuses et molles, en désordre » et l'apparente individualité des choses n'est qu'un « vernis ». « Sans mémoire », « l'existant (...) tombe d'un présent à l'autre, sans passé, sans avenir ». « Tout ce qui n'était pas présent n'existait pas... Pas du tout. Ni dans les choses ni même dans ma pensée... Pour moi le passé n'était qu'une mise à la retraite : c'était une autre manière d'exister, un état de vacance et d'inaction. »* <sup>1046</sup>

Histoire et temps sont intrinsèquement liés, nous allons nous appesantir sur la conception du temps chez Sartre.

### III- Sartre et la phénoménologie des trois dimensions temporelles

Selon Sartre, la temporalité est une structure organisée en trois éléments du temps qui sont : le passé, le présent et l'avenir. Contrairement à Sartre, Heidegger porte une autre vision de ces trois *ekstases* temporelles. Il dit à ce sujet : « *L'usage de la temporellité dans notre terminologie doit en proscrire d'emblée le « futur », le « passé », et le « présent », ces significations envahissantes, toutes issues du concept courant de temps. [...] Les concepts de « futur », de « passé » et de « présent » sont dus tout d'abord à l'entendre impropre du temps.* » <sup>1047</sup> Pour Sartre, ces trois éléments ne doivent pas être envisagés comme une collection de « data » dont il faut faire la somme – par exemple, comme une série infinie de « maintenant » dont les uns ne

---

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>1045</sup> J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1938, pp. 189-190.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>1047</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 386-387.

sont pas encore, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d’une synthèse originelle. Autrement dit, la seule méthode possible pour étudier la temporalité sartrienne est de l’aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère une signification. Il s’agit donc de faire dans ce sens un examen de l’être du temps en élucidant par une description phénoménologique le sens des trois dimensions de la temporalité afin d’avoir une intuition de la temporalité globale.

## 1- Le passé

Il s’agit ici d’élucider l’être du passé. Pour Sartre, le passé a son être dans le présent : sans présent il n’existe pas. Voici ce qu’il écrit à propos : « *mon passé est d’abord mien, c’est-à-dire qu’il existe en fonction d’un certain être que je suis. [...] c’est un rapport ontologique qui unit le passé au présent.* »<sup>1048</sup>

En effet, à la question de savoir ce qu’est l’être du passé, le sens commun oscille entre deux conceptions vagues : le passé, dit-on, n’est plus et le passé a une existence honoraire. Pour le premier point de vue, il est question, selon Sartre, d’attribuer l’être uniquement au présent. En d’autres termes, si le passé n’est plus, parce qu’il s’est effondré dans le néant, si le souvenir continue d’exister il faut que ce soit à titre de modification présente de notre être. C’est par exemple le cas d’une cicatrice sur le corps. Ainsi tout est présent : le corps, la perception présente et le passé comme trace présente dans le corps. Mais si tout est présent, comment expliquer la *passéité* du souvenir, c’est-à-dire le fait qu’en son intention, une conscience qui se remémore transcende le présent pour viser l’évènement là où il était ? À cette préoccupation, Sartre répond que l’image du souvenir ne saurait faire sortir le pour-soi du présent pour le diriger vers le passé, car ladite image porte en elle les caractères et les qualités du présent, « *alors ils demeurent présents et renvoient au présent.* »<sup>1049</sup>

Pour le second, il ressort que, la conscience populaire a beaucoup de peine à refuser une existence réelle au passé au point qu’elle lui donne une existence honoraire. Dans ce sens, le passé est compris comme un évènement qui est mis à la retraite, qui a perdu son efficience sans toutefois perdre son être. À ce propos, le philosophe existentialiste s’appuie sur Bergson qui pense qu’« *en tournant au passé un évènement, il ne cesse pas d’être, il cesse d’agir, tout simplement, mais il demeure « à sa place », à sa date pour l’éternité.* »<sup>1050</sup>

---

<sup>1048</sup> J.-P. Sartre, *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, p. 145.

<sup>1049</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>1050</sup> J.-P. Sartre, *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, p. 144.

Que le passé soit ou qu'il ne soit plus, le phénomène temporel, selon Sartre, considéré dans sa totalité, admet que mon passé est d'abord mien, c'est-à-dire qu'il existe en fonction du présent que je suis. Car,

*Le passé n'est pas rien, il n'est pas non plus le présent, mais il appartient à sa source même comme lié à un certain présent et à un certain futur. Cette « moitié » dont nous parlait Claparède, ce n'est pas une nuance subjective qui vient briser le souvenir : c'est un rapport ontologique qui unit le passé au présent. Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa « passéité », il serait même absurde d'envisager qu'il puisse exister comme tel : il est originellement le passé de ce présent. Et c'est là ce qu'il faut élucider d'abord. »<sup>1051</sup>*

Dans la même optique, Heidegger écrit que « le Dasein ne peut jamais être passé, non qu'il soit impérissable, mais au contraire parce qu'il ne peut par essence jamais être-là-devant parce que, s'il est, c'est plutôt qu'il existe. »<sup>1052</sup>

Pour Sartre, on ne peut pas avoir son passé comme on possède une voiture ou une écurie de courses. le passé ne saurait être possédé par un être présent qui lui demeurerait strictement extérieur comme je demeure par exemple extérieur à mon sténographe. Il est donc bien clair que l'expression « avoir un passé », qui laisse supposer un mode de possession où le possédant pourrait être passif et qui, comme tel, ne choque pas, appliqué à la matière, doit être remplacé par celui d'être son propre passé. Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire : seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui ont à être leur passé. Ainsi dit, il devient impossible d'attribuer *a priori* le passé à l'en-soi, car « c'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son « Je suis » est sous la forme d'un « je me suis ».<sup>1053</sup> En ce sens, pour Sartre, « je suis mon passé. Je ne l'ai pas, je le suis : ce qu'on me dit touchant un acte que j'ai fait hier, une humeur que j'ai eue, ne me laisse pas indifférent : je suis blessé ou flatté, je me cabre ou je laisse dire, je suis atteint jusqu'aux moelles. Je suis mon passé, si je ne l'étais pas, mon passé n'existerait plus ni pour moi ni pour personne. »<sup>1054</sup> Donc, la réalité humaine comme pour-soi est la seule à même de manifester l'existence d'un passé. C'est dans ce sens que Heidegger affirmait déjà que : « l'histoire appartient à l'être du Dasein, [...] C'est lui qui

---

<sup>1051</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>1052</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 445.

<sup>1053</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 149.

<sup>1054</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pp. 150-151.

*est priorité l'historial.* »<sup>1055</sup> In fine, le pour-soi en tant qu'il est son propre fondement, est également en tant qu'être-présent fondement de son propre passé.

Or, le pour-soi paraît dans l'acte originel comme ce par quoi l'en-soi se néantise pour se fonder. Ce qui revient à dire que le pour-soi est son propre fondement en tant qu'il fait l'échec de l'en-soi pour être le sien. Le passé devient ainsi l'en-soi que le pour-soi est en tant que dépassé. L'en-soi dépassé, demeure et hante le pour-soi comme sa contingence originelle. Il ne peut jamais l'atteindre, ni se saisir jamais comme *étant* ceci ou cela, mais il ne peut pas non plus s'empêcher d'être à distance de soi ce qu'il est. Cette contingence, cette lourdeur dépassée et conservée dans le dépassement même, c'est la *facticité*, mais c'est aussi le passé. « *Facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose. Le Passé, en effet, comme la Facticité, c'est la contingence invulnérable de l'en-soi que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas.* »<sup>1056</sup> Il est en-soi et je suis pour-moi ; le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre. Le passé c'est la substance ; il se donne comme du pour-soi devenu en-soi.

## 2- Le présent

Pour Sartre, à la différence du passé qui est en-soi, le présent est pour-soi. Il s'agit donc dans ce point de déterminer l'être du présent.

Généralement, est présent, ce qui est, par opposition au futur qui n'est pas encore et au passé qui n'est plus. Que serait alors le présent débarrassé du passé et de l'avenir ? Pour Sartre, mon présent c'est d'être présent, mais à quoi ?

En effet, la présence à... est un rapport interne de l'être qui est présent avec les êtres auxquels il est présent. En d'autres termes, la présence à... signifie l'existence hors de soi près de... Or l'être qui est présent à... ne peut pas être en repos « en-soi » ; ce qui amène à déduire que : l'en-soi ne peut être présent, pas plus qu'il ne peut être passé, car il *est*, tout simplement. « *Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi.* »<sup>1057</sup> Cette présence n'est pas l'effet d'un accident, ni d'une concomitance ; c'est une structure ontologique du pour-soi. Le pour-soi « *se définit donc comme présence à l'être.* »<sup>1058</sup> À quel être le pour-soi est-il présent ?

Le pour-soi est présent à la totalité de l'en-soi, c'est-à-dire à tous les êtres. En effet, le pour-soi n'est pas présent comme un être-là du fait de sa facticité ; il est présent par le fait qu'il crée

---

<sup>1055</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 444-445.

<sup>1056</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 154.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>1058</sup> J.-P., Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 157.

une coexistence entre les êtres pour les rendre coprésents entre eux. C'est ce que l'homme au Castor confirme lorsqu'il écrit que : « *Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le pour-soi les unit avec son propre sang [...]* » Avant » le sacrifice du pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensembles ni séparés. Mais le pour-soi est l'être par qui le présent entre dans le monde ; les êtres du monde sont coprésents, en effet, en tant qu'un même pour-soi leur est à la fois présent à tous. »<sup>1059</sup> Mais qu'est-ce que la présence ?

La présence est un rapport de coexistence du pour-soi à l'en-soi. Et c'est le pour-soi, lui-même qui établit ce rapport, au point que Sartre pense que le pour-soi est présence à l'être en tant qu'il est soi-même son propre témoin de coexistence, car il est l'être qui existe sous forme de témoin de son être. Ce qui revient à dire que, la présence à l'être du pour-soi implique que le pour-soi est témoin de soi en présence de l'être comme n'étant pas l'être ; la présence à l'être est présence du pour-soi en tant qu'il n'est pas. Et le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être en tant que l'être est là comme se dont on s'évade. Le pour-soi est présent à l'être sous forme de fuite ; le présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. Voilà pourquoi, Sartre affirme que :

*Ainsi, avons-nous précisé le sens premier du présent : le présent n'est pas ; l'instant présent émane d'une conception réalisante et chosiste du pour-soi ; c'est cette conception qui amène à dénoter le pour-soi par le moyen de ce qui est et à quoi il est présent, par exemple, de cette aiguille sur le cadran. En ce sens, il serait absurde de dire qu'il est neuf heures pour le pour-soi ; mais le pour-soi peut être présent à une aiguille pointée sur neuf heures. Ce qu'on nomme faussement le présent, c'est l'être à quoi le présent est présence.*<sup>1060</sup>

Mais le pour-soi n'est pas que présent, il est aussi futur.

### 3- Le futur

Le futur appartient également au pour-soi tout comme le présent précédemment, car « *l'en-soi ne peut être futur ni contenir une part du futur.* »<sup>1061</sup> Ainsi, « *c'est par la réalité-humaine que le futur arrive au monde.* »<sup>1062</sup> Car, seul un être qui a à être son être, au lieu simplement de l'être, peut avoir un futur et un avenir. Voilà pourquoi, l'en-soi ne peut avoir de futur parce

---

<sup>1059</sup> J.-P., Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 157.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>1061</sup> J.-P., Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 159.

<sup>1062</sup> *Id.*



qu'il est acte tout simplement. C'est dans ce sens que Sartre dit ceci : « *En soi ce quartier de lune est ce qu'il est. Rien en lui n'est en puissance. Il est acte. Il n'y a donc pas plus de futur que de passé comme phénomène de temporalité originelle de l'être-en-soi. Le futur de l'en-soi, s'il existait, existerait en-soi, coupé de l'être comme le passé.* »<sup>1063</sup> Mais qu'est-ce au juste le futur ?

À ce questionnement, Sartre évite dans un premier temps, les conceptions précaires qui peuvent fausser la compréhension véritable du futur. Pour lui, le futur n'est pas d'abord une représentation. Car, le futur représenté est thématiqué et cesse, par le fait-même, d'être futur du pour-soi pour devenir l'objet de sa représentation. Le futur n'est pas ensuite le contenu de ma représentation, car ce contenu, si contenu il y a, devrait être présent et animé par une intention futurante. Enfin, l'avenir ou futur n'est pas un « futur maintenant » en cours de téléchargement.

Le futur pour Sartre, « *est ce que j'ai à être en tant que je peux ne pas l'être.* »<sup>1064</sup> Donc, il n'y a pas une détermination absolue de l'être du futur dans le pour-soi, car le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, il est fuite perpétuelle non seulement de son passé, mais aussi de son présent. En fuyant l'être qu'il n'est pas, dit Sartre, le pour-soi fuit l'être qu'il était. Vers quoi fuit-il donc ? Et tant que manque, le pour-soi fuit vers son possible pour combler son manque. Le futur devient donc l'être vers lequel tend le pour-soi pour s'accomplir. Voici ce que dit Sartre à propos : « *Le Possible est ce de quoi manque le pour-soi pour être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. On saisit dès lors le sens de la fuite qui est présence : elle est fuite vers son être, c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la présence. [...] Le futur c'est l'être déterminant que le pour-soi a à être par-delà l'être.* »<sup>1065</sup> En d'autres termes, tout ce que le pour-soi est par-delà l'être est le futur. Il est donc présence-future à l'être. Sartre dit à ce propos que chaque pour-soi est pour-soi-futur. Car le pour-soi ne peut exister que hors de soi, près de l'être et le futur est un pour-soi-futur. Donc par le futur, un avenir arrive au monde, c'est-à-dire que le pour-soi est son sens comme présence à un être qui est par-delà l'être.

Également pour Heidegger, l'avenir porte l'essence du *Dasein* et donne sens à son existentialité. C'est pourquoi il écrit que : « *si le destin constitue l'historialité originale du Dasein, alors l'histoire n'a son centre essentiel de gravité ni dans le passé ni dans l'aujourd'hui*

---

<sup>1063</sup> *Id.*

<sup>1064</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>1065</sup> *Id.*

et sa « connexion étroite » avec le passé, mais au contraire dans l'aventure propre de l'existence qui jaillit de l'avenir du Dasein. »<sup>1066</sup> Par le pour-soi, un par-delà de l'être est dévoilé auprès duquel il a à être ce qu'il est. In fine, le pour-soi a à être son futur parce qu'il ne peut être le fondement de ce qu'il est que devant soi et par-delà l'être : c'est la nature même du pour-soi que de devoir être-futur.

## IV-L'ontologie de la temporalité

Après avoir détaillé les trois *ek-stases*<sup>1067</sup> temporelles, il s'agit ici de présenter la temporalité comme structure compacte et totalitaire qui organise en elle les structures ekstatiques secondaires. Il est important de rappeler que pour Sartre, « le temps universel vient au monde par le pour-soi. L'en-soi ne dispose pas de la temporalité précisément parce qu'il est en-soi et que la temporalité est le mode d'être unitaire d'un être qui est perpétuellement à distance de soi pour-soi. Le pour-soi, au contraire, est temporalité... »<sup>1068</sup>

### 1- Le Pour-soi et la temporalité statique

Selon Sartre, la temporalité est souvent considérée comme indéfinissable mais chacun admet pourtant qu'elle est avant tout succession. Et la succession à son tour peut se définir comme un ordre dont le principe ordonnateur est la relation avant-après. La staticité temporelle est donc la structure formelle qui caractérise la relation les notions temporelles d'avant et d'après, « ce que Kant appelle l'ordre du temps ». <sup>1069</sup> Ces notions d'« avant » et d'« après » se succèdent et s'entremêlent de telle sorte que chaque avant devient un après et chaque après un avant, tout comme chaque présent devient un passé et chaque futur un futur-antérieur. Sartre pense donc qu'en méditant sur la temporalité statique, nous nous arrêtons également sur la dynamique temporelle qui caractérise l'écoulement matériel du temps et le mouvement temporel des termes de « avant » et d'« après ».

En effet, la structure formelle de la temporalité sartrienne se comprend à trois niveaux : d'abord la temporalité comme séparation des « avant » et des « après », ensuite la temporalité comme unification des « avant » et des « après », enfin la temporalité comme unité du temps à partir d'un extratemporel : le pour-soi.

Les concepts d'« avant » et d'« après » correspondent à la terminologie sur l'écoulement du temps. Dans l'avant et dans l'après, le temps se conçoit sous forme de séparation, car il

---

<sup>1066</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 450.

<sup>1067</sup> Cette orthographe est de Heidegger.

<sup>1068</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 240.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 165.

distance les événements et les actions que mènent le pour-soi dans son quotidien existentiel. C'est d'ailleurs cela que Sartre confirme lorsqu'il dit qu'

*En effet c'est bien le temps qui me sépare, par exemple de la réalisation de mes désirs. Si je suis obligé d'attendre cette réalisation, c'est quelle est située après d'autres événements. Sans la succession des « après », je serai tout de suite ce que je veux être, il n'y aurait plus de distance entre moi et moi, ni de séparation entre l'action et le rêve. [...] Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit. Et c'est encore à titre de séparateur – en séparant l'homme de sa peine ou de l'objet de sa peine – qu'il guérit.*<sup>1070</sup>

Donc, le temps selon Sartre me sépare de moi-même, de ce que j'ai été, de ce je veux être, de ce que je veux faire, des choses et de l'altérité. C'est également lui qui évalue et proportionne les distances entre les lieux, les villes et les pays : on est à un quart-d'heure de telle localité ou à une demi-heure de telle ville ou à trois jours de voyage pour atteindre telle région, par exemple. De ce qui précède, nous pouvons dans un premier temps, dire avec Sartre qu'une vision temporelle du monde et de l'homme s'effondre dans un émiettement d'avant et d'après.

Dans un second moment, bien que le temps ait été présentifié comme séparation, Sartre affirme que « la temporalité n'est pas uniquement ni même d'abord séparation. »<sup>1071</sup>, elle est unification de l'expérience. En effet, l'unité de la temporalité s'appuie d'un côté sur l'atome temporel de l'instant. L'instant, est l'unité de l'émiettement du temps avant et après, car il a sa place avant certains instants déterminés et après d'autres instants sans comporter ni d'avant ni d'après à l'intérieur de sa forme propre. En fait, pour Sartre l'instant est insécable et intemporel, puisque la temporalité est succession, car les instants sont juxtaposés c'est-à-dire séparés par rien et pourtant sans communication. De l'autre côté, cette unité s'appuie également sur la succession des notions d'avant et d'après. Un regard approfondi nous fait constater que la notion d'avant n'a d'être que par rapport à un après, et par le fait même elles sont insécables, donc unies. C'est pourquoi Sartre affirme que : « A, disons-nous, est après B. Nous venons d'établir une relation expresse d'ordre entre A et B, ce qui suppose donc leur unification au sein de cet ordre même. » Au terme, Sartre peut dire que, si le temps est séparation, c'est « une séparation d'un type spécial : une division qui réunit. »<sup>1072</sup>

Dans un troisième temps, la temporalité sartrienne s'unifie dans un rapport d'avant et d'après à travers le pour-soi qui est non seulement intratemporel, mais aussi et surtout

---

<sup>1070</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 166.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>1072</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 167.

extratemporel parce qu'il est transphénoménal c'est-à-dire qu'il dépasse l'en-soi de la temporalité pour unifier toute la temporalité en lui. Sartre conduit cette pensée en s'appuyant sur le débat temporel entre Descartes et Kant<sup>1073</sup>. Il dit ceci :

*Reste la possibilité que ce rapport avant-après ne puisse exister que pour un témoin qui l'établit. Seulement, si ce témoin peut être à la fois en A et en B c'est ce qu'il est lui-même temporel et le problème va se poser à nouveau pour lui. Ou bien, au contraire, il peut transcender le temps par un don d'ubiquité temporelle qui équivaut à l'intemporalité. C'est la solution à laquelle Descartes et Kant se sont pareillement arrêtés : pour eux, l'unité temporelle au sein de laquelle le rapport synthétique avant-après se dévoile est conférée à la multiplicité des instants par un être qui échappe lui-même à la temporalité. [...] L'unité du temps ne pouvant être fournie par le temps lui-même, ils en chargent un être extratemporel : Dieu et sa création continuée chez Descartes, le Je Pense et ses formes d'unité synthétique chez Kant.*<sup>1074</sup>

In fine, pour Sartre, la temporalité est une force dissolvante au sein d'un acte unificateur. Il ne faut pas essayer d'envisager à part l'un ou l'autre de ces deux aspects : à poser d'abord l'unité temporelle, nous risquons de ne plus rien comprendre à la succession irréversible comme sens de cette unité ; mais à considérer la succession désagrégeante comme le caractère originel du temps, nous risquons de ne plus même pouvoir comprendre qu'il y ait un temps. « Si, donc, il n'y a aucune priorité de l'unité sur la multiplicité ni de la multiplicité sur l'unité, il faut concevoir la temporalité comme une unité qui se multiplie, c'est-à-dire que la temporalité ne peut être qu'un rapport d'être au sein du même être. »<sup>1075</sup> Ce qui nous amène à dire autrement avec Sartre que, la temporalité n'est pas, seul un être d'une certaine structure d'être peut être temporel dans l'unité de son être. Car, « il n'y a de temporalité que comme intrastructure du pour-soi. [...] La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant. »<sup>1076</sup> C'est dans le même sens que Heidegger pensait déjà que « la temporellité se révèle comme le sens et le visage propre du souci. »<sup>1077</sup>, car « toutes les structures fondamentales du Dasein [...] sont au fond « temporelles » et doivent se concevoir comme des modes de temporation de la temporellité. »<sup>1078</sup> À la suite de tout ce qui précède, nous pouvons désormais comprendre cette

---

<sup>1073</sup> En effet, dans son ouvrage, *Raison et Temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Pascal Dupond, l'auteur, présente Kant à la page 25 dans le sous-titre : Le lien du sujet et du temps chez Descartes, comme « l'héritier de Descartes. »

<sup>1074</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 168.

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>1076</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>1077</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 386.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 364.

assertion de Pascal Dupond : « *le sens d'être est caractérisé par le lien de la subjectivité et du temps.* »<sup>1079</sup>

## 2- Le pour-soi et la dynamique de la temporalité

Il ressort de ce qui précède que, la temporalité chez Sartre, n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle est moins l'être que « *l'infrastructure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire le mode d'être propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité.* »<sup>1080</sup> Comment se déroule donc avec Sartre la dynamique du temps en tant qu'infrastructure du pour-soi ? Pourquoi le pour-soi subit-il la modification de son être qui le fait devenir passé, présent et avenir pourtant la temporalité est son mode d'être propre ? Telle est la problématique de la dynamique de la temporalité chez le pour-soi sartrien.

À cette préoccupation, Sartre répond que dans la dynamique de la temporalité, le pour-soi subit la modification de son être en tant que passé, présent et avenir parce qu'il est en-soi. En d'autres termes, c'est dans son en-soi que le pour-soi supporte la modification temporelle de son être. Bien que le pour-soi dans son en-soi subisse cette modification de son être, Sartre précise tout de même que le pour-soi reste l'être qui domine la question de la temporalité. Ceci parce que, « *tout changement implique de soi la permanence* »<sup>1081</sup>. Ce qui revient à dire que malgré le mouvement de changement que supporte la conception de l'être humain comme en-soi, le pour-soi continue d'assurer « *une certaine permanence intemporelle qui demeure à travers le temps* ».<sup>1082</sup> Car, sans changement point de temporalité et toute temporalité implique une permanence, « *puisque le temps ne saurait avoir de prise sur le permanent et l'identique.* ». En d'autres termes, Sartre affirme que « *l'unité du changement et du permanent est nécessaire à la constitution du changement comme tel.* »<sup>1083</sup> Voilà pourquoi, Dupond dit que « *la philosophie est une saisie méthodique du temps.* »<sup>1084</sup>

Toutefois, pour ce philosophe, cette dynamique temporelle entre permanence du pour-soi dans le changement et modification de l'être à partir de l'en-soi implique un imbroglio structurel de l'essence de la réalité humaine. Car, l'en-soi n'est pas relatif, il n'est pas en mouvement, il est plutôt ce qu'il est. Ce qui revient à dire que, l'en-soi pour être relatif avec la temporalité

---

<sup>1079</sup> P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, OUSIA, 1996, p. 25.

<sup>1080</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 178.

<sup>1081</sup> *Id.*

<sup>1082</sup> *Id.*

<sup>1083</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 178.

<sup>1084</sup> P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, OUSIA, 1996, p. 26.

accueille le surgissement antérieur d'un être ek-statique qui peut être ce qu'il n'est pas pour fonder le rapport à la dynamique temporelle. C'est pourquoi Sartre pense qu'au regard de l'en-soi qui est identique à lui-même, opaque, sans fissure et sans possibilité relationnelle, c'est l'existence de la conscience qui implique la temporalité dynamique, parce que sans changement, le pour-soi serait ce qu'il aurait-été. Or, il y a nécessité constante pour le pour-soi présent de devenir passé d'un nouveau présent et cela en vertu de l'être même de la conscience. Ce qui implique que « *c'est la temporalité du pour-soi qui est fondement du changement et non le changement qui fonde la temporalité.* »<sup>1085</sup> C'est dans ce sens que François Fédier en accord avec Heidegger, théorise « *la temporation comme la manière dont le temps se « tempore », c'est-à-dire la manière dont le passé est passé, le présent est présent, et le futur est futur [...] c'est toujours au sein d'une « temporellité » (temporation du Dasein) déterminée que nous avons un rapport à quoi que ce soit et en particulier aux choses du monde* ».<sup>1086</sup>

### 3- Le pour-soi et la temporalité psychique

Pour Patrice Hortonéda, la temporalité psychique « *suppose que la conscience de nous-même 'déploie ou constitue le temps' selon Merleau Ponty, qu'elle ne fait qu'un avec l'expérience interne du temps, qu'il n'y a pas de présent fermé sur lui-même.* »<sup>1087</sup> Dans le même sens, Sartre affirme que : « *Le pour-soi dure sous forme de conscience non-thétique (de) durer. Mais je puis « sentir le temps qui coule » et me saisir moi-même comme unité de succession. En ce cas, j'ai conscience de durer. Cette conscience est thétique et ressemble fort à une connaissance, tout de même que la durée qui se temporalise sous mon regard est assez proche d'un objet de connaissance.* »<sup>1088</sup> Quel rapport peut-il donc exister entre la temporalité originelle et la temporalité psychique que je rencontre dès que je me saisis moi-même en train de durer ?

Cette interrogation nous suscite, d'après Sartre, un autre problème : celui de la nature et des droits de la réflexion. Car, il dit que « *la conscience de durée est conscience d'une conscience qui dure.* »<sup>1089</sup> Cette assertion sartrienne nous rappelle la brentanienne des phénomènes psychiques. Pour Brentano, les phénomènes psychiques c'est-à-dire ceux qui ne sont perçus que dans la conscience interne par opposition aux phénomènes physiques qui ne peuvent l'être que par une perception extérieure, sont les seuls qui « *possèdent une existence effective en*

<sup>1085</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 179.

<sup>1086</sup> F. Fédier, *Le temps et le monde. De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, collection « Agora », 2010, p. 98.

<sup>1087</sup> P. Hortonéda, « Temporalité et construction de soi », in *Empan*, Paris, Érès, 2005/2 n°58, p. 120-128, p. 120.

<sup>1088</sup> J.-P. Sartre, *Op.cit.*, p. 185.

<sup>1089</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 185.

*dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle. »*<sup>1090</sup>

En effet, pour Sartre, c'est à la réflexion que la temporalité apparaît sous forme de durée psychique et tous les processus de durée psychique appartiennent à la conscience réfléchie. En d'autres termes, la « *réflexion, c'est le pour-soi conscient de lui-même.* »<sup>1091</sup> Et puisqu'il est conscience non-thétique (de) soi, on a l'impression que la réflexion est une conscience nouvelle qui apparaît à la conscience réfléchie, braquée sur elle et qui vivrait en symbiose avec elle. Ce qui revient à penser deux consciences : la conscience réfléchie et la réflexion, comme deux consciences autonomes qui entretiendraient des rapports, ce ne pourrait être qu'une liaison externe entre les deux consciences. Or pour Sartre, il ne doit pas en être ainsi, voilà pourquoi, selon lui, il convient d'une part « *que la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive soit la conscience réfléchie.* »<sup>1092</sup>

D'autre part, il ne serait pas question, selon Sartre, d'une identification totale du réflexif au réfléchi, qui supprimerait du coup le phénomène de réflexion en ne laissant subsister que la dualité fantôme « reflet-reflétant ». En effet, pense Sartre, la réflexion exige, pour être une évidence apodictique, que le réflexif soit le réfléchi. Mais dans la mesure où elle est connaissance, il faut que le réfléchi soit objet pour le réflexif, ce qui implique une séparation d'être. Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi : c'est la structure du pour-soi. Sartre pense que la réflexion est un être tout comme le pour-soi irréfléchi, non une addition d'être, un être qui a à être son propre néant ; ce n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est plutôt une modification intrastructurale que le pour-soi réalise en soi. En un mot, « *c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réflexif-réfléchi au lieu d'être simplement sur le mode reflet-reflétant* »<sup>1093</sup>. Le réflexif est donc séparé du réfléchi par un néant. Ainsi, le phénomène de réflexion est une néantisation du pour-soi qui ne lui vient pas du dehors, mais qui a à être. Nous pouvons dire que, bien que la conception de la temporalité psychique soit la même chez Heidegger qui présente la temporalité comme le visage du souci et Sartre qui l'expose comme la conscience qui constitue le temps, il existe une démarcation sur les concepts usités. En effet, rappelons-le, Sartre continue de s'appuyer sur le concept de conscience pour développer sa philosophie, tandis que Heidegger s'était précisément donné pour tâche l'abandon de la notion de conscience au profit de celle d'existence. Ainsi, d'après

---

<sup>1090</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), traduction française J.-F. Courtine, Paris, J. Vrin, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 105.

<sup>1091</sup> J.-P. Sartre, *Op.cit.*, p. 186.

<sup>1092</sup> *Id.*

<sup>1093</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 188.

Françoise Dastur, c'est la structure interne de la conscience que Sartre nomme « pour-soi », par opposition à l'« en-soi » qui désigne l'être de la chose ; de même par le terme de *Dasein*, Heidegger veut désigner ce qui constitue la spécificité de l'homme. Il ne s'agit pas là pour Heidegger d'un simple changement terminologique, mais de la nécessité, pour repenser à neuf l'être de l'homme, d'éviter de recourir à des appellations anciennes.<sup>1094</sup>

---

<sup>1094</sup> Cf. Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 27 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>.



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Parvenu au terme de ce travail, nous voulons rappeler qu'il portait sur le rapport comparatif qui existe entre le *Dasein* heideggérien et le pour-soi sartrien sur leur méthode d'accès à l'être par l'entremise de la phénoménologie. En effet, dans ce monde dit postmoderne, caractérisé selon Jean-François Lyotard par une attitude critique à l'égard des idéologies métaphysiques classiques qu'il appelle les métarécits ou métadiscours ; à l'ère où la mort de la métaphysique a été proclamée par les philosophes tels Auguste Comte, Friedrich Nietzsche et Karl Marx et acté par le rayonnement exponentiel des technosciences, la prépondérance des biotechnologies et de la technomédecine ; il était question pour nous, principalement, de réformer le regard actuel jeté sur la métaphysique et de décliner les enjeux d'une réflexion sur l'être appuyée sur le *Dasein* et le pour-soi qui pourrait sortir l'humain de l'enfermement des « catégories économiques du Marché »<sup>1095</sup> et de « l'aliénation dans l'ordre marchand en vigueur qui prédispose l'homme à se préoccuper beaucoup plus de la santé économique du Marché que de la qualité de l'expression de l'humanité. »<sup>1096</sup> Secondairement, notre travail avait pour objectif de mener une recherche approfondie sur la question de la phénoménologie et de créer un espace de voisinage, un terrain de rencontre entre la phénoménologie heideggérienne dont le fil directeur est le *Dasein* et la phénoménologie sartrienne dont le fil conducteur est le pour-soi ou le sujet transphénoménal. Ceci avait pour orientation : premièrement d'approfondir nos connaissances sur ce thème débuté en Master, deuxièmement de laisser à la postérité des outils scientifiques et métaphysiques pour perpétuer la recherche, troisièmement d'apporter une plus-value à la jeunesse africaine. Car, comme le dit Ayissi, « La philosophie a pour fonction de maintenir en éveil la conscience critique sans laquelle la dignité de l'homme risque d'être dissoute dans la masse hétéroclite des choses à produire ou à consommer, à vendre ou à acheter. Elle destine cette conscience critique à la libération de l'humanité de l'homme très souvent aliénée par la pression des officines de promotion de l'obscurantisme ».<sup>1097</sup>

Ceci dit, notre analyse comparative des phénoménologies heideggérienne et sartrienne, à partir de la mise en rapport du *Dasein* et du pour-soi, à la lumière des œuvres de ces deux auteurs à savoir : *Être et Temps* et *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, a posé le problème de leur pertinence philosophique sur leur méthode d'accès à l'être. En d'autres termes, nous nous sommes posé la question de savoir : le *Dasein* heideggérien et le *pour-soi* sartrien, sont-ils l'unique fil conducteur de la quête du sens de l'être ? Les phénoménologies

---

<sup>1095</sup> L. Ayissi, *Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Série « Débats », 2021, p. 27.

<sup>1096</sup> *Id.*

<sup>1097</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

existentialistes de Heidegger et de Sartre, telles qu'elles sont respectivement basées sur le *Dasein* et le *pour-soi*, ne trahissent-elles pas philosophiquement la phénoménologie transcendantale de Husserl, leur maître à penser ?

Pour répondre à ces interrogations, nous avons décliné notre travail en trois parties. Mais avant de nous y plonger, nous avons précisé ce qu'était la phénoménologie, l'un des concepts clés de cette investigation intellectuelle.

Ainsi, nous avons défini la phénoménologie avec Heidegger comme la science qui permet l'accès à la question de l'être, celle qui donne la méthode pour investir la question de l'être. À cet effet, nous sommes partis de ces écrits heideggériens : « *La manière de traiter la question directrice du sens de être est phénoménologique. Par-là, ce traité ne s'attache ni à un « point de vue », ni à une « tendance », car la phénoménologie n'est ni l'un ni l'autre et ne saurait jamais l'être tant qu'elle s'entend elle-même. L'expression « phénoménologie » signifie en premier lieu une conception méthodologique. Elle ne caractérise pas les objets de l'investigation philosophique en ce qu'ils sont, en leur contenu, mais la manière dont s'y prend celle-ci.* »<sup>1098</sup> Voilà pourquoi, il conclut en affirmant que : « *Le terme « phénoménologie » exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : « droit aux choses mêmes » !* »<sup>1099</sup>.

Cette quête du sens de être via la phénoménologie comme méthode s'adosse, mieux encore a pour piédestal le *Dasein* chez Martin Heidegger et le *pour-soi* chez Jean-Paul Sartre. En d'autres termes, nous avons démontré que la recherche du sens de être passe par l'explicitation de l'existentialité quotidienne du *Dasein* en tant que être-au-monde et du *pour-soi* en tant qu'« *il est fondement de lui-même, qu'il est l'origine de tout fondement et qu'il est l'être par qui vient le fondement en général du monde.* »<sup>1100</sup>

Dans la première partie de notre travail, nous avons fait ressortir les fondements et les impulsions phénoménologiques dans les conceptions onto-phénoménologiques de Heidegger et de Sartre. Ainsi, avons-nous mis en lumière le fait que, c'est avec Descartes que les premières impulsions phénoménologiques ont été imprimées. En effet, dans son œuvre, *Méditations cartésiennes*, Edmund Husserl, père de la phénoménologie moderne, nous apprend que : « *Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus*

---

<sup>1098</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 54.

<sup>1099</sup> *Idem.*

<sup>1100</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943, p. 118.

grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses *Méditations* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendante. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme [...] »<sup>1101</sup>. Descartes a le mérite par son *cogito*, de faire prévaloir l'antériorité transcendante du sujet et sa centralité dans son rapport à la spatio-temporalité. Car, la phénoménologie selon Husserl, étudie les états de la conscience et les modes des vécus<sup>1102</sup>. Toutefois, Heidegger par sa théorie du *on* et de l'être-en-compagnie qui met le *Dasein* en relation avec le monde et Sartre par sa définition de la conscience dans laquelle il souligne l'être-pour-autrui : « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. »<sup>1103</sup>, sortent du solipsisme cartésien de son *cogito* pour théoriser une phénoménologie de l'intersubjectivité.

Par la suite, nous avons reconnu que Brentano par sa psychologie descriptive des phénomènes physiques et psychiques, a servi de base catalysatrice à la phénoménologie heideggérienne et sartrienne. Pour le philosophe et le psychologue allemand, « les phénomènes psychiques ou secondaires ceux qui ne sont perçus que dans la conscience interne par opposition aux phénomènes physiques ou primaires qui ne peuvent l'être que par une perception extérieure »<sup>1104</sup>, se déploient dans le cadre d'une psychologie descriptive soucieuse d'analyser les phénomènes psychiques dans leur spécificité mieux dans la relation sujet-objet. Ainsi, par sa conception de l'intentionnalité, Brentano présente le psychique comme « une boîte fermée, une monade sans fenêtre, dans laquelle le sujet n'aurait jamais affaire qu'à ses propres représentations. »<sup>1105</sup> Or, le sujet heideggérien et le sujet sartrien, sont *ouvertude*, ils ont pour essence l'existence. Le phénomène à travers lequel ils sont en relation c'est le phénomène de la vie dans sa temporalité.

Enfin, cette première partie, avait pour appui Husserl dont « l'histoire enveloppe la phénoménologie d'un bout à l'autre de son œuvre ».<sup>1106</sup> Pour le maître à penser de Heidegger, la phénoménologie est une science qui étudie non les phénomènes comme données physiques mais les essences des phénomènes : c'est une phénoménologie transcendante. Voilà pourquoi, il souligne lui-même en disant que :

<sup>1101</sup> E. Husserl, *Les Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, Nouvelle édition, 2014, p. 17.

<sup>1102</sup> Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950, p. 6.

<sup>1103</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>1104</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction française J.-F. Courtine, Paris, J. Vrin, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 104

<sup>1105</sup> D. Fisette, (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » in *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021, p. 311.

<sup>1106</sup> J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1964, p. 6.

*La phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science « eidétique ») ; une telle science vise à établir uniquement des « connaissances d'essence » et nullement des « faits ». La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychologique à « l'essence » pure, ou – si l'on se place au point de vue de la pensée qui porte le jugement – de la généralité de fait ou généralité « empirique », à la généralité « d'essence », est la réduction eidétique. En second lieu, les phénomènes de la phénoménologie transcendantale seront caractérisés comme irréels (irréel). D'autres réductions, spécifiquement transcendantales, « purifient » les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et par la suite les incorpore au « monde » réel. Notre phénoménologie ne doit pas être la théorie eidétique de phénomènes réels du monde (realer), mais de phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales.<sup>1107</sup>*

De la théorie phénoménologique husserlienne, nous avons dégagé un lien étroit avec celle sartrienne. En effet, tout comme Husserl ouvre à un sujet transcendantal, Sartre parle également d'un sujet transphénoménal qui non seulement transcende l'être du phénomène mais aussi lui sert de fondement tout en lui échappant. Car, pour Sartre, il existe une corrélation entre le *noème* et la *noèse*<sup>1108</sup>, en d'autres termes, le noème est un corrélatif de la noèse, et sa loi d'être ou son essence est l'apparition, le *percipi*. Et la noèse est un donné réflexif de la conscience qui s'affirme devant le noème mais dont la caractéristique est, non d'être une conscience esseulée sans objet, une conscience dont le but est la conscience, mais d'être une conscience consciente de quelque chose, du noème : c'est la dimension transphénoménale du sujet. Voilà pourquoi il pense que « *l'être-fondement du percipere doit échapper lui-même au percipi : il doit être transphénoménal* »<sup>1109</sup> parce que « *le percipi renvoie à un être qui échappe aux lois de l'apparition, cet être transphénoménal est l'être du sujet.* »<sup>1110</sup> En d'autres termes, le moi transcendantal husserlien est une propédeutique au sujet transphénoménal sartrien.

Quant à Heidegger, il se démarque de la théorie husserlienne de l'épochè ou de la réduction phénoménologique. Car, Heidegger ne pense pas un *Dasein* qui à un moment donné met « hors-

<sup>1107</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 7.

<sup>1108</sup> Chez Husserl, le *noème* est l'objet visé par la conscience et la *noèse* l'acte de la conscience qui vise l'objet. Parlant de ces deux concepts, Husserl au chapitre III de la troisième section, p. 300, des *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, explique qu'il s'agit de réfléchir sur l'objet lui-même, de le découvrir comme une « composante » du vécu. Car dans le sujet, il y a plus que le sujet, entendons : plus que la cogitatio ou noèse ; il y a l'objet même en tant que visé, le cogitatum en tant qu'il est purement pour le sujet, c'est-à-dire constitué par sa référence au flux subjectif du vécu. En cela consiste la phénoménologie « tournée vers l'objet » : elle réfléchit sur l'objet « dans le sujet »

<sup>1109</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 17.

<sup>1110</sup> *Id.*

jeu ou hors circuit »<sup>1111</sup> ou entre parenthèses (l'εποκη epochè), le monde ou son environnement. Voilà pourquoi, il passe d'une phénoménologie husserlo-transcendantale à une phénoménologie existentielle. En d'autres termes, Heidegger dans le déploiement et l'implémentation de la présence existentielle du sujet-au-monde parle de l'être-de-la-préoccupation<sup>1112</sup>. Il s'agit d'un sujet humain dont l'essence est d'être totalement vouée à exister, à se préoccuper du quotidien de son existentialité.

Dans la deuxième partie, nous nous sommes appesantis sur l'élucidation et l'explicitation proprement dites du *Dasein* et du pour-soi en tant que leur essence commune qui est l'existentialité est une détermination de la saisie de *être*. Car comme le dit Heidegger, « *L'analytique du Dasein demeure entièrement axée sur la tâche directrice : élaborer la question de l'être.* »<sup>1113</sup> De même pour Sartre, c'est la conscience qui ouvre à l'être : « *Le sens de l'être de l'existant, se dévoile à la conscience.* »<sup>1114</sup>

En effet, selon Heidegger, le *Dasein*, est « *le lieu de percée de l'être [...] le « lieutenant » de l'être, [...] celui qui fait de la place et maintient celle-ci libre, vacante, ouverte. Il ménage au « rien qu'est l'être », le minimum de « vide » grâce auquel il peut, en son sens strict de Dasein, le « laisser apparaître pour lui donner accueil* » »<sup>1115</sup>. Pour l'élucidation du sens de l'être, nous avons étudié les structures analytiques du *Dasein* dans sa temporellité. La temporellité est « *le sens et le visage propre du souci*<sup>1116</sup>. » Qu'est-ce que le souci ?

Le souci est la saisie du *Dasein* dans l'entièreté existentielle de son tout structuré ontologique qui est l'existentialité, la factivité et le dévalement ; formulée existentiellement ainsi qui suit : être-en-avance-sur-soi<sup>1117</sup>-déjà-au<sup>1118</sup> (en un monde) comme être-après<sup>1119</sup> (se rencontrant dans le monde). Heidegger l'explicite dans cette phrase : « *Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval.* »<sup>1120</sup> À sa suite, Christian Dubois écrit que : « *le souci est l'être plein du Dasein.* »<sup>1121</sup> Qu'est-ce donc que l'existentialité, la factivité et le dévalement ?

---

<sup>1111</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 87.

<sup>1112</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 90.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>1114</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>1115</sup> M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 523.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>1117</sup> L'existentialité.

<sup>1118</sup> La factivité.

<sup>1119</sup> Le dévalement.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1121</sup> C. Dubois, *Heidegger : Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, collection « Points Essais », 2000, p. 98.

L'existentialité est l'être du *Dasein* et c'est elle qui détermine son analytique ontologique en tant qu'être-au. Particulièrement, elle détermine la caractéristique ontologique du *Dasein* comme *être-en-avance-sur-soi*. L'être-en-avance-sur-soi signifie que le *Dasein* est un étant qui est chaque fois en avance sur lui-même et sur le monde, un étant qui est toujours au-delà de soi, un être tendu vers un pouvoir être qu'il est lui-même. Ce qui revient à dire que le *Dasein* en tant qu'être jeté en un monde, ne peut que compter sur lui-même parce qu'il est projection, il est entendre<sup>1122</sup>, il est pouvoir-être-le-plus-propre. Dans l'entendre, le genre d'être du *Dasein* prend le sens existentiel de pouvoir-être. Car le *Dasein* n'est pas un étant-là-devant capable en surplus de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible. Voilà pourquoi le « *Dasein est chaque fois ce qu'il peut-être, et sa manière d'être cette possibilité.* »<sup>1123</sup>

« *L'existentialité est essentiellement déterminée par la factivité.* »<sup>1124</sup> La factivité constitue l'être-jeté du *Dasein* dans le monde. L'être-jeté du *Dasein* c'est le caractère d'être où le *Dasein* se trouve voilé sur sa provenance et dans sa direction ce qui l'amène à découvrir en lui-même ce qu'il est et l'invite à se remettre uniquement à lui-même. En effet, le *Dasein* est toujours déjà à pied d'œuvre, à sa naissance il ne choisit ni le lieu ni le comment de sa venue. Tout au long de son existence, il doit assumer une capacité projective qui est toujours déjà liée à un horizon de possibilités en deçà duquel le *Dasein* ne peut jamais remonter. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la factivité n'est pas le caractère de fait *factum brutum* du *Dasein* qui le mettrait sur la catégorie de l'étant-là-devant – parce que « jeté », il n'est pas « jeté » comme un caillou –, mais un caractère d'être du *Dasein* inhérent à son existence. Qu'est-ce donc l'être-en-déval mieux encore qu'est-ce que le dévalement chez Heidegger ?

Le *dévalement* est co-originel à la *disposibilité*. Il est le fait pour le *Dasein* de vivre dans l'impropriété de son être au milieu des autres et de se réfugier dans le « on ». Dit autrement, le *dévalement* est le « je » fuyant devant lui-même pour se réfugier dans le « on ». Pour Heidegger, « *Être dévalé en plein « monde », cela veut dire être plongé dans l'être-en-compagnie pour autant que celui-ci se trouve sous la conduite du on-dit, de la curiosité et de l'équivoque.* Ce

<sup>1122</sup> « Entendre » chez Heidegger, ne renvoie pas à la perception du sens de quelque chose mais constitue une structure existentielle de l'être du là du *Dasein*. En mot, entendre chez Heidegger est le caractère de projection et de pouvoir-être du *Dasein*.

<sup>1123</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 188.

<sup>1124</sup> *Ibid.*, p. 242.

que nous avons nommé l'impropriété<sup>1125</sup> du Dasein. »<sup>1126</sup> Pourquoi le Dasein est-il fugitif dans son rapport au monde ? Parce que « le Dasein est d'abord et le plus souvent après le « monde » dont il se préoccupe. Cet y-être-absorbé a le plus souvent le caractère de l'être-perdu dans la publicité du on. »<sup>1127</sup> Ce qui revient à dire que, en affirmant « je », le Dasein se voit comme l'étant qu'il est à chaque fois lui-même. Or, l'auto-explicitation quotidienne de son existence a tendance à s'entendre à partir du « monde » en préoccupation, c'est-à-dire à partir de la société et de sa vision, de ses interdits, de ses valeurs, de ses principes. Et tout cela préoccupe et conditionne le Dasein dans sa manière d'être qui l'empêche d'être comme il veut être. Absorbé donc par cette préoccupation au quotidien de vouloir être-soi-même sans pouvoir être-soi-même à cause du « monde » et son tourbillon de règles, il tombe donc dans le dévalement et rend son « je » vide. C'est pourquoi Heidegger affirme que : « On est bel et bien ce dont on se préoccupe. »<sup>1128</sup> En fait, on peut constater que dans le moi-je-quotidien, le Dasein est beaucoup enclin dans l'impropriété, dans le dévalement, dans son ne-pas-être-soi-même que dans la propriété et son être-soi-même. Que dire donc de l'analytique structurale des caractéristiques onto-phénoménologiques du pour-soi ?

Le pour-soi ou l'être de la conscience, décline sa nature en opposition avec l'en-soi et en relation avec le pour-autrui. Ces trois caractéristiques : en-soi, être-pour-soi et être-pour-autrui, sont les déterminations ontologiques de l'être du phénomène et du phénomène d'être. En effet, le pour-soi est « l'être de la conscience pour lequel il est dans son être question de son être. »<sup>1129</sup> Cela signifie que l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière comme c'est le cas avec l'en-soi. L'en-soi n'a pas en lui la plus petite ébauche de dualité, « c'est le plein. »<sup>1130</sup> Identique à lui-même, il s'unifie, il ne laisse le moindre vide, ni la moindre fissure qui crée un rapport de soi à soi. C'est pourquoi le philosophe français affirme que : « L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant. »<sup>1131</sup>

---

<sup>1125</sup> L'impropriété, rappelons-le, est comme la propriété un mode d'être du Dasein. Il n'est pas une sorte de « moindre » être du Dasein ou un niveau d'être « dégradé ». Au contraire, l'impropriété peut déterminer le Dasein dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir.

<sup>1126</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, p. 223.

<sup>1127</sup> *Id.*

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>1129</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 29.

<sup>1130</sup> *Id.*

<sup>1131</sup> *Id.*



Contrairement à l'en-soi, le pour-soi ou la conscience est une décompression d'être, sa caractéristique est refus de coïncidence avec soi. Il se démarque de l'en-soi parce qu'il introduit dans son être une *fissure*, un *néant* capable de le rendre conscient de sa conscience d'être, au sens d'une conscience de croyance qui serait non seulement conscience de croyance mais consciente d'être conscience de croyance.<sup>1132</sup> Cette conscience de conscience, est possible pour Sartre par le *soi* ou la *présence à soi*. La loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. Car la présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi puisque toute présence à soi implique dualité donc séparation au moins virtuelle : « *L'être qui est ce qu'il est doit pouvoir être l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas.* »<sup>1133</sup> Voilà pourquoi, Sartre s'exprime en ces termes :

*Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être-en-soi. Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. [...] L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant [...] Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même.*<sup>1134</sup>

Le néant devient donc ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. D'où Sartre pense que, le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité, qui se réalise dans le monde uniquement par un être singulier : la réalité humaine ou l'être-pour-soi. Dans une analytique confrontative entre Heidegger et Sartre, nous avons relevé que Heidegger, différemment de Sartre s'est libéré du cadre d'une philosophie cartésienne de la conscience pour une philosophie de l'existence. Sartre même l'affirme à la page 121 de notre édition de *l'Être et le Néant* : « *Heidegger est tellement persuadé que le Je pense de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et engluant, qu'il a totalement évité le recours à la conscience dans sa description du Dasein.* »<sup>1135</sup> Françoise Dastur partage ce point de vue en ces termes : « *Sartre développe en effet en 1943 dans l'Être et le Néant une*

---

<sup>1132</sup> La *croyance* est l'exemple que prend Sartre pour signifier la démarcation du *pour soi* de l'en-soi. En effet, d'une chose ou précisément d'une table, je puis dire qu'elle est purement et simplement *cette* table. Mais de ma croyance, je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance, car ma croyance est conscience de croyance. Et il va plus loin en précisant qu'une conscience de croyance qui ne serait que conscience de croyance, devrait en effet, prendre conscience d'elle-même comme conscience de croyance.

<sup>1133</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 29.

<sup>1134</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>1135</sup> *Ibid.*, p. 121.

*philosophie de la conscience, alors même qu'il n'ignore pas que Heidegger s'est précisément donné pour tâche l'abandon de la notion de conscience au profit de celle d'existence.* »<sup>1136</sup>

Contrairement à Heidegger qui pose l'existentialité comme l'essence du *Dasein*, nous avons démontré que pour Sartre, l'essence du pour-soi est la liberté. Cette dernière est l'essence constitutive de son être. D'où il affirme que : « *l'être de l'homme est liberté* »<sup>1137</sup>. Il va plus loin lorsqu'il dit encore que : « *La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspend dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine. L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « être-libre ».* »<sup>1138</sup> Voilà pourquoi, selon le philosophe athée, le pour-soi est « *manque* »<sup>1139</sup> et est « *son propre dépassement vers ce qu'elle manque* »<sup>1140</sup>, il est « *éclatement vers* »<sup>1141</sup>, en « *constant inachèvement* »<sup>1142</sup>, et « *il est ce qu'il se fait.* »<sup>1143</sup>.

La structure constitutive du pour-soi se décline également dans son rapport à l'altérité, c'est d'ailleurs pourquoi chez Sartre, « *autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.* »<sup>1144</sup> Mais ce rapport à l'être-pour-autrui est conflictuel, car par son regard il me chosifie, il m'aliène, il vole mon monde, il veut posséder ma liberté, « *je suis en danger* »<sup>1145</sup>, il rend toutes mes possibilités mortes. C'est ce qui entraîne cette conclusion de l'auteur de *Huis clos* : « *l'enfer c'est les Autres* »<sup>1146</sup>.

Toute cette constitutivité du pour-soi déployée dans son existentialité s'harmonise dans la temporalité. Cette dernière, nous apprend Sartre, est une structure interne du pour-soi, et unifie ses trois ekstases : passé, présent et futur dans les actions et les choix du pour-soi. Il dit à ce sujet que : « *il n'y a de temporalité que comme intrastructure du pour-soi. [...] La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant.* »<sup>1147</sup> C'est dans le même sillage que Heidegger pensait déjà que « *la temporellité se révèle comme le sens et le visage propre du*

---

<sup>1136</sup> Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>.

<sup>1137</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 59.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>1139</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>1140</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>1141</sup> J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014, p. 10.

<sup>1142</sup> J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>1143</sup> J. p. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Folio/Essai », 1996, p. 30.

<sup>1144</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 260.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>1146</sup> J.-P. Sartre, *Huis clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1947, p. 93.

<sup>1147</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 172.

souci. »<sup>1148</sup>, car, « toutes les structures fondamentales du *Dasein* [...] sont au fond « temporelles » et doivent se concevoir comme des modes de temporation de la temporellité. »<sup>1149</sup> D'où cette assertion de Pascal Dupond : « le sens d'être est caractérisé par le lien de la subjectivité et du temps. »<sup>1150</sup>

Dans la troisième partie, nous avons essayé de ressortir non seulement les limites sur la pertinence de la pensée onto-phénoménologique de Heidegger et de Sartre mais aussi de mettre en lumière la plus-value de leur épistémologie. Comme limites, nous avons démontré que la phénoménologie ontologique du *Dasein* et du pour-soi basée sur l'explicitation et l'analytique de l'existentialité quotidienne du *Dasein* et du pour-soi dans sa quête du sens de *être*, est une étude non sur le donné phénoménique mais davantage sur la *mienneté* du *Dasein* et du pour-soi. Ainsi, cette étude a-t-elle pour conséquence, selon Levinas, la manifestation d'« une philosophie du pouvoir et de l'impérialisme du Même sur l'Autre »<sup>1151</sup>.

Dans le cadre de la plus-value, Heidegger tout comme Sartre, nous ont aidés à passer d'une phénoménologie comme description des essences des phénomènes, comme analyse des états de la conscience pour une phénoménologie herméneutique de l'existence quotidienne du *Dasein* et du pour-soi, bref pour une phénoménologie ontologique de la vie. Onto-phénoménologie au cours de laquelle, le *Dasein* et le pour-soi en tant qu'ils sont *liberté*, dépassement perpétuel de leur être-au-monde et *échappatoire* de l'ustensilité du monde, sont appelés à sortir du *on*, du *on-dit*, de l'en-soi, de leur être-pour-la-mort afin de se définir et de se réaliser pour assomptionner la vie, lui donner une directionnalité voulue pour leur bonheur. C'est cet appel qui est lancée à la jeunesse africaine, de continuer de travailler pour ne pas subir le monde et sa postmodernité mais de le dominer et lui imposer ses valeurs et ses attentes. Ainsi pourra-t-elle sortir de cette qualification d'homme malade et acculturé que lui attribue Njoh Mouelle en ces termes : « l'africain est un homme malade, [...] pas d'une maladie physique plutôt de cette désorientation culturelle et mentale qui entraîne ce qu'il est convenu d'appeler la dépersonnalisation. »<sup>1152</sup>

Au terme, le *Dasein* heideggérien et le pour-soi sartrien sont des hérauts épistémiques, des fictions héroïques transhumaines, des surhommes théoriques pétris d'authenticité, de créativité

<sup>1148</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 386.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>1150</sup> Dupond P., *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, OUSIA, 1996, p. 25.

<sup>1151</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 38.

<sup>1152</sup> E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, collection « Études et Documents », 3<sup>ème</sup> édition, 1998, p. 34.

et de valeurs qui peuvent marquer notre réalité pratique de la vie en tant qu'africain et stimuler un potentiel créatif, héroïque qui pousse vers la quête d'un homme africain excellent, vrai, authentique et fier.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **I- Ouvrages de Martin Heidegger**

Heidegger M., *Être et Temps* (1927), traduction de François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1986.

- *Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant* (1927), traduction de François Jaran et de Sylvain Camilleri, Paris, Seuil, collection « L'Ordre philosophique », 2023.
- *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), traduction Marc de Launey, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2023.
- *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929), traduction de Henri Corbin, Notes et commentaires de Marc Froment-Meurice, Paris, Nathan, collection « Les intégrales de Philo », 1998.
- *Méditation* (1930), traduction Alain Boutot, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2019.
- *Les Chemins qui ne mènent nulle part* (1936), traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1987.
- *Parménide* (1943), traduction et annotation de Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2011.
- *Lettre sur l'humanisme* (1947), traduction de Roger Munier, Paris, Aubier, collection « Bilingue », 1947.
- *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et de Théétète de Platon*, (1948), traduction d'Alain Boutot, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2001.
- *Essais et Conférences* (1950), traduction de André Préaux, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1980.
- *L'origine de l'œuvre d'art* (1950), traduction Clément Layet, Paris, Rivages Poche, collection « Petite bibliothèque », 2014.
- *Questions I et II* (1952), traduction de Axelos Kostas et de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1990.
- *Introduction à la métaphysique* (1953), traduction de Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1987.

- *Qu'appelle-t-on penser ?* (1954), traduction de Aloys Becker et de Gérard Granel, Paris, PUF, 1973.
- *Le principe de la raison* (1957), traduction de d'André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1983.
- *Questions III et IV* (1966), traduction de Jean Beaufret, de François Fédier et de Julien Hervier, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1990.
- *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1967), traduction de Jean Reboul et de Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1988.
- *Nietzsche* (1971), traduction Pierre Klossowski, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1992.
- *Le commencement de la philosophie occidentale. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide* (1975), traduction de Guillaume Badoual, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2017.
- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1975), traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1985.
- *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison pure » de Kant* (1977), traduction d'Emmanuel Martineau, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1982.
- *Ontologie : Herméneutique de la factivité* (1987), traduction Alain Boutot, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1987.
- *Phénoménologie de la vie religieuse* (1995), traduction de Jean Greisch, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2011.
- *Être et Temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Edition numérique, disponible à l'adresse <http://www.rialland.org/heidegger/>, numérisation du livre effectuée par Nicolas Rialland et Yannick Rolandeau, dernière modification en date du 06 avril 2005.

## II- Ouvrages de Jean-Paul Sartre

Sartre, J.-P., *Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1965.

- *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, collection « Folio », 1938.
- *Lettres au Castor et à quelques autres* (1939), 2 tomes, Paris, Gallimard, 1983.
- *L'Imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, 1940.
- *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1943.
- *Les Mouches* (1943), Paris, Gallimard, 1974.
- *Huis-clos* (1944), Paris, Nagel, 1965.
- *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode), I : Théorie des ensembles pratiques* (1945), Paris, Gallimard, 1960.
- *Cahiers pour une morale* (1945), Paris, Gallimard, 1983.
- *Les chemins de la liberté, II : Le sursis* (1945), Paris, Gallimard, collection « Folio », 2008.
- *Les chemins de la liberté, I : L'âge de la raison* (1945), Paris, Gallimard, collection « Folio », 2008.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, (1946), Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essai », 1996.
- *Huis clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1947.
- *Les mains sales* (1948), Paris, Folio, 1971.
- *Les chemins de la liberté, III : La mort dans l'âme* (1949), Paris, Gallimard, collection « Folio », 2008.
- *Le diable et le bon Dieu* (1951), Paris, Gallimard, collection « Folio », 2004.
- *Questions de méthode* (1957), Paris, Gallimard, 1965.
- *Le scénario Freud* (1958), Préface de J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1984.
- *Critique de la raison dialectique, II : L'intelligibilité de l'Histoire* (1960), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 1985.

- *Situations philosophiques* (1968), Paris, Gallimard, collection « Tel », 2014.
- *Situations IX* (1972), Paris, Gallimard, 1972.
- *Situations X* (1976), Paris, Gallimard, 1976.
- *Vérité et existence* (1989), Paris, Gallimard, 1965.

### **III- Ouvrages et articles sur Martin Heidegger**

#### **III-1- Ouvrages sur Martin Heidegger**

Arjakovsky P., Fédier F. et Hadrien France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013.

Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986.

- *Dialogue avec Heidegger*, tome 1, Minuit, Paris, 1973.

Dubois C., *Heidegger : Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, collection « Points Essais », 2000.

Dupond P., *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, OUSIA, 1996.

Faye E., *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005.

Fédier F., *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008.

Fédier F., *Le temps et le monde. De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, collection « Agora », 2010.

Folscheid D. (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection Premier Cycle, 1993.

France-Lanord H., *Heidegger, Aristote et Platon, Dialogue à trois voix*, Paris, Le Cerf, 2011.

Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, collection « Arguments », 1986.

Greisch J., *Ontologie et temporalité : Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Première édition, Paris, PUF, 1994.



Grondin J., « *L'herméneutique dans Sein und Zeit* », dans Jean-François Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, J. Vrin, collection « Problèmes et controverses », 1996, p. 179-192.

Jaoua M., *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*,

Kremer Marietti A., *Jean-Paul Sartre et le désir de l'être*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988.

Mascolo D., *Haine de la philosophie. Heidegger pour modèle*, Paris, Éditions Jean Michel Place, 1993.

Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini : Introduction à la philosophie de Martin Heidegger*, Paris, Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005. (ISBN 978-2-7116-1792-0).

Zarader M., *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, J. Vrin, collection « Histoire de la philosophie », 2012.

### **III-2- Articles sur Martin Heidegger**

Arrien Sophie-Jan, « Vie et histoire (Heidegger 1919-1923) », in *Revue Philosophie*, Éditions de Minuit, no 69, 2001, p. 51-69 (DOI 10.3917/philo.069.0051).

Boulnois O., « Heidegger, l'ontologie et les structures médiévales de la métaphysique », in *Le Philosophoire*, Paris, Brepols, 1999/3 (n°9) p. 27 à 55.

Courtine, J.-F., « La cause de la phénoménologie » in *Exercices de la patience*, n° 3-4, *Heidegger*, p. 65-83, 1982.

- « Phénoménologie et science de l'être », in *Heute*, n°45, *Martin Heidegger*, p. 211-221, 1985.

Dastur F., « Heidegger », in *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, collection « Premier Cycle », 1993.

Dastur, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, p. 35-57, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1120> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>.

Fisette, D. (1993). « Les cours de Marbourg et la phénoménologie. » *Philosophiques*, 20(2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>, consulté le 31 décembre 2021.

France-Lanord H., « Liberté » in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, [Éditions du Cerf](#), 2013.

Jaran F., « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », in *Les Etudes philosophiques*, 2006/1 (n°76), pp. 47-61.

#### **IV- Ouvrages et articles sur Jean-Paul Sartre**

##### **IV-1- Ouvrages sur Jean-Paul Sartre**

Allouche F., *Être libre avec Sartre*, Paris, Eyrolles, 2011.

Cabestan P., *L'Être et la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2005.

Cohen-Solal A., *Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2005.

Cohen-Solal A., *Une renaissance sartrienne*, Paris, Gallimard, 2013.

Collectif, *Sartre, le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Coorebyter V. (de), *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Bruxelles / Paris, Ousia, 2000.

Flajoliet A., *La Première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Froment-Meurice M., *Sartre et l'existentialisme*, Paris, Fernand Nathan, collection « Les Intégrales de Philo », 1984.

Kitane A., *Introduction à la lecture de L'Existentialisme est un humanisme de Jean-Paul Sartre*, Dakar, L'Harmattan, collection « Harmattan Sénégal », 2021.

Lasowski A., *Jean-Paul Sartre, une introduction*, Paris, Pocket, collection « Agora », 2011.

Mares P., *Jean-Paul Sartre ou les chemins de l'existentialisme*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture Philosophique », 2006.

Mouillie J-M. (dir.), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS Éditions, 2000.

Münster A., *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et de la praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture Philosophique », 2005.

Petit P., *La cause de Sartre*, Paris, PUF, collection « Hors collection », 2000.

Tirvauday R., *La Généalogie de l'angoisse chez Sartre*, Paris, Edilivre, 2014.

Tomès A., *Sartre, L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Ellipses, collection « Philo-textes », 2018.

Varet G., *L'ontologie de Sartre*, Paris, PUF, 1948.

Wetzel M., *La mauvaise foi (L'Être et le Néant) Sartre*, Paris, Hatier, collection « Profil de philosophie », 1985.

#### **IV-2- Articles sur Jean-Paul Sartre**

Caeymaex and Gregory Cormann, « Sartre en phénoménologie : A propos de "Sartre phénoménologue" » in *ALTER*, "Revue de phénoménologie", n° 10, 2002, Études sartriennes No. 9, Retour critique sur "L'Être et le Néant" (2004), pp. 145-183 (39 pages)

Farges J., « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne » in *Bulletin d'analyse phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 8 : Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL : <https://popus.uliege.be/1782-2041/Index.php?id=426>.

Friedli, S., « Sartre et la question de l'objectivité des valeurs », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 123, No. 1 (1991), pp. 17-33.

Krieger L., « Histoire et existentialisme chez Sartre », in *Cités* Paris, PUF, 2005/2 n° 22 | pp. 155 à 182.

Masselot N., « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? », *Methodos* [En ligne], 12 | 2012, mis en ligne le 22 février 2012, consulté le 23 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/2965> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.2965>

Sakamaki Koji, « Un itinéraire inconnu de Sartre à Koltès : changement des images de l'« autre » dans le théâtre français à la fin du XXe siècle » in *European Studies*, 30-03-2021, n°15, pp. 59-81.

Tomès A., « Petit lexique sartrien » in *Revue « Cités »*, Paris, PUF, 2005/2 n° 22 | pp. 185 à 196.

Vauday P., « Sartre : l'envers de la phénoménologie », in *Rue Descartes*, Paris, La Revue du Collège international de philosophie, 2005/1 N°47, pp. 8 0 18.

## **V- Ouvrages généraux**

Arendt H., *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? suivi de L'existentialisme français*, Paris, Payot-Rivages, 2002.

Ayissi L. (dir.), *Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Série « Débats », 2021.

Barbaras R., *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Les Éditions de la transparence, collection « Philosophie », 2008. (ISBN 978-2-35051-041-5).

Berger G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier/ Montaigne, 1941.

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience (1927)*, Paris, Quadrige/PUF, 8<sup>ème</sup> édition, 2005.

Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, traduction française par M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, introduction et commentaires par Florence Khodoss, Edition électronique, 2004.

Descartes, R., *Les Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses aux objections par Florence Khodoss, Paris, 7<sup>ème</sup> édition PUF, collection « Quadrige », 2010.

- *Discours de la méthode*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- *Discours de la méthode (1637)*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une introduction à l'œuvre, une analyse méthodique du Discours, des notes, des questions, et des documents par J.-Fataud, Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1980.

Dumont R., *L'Afrique noire est mal partie (1962)*, préfaces de Abdou Diouf et Jean Ziegler, Paris, Seuil, Nouvelle édition, 2012.

Ferry L., *Karl Popper : Qu'est-ce que la science ?*, Paris, Flammarion, collection « Sagesses d'hier et d'aujourd'hui », 2013.

Fink E., *Autres rédactions des Méditations cartésiennes : textes issus du fonds posthume d'Eugen Fink (1932) avec des annotations et des appendices issus du fonds posthume d'Edmund Husserl (1933-1934)*, traduction de l'allemand par Françoise Dastur et Anne Montavont, Grenoble, Jérôme Millon, 1998 (ISBN 2-84137-075-5).

Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome 1, *La science logique*, traduction de B. Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1979.

- *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, collection Folio/Essais, 1993.
- *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941.
- *Grande Logique ou Science de la logique*, traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, 3<sup>ème</sup> vol., Paris, Aubier, 1994.

Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, collection « Points », 2000.

Husserl, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 2014.

- *Recherches Logiques, tome II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduit de l'allemand par Hubert Elie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976.
- *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1950.
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1976.
- *Sur les objets intentionnels*, traduction de Jacques English, Paris, J. Vrin, 1993.
- *Sur l'intersubjectivité*, 2 vol., traduction de Nathalie Depraz, Paris, PUF, 2001.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction d'Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.

- *Notes sur Heidegger*, traduction de Didier Franck, Nathalie Depraz, Paris, Minuit, 1993.
- *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, traduction Marc Buhot de Launey, Paris, PUF, 1994.
- *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2003.

Janicaud D., *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque des Idées », 1985.

Jankélévitch V., *La mort*, Paris, Flammarion, 2008.

Jaspers K., *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1981.

Joly I., *Le corps sans représentation. De Jean-Paul Sartre à Shaun Gallagher*, Paris, L'Harmattan, collection « Mouvements des Savoirs », 2012.

Kant E., *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernar Pacaud préface Ch. Serrus, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1<sup>ère</sup> édition 1944, 4<sup>ème</sup> édition avril 1993.

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1986.

Kierkegaard S., *Le concept de l'angoisse*, première parution en 1935 traduite du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gâteau, Paris, Gallimard, collection « Idées », n°369, 1969.

Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Biblio essais, collection « Livre de poche », 1990.

- *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1963.
- *Humaniste de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1978.

Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? » n°625, 1964.

Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1998.

Marzano M., *La philosophie du corps*, Paris, PUF, 2009.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Nef F., *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004.

Njoh Mouelle E., *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement* (1972), Yaoundé, CLE, collection Études et Documents, 3<sup>ème</sup> édition, 1998.

Pierre Theilard de Chardin, *Le phénomène humain*, Préface de Jean Lacouture, Paris, Seuil, 1955.

Renouvier C., *Logique*, 2<sup>ème</sup> édition, tome III, Paris, Hachette, 2013.

Simone de Beauvoir, *L'Invitée*, Paris, Gallimard, 1945.

## **VI- Autres ouvrages consultés**

Aristote, *Métaphysique* B 4, 1001a21.

Ayissi L. (dir.), *Penser les représentations*, Paris, L'Harmattan, 2014.

- *Méditations philosophiques d'un confiné sur coronavirus, Suivies de dix méditations supplémentaires*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Série « Débats », 2021.

Epicure, *Lettre à Ménécée*, présentation, traduction, notes, dossier, bibliographie par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009.

Klapwijk J., *À la recherche d'une philosophie ouverte*, Amsterdam, Okhama, 1999.

Lapierre C., *La conscience captive. Recherches sur l'imaginaire et l'affectivité*, préface d'Etienne Bimbenet, Bucarest, Zeta Books, 2021.

Mazadou O. (dir.), *Modernité politique, modernité scientifique, Interrogations épistémologiques et axiologiques*, Préface du Pr Hubert Mono Ndzana, Yaoundé, Afredit, 2017.

Merleau-Ponty M., *Parcours 1935-1951*, Paris, Lagrasse, Verdier, 1997.

Njoh Mouelle E., *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, CLE, collection « Études et Documents », 1980.

- *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, CLE, 1983.
- *Jalons III. Problèmes culturels actuels*, Yaoundé, CLE, 1986.

Noah Onana G., *Tradition et modernité. Rupture ou continuité ?*, préface de Monique Castillo, Paris, L'Harmattan, 2016.

Platon, *Apologie de Socrate, Criton-Phédon*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1965.

- *La République*, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Rousseau J.-J., *Du contrat social*, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris, GF Flammarion, 1966.

Towa M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (1971)*, Yaoundé, CLÉ, 2012.

- *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, CLÉ, 2015.

Vergely B., *Les philosophes anciens*, Paris, Les Essentiels Milan, 1997.

- *Les philosophes modernes*, Paris, Les Essentiels Milan, 1997.

Vergez A. et Huisman D., *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966.

## **VII- Autres articles consultés**

Apolzzo M., « La phénoménologie de la mort », in *Carnets de la philosophie*, n° 14, octobre 2010.

Benveniste E., « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958) in *Les Études philosophiques*, N°4 Problèmes de linguistique générale, vol. 1 (ch. VI), Paris, Gallimard, 1966.

Bernet R., « Le monde et le sujet », dans *Edmund Husserl*, Les éditions de minuit, 1989, chap. 21, p. 57-76.

Chaput E., « Husserl. L'Idée de la phénoménologie (1907), à la croisée des chemins » [archive], sur *Academia*, 2013 communications présentée du Symposium "La Phénoménologie : description ou transformation du monde ?" dans le cadre du congrès annuel 2013 de la SPQ et du 81<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS.

Dastur F., « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2007/1 (n°53), pp. 5-20.

Dastur F., « La question philosophique de la finitude » in *Cahiers de Gestalt-Thérapie*, Paris, Éditions in Press, 2009/1, n°23, p. 7-16.

De Buzon F., « L'espace et le lieu chez Descartes », in *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, PUF, 2012, p. 81-95.



Elis Van Nicole, « le postmodernisme Cékwaça ? » in w.w.w.barricade.be.

Huber G., « Pour une métaphysique de la présence », in *Les Etudes philosophiques*, 2008/4 (n°87) pp. 451-461.

Hortonéda P., « Temporalité et construction de soi », in *Empan*, Paris, Érès, 2005/2 n°58, pp. 120-128.

Politique P.P., *Mon corps m'appartient-il ?*, www.rencontre-philos.com, mis en ligne le 11 juillet 2013, consulté ce 07 juillet 2022.

Slama Paul, « Husserl et Scheler : de la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2017/3 Tome 142 | pp. 341 à 358.

Zahavi D., « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl » [archive], sur érudit, *Philosophiques*, 1993, pp. 363–381.

- « La réduction phénoménologique-la voie cartésienne » [archive], sur Cephén, *Phénice.la revue du centre d'études phénoménologiques de Nice*, 2008.
- « La réduction phénoménologique-la voie psychologique » [archive], sur Cephén, *Phénice.la revue du centre d'études phénoménologiques de Nice*, 2008.

Yousfi L., « Kierkegaard : de l'angoisse d'exister », in *Sciences Humaines* 2014/2 (N° 256), p. 33, Mis en ligne sur Cairn.info le 17/02/2014, <https://doi.org/10.3917/sh.256.0033>, consulté le 20/08/2022.

### **VIII- Usuels**

Baraquin N., Laffite, J., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1947.

Blay M., *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse CNRS éditions, 2012.

- *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013.

Encyclopédie universelle, *Les notions philosophiques, Dictionnaires I et II*, Paris, PUF, 1992.

- *Les œuvres philosophiques, Dictionnaires I et II*, Paris, PUF, 1992.

Encyclopédie philosophique universelle, *Les Notions philosophiques, Dictionnaire I*, Paris, PUF, 1998.

Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, Paris, PUF, collection « Quadrige », 3<sup>ème</sup> édition, novembre 2010.

## **IX- Mémoires et Thèses consultés**

### **IX-1- Mémoires**

Angoa Zambo Th., *L'oubli de l'être dans la philosophie de Martin Heidegger : de l'ontogologie à l'ontologie*, Mémoire de Master en philosophie sous la direction du Pr Robert Ndébi Biya, Université de Yaoundé, Année académique 2001-2012.

Dogger Freya, *L'autre et le travail. Henry et la phénoménologie du concret*, Mémoire de Master en philosophie sous la direction d'Olivier Clain, Université de Laval, Québec-Canada, 2021.

Ndongar-Loubasra, *L'ontologie sartrienne comme gage d'un humanisme repensé*, Mémoire de DEA en philosophie sous la direction du Pr Robert Ndébi Biya, Année académique 2005-2006.

### **IX-2- Thèses**

AL-Abood M., *L'œuvre romanesque de Jean-Paul Sartre. La banalité, l'ennui, l'angoisse*, Thèse de doctorat en littérature française sous la direction de Robert Mauzi, Université Paris IV, 1987.

Angoa Zambo Th., *La question du sens de l'être dans la philosophie de Martin Heidegger : un paradigme d'apaisement des tensions ontologiques et phénoménologiques*, Thèse de doctorat en philosophie sous la direction du Pr Robert Ndébi Biya, Université de Yaoundé I, soutenue le 28 mai 2021.

Essama M.S., *La question de la fin de la métaphysique : la critique de Martin Heidegger*, Thèse de doctorat en philosophie sous la direction du Pr Antoine Manga Bihina, Université de Yaoundé I, Année académique 2011-2017.

Fogue F., *Sartre, l'athéisme et le devenir moral de l'humanité, pour une refondation de l'Histoire*, Thèse de doctorat en philosophie sous la direction du Pr Robert Ndébi Biya, Université de Yaoundé I, février 2014.

Jaehoon Lee, *L'ego et le Dasein. Une confrontation entre Descartes et Heidegger*, Thèse en vue de l'obtention du diplôme de Docteur de l'Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense, Sous la direction d'Emmanuel Faye, 2011.

Wawrzyn Warkocki, *Métaphysique et facticité. Penser la présence à partir de Martin Heidegger*, Thèse en vue de l'obtention du doctorat de l'Université de Toulouse, dirigée par Pierre Montebello et Peter Trawny, soutenue le 24 janvier 2019.

## **X- Webographie**

- iphilo.fr, consulté le 10 mars 2022 à 22h00'
- la-philosophie.com, consulté le 10 juin 2021 à 18h00', le 11 juin 2021 à 19h02', le 12 juin 2021 à 18h10', le 13 juin 2021 à 23h20'.
- [www.cairn.info](http://www.cairn.info), consulté le 07 juillet 2021 à 21h30', le 17 novembre 2021 à 22h50', le 24 novembre 2021 à 20h30', le 16 décembre 2021 à 17h58', le 17 décembre 2021 à 00h15'.
- [www.lesphilosophes.fr](http://www.lesphilosophes.fr), consulté le 15 mai 2020 à 06h30'.
- [www.persee.fr](http://www.persee.fr), consulté le 22 mai 2020 à 06h08'.
- [www.ruedescartes.org](http://www.ruedescartes.org), consulté le 22 mai 2020 à 06h08'.
- <https://africasciencenetwork.org/ijasra-journal/>, consulté le 23 mai 2020 à 05h02'.
- <http://sens-public.org/articles/101/>, consulté le 24 mai 2020 à 06h15'.
- <https://doi.org/10.4000/rgi.1120>, consulté le 5 octobre 2019 à 20h20'.
- <https://www.jstor.org/stable/45063900>, consulté le 22 novembre 2019 à 05h05', consulté le 11 novembre 2019 à 06h00'.

## XI- Index des auteurs

---

### A

Aristote, 17, 18, 19, 44, 65, 81, 82, 90, 107, 108, 180, 181, 194, 204, 207, 262, 280, 287  
Ayissi, 266, 284, 287

---

### B

Baraquin, 290  
Beaufret, 89, 90, 203, 277, 278, 280  
Benveniste, 107, 288  
Berger, 179, 284  
Bergson, 128, 130, 254, 284  
Bernet, 51, 52, 288  
Boulnois, 203, 204, 205, 281  
Brentano, 8, 10, 29, 30, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 65, 66, 263, 268, 284, 294

---

### C

Comte, 266, 284  
Coorebyter, 282  
Courtine, 46, 47, 48, 50, 51, 70, 263, 268, 277, 281

---

### D

Dastur, 4, 22, 24, 25, 26, 39, 74, 77, 79, 108, 111, 211, 212, 213, 219, 222, 228, 230, 234, 244, 245, 264, 273, 274, 282, 285, 289  
De Buzon, 125, 289  
Descartes, 8, 10, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 52, 68, 75, 88, 125, 126, 135, 149, 153, 175, 179, 207, 223, 260, 267, 268, 284, 285, 289, 291, 294  
Dubois, 164, 165, 270, 280  
Dumont, 285  
Dupond, 248, 260, 261, 262, 275, 280

---

### E

Elis Van Nicole, 289

---

### F

Farges, 44, 45, 49, 51, 52, 283  
Fédier, 262, 278, 280

Ferry, 221, 285

Fink, 73, 74, 77, 285

Fisette, 46, 47, 48, 50, 54, 55, 65, 70, 71, 72, 268, 282

Folscheid, 25, 26, 65, 66, 211, 212, 213, 245, 280

France-Lanord, 180, 181, 227, 280, 282

Franck, 228, 281, 286

Friedli, 186, 194, 195, 283

---

### G

Greisch, 228, 278, 281

Grondin, 281

---

### H

Hegel, 82, 87, 97, 118, 130, 131, 132, 204, 205, 285

Heidegger, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 55, 56, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 136, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 159, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 222, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 280, 281, 282, 286, 290, 291, 294, 297, 298

Huber, 206, 207, 208, 289

Husserl, 2, 3, 4, 8, 10, 11, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 45, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 85, 91, 95, 110, 130, 149, 179, 184, 192, 198,

211, 212, 213, 217, 222, 223, 224, 225, 230,  
234, 235, 236, 267, 268, 269, 270, 273, 281,  
284, 285, 287, 288, 289, 294, 295

---

## **J**

Jaspers, 18, 30, 90, 134, 286  
Joly, 156, 286

---

## **K**

Kant, 25, 26, 36, 43, 44, 62, 65, 66, 88, 107,  
108, 128, 133, 149, 150, 153, 175, 176, 187,  
188, 207, 211, 212, 213, 228, 233, 234, 245,  
248, 258, 260, 261, 262, 275, 277, 278, 280,  
282, 286  
Kierkegaard, 88, 98, 136, 137, 170, 171, 172,  
286, 289  
Kremer Marietti, 91, 99, 130, 281  
Krieger, 250, 251, 283

---

## **L**

Levinas, 4, 30, 50, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 230,  
231, 232, 233, 234, 268, 275, 281, 285, 286,  
297  
Lyotard, 10, 11, 17, 30, 54, 56, 57, 58, 59, 62,  
71, 224, 266, 268, 287

---

## **M**

Marion, 17, 287  
Marzano, 153, 287  
Masselot, 26, 27, 28, 29, 283  
Merleau-Ponty, 79, 155, 287, 288

---

## **N**

Nef, 81, 83, 287

---

## **P**

Platon, 17, 81, 90, 112, 153, 180, 181, 207,  
234, 278, 280, 288

---

## **R**

Renouvier, 120, 287

Rousseau, 288

---

## **S**

Sartre, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 17,  
18, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 36,  
37, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 64, 66,  
68, 69, 70, 71, 79, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94,  
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,  
117, 118, 119, 121, 122, 128, 129, 130, 131,  
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,  
141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150,  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,  
160, 161, 162, 163, 165, 166, 171, 173, 175,  
176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186,  
189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,  
201, 203, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214,  
215, 216, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 228,  
229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239,  
241, 243, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 254,  
255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,  
264, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275,  
279, 281, 282, 283, 284, 286, 290, 291, 295,  
296, 297, 298  
Schnell, 281  
Simone De Beauvoir, 55, 97, 130, 177, 287  
Slama, 192, 289

---

## **T**

Tomès, 98, 99, 118, 283, 284  
Towa, 288

---

## **V**

Vauday, 284  
Vergely, 288

---

## **W**

Wetzel, 283

---

## **Z**

Zahavi, 289

## XII- Index des concepts

---

### A

Aiguillage, 42, 125, 126, 128, 300  
Altérité, 96, 102, 133, 140, 144, 146, 149, 153, 159, 210, 230, 231, 259, 274  
Angoisse, 98, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 170, 171, 172, 173, 182, 187, 190, 194, 217, 242, 243, 248, 249, 283, 286, 289, 290, 300  
Apparence, 5, 13, 14, 22, 52, 68, 92, 93, 97, 140, 234  
Autrui, 4, 18, 36, 37, 70, 102, 140, 141, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 217, 231, 232, 233, 242, 268, 272, 274, 300

---

### C

Coexistence, 144, 146, 256, 300  
Cogito, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 52, 53, 66, 67, 68, 75, 96, 97, 114, 115, 116, 149, 179, 199, 207, 268, 284, 299  
Conscience, 2, 4, 7, 11, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 86, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 130, 136, 138, 139, 140, 141, 149, 150, 155, 156, 158, 170, 173, 175, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 203, 206, 207, 208, 211, 212, 215, 222, 224, 225, 226, 229, 235, 236, 237, 253, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 282, 284, 286, 287, 299, 300, 301  
Corps, 14, 22, 26, 32, 37, 38, 39, 41, 141, 150, 153, 154, 155, 156, 180, 208, 213, 216, 249, 253, 286, 287, 289, 300

---

### D

Dasein, 6, 7, 8, 23, 24, 35, 36, 39, 41, 42, 49, 64, 70, 71, 72, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 101, 103, 104, 105, 106, 107,

108, 111, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 258, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 281, 282, 291, 299, 300, 301, 302  
dé-loignement, 42, 125, 126, 127, 128, 300  
Dévalement, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 187, 191, 197, 217, 243, 244, 245, 246, 249, 270, 271, 272  
Devenir, 2, 12, 22, 31, 51, 58, 101, 102, 108, 111, 113, 118, 124, 165, 190, 232, 237, 244, 251, 257, 261, 262, 291, 300  
Discernatio, 123, 124, 127, 128, 145, 180, 248, 300  
Disponibilité, 90, 166, 168, 170, 172, 173, 242, 246, 248, 249, 271  
Donné, 2, 11, 17, 23, 29, 30, 48, 58, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 72, 73, 75, 86, 94, 99, 115, 123, 133, 135, 137, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 160, 179, 180, 191, 205, 227, 232, 241, 244, 264, 269, 274, 275, 287, 301

---

### E

Ego cogito, 31, 34, 35, 36, 39, 67, 175, 223, 224, 299  
Eidétique, 26, 27, 60, 66, 70, 71, 222, 223, 224, 225, 269, 301  
En-soi, 4, 24, 28, 53, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 133, 137, 143, 144, 145, 153, 154, 155, 156, 157, 163, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 191, 194, 196, 197, 198, 205, 206, 213, 214, 226, 227, 232, 235, 237, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 272, 273, 275

Entendre, 19, 40, 44, 51, 64, 65, 83, 84, 113,  
114, 119, 122, 131, 134, 165, 167, 168, 169,  
180, 184, 191, 192, 197, 198, 199, 215, 218,  
228, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 271,  
272, 280

Erscheinung, 13, 14, 15, 16, 21, 27, 298

Essence, 5, 7, 8, 14, 15, 17, 22, 26, 27, 28, 34,  
36, 39, 60, 63, 64, 71, 72, 76, 91, 92, 93, 97,  
98, 103, 104, 107, 109, 112, 115, 121, 122,  
124, 126, 127, 131, 134, 135, 140, 141, 142,  
146, 148, 151, 159, 162, 171, 173, 175, 176,  
177, 178, 179, 181, 188, 189, 191, 192, 193,  
195, 196, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 208,  
209, 211, 212, 216, 222, 223, 224, 225, 226,  
228, 231, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242,  
254, 258, 262, 268, 269, 270, 274, 278, 300,  
301

Essentia, 103, 104, 105, 300

Étant, 2, 3, 4, 6, 7, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19,  
20, 21, 22, 23, 24, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 48,  
71, 73, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91,  
92, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 111, 112, 114, 116, 121, 122, 123, 124,  
125, 126, 127, 132, 146, 148, 156, 164, 165,  
166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175,  
176, 180, 181, 184, 186, 187, 188, 190, 191,  
193, 201, 203, 204, 205, 209, 210, 212, 217,  
218, 225, 227, 228, 230, 236, 240, 241, 242,  
245, 246, 248, 249, 250, 251, 255, 256, 270,  
271, 272, 287, 299

Étrangeté, 172, 173, 186, 187, 188, 190, 197,  
249, 301

Être, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16,  
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,  
29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,  
57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71,  
72, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,  
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,  
117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,  
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,  
145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,  
154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,  
163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,  
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,

181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,  
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,  
199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,  
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,  
219, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229,  
230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,  
239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,  
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,  
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266,  
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,  
277, 278, 279, 281, 282, 283, 290, 291, 299,  
300, 301, 302

Être de la valeur, 192, 193, 301

Être-au, 35, 36, 42, 64, 90, 111, 121, 122, 123,  
124, 126, 128, 129, 144, 145, 146, 147, 148,  
164, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 180, 187,  
190, 191, 208, 209, 210, 212, 216, 217, 240,  
241, 242, 246, 247, 252, 267, 271, 275, 300

Être-au-monde, 42, 111, 121, 122, 124, 126,  
128, 144, 145, 146, 164, 170, 171, 172, 173,  
174, 176, 187, 191, 208, 209, 210, 212, 216,  
217, 240, 242, 247, 267, 275

Être-avec, 144, 145, 146, 147, 148, 159, 171,  
190, 217, 232, 241, 300

Être-dans-la-moyenne, 106, 107, 148, 300

Être-en-avance-sur-soi, 164, 165, 166, 173,  
180, 270, 271

Être-en-faute, 190, 191

Être-jeté, 90, 111, 166, 186, 187, 191, 197,  
246, 248, 271, 301

Être-vers-la-mort, 216, 218, 240, 242, 243,  
244, 302

Existence, 5, 7, 14, 23, 28, 31, 34, 35, 36, 39,  
42, 44, 46, 47, 61, 62, 65, 68, 70, 71, 72, 73,  
76, 79, 87, 88, 89, 93, 98, 99, 101, 103, 104,  
105, 106, 107, 109, 110, 111, 117, 123, 128,  
129, 131, 133, 137, 138, 140, 149, 150, 153,  
155, 156, 159, 160, 162, 166, 167, 170, 171,  
176, 178, 179, 180, 186, 187, 188, 189, 191,  
192, 194, 195, 196, 198, 201, 208, 209, 211,  
212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 224,  
225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235,  
238, 240, 243, 246, 249, 251, 252, 253, 255,  
258, 262, 263, 264, 268, 271, 272, 273, 274,  
275, 279, 281, 284, 286, 301

Existencia, 84, 88, 89, 101, 103, 104, 105, 106,  
300

Existential, 113, 114, 121, 122, 145, 148, 165, 173, 199, 216, 240, 245, 246, 247, 249, 271  
Existentialiste, 4, 7, 18, 23, 24, 36, 42, 79, 111, 115, 122, 134, 136, 153, 176, 185, 194, 195, 201, 222, 226, 228, 229, 230, 234, 254, 301  
Existentialité, 6, 7, 8, 39, 41, 64, 69, 79, 104, 106, 108, 111, 120, 125, 136, 144, 163, 164, 165, 166, 171, 173, 174, 176, 180, 187, 191, 203, 206, 209, 212, 216, 219, 225, 226, 227, 239, 245, 258, 267, 270, 271, 274, 275, 300  
Existentiel, 90, 98, 128, 159, 191, 212, 218, 259

---

## **F**

Facticité, 4, 111, 112, 113, 114, 116, 137, 141, 142, 144, 153, 154, 155, 156, 180, 182, 186, 187, 194, 209, 213, 251, 255, 256, 281, 291, 300  
Fini, 16, 17, 234, 235, 236, 237, 281, 301  
Futur, 74, 137, 178, 237, 246, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 274, 302

---

## **H**

Herméneutique, 24, 26, 39, 55, 125, 211, 212, 275, 277, 281, 299, 301  
Historialité, 250, 251, 258, 302

---

## **I**

Importunance, 123, 124, 125, 300  
Infini, 16, 17, 74, 133, 142, 147, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 275, 286, 301  
Intentionnalité, 23, 30, 34, 35, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 97, 149, 192, 206, 212, 222, 268, 282, 283, 289, 299  
Interrogé, 6, 23, 52, 71, 79, 84, 85, 87, 108, 129, 134, 205, 230, 236, 299  
Intersubjectivité, 36, 37, 149, 268, 286, 300

---

## **L**

Liberté, 4, 7, 32, 36, 42, 62, 73, 91, 97, 98, 114, 118, 122, 130, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 147, 149, 151, 152, 153, 157, 158, 170,

173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 211, 214, 215, 220, 224, 229, 232, 233, 238, 274, 275, 280, 282, 283, 300

Logos, 12, 17, 18, 20, 26, 108, 204, 205, 213, 298, 299

---

## **M**

Manque, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 139, 146, 178, 180, 190, 197, 198, 211, 237, 241, 243, 257, 274, 300

Mauvaise foi, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 185, 283, 300

Même, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 300, 301

Métaphysique, 13, 22, 45, 81, 82, 83, 94, 97, 98, 107, 130, 132, 188, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 266, 277, 278, 281, 282, 286, 287, 289, 291, 301

Mienneté, 227, 228, 230, 275, 301

Monde, 4, 5, 7, 8, 22, 23, 29, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 88, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 103, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120,



121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130,  
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144,  
145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154,  
155, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 166,  
167, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178,  
179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189,  
192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 206,  
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215,  
220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,  
231, 232, 234, 237, 238, 239, 241, 243, 249,  
251, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 262, 266,  
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,  
280, 281, 285, 288, 289, 299, 300, 301  
Mondéité, 37, 42, 121, 122, 125, 172, 299, 300

---

## N

Néant, 4, 5, 6, 7, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 24, 26,  
27, 28, 29, 36, 42, 43, 52, 53, 55, 63, 64, 69,  
79, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 109, 110, 111, 112, 113,  
114, 115, 116, 117, 118, 119, 128, 129, 130,  
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,  
140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150,  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,  
161, 162, 165, 171, 173, 176, 177, 178, 179,  
180, 181, 182, 185, 192, 193, 194, 196, 197,  
198, 199, 201, 203, 205, 210, 211, 213, 214,  
215, 216, 217, 219, 220, 222, 226, 227, 228,  
232, 233, 237, 239, 241, 243, 246, 250, 253,  
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,  
263, 264, 266, 267, 269, 272, 273, 274, 279,  
283, 300  
Nous-objet, 147, 159, 160, 161  
Nous-on, 119, 171, 174, 183, 184, 185, 186,  
187, 189, 191, 196, 243, 244  
Nous-sujet, 159, 160, 161, 162

---

## O

Objet, 7, 10, 11, 12, 16, 21, 22, 25, 28, 35, 39,  
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 59, 61, 63,  
65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 76, 95, 96, 103,  
107, 137, 145, 151, 152, 153, 155, 156, 157,  
158, 160, 180, 199, 204, 206, 212, 232, 257,  
259, 262, 263, 268, 269

On, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 22, 23,  
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37,  
38, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
72, 73, 76, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91,  
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 105, 107,  
109, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 123, 124,  
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133,  
134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145,  
147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156,  
157, 158, 159, 161, 165, 166, 167, 168, 169,  
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179,  
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,  
189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199,  
201, 205, 207, 208, 210, 212, 214, 215, 219,  
221, 222, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 232,  
234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244,  
246, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258,  
259, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 271, 272,  
275, 277, 300, 301

Ontique, 6, 72, 74, 76, 86, 87, 90, 103, 104,  
106, 114, 122, 166, 212, 225, 230, 300, 301

Ontologie, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 16, 17, 22,  
24, 25, 26, 27, 28, 29, 36, 37, 39, 40, 41, 42,  
43, 45, 52, 53, 63, 64, 72, 79, 80, 81, 82, 86,  
87, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101,  
102, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
116, 117, 118, 119, 125, 129, 130, 131, 132,  
133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,  
142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151,  
152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161,  
162, 163, 165, 168, 171, 173, 174, 176, 177,  
178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 192, 193,  
194, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205,  
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220,  
225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 236, 237,  
239, 241, 243, 246, 250, 253, 254, 255, 256,  
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266,  
267, 269, 272, 273, 274, 277, 279, 281, 283,  
290, 299, 302

Ouverture, 86, 147, 167, 169, 171, 191, 230,  
242, 246, 247, 248, 249, 250, 268, 300

---

## P

Passé, 43, 74, 81, 96, 136, 138, 143, 148, 178,  
186, 213, 217, 237, 245, 246, 248, 250, 251,

252, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 262, 274, 302

Percipi, 63, 93, 94, 95, 97, 269, 299, 300

Percipiens, 93, 94, 95, 299

Phénomène, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 42, 44, 46, 49, 50, 51, 56, 57, 59, 60, 63, 65, 68, 72, 76, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 120, 121, 128, 140, 141, 167, 170, 176, 180, 184, 196, 201, 206, 208, 210, 213, 216, 219, 223, 226, 227, 240, 245, 246, 254, 257, 263, 264, 268, 269, 272, 287, 289, 298, 299, 300, 301

Phénomènes physiques, 45, 46, 57, 263, 268

Phénomènes psychiques, 45, 46, 47, 52, 56, 141, 263, 268, 299

Phénoménologie, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 91, 92, 98, 103, 111, 115, 130, 131, 136, 149, 153, 155, 176, 195, 201, 203, 204, 206, 208, 211, 212, 213, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 234, 235, 236, 243, 252, 266, 267, 268, 269, 270, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 299, 300, 301, 302

Philosophie, 2, 4, 5, 11, 12, 14, 17, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 36, 39, 44, 45, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 79, 80, 81, 88, 89, 92, 95, 97, 98, 108, 110, 111, 121, 130, 144, 147, 149, 153, 175, 179, 186, 194, 195, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 216, 222, 223, 227, 228, 230, 231, 234, 239, 243, 245, 262, 264, 266, 267, 268, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 291, 299, 301

Possible, 4, 5, 6, 14, 15, 16, 24, 26, 29, 31, 41, 43, 51, 59, 71, 72, 83, 84, 88, 96, 97, 101, 102, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 126, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 143, 148, 151, 157, 158, 161, 163, 165, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 183, 187, 192, 198, 199, 201, 205, 211, 216, 217, 218, 226, 227, 232, 235, 237, 239, 240, 245, 246, 247, 249, 253, 257, 271, 273, 274, 300

Pour-autrui, 145, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 268, 272, 274

Pour-soi, 4, 5, 6, 7, 8, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 36, 49, 52, 79, 80, 86, 93, 98, 99, 101, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 133, 138, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 237, 238, 239, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 299, 300, 301, 302

Pouvoir-être-propre, 171, 173, 183, 240, 241, 245, 247, 301

Préoccupation, 24, 35, 36, 42, 64, 89, 111, 115, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 134, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 166, 167, 171, 174, 180, 183, 187, 190, 197, 209, 210, 231, 243, 244, 247, 248, 253, 261, 270, 272

Présent, 46, 47, 58, 62, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 87, 101, 110, 114, 138, 142, 153, 170, 175, 177, 178, 213, 229, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 273, 274, 302

---

## R

Récalcitrance, 123, 125

Regard, 42, 57, 62, 67, 74, 126, 144, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 159, 160, 199, 231, 232, 245, 259, 262, 266, 274, 300

---

## S

Souci, 7, 45, 59, 65, 99, 111, 118, 134, 147, 158, 159, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 174, 180, 183, 187, 189, 191, 196, 197, 212, 226, 228, 237, 240, 244, 245, 246, 247, 249, 261, 264, 270, 275, 300

Sujet, 5, 7, 14, 16, 17, 22, 23, 31, 32, 34, 35, 37, 42, 43, 47, 48, 52, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 71, 76, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 107, 109, 110, 120, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 152, 153, 155, 159, 160, 161, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 183, 187, 188, 192, 195, 207, 210, 211, 212, 213,

214, 215, 222, 223, 229, 231, 232, 233, 234,  
235, 243, 244, 252, 260, 266, 268, 269, 270,  
274, 288, 300, 301  
Surprenance, 123, 124, 125, 300

---

## *T*

Temporalité, 225, 228, 239, 246, 248, 250,  
252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,  
264, 268, 274, 275, 280, 281, 289, 302

Temporellité, 86, 211, 236, 239, 240, 244, 245,  
246, 247, 248, 249, 250, 252, 260, 261, 262,  
270, 274, 275, 302

Temps, 2, 3, 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19,  
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 33, 35, 36, 38,  
39, 40, 41, 42, 46, 55, 57, 58, 64, 66, 71, 73,  
74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,  
89, 90, 91, 96, 101, 104, 105, 106, 108, 111,  
113, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124,  
125, 126, 127, 128, 129, 132, 139, 143, 145,  
146, 147, 148, 149, 151, 159, 161, 164, 165,  
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 176, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 189,  
190, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 203,  
204, 205, 206, 209, 210, 212, 216, 217, 218,  
219, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 235, 236,  
237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,  
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,  
257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 267,  
270, 271, 272, 275, 277, 278, 280, 281, 286,  
302

Transcendantal, 25, 35, 37, 61, 62, 63, 64, 77,  
155, 175, 203, 205, 224, 269

Transphénoménal, 5, 7, 22, 27, 29, 63, 64, 92,  
93, 94, 95, 97, 98, 99, 201, 203, 210, 213,  
215, 226, 260, 266, 269, 300

---

## *U*

Util, 42, 123, 124, 125, 126, 128, 144, 145,  
151, 209, 212, 231

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCTION GÉNÉRALE.....                                                                                                                           | 7  |
| PREMIÈRE PARTIE : LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DES<br>PHÉNOMÉNOLOGIES DE HEIDEGGER ET DE SARTRE.....                                                | 15 |
| CHAPITRE I : QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?.....                                                                                                  | 17 |
| <u>I- Les concepts de phénomène et de <i>logos</i></u> .....                                                                                         | 18 |
| 1- <u>Le <i>phainomenon</i></u> .....                                                                                                                | 18 |
| 2- <u>Le <i>Erscheinung</i> démarqué du <i>phainomenon</i></u> .....                                                                                 | 20 |
| <u>II- Le concept de <i>logos</i></u> .....                                                                                                          | 23 |
| 1- <u>Le <i>logos</i> comme parole</u> .....                                                                                                         | 23 |
| 2- <u>Le <i>logos</i> comme le fait de « rendre manifeste », de « faire voir ce dont la parole<br/>            « parle » »</u> .....                 | 24 |
| <u>III- Du <i>φαινόμενον</i> et du <i>λογος</i> à la définition de la phénoménologie</u> .....                                                       | 26 |
| 1- <u>Qu'est-ce que la phénoménologie ?</u> .....                                                                                                    | 26 |
| 2- <u>Phénoménologie comme ontologie : essai d'analyse <i>herméneutique</i> et <i>transphénoménale</i></u><br>.....                                  | 30 |
| CHAPITRE II : LES FONDEMENTS CARTÉSIEN ET BRENTANIEN DES<br>PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE.....                                        | 36 |
| <u>I- Descartes et les impulsions nouvelles de la phénoménologie</u> .....                                                                           | 37 |
| 1- <u>L'<i>ego cogito</i>, point de départ de la phénoménologie transcendantale</u> .....                                                            | 37 |
| 2- <u>L'analyse de l'ontologie cartésienne du monde à la lumière de l'interprétation de la<br/>            mondéité chez Heidegger</u> .....         | 43 |
| 3- <u>Du cogito cartésien au cogito préreflexif sartrien</u> .....                                                                                   | 48 |
| <u>II- La phénoménologie intentionnelle de Brentano</u> .....                                                                                        | 50 |
| 1- <u>Les phénomènes psychiques et physiques chez Brentano</u> .....                                                                                 | 51 |
| 2- <u>L'intentionnalité phénoménologique brentanienne ou la première philosophie de la<br/>            présence à soi du pour-soi sartrien</u> ..... | 55 |
| CHAPITRE III : LES SOURCES HUSSERLIENNES DES PHÉNOMÉNOLOGIES<br>HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE.....                                                    | 60 |
| <u>I- De la phénoménologie chez Husserl</u> .....                                                                                                    | 62 |
| 1- <u>L'approche conceptuelle de la phénoménologie husserlienne démarquée de la<br/>            psychologie</u> .....                                | 62 |
| 2- <u>Husserl et la phénoménologie transcendantale</u> .....                                                                                         | 67 |
| <u>II- Intentionnalité et réduction phénoménologique chez Husserl</u> .....                                                                          | 71 |

|                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1- <u>L'Intentionnalité de la conscience chez Husserl</u> .....                                                                                             | 71  |
| 2. <u>La réduction phénoménologique chez Edmund Husserl</u> .....                                                                                           | 78  |
| DEUXIÈME PARTIE : CONFRONTATION DES STRUCTURES ONTIQUES ET<br>ONTOLOGIQUES DU DASEIN HEIDEGGÉRIEN ET DU POUR-SOI SARTRIEN.....                              | 84  |
| CHAPITRE IV : LE DASEIN ET LE POUR-SOI.....                                                                                                                 | 86  |
| I- <u>La structure formelle de l'être heideggérien</u> .....                                                                                                | 87  |
| 1- <u>L'être : un concept générique et général</u> .....                                                                                                    | 87  |
| 2- <u>L'être, c'est l'être de l'étant</u> .....                                                                                                             | 89  |
| 3- <u>L'être comme Dasein : étant primordial de l'interrogé de l'être</u> .....                                                                             | 91  |
| II- <u>La structure formelle du phénomène d'être et de l'être du phénomène chez Sartre</u> ...                                                              | 97  |
| 1- <u>Le phénomène d'être et l'être du phénomène</u> .....                                                                                                  | 97  |
| 2- <u>L'être comme <i>percipi</i> et <i>percipiens</i></u> .....                                                                                            | 99  |
| 3- <u>L'être au fondement du phénomène et du <i>percipi</i> : le sujet transphénoménal</u> .....                                                            | 103 |
| 4- <u>L'être <i>en soi</i></u> .....                                                                                                                        | 105 |
| III- <u>La structure ontique et ontologique du Dasein</u> .....                                                                                             | 109 |
| 1- <u>Les modes d'être du Dasein : l'essentia – existentia et l'être-chaque-fois-à-moi</u> .....                                                            | 109 |
| 2- <u>L'être-dans-la-moyenne</u> .....                                                                                                                      | 112 |
| IV- <u>Les structures ontiques et immédiates du pour-soi comme être de la conscience</u> .....                                                              | 114 |
| 1- <u>Le pour-soi : être de la conscience</u> .....                                                                                                         | 114 |
| 2- <u>Le pour-soi comme facticité et comme devenir/possible</u> .....                                                                                       | 117 |
| 3- <u>L'être du pour-soi comme <i>manque</i></u> .....                                                                                                      | 120 |
| CHAPITRE V : LES MODALITÉS D'APPARTENANCE AU MONDE DU DASEIN ET DU<br>POUR-SOI.....                                                                         | 126 |
| I- <u>L'être-au et le monde</u> .....                                                                                                                       | 127 |
| 1- <u>L'idée phénoménologique du monde et de mondéité chez le Dasein</u> .....                                                                              | 127 |
| 2- <u>Les modalités d'appartenance au monde ambiant du Dasein : la discernation, la<br/>surprenance, l'importunance, la récalicitrance, le fatras</u> ..... | 129 |
| 3- <u>La spatialité du Dasein au monde : le dé-loignement et l'aiguillage</u> .....                                                                         | 131 |
| II- <u>Le Pour-soi et le phénomène du monde : le néant</u> .....                                                                                            | 134 |
| 1- <u>La problématique philosophique du néant</u> .....                                                                                                     | 134 |
| 2- <u>La surrection du néant dans le monde par le <i>pour soi</i></u> .....                                                                                 | 139 |
| 3- <u>L'épiphanisation du néant dans le monde : l'angoisse et la mauvaise foi</u> .....                                                                     | 142 |
| 3-1- L'angoisse.....                                                                                                                                        | 142 |
| 3-2- La mauvaise foi.....                                                                                                                                   | 145 |
| III- <u>L'être-au comme relation dans le monde</u> .....                                                                                                    | 150 |

|                                                                                                |                                                                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1-                                                                                             | <u>L'être-au comme être-avec-quotidien [Mitsein] et sa coexistence avec les autres</u> .....                                                                                             | 150 |
| 2-                                                                                             | <u>L'être-au comme ouverture au « on »</u> .....                                                                                                                                         | 152 |
| IV-                                                                                            | <u>La phénoménologie sartrienne de l'intersubjectivité</u> .....                                                                                                                         | 154 |
| 1.                                                                                             | <u>L'incontournabilité de la présence d'autrui chez Sartre</u> .....                                                                                                                     | 154 |
| 2.                                                                                             | <u>La relation concrète avec autrui : le regard et le corps</u> .....                                                                                                                    | 156 |
| 2-1-                                                                                           | Le regard .....                                                                                                                                                                          | 156 |
| 2-2-                                                                                           | La place du corps .....                                                                                                                                                                  | 159 |
| 3-                                                                                             | <u>La rencontre du pour-soi avec autrui : conflit et indifférence, Mitsein et « nous »</u> .....                                                                                         | 162 |
| CHAPITRE VI : L'ENTIÈRETÉ DU TOUT STRUCTURÉ DU DASEIN ET DU POUR-SOI                           |                                                                                                                                                                                          | 168 |
| I-                                                                                             | <u>Le Dasein comme souci</u> .....                                                                                                                                                       | 169 |
| 1-                                                                                             | <u>Le souci comme l'entièreté structurale du Dasein : l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval</u> .....                                                                        | 169 |
| 2-                                                                                             | <u>L'angoisse : méthode analytique du souci</u> .....                                                                                                                                    | 175 |
| 3-                                                                                             | <u>Le souci et l'être-soi-même du Dasein</u> .....                                                                                                                                       | 178 |
| II-                                                                                            | <u>L'entièreté structurale du pour-soi : la liberté</u> .....                                                                                                                            | 181 |
| 1-                                                                                             | <u>La liberté, fondement de toute action et essence du pour-soi</u> .....                                                                                                                | 181 |
| 2-                                                                                             | <u>La liberté du pour-soi dans l'agir responsable</u> .....                                                                                                                              | 186 |
| III-                                                                                           | <u>Le Dasein et son pouvoir-être-propre : conscience et valeurs morales</u> .....                                                                                                        | 187 |
| 1-                                                                                             | <u>La conscience morale comme attestation du pouvoir-être-propre-soi-même du Dasein : l'appel</u> .....                                                                                  | 188 |
| 2-                                                                                             | <u>L'être de la conscience morale qui appelle : l'être-jeté et l'étrangeté</u> .....                                                                                                     | 191 |
| 3-                                                                                             | <u>La conscience morale comme l'interpellation de l'être du Dasein en-faute et la résolution</u> .....                                                                                   | 194 |
| IV-                                                                                            | <u>Le sens de la valeur et des valeurs transcendantales chez le pour-soi</u> .....                                                                                                       | 196 |
| 1-                                                                                             | <u>Le pour-soi et l'être de la valeur</u> .....                                                                                                                                          | 196 |
| 2-                                                                                             | <u>Le pour-soi et le refus des valeurs transcendantales</u> .....                                                                                                                        | 198 |
| 3-                                                                                             | <u>Le pour-soi et l'être des possibles</u> .....                                                                                                                                         | 201 |
| TROISIÈME PARTIE : LES PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE À L'ÉPREUVE DE LA CRITIQUE |                                                                                                                                                                                          | 205 |
| CHAPITRE VII : LA RÉCEPTION DES PHÉNOMÉNOLOGIES DE HEIDEGGER ET DE SARTRE                      |                                                                                                                                                                                          | 207 |
| I-                                                                                             | <u>Une vision alternative de la métaphysique</u> .....                                                                                                                                   | 208 |
| 1-                                                                                             | <u>L'essence transcendantale du Dasein et du pour-soi comme source nouvelle de la saisie de l'être en métaphysique en dépassement de la métaphysique ontothéologique classique</u> ..... | 208 |
| 2-                                                                                             | <u>La métaphysique de la présence au monde du Dasein et du pour-soi comme principe de l'intelligibilité de l'être</u> .....                                                              | 211 |

|                                                                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <u>II- Une herméneutique nouvelle de l'existence</u> .....                                                                                                                               | 216 |
| 1- <u>La nouvelle approche de la phénoménologie comme herméneutique phénoménologique de la vie</u> .....                                                                                 | 216 |
| 2- <u>La mort, non plus la fin du <i>Dasein</i> et du pour-soi mais la « possibilité de l'impossibilité » et une « puissance créatrice »</u> .....                                       | 221 |
| CHAPITRE VIII : LES PROBLÈMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE QUE POSENT LES PHÉNOMÉNOLOGIES HEIDEGGÉRIENNE ET SARTRIENNE.....226                                                            |     |
| <u>I- Au sujet de la phénoménologie heideggérienne et sartrienne</u> .....                                                                                                               | 227 |
| 1- <u>La phénoménologie existentialiste heideggérienne et sartrienne : une trahison de l'essence eidétique et transcendantale de la phénoménologie husserlienne</u> .....                | 227 |
| 2- <u>La phénoménologie heideggérienne et sartrienne, une étude non sur le phénomène comme « donné », comme « chose-même » mais sur le phénomène de la <i>mienneté</i> humaine</u> ..... | 232 |
| <u>II- La conception ontique du <i>Dasein</i> et du pour-soi</u> .....                                                                                                                   | 235 |
| 1- <u>La dictature existentielle du <i>Dasein</i> et du pour-soi sur le monde et l'humain : « une philosophie du pouvoir et de l'impérialisme du Même » selon Levinas</u> .....          | 235 |
| 2- <u>La philosophie de l'existence du <i>Dasein</i> et du pour-soi comme rejet de l'infini et absolutisation du fini</u> .....                                                          | 239 |
| CHAPITRE IX : L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE DES CONCEPTIONS HEIDEGGÉRIENNE DE L'ÊTRE ET DU TEMPS, DU <i>DASEIN</i> ET DU POUR-SOI.....244                                                    |     |
| <u>I- Le <i>Dasein</i> comme être-vers-la-mort</u> .....                                                                                                                                 | 245 |
| 1- <u>La mort comme saisie de l'entièreté du <i>Dasein</i></u> .....                                                                                                                     | 245 |
| 2- <u>Le <i>Dasein</i> : un être-vers-la-mort</u> .....                                                                                                                                  | 247 |
| 3- <u>L'être-vers-la-mort et la quotidienneté du <i>Dasein</i></u> .....                                                                                                                 | 248 |
| <u>II- Le <i>Dasein</i> et le temps</u> .....                                                                                                                                            | 249 |
| 1- <u>Le <i>Dasein</i> comme <i>temporellité</i></u> .....                                                                                                                               | 249 |
| 2- <u>La <i>temporellité</i> dans la quotidienneté du <i>Dasein</i></u> .....                                                                                                            | 251 |
| 3- <u><i>Temporellité</i> et <i>historialité</i> du <i>Dasein</i></u> .....                                                                                                              | 255 |
| <u>III- Sartre et la phénoménologie des trois dimensions temporelles</u> .....                                                                                                           | 257 |
| 1- <u>Le passé</u> .....                                                                                                                                                                 | 258 |
| 2- <u>Le présent</u> .....                                                                                                                                                               | 260 |
| 3- <u>Le futur</u> .....                                                                                                                                                                 | 261 |
| <u>IV- L'ontologie de la temporalité</u> .....                                                                                                                                           | 263 |
| 1- <u>Le Pour-soi et la temporalité statique</u> .....                                                                                                                                   | 263 |
| 2- <u>Le pour-soi et la dynamique de la temporalité</u> .....                                                                                                                            | 266 |
| 3- <u>Le pour-soi et la temporalité psychique</u> .....                                                                                                                                  | 267 |
| CONCLUSION GENERALE.....                                                                                                                                                                 | 270 |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| <b><u>BIBLIOGRAPHIE</u></b> .....                                  | 282 |
| <b><u>I- Ouvrages de Martin Heidegger</u></b> .....                | 282 |
| <b><u>II- Ouvrages de Jean-Paul Sartre</u></b> .....               | 284 |
| <b><u>III- Ouvrages et articles sur Martin Heidegger</u></b> ..... | 285 |
| <b><u>III-1- Ouvrages sur Martin Heidegger</u></b> .....           | 285 |
| <b><u>III-2- Articles sur Martin Heidegger</u></b> .....           | 286 |
| <b><u>IV- Ouvrages et articles sur Jean-Paul Sartre</u></b> .....  | 287 |
| IV-1- Ouvrages sur Jean-Paul Sartre.....                           | 287 |
| IV-2- Articles sur Jean-Paul Sartre.....                           | 288 |
| V. Ouvrages généraux.....                                          | 289 |
| VI- Autres ouvrages.....                                           | 292 |
| VII- Autres articles consultés.....                                | 293 |
| VII- Usuels.....                                                   | 294 |
| <b><u>IX- Mémoires et Thèses consultés</u></b> .....               | 295 |
| IX-1- Mémoires.....                                                | 295 |
| IX-2- Thèses.....                                                  | 295 |
| <b><u>X- Webographie</u></b> .....                                 | 296 |
| <b><u>XI- Index des auteurs</u></b> .....                          | 297 |
| <b><u>XII- Index des concepts</u></b> .....                        | 299 |
| Table des Matières.....                                            | 305 |