

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA LIBERTE DANS LA PENSEE
DE MARTIN HEIDEGGER**

THESE DE DOCTORAT

Umut ÖKSÜZAN

Directrice de Recherche: Prof. Dr. Zeynep Direk

SEPTEMBRE 2010

PREFACE

Je suis particulièrement reconnaissant

aux professeurs Zeynep Direk et Eliane Escoubas pour le soutien qu'elles ont apporté à ce projet, pour la confiance qu'il m'ont témoigné, et pour avoir créé l'atmosphère intellectuelle dans laquelle ce projet a été réalisé,

au maître de conférence Suna Ertuğrul qui a bien voulu prendre la peine de lire tous les textes rédigés dans le cadre de ce projet et qui m'a donné de nombreux et précieux conseils,

au maître de conférence Türker Armaner qui a fait la preuve d'une gentillesse irréprochable en acceptant de lire cette thèse et de figurer dans le jury de soutenance,

à mes parents qui n'ont jamais cessé d'apporter leur soutien pendant la rédaction de cette thèse.

TABLE DES MATIERES

PREFACE	i
TABLE DES MATIERES	ii
ABBREVIATIONS	iv
RESUME	v
ABSTRACT	x
ÖZET	xiv
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE- L'INTERPRETATION HEIDEGGERIENNE DE LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA LIBERTE	6
CHAPITRE I - CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES.....	8
CHAPITRE II - L'ETRE, LE PHENOMENE ET LA VERITE.....	13
CHAPITRE III - LES ANALOGIES DE L'EXPERIENCE	34
CHAPITRE IV - PREMIERE ANALOGIE : PRINCIPE DE LA PERMANENCE...55	55
CHAPITRE V - DEUXIEME ANALOGIE : PRINCIPE DE LA SUCCESSION...70	70
CHAPITRE VI – LA CAUSALITE PAR LIBERTE	75
CHAPITRE VII – LA LIBERTE COMME IDEE COSMOLOGIQUE.....	84
CHAPITRE VIII – TROISIEME ANTINOMIE DE LA RAISON PURE.....	90
CHAPITRE IX – VERS LA SOLUTION DE LA TROISIEME ANTINOMIE.....	96
CHAPITRE X – LA SOLUTION DE LA TROISIEME ANTINOMIE. LA LIBERTE COMME CAUSALITE INCONDITIONNEE	100
CHAPITRE XI – LE PROBLEME DE LA LIBERTE DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT	108
DEUXIEME PARTIE- INTERPRETATION HEIDEGGERIENNE DE LA CONCEPTION SCHELLINGIENNE DE LA LIBERTE	123
CHAPITRE I - REMARQUES INTRODUCTIVES	124
A) Les objectifs de l'interprétation heideggerienne	125
B) La nécessité d'interpréter le Traité de 1809	128
CHAPITRE II - DEUX TACHES PRINCIPALES DU TRAITE DE 1809.....	134
A) Première tâche : La détermination du concept de liberté.....	135
B) Deuxième tâche : Insertion du concept de la liberté dans une vision-scientifique- du-monde	137
CHAPITRE III - LA QUESTION DU SYSTEME	145
A) Première étape : La délimitation du concept de système et l'explication des conditions de possibilité de la formation du système.....	146
B) Deuxième étape : L'élucidation de la préfiguration du système dans la pensée de Kant et l'appropriation idéaliste de l'héritage kantien.....	161

C) Troisième étape : L'exposition de la solution proposée par l'idéalisme allemand en vue de surmonter l'insuffisance de la critique kantienne – L'élucidation du concept d'intuition intellectuelle.....	171
D) La question de la possibilité du système de la liberté.....	176
E) L'exigence et l'importance d'une nouvelle théologie pour l'élaboration de la question de la formation du système authentique.....	187
CHAPITRE IV – LA QUESTION DU SYSTEME ET LE PANTHEISME.....	189
A) Le panthéisme : un ancien débat philosophique.....	193
B) Le rapport entre le panthéisme et l'ontologie.....	196
C) Différentes conceptions de la liberté.....	200
D) L'idéalisme et la question de la liberté.....	203
E) La doctrine schellingienne de la liberté. La liberté pour le bien et le mal.....	206
CHAPITRE V – LE SYSTEME DE LA LIBERTE ET LE PROBLEME DU MAL..	212
A) L'être et le mal.....	213
B) Le fond et l'existence. Deux principes du panthéisme schellingien.....	215
C) Dieu, genèse et création.....	218
D) Dieu et l'être.....	225
E) Dieu et le désir.....	231
F) La création, le devenir et l'individuation.....	234
G) La réalité effective du mal.....	242
TROISIEME PARTIE- LA CONCEPTION HEIDEGGERIENNE DE LA LIBERTE.....	248
CHAPITRE I - CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES.....	249
CHAPITRE II – LIBERTE-POUR-FONDER.....	254
CONCLUSION.....	274
BIBLIOGRAPHIE.....	281
BIOGRAPHIE.....	282

ABREVIATIONS

- CRP** : Critique de la raison pure
CRPRAT: Critique de la raison pratique
DEF : De l'essence du fondement
DELH: De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie
DEV : De l'essence de la vérité
ET : Etre et Temps
FS : Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine
FMM : Fondements métaphysiques des moeurs
HFS : Schelling – Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine
IPCRP : Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant
KPM : Kant et le problème de la métaphysique

RESUME

Explicitée dans l'essai de 1929 à travers diverses appellations comme le fondement du fondement, le fondement sans fond, l'*arkhè* originaire et l'abîme, la liberté prend incontestablement le pas sur l'être dans les questionnements de Heidegger, qui font suite au projet de l'ontologie fondamentale présentée en 1927 dans le chef-d'œuvre intitulé *Etre et Temps*. La refondation de la question de l'être dans la question de la liberté semble constituer une étape décisive dans la tentative heideggerienne de radicaliser l'ontologie et la théologie traditionnelles, c'est-à-dire aussi bien la métaphysique grecque que la métaphysique moderne.

Cette tentative heideggerienne de radicalisation de la métaphysique est l'un des thèmes centraux des études récentes menées sur la pensée de Heidegger. Dans son ouvrage publié en 2005 et intitulé *De l'existence ouverte au monde fini*, Alexandre Schnell déclare que le projet de l'ontologie fondamentale fait elle aussi l'objet de cette radicalisation appelée par Heidegger lui-même comme une « métontologie » dont le coup d'envoi remonte à son cours de 1928 *Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*. D'ailleurs, Schnell soutient que cette « métontologie » doit être considérée comme un tournant préalable (*Kehre*) qui donne lieu à l'élaboration d'une métaphysique du Dasein et qui prépare ainsi le tournant, aujourd'hui tant discuté, des années 1930 que l'on explique généralement comme l'abandon de la problématique transcendantale du sens de l'être en faveur d'une problématique plus originelle, à savoir celle de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*). En outre, Schnell affirme avec raison que Heidegger juge nécessaire une « transformation de l'essence humaine dans son Dasein » non seulement pour l'accomplissement d'un tournant dans la pensée philosophique pour passer d'une question initiale à une question plus originelle, mais aussi pour tout questionnement philosophique véritable qui n'a rien d'autre objectif que de dévoiler l'essentiel dans son essentialité.

En ce sens, on peut affirmer que la position et l'élaboration de toute question philosophique se présentent en fait comme un tournant ou une transformation essentielle qui a lieu, si l'on doit l'exposer en référence aux analyses heideggeriennes, au sein même du Dasein comprise comme une transcendance finie enracinée dans la différence ontologique, c'est-à-dire la différence entre l'être et l'étant. Il faut toutefois souligner que dans *Etre et Temps*, l'être comme tel et le Dasein sont nettement distingués l'un de l'autre à travers une analyse phénoménologique très minutieuse de la constitution ontologique fondamentale du Dasein (être-au-monde).

La constitution ontologique fondamentale du Dasein se trouve explicitement identifiée dans l'essai de 1929 avec la transcendance. En ce qui concerne le caractère transcendantal de l'être-au-monde, *Etre et Temps*, il est vrai, ne contient que quelques considérations dont les plus importantes se trouvent d'ailleurs notées en marge. Toutefois, il est incontestablement manifeste que le phénomène du monde n'est examiné séparément du Dasein ni dans *Etre et Temps* ni dans d'autres travaux ultérieurs de Heidegger. Le phénomène fait partie indissociable de l'être-au-monde compris comme transcendance. La différence ontologique s'explicité non pas dans une séparation entre

le Dasein et le monde, mais au sein même de l'être-au-monde qui s'interprète originellement comme transcendance de soi-même en vue de soi-même. Il s'agit là d'une transcendance qui se caractérise également comme la temporalisation de la temporalité ou encore comme la temporalité qui s'historialise. D'ailleurs, c'est parce que le Dasein en tant que transcendance est le lieu de l'union de la manifestation du fondement et du dessein qu'il est en mesure de configurer le monde comme totalité des possibilités pro-jetées. Pour ce qui est de la caractérisation de la transcendance comme temporalité qui s'historialise, comme Schnell le fait remarquer, Heidegger précise qu'elle ne relève absolument pas du rapport du Dasein à la liberté, mais justement de son rapport au temps comme tel. Ce rapport du Dasein au temps qui se traduit dans la terminologie heideggerienne par le terme *Zeitlichkeit*, avouons-le, n'a pas encore été suffisamment élucidé.

Une autre étude récente qui se propose pour tâche de situer la conception heideggerienne du rapport de la liberté et du temps dans l'histoire de la métaphysique est récemment exposée dans le livre intitulé *Temps et Liberté* de Christophe Bouton. Bouton soutient la thèse selon laquelle l'abandon de la problématique du sens de l'être comme tel en faveur de la problématique de l'histoire de l'être va de pair avec l'abandon de la perspective pratique en faveur d'une perspective transcendantale pour l'élaboration de la question de la liberté.

Pour argumenter cette thèse, Bouton tente de dégager à travers une lecture comparative la différence du caractère des analyses développées sur le temps et la liberté dans *Etre et Temps*, *De l'essence de la vérité* et *De l'essence du fondement*. Deux arguments majeurs de cette lecture comparative sont dégagés de la caractérisation de la liberté dans *De l'essence de la vérité*, à savoir la liberté explicitée comme « laisser être l'étant », et de deux propositions aujourd'hui très connues par lesquelles Heidegger détermine le rapport entre la liberté et l'homme dans *De l'essence du fondement* : « La liberté n'est pas une propriété de l'homme. L'homme est une propriété de la liberté ». S'il est vrai que le changement de perspective saute d'emblée aux yeux dans une comparaison des textes heideggeriens, on ne peut toutefois affirmer ni le choix d'une « perspective pratique », ni son abandon qui a eu lieu ultérieurement.

D'abord il nous paraît nécessaire de reconnaître que la perspective de *Etre et Temps* est bel et bien transcendantale même s'il est difficile très souvent de l'appréhender en raison de la multiplicité des descriptions portant sur les phénomènes de la quotidienneté du Dasein. L'approche phénoménologique qui s'y déploie s'unit à l'approche transcendantale. Dans cette approche qui est à la fois phénoménologique et transcendantale, le questionnement ne donne lieu ni à une théorie ni à une pratique. Mais il a pour prétention de s'élever au dessus de celles-ci en vue de leur fournir un fondement commun et unitaire. C'est la distinction heideggerienne de l'authenticité et de l'inauthenticité qui est, paraît-il, susceptible de provoquer une mécompréhension du caractère du questionnement déployé dans *Etre et Temps*. L'ontologie fondamentale ne propose aucune pratique concrète, mais qu'elle se propose d'en éclairer les fondements. On ne peut donc se prononcer en faveur d'une orientation pratique de cette ontologie que si l'on prend le terme pratique au sens kantien et donc au sens formel. S'il en est ainsi, il faut alors admettre en outre qu'il s'agit chez le Heidegger des années 1930 non pas de l'abandon de la perspective pratique, mais tout au contraire de l'institution de la

pratique sur un fondement plus originel qui se manifeste à travers une tentative de radicalisation du concept kantien de la transcendance.

Nous nous sommes efforcé modestement de notre part de mettre en lumière tout au long de notre exposé les motifs pour lesquels Heidegger donne le coup d'envoi après la publication de *Etre et Temps* une enquête de grand ampleur sur la question de la liberté. Pour ce faire, nous avons tenté de dégager l'orientation fondamentale du travail interprétatif de Heidegger à travers son cours du semestre d'été 1930 sur la conception kantienne de la liberté et son cours du semestre d'été 1936 sur *Freiheitsschrift* de Schelling. Nous avons également essayé de constater et discuter les problèmes et les difficultés qui relèvent des interprétations heideggeriennes. Nous avons essayé de formuler et d'élaborer progressivement deux thèses à la lumière des objections que Heidegger adresse à la Critique de Kant et à la théologie schellingienne de la liberté.

Notre première thèse est que la radicalisation heideggerienne de la conception kantienne de la liberté, qui est développée dans le cadre d'une métaphysique du Dasein, ne rend pas possible, contrairement aux attentes de Heidegger, la découverte d'un contexte philosophique à l'intérieur duquel une problématique plus originelle de la liberté pourrait être formulée, et cela du fait que loin de pouvoir fonder la démarche transcendantale du questionnement kantien dans une perspective inédite, le questionnement heideggerien n'en est qu'une simple répétition de celle-ci et un remarquable exemple d'application dans l'élaboration d'une question, il est vrai, non kantienne, à savoir la question de l'être.

Notre deuxième thèse qui se formule dans le sillage de la première thèse est qu'à partir de la thèse de la différence ontologique et au prix de l'oubli du concept schellingien de l'absolu, le questionnement heideggerien ne saurait développer qu'une variante sécularisée de la dialectique théologique de Schelling. L'être qui se fonde dans la liberté, dans le fondement sans fond, dans l'abîme, se manifeste à travers ce qu'il rend lui-même possible, c'est-à-dire à travers l'étant.

Afin de justifier ces deux thèses, nous avons tenté d'abord de montrer que Heidegger prend conscience de la nécessité de radicaliser le questionnement ontologique développé dans son projet initial pour pouvoir surmonter les insuffisances et les problèmes de la métaphysique moderne. Nous considérons que la décision de ne pas publier la dernière partie de *Etre et Temps* est une preuve de cette prise de conscience. Nous avons aussi constaté que la question de la liberté s'impose comme question centrale à cette radicalisation. Il ne s'agit là ni d'un choix arbitraire ni d'un simple fil conducteur, mais précisément du plus haut niveau que la métaphysique ait jamais atteint. Et nous avons montré en nous référant à l'interprétation heideggerienne que le niveau atteint par la métaphysique se traduit dans l'idéalisme allemand par la tâche d'élaborer un système de la liberté, un système qui se développerait à partir de la liberté. Nous avons remarqué ainsi qu'il est donc incontournable pour Heidegger de s'expliquer avec l'idéalisme allemand.

Toutefois, nous avons observé que Heidegger juge nécessaire de revenir sur Kant pour mener un débat sur la possibilité d'un concept plus radical de la liberté puisqu'il établit à

la fin d'un long et minutieux travail d'interprétation que la conception schellingienne de la liberté n'est qu'une simple justification du principe de la doctrine kantienne de la liberté. La liberté s'explique en dernier ressort chez Schelling par l'idée d'autonomie. Ce qui est à notre avis encore plus important, c'est le constat selon lequel la doctrine schellingienne de la liberté s'approprie et fait suivre toutes les hésitations kantienne. Elle affirme à la fois l'autonomie et le prédéterminisme. Cette double affirmation se laisse observer dans la détermination de la liberté comme l'autodétermination selon son essence propre. Tout comme la doctrine kantienne de la liberté, celle de Schelling oscille donc elle aussi entre deux positions contradictoires, et cela en raison de la volonté de nier à tout prix la possibilité du libre arbitre.

Après avoir dégagé les objections principales adressées par Heidegger à la conception kantienne de la liberté et à la conception schellingienne de la liberté, nous avons tenté de mettre en lumière à travers une analyse de l'essai de 1929, *De l'essence du fondement*, et en prenant en considération les structures ontologiques dévoilées dans *Etre et Temps*, les thèses fondamentales de la tentative heideggerienne de radicaliser ces deux conceptions. A la fin de notre analyse, nous nous sommes efforcé de montrer que le concept de transcendance est le concept central de la radicalisation heideggerienne et que le concept heideggerien de la transcendance, bien qu'il permette de dé-limiter le cadre de la théorie husserlienne de l'intentionnalité, ne saurait pourtant pas de refonder le concept kantien dans une perspective radicale.

A cela il y a deux raisons majeures. D'abord nous soutenons qu'il ne suffit pas de mener une enquête sur une question différente de celle de la connaissance pour pouvoir accomplir la radicalisation de la perspective transcendantale des critiques kantienne. En ce sens, nous affirmons qu'aucune question philosophique n'est plus originelle qu'une autre. En outre, nous soutenons l'idée que la radicalité d'un questionnement ne relève donc pas de ce qui est mis en question dans une question, mais de la manière dont on l'institue et l'examine comme question. De ce point de vue, le concept heideggerien de la transcendance est loin de nous fournir la possibilité de modifier à fond le contexte de la problématique kantienne de la métaphysique dont les principes premiers résident à notre avis dans la conception de l'idée transcendantale et celle de l'idéal transcendantal. Même s'il est vrai qu'il ne suffit pas de faire une révolution copernicienne dans la philosophie pour pouvoir libérer la pensée du dogmatisme, ce qui est ingénieusement démontré par les philosophes de l'idéalisme allemand à travers la thèse de la nécessité de reconnaître un concept de l'absolu comme fondement sans fond, il faut toutefois reconnaître qu'il ne suffit pas non plus de présupposer simplement une différence entre l'être et l'étant et l'abîme comme fondement de cette différence pour pouvoir procéder à la radicalisation de la métaphysique.

Pour pouvoir empêcher la pensée de se perdre dans le tréfonds de cet abîme métaphysique qui est susceptible de dissoudre le singulier dans l'in-différence et la neutralité de la totalité, il nous paraît nécessaire de remettre en question non pas les termes de la différence, mais précisément la différence comme telle dans tous ses aspects. La question de la différence est prometteur d'une véritable révolution de la pensée philosophique que l'on entend avec impatience depuis son premier commencement. Elle promet un questionnement qui pourrait modifier de fond en comble notre manière d'aborder les choses, notamment la transcendance. A notre avis,

c'est seulement au cours même d'une remise en question de la différence que nous pourrons enfin nous pro-jeter sur les possibilités jusqu'à présent inexplorées et inexploitées de notre existence, réaliser ainsi une métamorphose au sein de notre Dasein et devenir enfin effectivement libre.

ABSTRACT

Explained in the essay of 1929 through various concepts such as foundation of the foundation, the groundless foundation (the foundation without base or ground), the original *Arche* and abyss, the freedom takes precedence unquestionably over the being in the Heidegger investigations pursued by the fundamental ontology project presented in 1927 in the masterpiece entitled *Being and Time*. The reformulating of the question of Being in the question of the freedom seems to constitute a decisive step in the heideggerian attempt to radicalize ontology and traditional theology, that is to say, both Greek metaphysics as well as metaphysics modern.

This heideggerian attempt to radicalize metaphysics is one of the main topics of the recent studies conducted on the Heideggerian thought. In his book entitled *De l'existence ouverte au monde fini* (from open existence to the finite world) published in 2005, which we have already mentioned, Alexander Schnell declared that the project of fundamental ontology is also the subject of this radicalization called by Heidegger himself as a "metontology" in his *Metaphysical Foundations of Logic starting from Leibniz* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) during his lectures of 1928. In fact, Schnell argues that this "metontology" must be seen as a turning back (*Kehre*) that results in the elaboration of a metaphysics of Dasein and thus prepares the turn, as discussed today, in the years 1930 which is usually explained as an abandonment of the transcendental problematic of meaning of being in favor of a more original problematic, namely problematic of the history of Being (*Seinsgeschichte*). In addition, Schnell affirms correctly that Heidegger considers necessary a "transformation of human nature in its Dasein" not only for the accomplishment of a turning point in philosophical thinking to move from an initial question to a more original question but also for any genuine philosophical question that has no other purpose than to reveal the key of its essentiality.

In that sense, one could claim that the position and the elaboration of all philosophical questions arise in fact as a turning point or an essential transformation that takes place whether to expose with reference to Heideggerian analysis, in Dasein including as a transcendence finite rooted in the ontological difference, ie the difference between Being (*Sein*) and being (*Seiende*). It should be underlined that in *Being and Time*, the Being as such and the Dasein are clearly distinguished from each other through a very thorough phenomenological analysis of ontological fundamental constitution of Dasein (*Being-in-World*).

The fundamental ontological constitution of Dasein is explicitly identified in the essay of 1929 with the transcendence. Regarding the transcendental character of Being-in-World, *Being and Time* contains only some considerations the most important of which are noted in the margin. However, it is definitely clear that the phenomenon of the world is not examined separately from Dasein neither in *Being and Time* nor in other later works of Heidegger. The phenomenon is inseparable from Being-in-World which is

understood as transcendence. The ontological difference is made explicit not in a separation between Dasein and the world, but within the Being-in-World that is originally interpreted as a transcendence of oneself to oneself. That is, we have strongly emphasized, a transcendence which is also characterized as the “temporalisation” of temporality or as the temporality which becomes history. Moreover, this is why Dasein, as transcendence, is the place of the foundation of the manifestation of union and is capable to configure the entire world as a totality of planned possibilities. Regarding the characterization of transcendence as temporality which becomes history, as Schnell points out, Heidegger clarifies that there is no relationship between the freedom and the Dasein, but precisely to time itself. This relationship between Dasein and time expressed with the term *Zeitlichkeit* in the heideggerian terminology has not been yet sufficiently elucidated.

Another recent study that proposes to situate Heideggerian thought of time and freedom relation in the history of metaphysics has been recently exposed in the book, entitled *Time and Freedom* by Christophe Bouton. Bouton supports the thesis that the abandonment of the problematic of the meaning of being in the favor of the problematic of the history of being goes hand in hand with the abandonment of practical perspective in favor of a transcendental perspective for elaboration of the freedom problem.

To discuss this thesis, Bouton attempts to identify through a comparative reading the difference of the character of analyses developed on time and freedom in *Being and Time*, *From the essence of truth* and *essence of the foundation*. Two major arguments of this comparative reading are emerged from the characterization of the freedom in *From the essence of truth*, where freedom is explained as “let the Being being” (*laisser être l’étant*) and from two propositions well-known that Heidegger determines the relationship between freedom and man in *The Essence of the foundation*: “Freedom is not a property of man. Man is a property of freedom.” While the perspective change jumps immediately to the eyes in a comparison of Heideggerian texts, we may not affirm whether the choice of a “practical perspective” nor its abandonment that took place after.

First it seems necessary to recognize that the perspective of *Being and Time* is beautiful and also soundly transcendental which is very often difficult to understand because of the multiplicity of descriptions on the phenomena of the everydayness of Dasein. The phenomenological approach that unfolds here joins with the transcendental approach. In this approach which is both phenomenological and transcendental, the questioning does not give rise to a theory or practice however it rises above of them by providing a common ground. It is the Heideggerian distinction of authenticity and inauthenticity that is, it seems, could cause a misunderstanding of the nature of the questioning deployed in *Being and Time*. The fundamental ontology offers no concrete practice, but it proposes to clarify the foundations. Thus it is not possible to decide in favor of a practical orientation of this ontology rather than considering the practical term in the Kantian sense, and thus the formal sense. If so, then it must be admitted as well that in the Heidegger of the 1930s it is not the abandonment of the practical perspective, but rather the institution of the practice on a foundation more original, which manifests itself through an attempt to radicalize the Kantian concept of transcendence.

In our part, we tried to make an effort to highlight throughout our study the motives for which Heidegger initiates an investigation of large on the question of the freedom after the publication of *Being and Time*. To do this, we attempted to identify the basic orientation of the interpretive work of Heidegger through his lectures of summer semester in 1930 on the Kantian conception of the freedom and its course of the summer semester in 1936 on *Freiheitsschrift* Schelling. We also tried to observe and discuss the problems and difficulties raising of the interpretations of Heidegger. We tried to formulate and elaborate progressively two theses in the spot of objections that Heidegger addresses to the Critique of Kant and to the schellingienne theology of the freedom.

Our first thesis is that the radicalization heideggerian of Kantian freedom conception, which is developed in the framework of a metaphysics of Dasein, does not allow in the contrary to the expectations of Heidegger, to the discovery of a philosophical context from where a more original problematic of freedom could be formulated and the fact that far from establishing the transcendental walk of the Kantian questioning within a new perspective, the heideggerian questioning is nothing but a repetition of it and a remarkable application example for elaborating a question, non Kantian to namely the question of Being.

Our second thesis which is formulated in the wake of the first thesis is that from the thesis of ontological difference and the cost of forgetting the schellingien concept of absolute, heideggerian questioning could not develop a variant secularized of theological dialectics of Schelling. The being melted in the freedom, in the foundation ground, in abyss manifests itself through what it renders itself possible, that is to say through being (*l'étant*).

In order to justify these two theses, we first tried to show that Heidegger is aware of the need to radicalize the ontological questions developed in its initial work to overcome the shortcomings and the problems of modern metaphysics. We consider that the decision not to publish the last part of *Being and Time* is a hint of this awareness. We also noted that the problematic of freedom presents itself as the central question to this radicalization. This is not just an arbitrary choice or just a thread, but precisely the highest level that metaphysics have ever reached. And we have shown by referring to the Heideggerian interpretation that the level reached by metaphysics is reflected in German idealism by the task of elaborating a system of freedom, a system that would grow from freedom. We have noticed thus that it is inescapable for Heidegger to be explained with German idealism.

However, we have observed that Heidegger considers necessary to return to Kant to lead a discussion on the possibility of a more radical concept of freedom since he establishes at the end of a long and thorough work of interpretation that the Schellingian conception of freedom is simply a justification of the principle of the Kantian doctrine of freedom. The ultimate freedom is explained in Schelling by the idea of autonomy. What is even more important in our opinion is the finding that the Schellingian doctrine of freedom appropriates and forwards all the Kantian hesitations. It affirms both the autonomy and the pre-determinism. This double affirmation is observed in the determination of freedom as auto-determination according to its own essence. Like the Kantian doctrine of freedom that of Schelling also oscillates between two contradictory

positions and that is so because of the willingness to deny at all costs the possibility of the free will.

Having identified main objections addressed by Heidegger to the Kantian and schellingian conceptions of liberty, we tried to highlight through an analysis of the essay of 1929, *The Essence of the foundation*, and by taking into account the ontological structures revealed in *Being and Time*, the fundamental theses of Heidegger's attempt to radicalize these two conceptions. At the end of our analysis, we have endeavored to demonstrate that the concept of transcendence is the central concept of heideggerian radicalization and the Heideggerian concept of transcendence, although it may delimit the scope of Husserl's theory of intentionality, could not reshape the Kantian concept in a radical perspective.

There are two major reasons for it. First we argue that it is not sufficient to investigate a different question from that of knowledge to accomplish the radicalization transcendental perspective of the criticism Kantian. In this sense, we affirm that no philosophical question is more original than another. In addition, we sustain the idea that the radicalism of a questioning do not raise from what is questioned in a question, but how it is established and reviewed as a question. From this point of view, Heideggerian concept of transcendence is far to give us the possibility to modify thoroughly the context of the Kantian problematic metaphysics whose first principles residing in our opinion in the conception of the transcendental idea and the transcendental ideal. While it is true that it is not sufficient to make a Copernican revolution in philosophy in order to free the mind from dogmatism, which is ingeniously demonstrated by the philosophers of German idealism through the thesis of the necessity to recognize a concept of absolute as the groundless foundation, it must be recognized it is not enough as well to presume simply a difference between Being (l'être) and being (l'étant) and the abyss as the basis for this difference to be able to proceed with the radicalization of metaphysics.

In order to prevent the thought from getting lost in the depths of this metaphysical abyss which is capable of dissolving the single in the in-difference and neutrality of the totality, it appears as necessary to question not the terms of the difference but precisely the difference as such with all its aspects. The question of difference is promising a genuine revolution in philosophical thought that is expected with impatience since its first inception. It promises an investigation that could fundamentally alter the way we approach things, especially the transcendence. In our opinion, it is even during formulation of the question of the difference that we could finally pro-throw on the possibilities unexplored so far and unexploited of our existence, and achieve thus a metamorphosis in our Dasein and finally become truly free.

ÖZET

1927 yılında yayınladığı ve Temel Ontoloji projesini sergilediği Varlık ve Zaman başlıklı eseri sonrasında Heidegger'in felsefi soruşturmalarında özgürlük sorusuna varlık sorunundan daha fazla önem verdiğini gözlemlemekteyiz. 1929 tarihli Temelin Özü başlıklı denemesinde Heidegger özgürlüğü kökensel *arkhe*, temelin temeli, temelsiz temel ve uçurum olarak tanımlamaktadır. Bu döneme ait çalışmalarda varlık sorusunun özgürlük sorusunda temellendirilmesi Heidegger'in geleneksel ontolojiyi ve teolojiyi, bir başka deyişle antik yunan ve modern metafizikleri radikalleştirme çabasında önemli bir merhale olarak değerlendirilebilir.

Heidegger düşüncesi üzerine gerçekleştirilen son dönem çalışmalarda Heidegger'in bu çabası giderek önem kazanan bir konu olarak ele alınmaktadır. 2005 tarihinde yayınladığı *De l'existence ouverte au monde fini* (Açık varoluş sonlu dünya) başlıklı eserinde Alexander Schnell Heidegger'in bu radikalleştirme çabasına önceki projesi olan Temel Ontolojiyi de dahil ettiğini ileri sürmektedir. Metonoloji kavramıyla açıklamayı tercih ettiği bu Varlık ve Zaman sonrası yeni projenin başlangıcının Heidegger'in 1928'de Leibniz'den hareketle mantığın metafizik temellerini sorguladığı bir derse kadar uzandığını belirtmektedir. Schnell bu metontoloji projesinin Dasein metafizigine zemin oluşturduğunu ve 1930'larda gerçekleşecek ve bugün Heidegger düşüncesinde bir dönüş (*Kehre*) olarak varlığın anlamı sorunsalının varlık tarihi (*Seinsgeschichte*) sorunsalı lehine terk edilmesi şeklinde yorumlanan ve çok tartışılan olayı hazırladığını iddia etmektedir. Schnell'in bir diğer tezi ise Heidegger'in insanın özünün Dasein içinde dönüşümü olarak nitelendirdiği bu dönüşü sadece bir sorunsaldan daha kökensel bir sorunsala geçişte değil özün özelliğini ortaya koyma gayretindenki tüm felsefi soruşturmalar için gerekli gördüğü yönündedir.

Bu anlamda, her felsefi sorunun ortaya konulmasının ve serimlenmesinin aslında ontolojik farkta yani varlık ve varolanda temellenen sonlu bir aşkınlık olarak anlaşılan Dasein'da gerçekleşen bir dönüş veya bir özsel dönüşüm olarak kendini sunduğunu ifade edebiliriz. Ancak yine de vurgulamak gerekir ki Heidegger, Varlık ve Zaman başlıklı yapıtında varlığı ve Dasein'ı, Dasein'in temel ontolojik yapısına (dünyada-olmak, *In-der-Welt-sein*) ilişkin ayrıntılı fenomenolojik bir çözümleme temelinde açık biçimde birbirinden ayırtmaktadır.

1929 tarihli denemede Dasein'in temel ontolojik yapısı aşkınlıkla özdeşleştirilir. Oysa ki Varlık ve Zaman, dünyada-olmak fenomeninin aşkın niteliğine ilişkin en önemlileri dip not olarak sunulmuş çok az sayıda değerlendirme içermektedir. Ancak hiç tartışmasız dünya fenomeni ne Varlık ve Zaman'da ne de Heidegger'in gerçekleştirdiği sonraki çalışmalarında Dasein'dan ayrı olarak incelenmemiştir. Dünya fenomeni aşkınlık olarak yorumlanan dünyada-olmak temel fenomeninin ayrılmaz bir parçası olarak sunulmaktadır. Ontolojik fark dünya ile Dasein arasındaki bir ayrım olarak değil tam aksine kendini kendinin ereği olarak aşmak tarzında yorumlanan dünyada olmak içinde açıklanmaktadır. Söz konusu bu aşkınlık zamansallığın zamansallaşması ya da aynı yönde zamansallağın tarihselleşmesi olarak nitelendirilmektedir. Hatta Dasein aşkınlık niteliği içinde temel ve ereğin tezahürünün birleşim noktası olması sebebiyle

tasarlanmış imkânların bütünü olarak yorumlanan dünyayı biçimlendirme yetisine sahiptir. Schnell'in de altını çizdiği gibi, Heidegger aşkınlığın tarihselleşen zamansallık olarak kendisini açıklamasının kesinlikle özgürlükten değil Dasein'in zamanla olan ilişkisinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Heidegger terminolojisinde *Zeitlichkeit* terimiyle açıklanan Dasein'in zamanla olan bu ilişkisi itiraf etmek gerekir ki bugüne kadar yeterince aydınlatılmamıştır.

Son dönemde yayınlanan bir diğer önemli eser *Temps et Liberté* (Zaman ve Özgürlük) başlığını taşımaktadır ve Fransız araştırmacı Christophe Bouton tarafından kaleme alınmıştır. Bouton bu eserinde Heidegger'in özgürlük ve zaman ilişkisine dair düşüncelerini metafizik tarihi içinde konumlandırmaya çalışmaktadır. Bouton aynı eserinde varlığın anlamı sorunsalının varlığın tarihi sorunsalı lehine terkedilmesinin özgürlük sorusu bağlamında pratik bir perspektifin transandantal bir perspetif lehine terk edilmesiyle birlikte yürütüldüğünü ileri sürmektedir.

Bu tezini temellendirmek için Heidegger'in Varlık ve Zaman, Temelin Özü ve Hakikatin Özü başlıklı çalışmalarını karşılaştırmalı olarak okuyarak bu çalışmalarda zaman ve özgürlük ilişkisine dair yapılan çözümlerinin niteliksel farklarını ortaya koymaya gayret etmektir. Bu karşılaştırmalı okumada elde edilen iki temel argüman iki metinde kaynağını bulmaktadır. Bunlardan birincisi Hakikatin Özü metninde özgürlüğün "varolanı olmaya bırakmak" biçimindeki yorumu ile Temelin Özü başlıklı çalışmasındaki bir önermedir: "Özgürlük insanın niteliği değildir, insan özgürlüğün bir niteliğidir". Perspektif değişimi bu metin karşılaştırmasında göze hemen çarparsa da ne pratik bir perspektif tercihinden ne de böyle bir perspektifin daha sonraki süreçte terkinden söz edilebilir.

Öncelikle kabul edilmesi gerekir ki Varlık ve Zaman'ın perspektifi, her ne kadar Dasein'in gündelikliğine dair fenomenolojik betimlerin çokluğu içinde fark etmek zor olsa da tamamıyla transandantaldır. Varlık ve Zaman'da serimlenen fenomenolojik yaklaşım transandantal yaklaşımla iç içe geçer. Bu hem betimlemeci hem transandantal yaklaşım bağlamında geliştirilen sorgulama ne bir teoriye ne de bir pratiğe yol açar. Asıl amacı bunlara kapsayıcı ve birleştirici ortak bir temel sağlamaktır. Görünen o ki Heidegger'in otantik ve otantik olmayan varoluşa ilişkin ayrımı Varlık ve Zaman'da geliştirilen sorgulamaya dair yanlış anlamalara yol açmaktadır. Temel ontoloji otantik varoluşu somut hiç bir pratikle ilişkilendirmemektedir, ancak bu tarz bir somut pratiğin temelini aydınlatmaya çalışmaktadır. Varlık ve Zaman'a dair bu iddiayı ancak pratik terimini Kantçı anlamında yani formel anlamda kullanıyorsak ileri sürebiliriz. Eğer böyle ise şunu kabul etmek gerekecektir: Heidegger düşüncesinde 1930'larda pratik bir perspetifin terkinden değil, daha ziyade bu perpektifin Kantçı aşkınlık anlayışının radikalleştirilmesiyle elde edilen bir temele dayandırılmasından bahsedilmelidir.

Biz bu çalışmamızda Heidegger'in hangi gerekçelerle Varlık ve Zaman sonrası özgürlük sorununa dair geniş çaplı bir sorgulamaya giriştiğini aydınlatmaya çalıştık. Bu amaçla Heidegger'in derslerinde gerçekleştirdiği yorum çalışmalarında, özellikle Kant'ta özgürlük sorununu işlediği 1930 dersine ve 1936 Schelling'in insan özgürlüğünün özüne ilişkin çalışmasına dair gerçekleştirdiği detaylı okumalara odaklandık. Ayrıca Heidegger'in yorumlarından kaynaklanan sorunları ve zorlukları belirlemeye ve tartışmaya çalıştık. Yine bu bağlamda Heidegger'in Kant ve Schelling

düşüncesine yönelttiği eleştiriler ışığında aşamalı olarak iki tez geliştirdik.

Birinci tezimiz Heidegger'in beklentilerinin aksine Dasein metafiziği çerçevesinde yürüttüğü kantçı özgürlük anlayışı radikalleştirmesinin daha özgün bir özgürlük sorunsalının formüle edilmesini sağlayacak felsefi bağlamın keşfini sağlamadığı yönünde ileri sürülmektedir. Buna gerekçe olarak da Heidegger'in sorgulamasının Kant'ın transandantal sorgulamasını yeni bir perspektifte temellendiremediği ve sonuçta kantçı sorgulamanın bir tekrarı ve kantçı olmayan bir soru bağlamında kantçı transandantal sorgulamanın başarılı bir biçimde uygulanması olarak kalması gösterilmektedir.

Birinci tezin izinde geliştirilen ikinci tezde ise ontolojik fark tezinden hareke eden Heidegger'in soruşturmasının, alman idealizinin mutlak kavramını göz ardı etmesi sebebiyle ancak Schelling'in diyalektik teolojisinin dünyevileştirilmiş bir biçimini ortaya koyabildiği ileri sürülmektedir. Özgürlükte yani uçurumda temellenen varlık kendini olanaklı kıldığı şeyde yani varolanda göstermektedir.

Bu iki teze ilişkin kanıtlar öncelikli olarak Heidegger'in modern metafiziğin sorunlarını ve yetersizliklerini aşmak için kendisinin geliştirdiği ilk projeyi radikalize etme gerekliliğinin bilinciyle hareket etmesinden çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Varlık ve Zaman'ın ikinci bölümün yazılmasına karşın Heidegger tarafından yetersiz bulunarak yayınlanmaması bu bilinçten kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Söz konusu radikalleştirmede merkezi konumda özgürlük sorusunun bulması bir diğer önemli kanıt olarak nitelendirilmektedir. Zira Heidegger özgürlük sorusunu soruşturmaya dair basit bir tercih ya da izlek olarak değil metafiziğin ulaştığı en üst düzey olarak tanımlamaktadır. Heidegger'in yorumlarının ışında metafiziğin ulaştığı bu en üst düzeyin alman idealizmde ifadesini bir özgürlük sistemi ya da özgürlükten hareketle sistem geliştirme çabasında bulduğunu görmekteyiz. Bu da Heidegger'in neden alman idealizmini derin bir sorgulamaya konu ettiğini göstermektedir.

Ancak uzun ve detaylı bir yorum faaliyetinden sonra Heidegger'in, Schelling'in nihayi çözümlemeye otonomi olarak yorumladığı özgürlük anlayışının Kant'ın özgürlük anlayışının basit bir doğrulaması olduğu sonucuna vardığını ve Kant'a geri dönme gerekliliğini dile getirdiğini saptamaktayız. Bizce burada en önemli nokta Kant'ın kararsızlığını Schelling öğretisinde özümsemesi ve sürdürülmedir. Kant gibi Schelling de hem özgürlüğü hem determinizmi olumlamaktadır. Bu ikili ve çelişkili olumlama Schelling'de özgürlüğün kendi özüne göre kendini belirleme olarak yorumlanışında en açık ifadesini bulmaktadır. Böylece ne pahasına olursa olsun keyfiyeti olumsuzlamak adına Schelling de Kant gibi birbirine zıt iki uç pozisyon arasında salınan bir düşünce ortaya koymaktadır.

Heidegger'in özgürlük sorusu bağlamında Kant ve Schelling felsefelerine yönelttiği eleştirilerden hareketle ve Varlık ve Zaman'da ortaya konulan temel ontolojik yapıları dikkate alarak 1929 denemesini çözümleyerek Heidegger'in metafiziği radikalleştirme çabasına ilişkin geliştirdiği tezleri aydınlatmaya çalıştık. Çözümlemelerimizin sonunda aşkınlık kavramının bu radikalleştirme projesinde merkezi bir rol üstlendiğini, ancak Brentano ve Husserl'in geliştirdiği yönelimsellik anlayışının sınırlarını aşmasına karşın Kant'ın özgürlük anlayışını daha kökensel bir zeminde

temellendiremediğini göstermeye gayret ettik.

Çalışmamızda bu düşünce iki temel nedenle açıklanmaktadır. Birinci neden olarak bilgiden farklı bir sorun hakkında soruşturma gerçekleştirmenin Kantçı eleştirinin transandantal perspektifini radikalleştirmek için yeterli olmaması gösterilmektedir. Bu anlamda hiçbir felsefi sorunun diğerinden daha kökensel olduğu gibi bir yargıda bulunulamayacağı ileri sürülmektedir. Bu bağlamda bir soruşturmanın radikalliğinin soruşturmaya konu ettiği şeyden değil ancak onu soruşturma biçiminden kaynaklanabileceği düşüncesi savunulmakta ve Heidegger'in geliştirdiği transandans kavramının ilkelerini bizce transandantal ide ve ideal transandantal anlayışında bulan kantçı metafizik sorunsalının bağlamını kökten dönüştürme imkânından yoksun olduğu ileri sürülmektedir. Alman idealistelerinin temelsiz temel olarak tanımladıkları mutlak kavramı aracılığıyla başarılı biçimde gösterdikleri gibi düşünceyi dogmatizmden kurtarmak için felsefede Kopernik devrimini gerçekleştirmenin yeterli gelmeyeceği ne kadar doğru ise kabul etmek gerekir ki metafiziği radikalleştirebilmek için varlık ile varolan arasında bir fark olduğunu varsaymak ve bu farkın temeli olarak da özgürlüğü yani uçurumu göstermek aynı oranda yetersiz kalmaktadır.

Düşüncenin, tekil olanı bütünü farksızlığında ve nötr niteliğinde eriten metafizik uçurumun derinliklerinde kaybolmasının önüne geçmek için farka ilişkin terimleri değil, bizzat farkın kendisini tüm yönleriyle yeniden sorgulamak gerekmektedir. Fark sorusu başlangıcından beri sabırsızlıkla beklenen felsefi düşünce devrimine yani şeyleri ele alışımızı ve özellikle aşkınlık anlayışımızı dönüştürmeye dair çok sayıda olanağı içinde barındırmaktadır. Ancak bu bağlamda yani farkın yeniden soruşturmaya açılması sırasında nihayet varoluşun şu ana değin keşfedilmemiş ve geliştirilmemiş olanaklarını tasarlamak, varoluşun bizzat içinde metamorfuzu gerçekleştirmek ve nihayet özgürleşmek mümkün olacaktır.

INTRODUCTION

Le présent travail a pour point de départ une simple constatation à propos de la pensée de Martin Heidegger. Présenté généralement comme le penseur de l'être, Heidegger a poursuivi assidument dans ses cours, ses séminaires et ses conférences un travail interprétatif de longue haleine et de grand ampleur sur l'ensemble de l'histoire de la métaphysique avant et après la publication en 1927 de son chef-d'oeuvre, *Etre et Temps*¹. Nous avons observé que Heidegger revient à plusieurs reprises à la question de la liberté pour en donner chaque fois une interprétation encore plus originelle pendant une période allant de la fin des années 1920 jusqu'au début des années 1940. Parmi les travaux effectués tout au long de cette période, trois cours, un essai et une conférence se proposent d'aborder thématiquement la liberté à titre d'une question métaphysique de grande importance.

Le premier cours professé en 1928 s'intitule *Fondements métaphysique de la logique en partant de Leibniz* et se donne pour tâche principal de déployer à la lumière des structures ontologiques du Dasein dégagées dans l'Analytique existentielle la question du rapport de la transcendance et du monde². Le second cours qui fait continuer la problématique élaborée dans le premier cours date de 1930 porte le titre *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*³. En outre, entre ces deux cours prononcés dans une intervalle de deux ans, nous voyons Heidegger rédiger en 1929 *De l'essence du fondement*, un essai ayant pour objectif principal de réexaminer les thèses centrales de l'ontologie fondamentale dans le cadre de la problématique du rapport de la transcendance à la liberté⁴. Les analyses exposées dans *De l'essence de la vérité*, une

¹ Heidegger, *Etre et Temps*, trad. de F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986; trad. de E. Martineau, Athentica, 1985. (cité ET).

² Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesaumtausgabe (cité GA) 26. Notons que ce volume est en cours de traduction en français.

³ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, trad. de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987. (cité DELH).

⁴ Heidegger, *De l'essence du fondement*, in *Question I-II*, trad. de Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1968, pp. 87 – 158. (cité DEF).

conférence donnée en 1930, s'inscrit elle aussi dans le même contexte problématique⁵. Finalement, six ans plus tard, en 1936, Heidegger tente de mettre le dernier point avec un cours sur *Freiheitsschrift* de Schelling à l'étude des conceptions modernes de la liberté⁶.

Cet intérêt de Heidegger de la période dite de « tournant » (Kehre) au problème de la liberté, dont les motifs font l'objet de la question du départ de notre travail retient aujourd'hui l'attention des éminents chercheurs. Parmi les travaux de ceux-ci, nous voulons citer, en vue de faire connaître le sens et l'importance de notre recherche par rapport au contexte philosophique dans lequel elle s'inscrit, en premier lieu l'étude d'Alexander Schnell, qui donne une interprétation pénétrante du cours de 1928, notamment des analyses heideggeriennes de la liberté et du monde, et qui met un accent particulier sur le fait que le projet initial de Heidegger, l'ontologie fondamentale, se transforme dans ce cours en une « métontologie » qui doit être considéré selon lui comme un premier pas en direction du « tournant »⁷. Christophe Bouton quant à lui adopte dans son ouvrage publié en 2007 une approche historique pour mener à bien une étude de grand ampleur qui se propose de reconstituer l'évolution de la question métaphysique du rapport du temps et de la liberté et dont l'une des parties est entièrement consacrée à la mise en évidence du développement du questionnement proprement heideggerien de la liberté dans son rapport avec la question du temps⁸. Jean-Luc Nancy donne à son tour dans un ouvrage remarquable sur divers aspects de la problématique de la liberté le coup d'envoi d'un débat philosophique assez prometteur sur l'interprétation heideggerienne de la première Critique de Kant et la conception proprement heideggerienne de la liberté qui s'élabore à la lumière des résultats de cette interprétation⁹. Il nous semble que les efforts de Nancy est une inspiration commune pour les deux premiers travaux précédemment évoqués.

⁵ Heidegger, **De l'essence de la vérité**, in **Question I-II**, trad. de A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, pp. 161- 194. (cité DEV)

⁶ Heidegger, **Schelling – Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, trad. de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977. (cité HFS).

⁷ Alexander Schnell, **De l'existence ouverte au monde fini**, Paris, Vrin, 2005.

⁸ Christophe Bouton, **Temps et liberté**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007. pp. 295 – 356.

⁹ Jean-Luc Nancy, **L'expérience de la liberté**, Paris, Galilée, 1988.

Grâce à la lecture de ces interprétations, nous avons pris conscience de la nécessité d'étudier à fond les deux cours et l'essai évoqués ci-dessus pour pouvoir élucider le plus précisément possible la position heideggerienne à l'égard de la question de la liberté. Tirés de l'ensemble de l'œuvre de Heidegger, ces trois textes très riches en analyses sur le concept de liberté et le rapport de celui-ci à d'autres concepts fondamentaux de la métaphysique moderne constituent notre champs de travail. Dans ce qui suit, nous essayerons de dégager progressivement à l'aide de la méthode d'analyse de texte les orientations principales des interprétations de Heidegger et de mettre en évidence à travers ses objections adressées à Kant et à Schelling sa tentative d'élaborer un concept de liberté plus originel.

Nous nous efforcerons modestement de notre côté de justifier la thèse selon laquelle cette tentative heideggerienne du dépassement de la métaphysique moderne finit par échouer du fait qu'elle se contente de transposer simplement les thèses et les concepts fondamentaux de ladite métaphysique dans la perspective d'une ontologie phénoménologique en négligeant cependant la nécessité de radicaliser le mode exclusivement moderne d'élaborer de telles représentations.

De cette thèse principale découlent deux thèses auxiliaires qui sont formulées pour chacune des deux premières parties de notre exposé. La première thèse auxiliaire que nous examinerons en référence à la thèse principale dans le cadre de l'interprétation heideggerienne de la doctrine kantienne de la liberté est que la radicalisation heideggerienne de la métaphysique moderne n'est en mesure d'ouvrir aucun horizon inédit au delà de la méthode transcendantale de Kant, mais qu'elle répète celle-ci et en donne un exemple remarquable de répétition. Nous tenterons d'expliquer étape par étape les raisons de cette répétition dont Heidegger semble ne pas avoir eu conscience à l'époque.

La seconde thèse auxiliaire concerne en général la manière dont Heidegger s'approprie de la métaphysique de l'idéalisme allemand, et en particulier ses considérations sur *Freiheitsschrift* de Schelling. Nous tenterons de justifier que la conception heideggerienne de la liberté telle qu'elle est élaborée dans *De l'essence du*

fondement se donne en dernière instance comme une sécularisation de la dialectique théologique de Schelling. Autrement dit, nous nous efforcerons de montrer que Heidegger, ne mettant pas en cause la volonté schellingienne de rendre responsable la création de la possibilité du mal et l'homme de sa réalité effective dans l'intention de prendre en garde la thèse de la bonté de Dieu, réitère la dualité des principes du panthéisme schellingien et une idée de la dogmatique chrétienne, l'idée de la révélation divine en l'homme, dans une thèse ontologique, à savoir la thèse de la différence entre l'être et l'étant.

Les arguments de la première thèse auxiliaire seront dévoilés dans la première partie de notre exposé, qui est consacré à la doctrine kantienne de la liberté. Dans cette première partie, en suivant de près l'interprétation de Heidegger, nous examinerons en premier lieu la deuxième analogie de l'expérience explicitée dans l'Analytique des principes, deuxième livre de la première division de la *Critique de la raison pure* de Kant¹⁰. Nous présenterons et discuterons ensuite la troisième antinomie et la solution de cette antinomie exposées dans la Dialectique transcendantale en vue de déterminer précisément le mérite et les limites du principe de la raison pure théorique et de la conception cosmologique de la liberté qui s'y rapporte ainsi que de l'élaboration kantienne de la problématique de la raison pure pratique¹¹. Tout au long de la première partie de notre exposé, nous aborderons également les objections heideggeriennes adressées à l'ensemble de la métaphysique kantienne pour en dégager la motivation et l'orientation fondamentales du projet heideggerien de radicalisation du concept kantien de la liberté.

La seconde thèse auxiliaire fera l'objet d'un examen détaillé dans la deuxième partie consacrée entièrement à l'interprétation heideggerienne du traité publié par Schelling en 1809 et intitulé *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté*

¹⁰ Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, 6ème éd., trad. de A. Tremesaygues et B. Picaut, Paris, PUF, 2001. (désormais **CRP**). Nous indiquerons également entre parenthèses les deux éditions de l'Académie de Berlin avec un A majuscule pour la première édition et un B majuscule pour la deuxième édition.

¹¹ Emmanuel Kant, **Critique de la raison pratique**, 9ème éd., trad. de F. Picavet, Paris, PUF, 1985. (désormais **CRPRAT**).

*humaine et les questions connexes*¹². Nous chercherons à identifier à travers les interprétations de Heidegger les principaux éléments de la théologie schellingienne déployée sous forme d'un panthéisme dialectique dans le sillage du panthéisme spinoziste dont il semble s'inspirer profondément durant la période de tournant caractérisée par la transition de la problématique du sens de l'être en général à la problématique de l'histoire de l'être.

Dans la troisième et dernière partie du présent travail, nous nous concentrons sur l'essai de 1929 intitulé de *De l'essence du fondement* afin de mieux discerner et discuter à la lumière des structures existentielles dévoilées dans *Etre et Temps* les caractéristiques de la perspective du projet heideggerien de radicaliser la métaphysique moderne. Ce faisant, nous nous efforcerons de répondre d'abord à la question de savoir si les objections heideggeriennes adressées à la Critique de Kant et au panthéisme schellingien trouvent des solutions pertinentes dans la conception proprement heideggerienne de la liberté, et de relier ensuite les arguments explicités dans des deux premières parties à une série de nouveaux arguments dont nous nous servirons pour soumettre notre thèse principale à un examen final.

Dans la partie de conclusion, dans un premier temps, nous récapitulerons tout ce qui est mis en évidence dans les trois parties principales. Dans un deuxième temps, nous tenterons de donner un premier et bref aperçu de l'orientation d'un questionnement qui se développerait autour d'une réflexion sur la question de la différence et qui permettrait, à notre avis, de surmonter ainsi les insuffisances et les difficultés du projet heideggerien de la radicalisation de la métaphysique moderne.

¹² Schelling, **Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes**, in **La liberté humaine**, trad. de B. Gilson, Paris, Vrin, 1988, pp. 143 - 209. Nous consulterons également la traduction de J.-F. Courtine et E. Martineau, in **Œuvres métaphysique**, Paris, Gallimard, 1980, pp. 121 – 196. (désormais **FS**).

PREMIERE PARTIE

**L'INTERPRETATION HEIDEGGERIENNE
DE LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA LIBERTE**

« Tant que l'on reste collé à la lettre et que l'on aborde la philosophie kantienne ou toute autre grande et authentique philosophie dans un esprit antiquaire, en la considérant à la rigueur comme un point de vue remarquable, tant que l'on refuse, dans le débat philosophique, de s'aventurer résolument dans l'advenir d'une philosophie, tout demeure fermé. Tout au plus réussira-t-on peut-être à découvrir un certain nombre d'opinions étranges, dont on ne comprendra pas sans peine pourquoi elles sont proposées à l'humanité au prix de tant de travail conceptuel et d'originalité. Mais qu'un véritable débat se mette en train, et alors il est aussitôt indifférent de savoir, comme dans le cas qui nous occupe, si l'imprératif catégorique est formulé par Kant ou par tout autre homme. Evidemment le débat ne consiste pas, contrairement à ce qu'imagine le sens commun, à critiquer ou même à réfuter l'autre, mais au contraire à reconduire l'autre – et ainsi assurément soi-même – vers cet originel et cet essentiel qui, en tant que tel, est de soi-même le plus commun, et n'a donc besoin d'aucune fraternisation après coup. Le débat philosophique est interprétation en tant que destruction. »¹³

¹³ DELH, p. 268 – 269.

Chapitre I : Considérations préliminaires

Le cours professé par Heidegger à l'Université de Freiburg-en-Brisgau pendant le semestre d'été 1930 porte un double intitulé : d'une part « De l'essence de la liberté humaine », d'autre part « Introduction à la philosophie ». On ne s'étonnera pas que la question portant sur la liberté humaine participe à part entière à l'explicitation d'une « introduction à la philosophie ». Pourtant, le lecteur peut avec raison s'étonner que les deux titres du questionnement (la philosophie, la liberté) soient ensuite séparés en deux parties distinctes, qui semblent à première vue sans rapport de nécessité l'une avec l'autre. Ou bien si le lecteur veut articuler les deux titres, il peut se demander en quoi l'investigation de la liberté humaine peut-elle exiger une introduction à la philosophie qui occupe toute la première partie du cours, dont les chapitres 1 et 2, fort longs, pourraient n'être plus nécessaires pour l'investigation de la liberté que pour l'investigation d'un quelconque autre thème de la philosophie. Cette dissociation des deux parties du Cours semble à première vue arbitraire, problématique et même fastidieuse : pourquoi faut-il exposer le tout de la philosophie comme « introduction » à la question de l'essence de la liberté ? Seul le chapitre 3 de cette même première partie permet *in fine* d'entrevoir la raison d'être de cette longue introduction à la philosophie – et effectivement la deuxième partie du cours examine la question de la liberté chez Kant. C'est alors que le lecteur pourrait inverser la question et se demander en quoi l'investigation de la liberté humaine constitue une investigation nécessaire pour une introduction à la philosophie.

Ces deux investigations (de la philosophie, de la liberté) apparaissent à première vue au lecteur comme séparées et séparables – et pour qui connaît l'ensemble de la thématique philosophique heideggerienne, il n'est pas tout d'abord évident que la question de la liberté exige cette longue première partie sur « l'introduction à la philosophie ». Pourtant la « Considération préliminaire » de ce Cours et, plus loin précisément le chapitre 3 de la première partie rendent raison de la façon dont Heidegger s'y prend dans l'élaboration de ce cours, aussi étrange apparaît-elle à première vue. Il

convient donc pour nous de souligner ici pourquoi et comment du déroulement de la première partie du cours (que nous explicitons sous l'intitulé : « l'être, le phénomène, la vérité ») et que ce déroulement n'est pas arbitraire. Car, le but explicite du cours de Heidegger est énoncé clairement aux paragraphes 12, 13 et 14 du chapitre 3, le chapitre final de la première partie : sommairement dit, le but du cours est l'investigation de l'essence de la liberté, mais comme celle-ci s'enracine dans « la compréhension de l'être », c'est à partir de la question de l'être, de la question de la compréhension de l'être, de celle du phénomène et de celle de la vérité et à partir de l'exposition de cette question d'ensemble que l'investigation de l'essence de la liberté peut être élaborée et que l'on peut s'enquérir de l'essence de la liberté. La question de l'essence de la liberté vient donc en dernier dans l'ordre analytique, mais elle est première dans l'ordre ontologique, c'est-à-dire qu'elle est *la racine de la philosophie* – et, comme toute racine, elle n'est atteinte qu'au bout du long processus de la quête des notions et des thèmes philosophiques eux-mêmes. Heidegger élabore donc son cours à partir de l'investigation de la philosophie (question de l'être, phénomène et vérité) pour *remonter* à la racine de ces questions. Ainsi l'essence de la liberté n'est pas un « résultat », mais un « fondement ». Mais dans le déroulement du Cours, elle n'est accessible qu'au terme de la démarche de la première partie : le terme de la démarche d'exposition de la philosophie est aussi le commencement ontologique de la question de l'essence de la liberté et de son investigation.

En ce sens, la deuxième partie du Cours entièrement consacrée à l'interprétation de la doctrine kantienne de la liberté se présente comme une longue justification des thèses développées dans la première partie du Cours, notamment la thèse de la nécessité de radicaliser le projet kantien de la refondation de la métaphysique par le renversement de l'ordre hiérarchique établi par Kant entre les éléments constitutif de la doctrine kantienne de la liberté. Elle contribue aussi à la justification de la thèse de la différence originaire entre la science et la philosophie à travers une élucidation non plus désormais scientifique, mais purement philosophique, du caractère propre du questionnement philosophique et par là même une nouvelle définition du lieu systématique de la question de la liberté dans la philosophie qui serait désormais capable de se comprendre elle-même à partir d'elle-même. Pour Heidegger, seule une telle démarche promet de rendre

intelligible le caractère essentiellement « offensif » de toute question proprement philosophique qui exige à chaque fois de déployer de la façon la plus originale possible « un questionnement dans le tout de l'étant et en direction du tout de l'étant » et qui rend ainsi possible l'« accès au tout » comme « accès à la racine » et par là même le dépassement de la conception scientifique de la philosophie ¹⁴.

« En fin de compte, dit Heidegger, nous ne comprenons la philosophie que si le questionnement, considéré dans sa teneur de questionnement et sa dimension de question, est tel que, en lui-même est non pas après coup, il accède à la racine. La philosophie n'est pas une connaissance théorique, liée à une application pratique, elle n'est pas non plus théorique et pratique en même temps – elle n'est ni l'un, ni l'autre, elle est plus originelle que l'un et l'autre, qui, quant à eux, ne caractérisent une fois de plus que les sciences »¹⁵.

Dans une manière de philosopher, qui se comprend à partir d'elle-même, comme nous le verrons plus loin, la question de la liberté ne se laisserait dévoiler ni comme une question théorique ni non plus comme une question pratique, c'est-à-dire que la liberté ne se comprendrait plus désormais ni au sens négatif comme « indépendance », ni au sens positif comme « spontanéité absolue » ou encore comme « autonomie » (autolégislation) – trois conceptions de la liberté dont la première et la dernière se fondent selon Heidegger sur le concept positif de la liberté explicitée comme « spontanéité absolue » et qui ont cependant pour dénominateur commun le renvoi à l'idée d'un Soï, d'une ipséité, d'un *sua sponte*, d'un *autos* ¹⁶.

Ainsi le statut primordial de la question de la liberté au sein même de la philosophie et son rapport avec d'autres questions philosophiques feraient-elles l'objet d'une nouvelle tentative de détermination, qui ouvrirait un horizon jusqu'à présent inexploré, un horizon dans lequel la compréhension ne résulterait ni des intuitions ni des concepts ni non plus d'un certain mode de leur conjugaison.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 35 – 36 ; pp. 28 – 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶ *Ibid.*, §3, pp. 30 – 35.

Evidemment, la transition de la conception traditionnelle de la liberté comme un problème ontologique sur le fond du concept de causalité à la détermination de la liberté comme le fondement de l'être demeurerait toujours problématique tant que l'on s'abstiendrait volontairement ou oublierait involontairement de préciser ce qui pourrait encore rester à la philosophie lorsqu'elle se trouverait affranchie complètement et définitivement des démarches et des méthodes scientifiques, en d'autres termes tant que la « possibilité » et la « factualité » de la compréhension originaire de l'être, comme celle qui vient d'être mentionnée ci-dessus et qui prétendrait à être plus radicale et originelle que d'autres compréhensions possibles ne pourraient pas être rapprochées au cours d'une monstration qui permettrait de s'acheminer vers celles-ci surtout quand l'on s'apprête à abandonner la « voie sûre de la science », à prendre le risque de se perdre sur les chemins et à assumer la responsabilité d'affronter le « danger »¹⁷.

A la différence de la « dé-monstration scientifique », cette monstration ne se laisserait donc jamais réduire en une recherche de « preuve », d'« évidence » ou de « vérité première » infaillible et incontestable. Elle s'impose bien plutôt comme la préparation à une rencontre qui n'a jamais été promise et qui ne promet rien, mais dont l'on ne cesse jamais d'espérer l'« avènement ». En ce sens, aucune « introduction à la philosophie » qui a l'ambition d'être proprement philosophique ne saurait se passer de poser et de déployer la question de l'essence de la liberté comme le fondement de l'essence de la philosophie et par conséquent comme « condition de possibilité » de l'éclaircissement de ce qui est digne de question dans toute question proprement philosophique.

Ayant déjà frayé par les procédés scientifiques deux longs chemins respectivement théorique et pratique pour l'élucidation de l'essence de la liberté, Kant s'impose non pas comme un adversaire, mais comme un interlocuteur privilégié et incontournable dans un débat qui se donne pour objectif de conduire ensemble les partis prenants à l'« originaire ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

Heidegger explique la nécessité de débattre avec Kant comme suit : « Kant est celui qui, pour la première fois, établit explicitement le problème de la liberté dans une relation radicale avec les problèmes fondamentaux de la métaphysique »¹⁸. Toutefois il ne manque pas de faire tout de suite des réserves concernant le traitement kantien du problème de la liberté, ce qui d'ailleurs donne un premier aperçu de la teneur et de la portée du débat qui devrait être mené avec Kant. « Bien sûr, cette première émergence dans la dimension authentique du problème implique – comme toujours et nécessairement en de tels instants décisifs – un rétrécissement unilatéral, avec lequel nous aurons à débattre dans la suite »¹⁹. Dans cette perspective, la conception kantienne de la liberté qui s'insère dans une radicalisation de la métaphysique dogmatique à travers l'élaboration d'un nouveau concept d'expérience se considérerait comme un rétrécissement et exigerait un dépassement par l'élargissement ou l'extension de la problématique à partir de laquelle elle se développe.

Avant de terminer cette introduction, il convient de faire une dernière remarque pour mettre en lumière la caractéristique fondamentale du travail interprétatif de Heidegger. La circularité du questionnement déployé par Heidegger dans ce Cours qui date de 1930 autorise la mise en œuvre de différentes stratégies de lecture. On peut faire une lecture fidèle au déroulement du Cours, une lecture qui s'avancerait du début à la fin de l'exposé de Heidegger, sans oublier cependant que l'on est également autorisé de lancer d'abord une étude de la deuxième partie du Cours, de l'interprétation heideggerienne de la doctrine kantienne de la liberté, avant d'entamer une interrogation sur les thèses proprement heideggeriennes exposées dans la première partie. Nous allons pour notre part privilégier cette dernière stratégie de lecture juste après une tentative de donner une brève explicitation de la différence fondamentale entre la pensée de Heidegger et la critique de Kant en vue de faciliter la compréhension des enjeux principaux de l'interprétation heideggerienne de la doctrine kantienne de la liberté.

A cet effet, dans le premier chapitre de la première partie de notre travail, nous tenterons tout d'abord de mettre en évidence les raisons pour lesquelles Heidegger est

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*

conduit à étudier la question de la liberté dans la philosophie kantienne. Nous nous efforcerons ensuite de faire remarquer et de démontrer que le problème de l'essence du phénomène et celui du rapport du phénomène avec l'être et la vérité constituent le point décisif à partir duquel se distinguent fondamentalement l'une de l'autre la philosophie kantienne et la pensée heideggerienne. Dans le deuxième chapitre, nous tâcherons d'expliquer et de discuter l'interprétation que Heidegger donne de l'« Analytique des principes », deuxième livre de la « Logique Transcendantale » élaborée dans la *Critique de la raison pure* de Kant, et en particulier la deuxième « analogie de l'expérience » dans laquelle le concept pur de la causalité se déploie comme le principe de production ou de succession des phénomènes dans le temps.

Chapitre II : L'être, le phénomène et la vérité

L'interprétation de Heidegger se développe en deux grandes parties. La conception kantienne de la liberté n'y est pas immédiatement mise en question. Dans la première partie du cours, Heidegger s'efforce tout d'abord de délimiter de façon suffisamment précise le contexte dans lequel la question de l'essence de la liberté doit être traitée, et ensuite de montrer le rapport intime, pourtant selon lui jusqu'alors négligé, qu'entretient la question de la liberté avec la question de l'être. Pour cela, il revient tout d'abord sur le caractère plurivoque de la compréhension grecque de l'être afin d'examiner à nouveau multiple significations qui en résultent. Il est important de remarquer qu'il s'arrête longuement sur l'une de quatre significations de l'être, exposées et étudiées dans la *Métaphysique* d'Aristote, à savoir celle de l'être-vrai (*alethes on*)²⁰.

A propos de la signification de l'être-vrai, contrairement aux interprétations de ses contemporains comme Jaeger, Schwegler et Ross, il soutient la thèse selon laquelle le livre Omega de la *Métaphysique* d'Aristote n'est pas une partie ajoutée au livre plus tard par quelqu'un d'autre, mais qu'il y appartient essentiellement. Pour le dire plus précisément, Heidegger formule et défend la thèse selon laquelle l'être-vrai doit être interprété comme la détermination fondamentale de l'étant au sens propre du terme, de

²⁰ *Ibid.*, §9

l'étant véritable (*kuriotaton on*). Ainsi s'oppose-t-il à une certaine tradition de la métaphysique qui remonte selon lui jusqu'à l'idéalisme de Platon et qui insiste de traiter la question de la vérité comme un problème purement et simplement épistémologique - ou logique, logique en tant que science des règles de la pensée.

Toutefois, il est à noter qu'en fait Heidegger, avant d'énoncer et d'argumenter cette thèse qui ne pourrait représenter selon certains qu'une simple résurrection du dogmatisme, ne se donne pas la peine d'étudier jusqu'au bout la double orientation qui apparaît à l'horizon de l'indécision ou de l'imprécision qui s'observe juste après la théorie platonicienne de la vérité dans le discours aristotélicien sur le traitement de la même question. En ce sens, ce qui reste indécis ou, si l'on veut, imprécis chez Aristote, Heidegger ose le fixer une fois pour toutes comme on l'a déjà fait dans la philosophie post-aristotélicienne et le fait encore aujourd'hui dans le sens tout à fait opposé. Il est possible d'affirmer que Heidegger prend donc simplement une position dans le débat qui tourne autour de l'indécision qui marque le discours aristotélicien sur l'essence de la vérité. Mais, comme nous venons de l'exprimer ne serait-ce que d'une manière implicite, le geste qui gouverne cette prise de position ne se distingue pas quant à sa caractéristique essentielle de celui qui règne dans la position adverse. Ni dans la position heideggérienne ni dans la position épistémologique qui s'exprime dans d'autres interprétations, comme celle qui traverse d'un bout à l'autre la philosophie critique de Kant, le discours d'Aristote n'est pas étudié dans son caractère essentiel, c'est-à-dire à partir du manque de précision qui lui est intrinsèque. Il nous semble qu'une étude qui aurait l'intention de mettre en lumière le discours aristotélicien sur la vérité dans son caractère indécis pourrait orienter le questionnement philosophique vers un chemin jusqu'à présent inexploré.

De toutes ces remarques préliminaires nous pouvons conclure que deux positions philosophiques diamétralement opposées se forment ainsi à partir d'une indécision ou d'un manque de clarté inhérent à la pensée aristotélicienne. Il convient maintenant de voir de plus près chacune de ces deux positions. Pour les tenants de la première position dite épistémologique, la question de la vérité doit être nécessairement élaborée dans le cadre de la question de la connaissance humaine, par contre, pour les tenants de la

seconde position qualifiée couramment d'ontologique à partir de et dans son rapport avec la question de l'être.

Il paraît ici nécessaire de souligner un point décisif au sujet de l'opposition des deux thèses fondamentales mentionnées ci-dessus. Alors que la thèse épistémologique, ou la théorie post-kantienne de la connaissance, qui provient selon Heidegger d'une simplification réductrice des positions de fond de la critique kantienne se caractérise par le rejet catégorique de la possibilité même de formuler une thèse ontologique, cette dernière, en revanche, en assumant la thèse épistémologique, estime simplement qu'elle n'est pas assez originaire ou fondamentale. Par exemple, dans l'introduction d'une série de cours prononcés sur la *Critique de la raison pure* de Kant, Adorno caractérise cette deuxième position comme « une manie de fondations ». Il croit l'avoir distingué ainsi de la critique kantienne qui se veut en effet elle aussi une recherche de fondation radicale²¹.

Par conséquent, envisagée du point de vue épistémologique, il s'agit justement dans cette opposition d'une contradiction de type thèse-antithèse, qui fait songer aux antinomies de la raison pure. Cependant, quand nous considérons cette opposition dans la perspective ontologique heideggerienne, nous pouvons constater que l'opposition découle d'une réflexion sur l'originaire et sur le dérivé. La thèse ontologique telle qu'elle est formulée dans l'ontologie fondamentale de Heidegger a pour prétention de fonder la thèse épistémologique sur des assises fermes tout en l'introduisant dans un cadre de réflexion, qui serait le plus large et le plus englobant possible. S'il est pour autant un élément ayant un caractère contradictoire par rapport à la thèse épistémologique dans cette deuxième perspective, il importe de préciser que ce caractère contradictoire se montre uniquement dans le rejet de la prétention de l'épistémologique à la primauté sur l'ontologique au titre de question philosophique. Malgré cette objection, elle ne s'abstient pas d'accepter comme valables les développements qui pourraient être élaborés de façon pertinente à partir de la thèse épistémologique, bien sûr à condition que cette dernière repose désormais sur une assise ontologique supposée ferme²².

²¹ Adorno, *Kant's critique of pure reason*, California, Stanford University Press, pp. 1 – 12.

²² Sur ce point, nous renvoyons à la distinction heideggerienne de l'ontologie fondamentale et des ontologies régionales. Voir ET, §10.

Il est cependant très important de remarquer que ces deux thèses ne contredisent donc absolument pas ce que l'autre thèse affirme à propos de l'essence de la vérité elle-même. La vérité se caractérise toujours comme dévoilement, décloison, ouvert-hors-du-retrait aussi bien dans la première thèse que dans la deuxième. Elles se diffèrent précisément l'une de l'autre sur la question de la détermination du lieu où la vérité doit être cherchée.

D'après Heidegger, la vérité se révèle originairement non pas dans la connaissance humaine définie par Kant comme l'unité synthétique de l'intuition et de la pensée, mais comme détermination ontologique fondamentale de l'étant²³. Dans cette perspective ontologique, la connaissance se considère comme une des modalités d'appropriation ou de mise en garde de ce qui est toujours déjà dévoilé selon le mode d'être qui est le sien. Ce n'est donc pas la connaissance, un comportement particulier de l'homme vis-à-vis de l'étant qui rend possible la vérité. Au contraire, c'est seulement dans la vérité, dans l'être-toujours-déjà-hors-du-retrait de l'étant que la connaissance de l'étant, la connaissance ontique, un mode particulier du comportement humain par rapport à l'étant devient possible. En d'autres termes, l'homme peut *connaître* l'étant dans son mode d'être à la seule condition qu'il se manifeste comme tel dans la vérité, dans son être-hors-du-retrait, c'est-à-dire à condition que l'étant soit toujours déjà dévoilé, hors du retrait avant tout comportement de l'homme vis-à-vis de l'étant. Dès lors, on peut affirmer que l'ouvert-hors-du-retrait (c'est par ces termes que Heidegger traduit le mot grec *aletheia*) doit nécessairement être la détermination ontologique fondamentale de l'étant pour que ce dernier puisse être considéré comme phénomène, pour qu'il puisse se montrer comme tel. Dans la perspective ontologique heideggerienne, la vérité au sens de l'être-dévoilé, bien que singulière pour chaque région ontique, est donc le fondement de la possibilité de la phénoménalité. Il faut souligner que c'est précisément par cette conception de la vérité que l'ontologie de Heidegger se sépare nettement de la démarche critique de Kant, qui trouve le fondement de la possibilité de la phénoménalité dans une faculté particulière de l'esprit.

²³ *Ibid.*, § 33.

En outre il faut noter que pour illustrer ce qui vient d'être considéré, peut-être hâtivement, comme une séparation, Heidegger préfère employer les termes de métamorphose et de radicalisation²⁴. Il convient de souligner que nous n'avons pas ici affaire à un simple choix terminologique. Ce qui est ici en question, c'est justement l'essence même de la philosophie telle qu'elle est explicitée par Heidegger et par là même le rapport de l'ontologie fondamentale à la *Critique de la raison pure* de Kant et à la tradition de la métaphysique envisagée dans son ensemble. Il est donc nécessaire de décider si l'ontologie fondamentale de Heidegger s'édifie ou non sur un questionnement suffisamment puissant et originel pour faire surgir au sein de la métaphysique une métamorphose ou encore une radicalisation, c'est-à-dire, à en croire à la distinction heideggerienne de la science et de la philosophie, si elle est une investigation philosophique véritable. Si c'est bien le cas, la seconde question que nous devons poser et à laquelle nous devons apporter une réponse pertinente sera de préciser dans quelle direction la pensée s'achemine sous l'impulsion de cette métamorphose ou de cette radicalisation. En raison des limitations imposées par le thème et la tâche de la présente recherche, cette question n'est posée et développée que dans son rapport avec une question bien déterminée, avec une question qui concerne selon Heidegger le fondement même de la métaphysique, à savoir celle de l'essence de la liberté.

Il faut faire remarquer dès maintenant que la radicalisation que Heidegger tente de mettre en œuvre dans son ontologie fondamentale ne saurait se réduire en un simple retour à l'ontologie au sens classique du terme, un retour que certains veulent condamner à tout prix de transgression de l'interdiction kantienne de développer un questionnement ontologique. Car, nous nous accordons ici avec Heidegger sur l'idée que dans la critique kantienne il n'y a aucune indication qui puisse se traduire par une interdiction de telle sorte²⁵. La thèse « l'être n'est pas un prédicat réel », à laquelle nous reviendrons plus loin, n'implique pas non plus l'interdiction de l'ontologie. Heidegger a tout à fait raison de voir dans les catégories telles qu'elles sont déduites par Kant dans la *Critique de la raison pure* non pas des déterminations subjectives de la pensée, mais

²⁴ DELH, 1^{ère} partie, chapitre 3.

²⁵ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, 1^{ère} section, §3. (désormais **KPM**)

justement des déterminations ontologiques – et donc objectives – fondamentales de l'étant. La différence entre la critique kantienne de la raison pure et l'ontologie fondamentale de Heidegger réside donc non pas dans la question de l'être en tant que telle, mais précisément dans le rapport problématique de l'être avec le phénomène.

Sans aucun doute, l'affirmation de l'être de l'étant constitue-t-elle aussi le point de départ de la démarche critique de Kant, sinon il serait impossible d'affirmer la possibilité même d'une critique de la raison aussi bien au sens pur qu'au sens pratique du terme. Ajoutons que la preuve formulée en vue de l'affirmation de l'être de l'étant, au moins de celui de l'esprit, est à l'origine d'une des difficultés majeures qui ne cessent de générer de soupçons à propos de la cohérence de la démarche que suit la *Critique de la raison pure* de Kant, notamment celle que l'on observe dans la deuxième version de l'*Analytique des concepts*, la première partie de la Logique transcendantale.

Pour que l'étant puisse se manifester aussi bien comme ce qu'il est que comme ce qu'il n'est pas véritablement, en des termes proprement kantien, pour qu'il puisse être représentable, il faut nécessairement qu'il soit toujours déjà avant toute manifestation possible, avant toute appréhension possible, voire même avant tout être-là, tout être-ailleurs ou encore tout être-présent/absent quelque part. Il en va de même pour l'esprit auquel Kant reconnaît la capacité de se représenter elle-même à partir de son activité propre. On peut ainsi affirmer en toute sûreté et en renonçant à l'explication heideggerienne de la conception moderne de l'être (être = être-représenté) que Kant ne soutient donc jamais l'idée que l'étant est dans la mesure où il est représenté par les facultés de l'esprit humain²⁶. Au moins de ce point de vue précis, il serait donc injuste de lui reprocher de ne rien faire d'autre que de développer un idéalisme raffiné, c'est-à-dire un idéalisme passé au crible d'une simple démarche critique. A ce propos, Kant s'efforce, dans plusieurs endroits de *la Critique de la raison pure*, de préciser autant que possible ce par quoi la démarche critique diffère d'un tel idéalisme. En fait, Kant veut simplement énoncer que l'étant ne peut être déterminé dans son mode d'être que pour

²⁶ Pour de renseignements sur l'interprétation heideggerienne de la conception moderne de l'être nous renvoyons à Heidegger, **L'époque des « conceptions du monde »**, in Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, pp. 99 – 147.

autant qu'il soit un phénomène, autrement dit pour autant qu'il soit représentable et chaque fois déjà représenté effectivement d'une certaine façon par les facultés humaines de connaître dans les limites de leurs pouvoirs.

Aussi voulons-nous défendre l'idée que Kant fait de façon implicite une distinction entre la question de l'être comme tel et celle de la détermination de l'être. D'ailleurs, c'est pour cela que Kant se garde de refuser la possibilité d'être à l'étant qui n'est pas phénomène, qui n'est jamais déterminable ontologiquement dans les limites des pouvoirs réceptif et spontané de l'esprit humain. Il se contente simplement et avec raison de signaler que l'homme ne peut ni affirmer ni nier l'être d'un tel étant, ni non plus porter un jugement quelconque sur un étant de ce genre. Il faut cependant ajouter qu'à l'origine de cette prudence kantienne réside en effet l'impuissance de répondre à la question de savoir si ce dont l'on n'est toujours pas en mesure de se prononcer sur l'être du fait même qu'il ne se manifeste pas ou ne s'est jamais manifesté en laissant une trace mémorisable dans le présent, se manifestera ou pas à l'avenir. Cette question restera certainement impertinente et voire même absurde si l'on ne cesse de considérer les principes des facultés de l'esprit comme des principes éternellement valables et de prendre pour une évidence indubitable la présupposition selon laquelle les facultés humaines de recevoir par la sensation et de déterminer par l'entendement l'objet possible de l'expérience est par essence consistante et invariable. Ce qui est rejeté par cette présupposition n'est pas simplement l'approche psychologique qui pourrait être élaborée au sujet de l'esprit humain, mais bien plutôt et surtout la possibilité même pour l'esprit humain de se rapporter à lui-même et au reste de l'étant d'une manière qui n'a pas encore été découverte jusqu'à présent. La question que nous avons tenté de formuler le plus clairement possible invite donc non pas à développer une approche évolutive et psychologique des facultés propres de l'esprit, mais justement à réexaminer l'esprit en vue de mettre en pleine lumière les possibilités devant lesquelles la critique kantienne de la raison semble rester aveugle.

Nous nous efforcerons plus loin d'explicitier l'origine de cet aveuglement en défendant la thèse selon laquelle il réside dans le fait que la loi ou la règle à laquelle se soumettent les facultés de connaître et qui est, elle aussi, considéré comme un fondement

représentable de l'expérience de l'événement n'est pas conçue dans la critique kantienne de la raison comme un événement particulier, comme un archi-événement, mais comme une synthèse pure a priori et donc non phénoménale.

En pleine conformité avec les considérations précédentes, il convient de prendre la distinction kantienne de la chose en soi et du phénomène non pas pour la formulation première et ultime de l'interdiction de l'ontologie, mais bien pour un point de repère qui sert à déterminer de manière précise la possibilité, la portée et les limites de celle-ci. Il faut aussi ajouter que cette distinction ne contredit absolument pas ce que Heidegger tente de formuler dans le fameux paragraphe 7 d'*Etre et Temps*, tout au contraire elle l'affirme expressément : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »²⁷.

Que la chose en soi soit mise en contraste avec le phénomène dans cette distinction ne signifie aucunement l'impossibilité de la saisie de l'étant dans ses déterminations ontologiques. Le terme « chose en soi » tel qu'il est employé dans cette distinction désigne en effet une distance irréductible entre l'esprit humain et le reste de l'étant. Cette distance provient de la présupposition kantienne de la finitude de l'esprit humain, qui se révèle dans l'incapacité de saisir l'étant dans la totalité de ses déterminations ontologiques. L'esprit humain est donc fini puisqu'il ne peut saisir l'étant que dans les limites de ses propres facultés de connaître. Kant admet ainsi prudemment qu'il peut y avoir une ou plusieurs déterminations ontologiques de l'étant pour la réception desquelles l'esprit humain demeure impuissant. En d'autres termes, Kant suppose qu'il puisse y avoir des déterminations ontologiques de l'étant qui n'affectent même pas l'esprit humain. Il paraît possible d'interpréter cette prudence de Kant de façon encore plus extensive : Il peut y avoir également des déterminations ontologiques qui affectent d'une manière ou d'une autre l'esprit humain, mais qui restent toutefois au-delà de la portée de ses pouvoirs de représentation.

Il convient ici d'ouvrir une petite parenthèse pour noter que la provenance de ce qui affecte l'esprit humain ne change rien ni dans la structure de la réceptivité ni dans celle de la spontanéité. Ce qui affecte l'esprit peut se produire aussi bien au sein de

²⁷ ET, p. 63.

l'esprit lui-même qu'en dehors de celui-ci. Rappelons encore une fois : Kant affirme clairement que l'esprit humain est aussi susceptible d'être affectée par sa propre activité, et notamment par l'acte spontané de sa faculté de représentation. Pourtant, la représentation qui découle de cette affection interne n'en est pas moins objective que celle qui se rapporte à une affection dont le stimulant se trouve quelque part en dehors de l'esprit.

Quel est alors le fondement de la possibilité d'indiquer un « dedans » et un « dehors » de l'esprit? Ce fondement s'exprime dans l'une des présuppositions de la critique kantienne de la raison, à savoir celle du pouvoir de réflexivité de l'esprit²⁸. C'est justement son caractère réflexif qui permet à l'esprit de saisir lui-même originairement comme un acte pur de pensée, comme *je pense*, ou encore comme une intelligence. Cette saisie originaire constitue par elle-même non seulement la preuve de l'existence de l'esprit, mais aussi et surtout la condition de possibilité sous laquelle l'esprit devient capable de déterminer pleinement au moyen du sens interne et de l'entendement tout ce qui a lieu en son sein, et précisément en partant de détermination même, de décider par la suite de l'extériorité de ce qui l'affecte en provenance de ce qui lui est étrangère. Précisons toutefois que ces considérations sur le caractère supposé universellement objectif des représentations resteront incomplètes tant que la question de la possibilité de ce qui est subjectif au sens kantien du terme ne sera pas posée et développée rigoureusement. Nous nous contentons ici seulement d'indiquer que c'est précisément dans le cadre d'une méditation sur l'essence du contraire de la vérité, et donc de la non-vérité que cette dernière question peut être posée et développée.

Il convient ici de revenir à la thèse kantienne de la finitude de l'esprit humain. Il faut tout d'abord souligner que la thèse de la finitude de l'esprit humain ne saurait être en effet autre chose qu'une hypothèse qui doit s'imposer en phase de la clôture d'une investigation critique du pouvoir de la raison humaine. Car, pour pouvoir énoncer une telle hypothèse, il ne suffit pas de dénoncer l'extravagance des prémisses et des déductions de l'ancienne métaphysique. Il faut encore et d'ailleurs avant toute étude critique de la métaphysique ancienne mener à son terme une étude critique préalable

²⁸ Voir **CRP**, pp. 107 – 146.

concernant le pouvoir de l'esprit. Par ailleurs, la finitude de l'esprit ne peut être qu'une simple hypothèse, puisqu'il est impossible de le prouver de façon apodictique. Il en va ainsi puisque l'esprit est incapable de prouver qu'il saisit l'étant dans la totalité de ses déterminations ontologiques. Par conséquent, il se voit dans l'obligation de se déclarer modestement finie, c'est-à-dire de se déclarer capable de saisir seulement ce qu'elle peut saisir dans les limites de ses propres facultés de connaître, et ainsi d'énoncer cette hypothèse après avoir épuisé toutes les possibilités de la critique.

Toutefois il faut rappeler que dans son ouvrage qui date de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger reproche expressément à Kant de concevoir la question de la finitude dans le cadre d'une problématique très étroite, en l'occurrence dans le cadre de la problématique de la possibilité de la connaissance humaine. Nous voyons le même reproche se formuler brièvement, mais en des termes quasiment similaires dans le cours de 1930²⁹. A vrai dire, ce que Heidegger se propose de faire, l'insertion de la question de la finitude dans le cadre de la problématique de l'être, exige la mise en œuvre d'une interrogation particulière qui porterait sur la conception heideggérienne de l'existence exposée dans l'analytique existentielle. Il est à noter que c'est seulement une fois cette interrogation menée à son terme que nous pourrions décider si la conception heideggérienne de la finitude est susceptible ou non d'élargir et de radicaliser la problématique kantienne de la finitude. Cependant il est clair qu'une telle interrogation doit préalablement passer par une analyse du rapport de l'être et du phénomène, à laquelle nous avons tenté tout à l'heure de donner le coup d'envoi.

Nous avons jusqu'ici exposé brièvement comment Kant et Heidegger conçoivent chacun à sa propre manière le rapport de l'être et du phénomène. Il convient maintenant de mettre à l'épreuve les objections que Heidegger adresse à la critique kantienne de la raison à propos de la conception de ce rapport. Assez curieusement, Heidegger reproche à Kant de ne pas être dans sa démarche critique à la hauteur nécessaire qui lui permettrait de découvrir la liaison originelle du concept de phénomène avec le problème de l'être en raison de son appropriation non critique de la compréhension antique de

²⁹ KPM, §5, p. 95.

l'être³⁰. Cependant le discours que Heidegger tient dans ce reproche adressé à la critique kantienne de la raison s'avère incohérent étant donné qu'il est en contradiction avec la thèse énoncée dans *Kant et le problème de la métaphysique*, plus précisément avec la thèse selon laquelle ce qui est expérimenté dans l'expérience en tant qu'unité de l'intuition et de la pensée n'est en effet rien d'autre qu'une détermination ontologique, et donc objective, de l'étant³¹. Il est bien évident que si cette deuxième thèse est juste, il est aberrant d'adresser à Kant un reproche comme celui qui vient d'être reformulé. Heidegger paraît ainsi confondre deux problèmes essentiellement différents. Il lui manque du discernement nécessaire pour pouvoir distinguer nettement la question du sens de l'être comme tel de la question de la liaison du phénomène avec l'être.

Que Kant s'approprie l'interprétation grecque de l'être comme *ousia*, suivant l'interprétation heideggerienne comme présence constante ne permet nullement de le critiquer de ne pas apercevoir un rapport entre l'être et le phénomène puisque ce rapport n'a rien à voir avec une recherche du sens primordial de l'être. En d'autres termes, que l'interprétation de l'être soit inédite ou radicalement différente de celle proposée par les penseurs grecs ne pourra absolument rien changer dans le rapport de l'être avec le phénomène. Il se peut que le rapport en tant que rapport reste identique même lorsque la nouvelle interprétation de l'être nous conduit nécessairement à délimiter à nouveau le domaine de ce qui est phénoménal.

En fait, ce que Heidegger reproche à Kant, il convient ici de le répéter encore une fois, c'est précisément de définir la phénoménalité du phénomène ou, selon certains interprètes, l'effectivité de l'effectif non pas comme une détermination fondamentale de l'être lui-même, mais à partir des facultés humaines de connaître. S'il en est ainsi, il faut par conséquent admettre que ce comme quoi l'être est interprété, par exemple comme présence constante au sens de l'être-sous-la-main ou au sens du disponible, ou encore comme l'être-dévoilé, l'être-effectif, l'être-possible, voire même comme *Ereignis* n'est pas de grande importance pour le développement du questionnement critique de Kant. Car, la critique n'est pas à la recherche d'un sens unique primordial qui pourrait

³⁰ DELH, p. 77.

³¹ KPM, §5.

englober et fonder d'autres sens possibles de l'être. Par contre, elle s'enquiert, ne fût-ce d'une façon implicite, de la question de l'être dans sa plurivocité et uniquement suivant les perspectives ouvertes par les problèmes de la réceptivité et de la spontanéité de l'esprit humain, deux présupposés fondamentaux de la critique kantienne.

Il paraît ici nécessaire de faire encore une petite remarque. Dans la présente recherche, nous n'avons pas l'intention de réfuter l'interprétation que Heidegger donne des positions de fond de la critique kantienne, c'est-à-dire, comme le disqualifie d'ailleurs Heidegger lui-même, de faire apparaître le « vrai Kant ». Nous essayons simplement de mettre en lumière la manière dont chacun de ces deux penseurs, Kant et Heidegger, pose et élabore la problématique de la phénoménalité dans son rapport avec la question de la vérité. C'est une étude qu'il faut nécessairement mener jusqu'au bout pour pouvoir ensuite discerner ce qui reste encore à questionner dans chacune de ces deux problématisations et par la suite passer finalement à la question de l'essence de la liberté. Cette étude est préalable et incontournable précisément parce que, comme nous le verrons plus loin, la détermination kantienne de la liberté comme une espèce de causalité repose sur la détermination de l'événement comme phénomène, c'est-à-dire comme un objet de l'expérience ou comme un objet représentable dans l'intuition sensible et déterminable par les concepts purs de l'entendement.

Nous avons essayé jusqu'ici de démontrer contrairement à l'interprétation que Heidegger donne de la conception kantienne du phénomène que la liaison de l'être avec le phénomène est reconnue du moins de façon implicite dans la pensée critique de Kant. Nous avons également soutenu l'idée que dans sa critique de la raison, Kant ne juge pas impertinente la question de l'être, mais qu'il s'enquiert de l'être dans sa plurivocité sans juger cependant nécessaire la recherche d'une signification fondamentale. Et en dernier lieu, nous avons tenté de montrer que Kant se voit dans l'obligation de déclarer la finitude de l'esprit suivant la conscience qu'il a du manque de preuve nécessaire pour prouver qu'il ne peut y avoir d'autres déterminations ontologiques que celles qui sont saisies effectivement dans les limites fixées par lui-même pour les facultés de connaître. La finitude resterait le caractère essentiel de l'esprit même lors qu'il serait en mesure d'avancer une telle preuve qui aurait pour conséquence de réexaminer et éventuellement

d'élargir ses propres limites. Car, le savoir ne se détermine chaque fois nécessairement que par rapport à son contraire, c'est-à-dire au non-savoir. Heidegger semble s'approprier cette réflexion de Kant, qui n'est en fait rien d'autre qu'une élaboration transposée de la caractérisation aristotélicienne de l'être, quand il affirme la finitude de l'existence dans l'analytique existentielle du Dasein.

Il convient maintenant de revenir à la question de la vérité pour préciser davantage la différence entre l'interprétation kantienne et l'interprétation heideggerienne de la liaison de l'être avec le phénomène. Comme il a été montré précédemment, la vérité se détermine chez Heidegger comme une détermination ontologique de l'étant. La vérité en tant que détermination ontologique constitue la condition de possibilité du phénomène. L'étant peut être considéré comme phénomène, c'est-à-dire comme se montrant, à condition qu'il soit toujours déjà dévoilé suivant le mode qui correspond à son être. Seul ce qui est toujours déjà d'une certaine manière dévoilé peut se montrer.

Il faut cependant souligner que dans l'ontologie fondamentale, Heidegger présuppose que l'étant peut se montrer de deux façons diamétralement opposées. Il peut se montrer aussi bien comme ce qu'il est qu'autrement qu'il n'est³². Que l'étant puisse se montrer autrement qu'il n'est, ce que Heidegger refuse à raison de nommer erreur ou illusion, mais dissimulation ou un mode particulier de se montrer soi-même, démontre précisément que l'étant a également la possibilité d'être effectivement ce qu'il paraît être dans cette modalité précise de se montrer autrement. Car, l'étant ne peut en aucun cas se montrer comme ceci ou cela sans avoir la possibilité d'être ceci ou cela.

Toutefois il est à noter que le discours heideggérien sur la possibilité du deuxième mode de la phénoménalité, c'est-à-dire sur la possibilité de la dissimulation, semble avoir besoin des précisions supplémentaires. Il paraît que sur ce point décisif Heidegger perd de vue momentanément l'explication aristotélicienne de diverses significations de l'être. Il tente d'expliciter la dissimulation sans prendre en compte la différence entre l'être-quoi et l'être-ainsi. Si les considérations ontologiques d'Aristote sont justes, il faut alors admettre que ce qui appartient à l'être-quoi de l'étant, c'est-à-dire à ce que l'on

³² ET, §7.

désigne communément, après Aristote, l'essence de l'étant, lui appartient nécessairement. De là il faut conclure que l'étant ne peut jamais se montrer autrement que ce qu'il n'est en son essence propre.

Un exemple, entre tant d'autres possibles, semble pouvoir rendre plus précise cette considération ontologique. C'est parce que la matérialité lui appartient essentiellement et donc nécessairement que l'étant matériel ne peut en aucun cas se montrer comme un étant purement et simplement immatériel, comme un étant dépourvu de matérialité. L'étant matériel se montre toujours nécessairement dans l'un des aspects de son essence, et dans le cas présent, dans sa matérialité. Ainsi convient-il donc d'affirmer que la dissimulation comme un mode phénoménal particulier n'est donc pas possible au niveau de l'être-quoi de l'étant. Elle n'est possible qu'au niveau de l'être-ainsi de l'étant, plus précisément au niveau de ce qui appartient à l'étant de façon contingente. On peut expliciter cette considération à l'aide d'un autre exemple. C'est parce que l'homme en tant que tel a la possibilité d'être effectivement nerveux qu'il a aussi la possibilité de se montrer nerveux à un moment donné sans être pourtant à ce moment-là effectivement nerveux. Alors que l'affectivité appartient essentiellement à l'homme, et d'ailleurs pour cette raison même elle ne se laisse jamais dissimuler, les affects particuliers dans lesquels l'homme s'expose effectivement et à travers lesquels il se montre de façon précisément contingente sont soumis à la fois au changement et à la dissimulation.

Toutefois il est à noter qu'il est impossible d'affirmer que la dissimulation sera suffisamment déterminée au moment où le rapport qu'elle entretient avec la contingence aura été entièrement explicité. Car pour réussir une détermination complète de la dissimulation en tant que possibilité phénoménale, il faudra encore examiner le rapport phénoménal de l'étant avec la contingence selon diverses régions ontiques. Pour mener à bien cet examen, un autre exemple peut être de grande utilité : l'exemple d'une table faite d'un matériel particulier. Le matériel dont la table est faite n'est d'abord rien d'autre chose qu'une simple question de choix du producteur. La table peut être faite de bois ou d'acier ou encore de n'importe quel autre matériel. En ce sens, ce dont la table est faite est toujours contingent. Si le matériel dont on se sert dans la production de la table est choisi conformément à un « fait pour », c'est-à-dire à un objectif d'usage bien

déterminé, même dans un tel cas particulier le caractère contingent de l'être-fait-de-bois ne disparaît nullement. Il se laisse dévoiler dans l'objectif lui-même. Cependant, envisagé du point de vue phénoménal, la table, une fois qu'elle est faite d'un matériel déterminé, se montre toujours nécessairement comme une table faite de ce même matériel. En d'autres termes, une table faite de bois ne peut jamais se montrer comme étant faite d'acier. La table, une fois sa production terminée, se montre toujours nécessairement comme étant faite du matériel employé lors de sa production. Bien que le choix du matériel relatif à cette production soit contingent, ce comme quoi la chose produite se montre est toujours nécessaire.

De tout cela on peut conclure que la dissimulation ne se laisse aucunement considérer comme une possibilité phénoménale universelle, c'est-à-dire qu'elle est une possibilité phénoménale non pas de l'ensemble de l'étant, mais justement d'une région ontique déterminée. De ce fait, il convient d'affirmer que seul l'étant que l'on nomme communément l'homme est essentiellement doté de la possibilité de dissimuler. Toutefois cette possibilité n'est pas illimitée. Comme il a été montré précédemment, elle se rapporte non pas aux déterminations essentielles de l'homme, mais seulement aux situations ontologiquement contingentes dans lesquelles il se trouve.

Nous avons tenté de préciser la dissimulation comme un mode particulier du phénomène non seulement pour prévenir des confusions éventuelles que semble susceptible de provoquer l'explication heideggerienne de la phénoménalité, mais aussi et surtout pour préparer le terrain nécessaire pour pouvoir s'engager plus loin dans un débat avec Heidegger sur l'explication kantienne de la liberté comme l'un des modes de la causalité. Pour le dire plus précisément, nous ne pouvons comprendre ni la détermination kantienne de la causalité comme une règle d'après laquelle les phénomènes ou les représentations ou bien encore les événements sont mis en ordre ni la distinction kantienne, établie conformément à cette détermination de la causalité, entre la causalité naturelle et la causalité par liberté sans faire préalablement une distinction précise entre la dissimulation en tant que possibilité phénoménale propre à une région ontique déterminée et le mode suivant lequel ce qui est contingent se manifeste, sinon nous serions bien évidemment privés d'un point de repère auquel nous pourrions nous

référer en vue de nous mettre en garde contre la confusion des deux registres phénoménaux.

Il n'est pas difficile de deviner à la lumière des considérations précédentes en quoi la critique kantienne de la raison et l'ontologie fondamentale de Heidegger se distinguent l'une de l'autre notamment à propos des rapports que la vérité entretient avec l'être et le phénomène.

Chez Heidegger, la vérité considérée, nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, comme détermination ontologique fondamentale de l'étant n'intervient plus dans l'examen de la correspondance de l'être et du phénomène. Cette fonction est assurée par ce que Heidegger désigne la compréhension de l'être, laquelle se conçoit non plus comme une faculté de connaître, mais bien comme l'un des existentiels du Dasein, c'est-à-dire comme une structure ontologique fondamentale de l'existence³³. Pour le dire plus précisément, dans l'ontologie heideggerienne, c'est justement en fonction de la compréhension de l'être que se décide la question de savoir si l'étant se montre ou non comme ce qu'il est. A part cette compréhension de l'être, il n'y a rien qui puisse dans l'ontologie fondamentale servir à une telle prise de décision. Cette compréhension ontologique est d'ailleurs qualifiée de préalable ou encore de « pré-ontologique » puisqu'elle est reconnue comme ce qui rend possible tout comportement théorique ou pratique par rapport à l'étant³⁴.

Il faut encore ajouter qu'elle ne se rapporte pas exclusivement à une région ontique déterminée, mais qu'elle recouvre toutes les régions ontiques possibles dans son ensemble. Aucune région ontique ne se tient donc hors de la portée de cette compréhension ontologique. Cela revient aussi à affirmer la possibilité de saisir avant tout comportement théorique ou pratique envers l'étant l'étant dans sa totalité et dans toutes ses déterminations ontologiques. Le caractère préalable de la compréhension de l'être atteste ainsi explicitement la primauté de la saisie de la totalité ontique.

³³ *Ibid.*, §4.

³⁴ *Ibid.*

L'ontologie fondamentale s'édifie sur la présupposition selon laquelle la totalité ontique ne se laisse pas constituer après coup selon une règle ou une loi ou bien encore un principe bien déterminé qui résulte d'une synthèse mise en œuvre par l'entendement en tant que pouvoir de règle avant même toute énonciation qui pourrait être émise à propos des cas phénoménaux particuliers, mais qu'elle se donne à chaque fois immédiatement comme telle avant même de toute expérience effective dans la compréhension de l'être. Il faut cependant souligner que l'ontologie fondamentale laisse ouverte la question de savoir si la totalité qui se révèle dans cette compréhension est également accessible ou non après coup par des comportements théorique et pratique. Ni dans *Etre et Temps*, ni dans les travaux que Heidegger a effectué dans les années 1930 juste après la publication de son maître ouvrage, il n'y a aucune remarque qui va dans ce sens, aucune remarque dans laquelle une accessibilité de ce genre est mise en question et discutée. Ce qui est jugé impossible dans la critique kantienne de la raison, c'est-à-dire la saisie théorique de la totalité, se trouve ainsi réaffirmé silencieusement dans l'ontologie fondamentale dans une perspective ayant pour prétention de s'élever au dessus de la théorie et de la pratique et par là même de les appuyer sur un fondement originel. Cette réaffirmation peut aussi être observée dans la caractérisation heideggerienne du fondement de la possibilité de l'ontologie. Ce fondement ne saurait se réduire ni à la contemplation ni non plus à l'action. Au contraire, il se donne toujours comme le fondement non seulement de tout questionnement philosophique, mais aussi et surtout de tout comportement ordinaire de la vie quotidienne. Sans entrer dans les détails de la caractérisation de ce fondement dans l'ontologie de Heidegger, nous nous contentons ici de préciser simplement qu'il repose sur deux structures ontologiques co-originales de l'existence, c'est-à-dire sur ce que Heidegger conçoit dans son analyse phénoménologique de l'être-au, *In-sein*, comme deux existentiels co-originaux du Dasein.

La première structure, la compréhension, *Verstehen*, a été déjà brièvement explicitée plus haut³⁵. La seconde structure se définit à son tour comme la disponibilité, *Befindlichkeit*. Pour le dire très brièvement, cette seconde structure représente en effet l'aspect affectif de l'existence. Elle résulte de la présupposition selon laquelle l'être

³⁵ *Ibid.*, §31 et §32.

s'exprime à chaque fois dans l'existence sous forme d'une disposition, d'un état d'humeur, d'un affect ou d'un sentiment profond déterminé. Parmi plusieurs dispositions, Heidegger privilégie l'angoisse comme étant la disposition fondamentale (*Grundstimmung*) en laquelle l'étant se retire, se transcende momentanément et l'être est accueilli instantanément par l'existence. A toutes ces considérations il faut encore ajouter que la co-originalité de ces deux existentiels fondamentaux implique également leur contemporanéité. Il n'y a pas de compréhension qui ne soit accompagnée de disposition de même qu'il n'y a pas de disposition qui ne se rapporte à la compréhension. La compréhension est toujours disposée, la disposition est toujours compréhensive.

Ce qui est encore plus important que les explications précédentes, c'est précisément la similitude formelle entre l'analyse heideggerienne de l'existence et l'investigation critique kantienne de l'esprit humain. Elles suivent toutes les deux un schème à peu près identique lorsqu'elles se mettent à formuler leurs présuppositions et leurs thèses fondamentales. Kant distingue dès le début de son interrogation critique deux facultés fondamentales de connaître, la sensibilité et l'entendement, deux facultés dont la concomitance est jugée absolument nécessaire pour la possibilité même du jugement aussi bien empirique que pur a priori, et donc de toute connaissance humaine. Comme il a été montré plus haut, une distinction, si l'on veut, une division du moins formellement identique, qui est faite cependant en vue d'explicitier les structures ontologiques fondamentales de l'existence se donne comme point de départ dans l'analyse phénoménologique de Heidegger.

Toutefois, il est à noter qu'il s'agit là simplement d'une distinction qui s'impose inévitablement sur le plan théorique et discursif. Il n'existe donc *en vérité et à l'origine*, si bien sûr on prend ces termes dans le sens spécifiquement heideggerien, aucune distinction entre des existentiels qui ne sont que différents aspects d'une seule et même chose. La distinction est pourtant inévitable sur le plan théorique et discursif pour cette simple raison que ces deux registres intimement liés entre eux, théorie et discours, peuvent opérer seulement selon une logique de différence. Là où il n'y a aucune

différence, aucune distinction ou bien encore aucune division à l'instar de l'absolu schellingien, il ne peut y avoir donc ni théorie ni non plus discours.

Dans l'ontologie fondamentale, ce qui est *en vérité* et *originellement* un et indivisible se montre inévitablement diversifié et multiplié quand il est visé par la contemplation et traduit selon des possibilités toujours limitées d'un idiome particulier. Cependant il paraît impossible de décider à partir de l'analytique existentielle dans quelles mesures ce qui reste toujours inévitable malgré tout effort fait en vue de l'éviter autant que possible peut s'interpréter comme une violence, plus précisément comme une violence du regard ou comme une violence de la lettre.

Il faut aussi ajouter que l'analytique existentielle ne permet pas non plus d'aller jusqu'à interpréter l'ensemble de la métaphysique comme violence. Elle se contente simplement d'indiquer la déficience dont tout discours est tributaire non pas en raison de l'absence des mots, mais justement en raison de l'absence d'une grammaire appropriée, donc d'une logique qui permettrait d'agencer les signes de façon à expliciter proprement ce dont ils sont signes dans leurs relations ontologiques originaires qui ont demeuré aux yeux de Heidegger inexplorées jusqu'à l'ontologie fondamentale. On sait que Heidegger tente d'élaborer cette « grammaire » ou cette « logique » non pas dans *Etre et Temps*, mais beaucoup plus tard de manière progressive au cours de la destruction de la logique de Hegel par le biais d'une série de travaux d'interprétation portant sur le dire poétique de Hölderlin et sur celui de Trakl. Le recueil intitulé *Acheminement vers la parole, Unterwegs zur Sprache*, peut se considérer comme l'apogée des recherches *grammaticales* ou *logiques* de Heidegger et constituer un champ de travail pour étudier et discuter ce à quoi ces recherches aboutissent finalement³⁶.

Nous voyons que la vérité se conçoit chez Kant de manière tout à fait singulière. Heidegger a tendance à considérer la conception kantienne de la vérité dans la lignée de la philosophie moderne. On affirme généralement que l'un des caractères distinctifs de la philosophie moderne s'observe dans la caractérisation de la vérité comme un accord

³⁶ Heidegger, **Acheminement vers la parole**, trad. de J. Beaufret, W. Brockheimer, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

ou comme une relation de correspondance entre ce qui est énoncé dans le jugement et ce à propos de quoi il est énoncé, en d'autres termes entre le jugement et son objet³⁷. En fait, la critique kantienne de la raison ne s'approprie pas cette conception dite moderne de la vérité comme telle. Car, elle cherche la correspondance non pas dans la correspondance entre le jugement et son objet, mais précisément dans la conformité de ce qui est énoncé à propos d'un phénomène donné dans un jugement avec un certain nombre de principes logiques, à savoir le principe de l'identité et le principe de la contradiction, et avec des règles qui peuvent être déduites à partir de ces principes, par exemple le principe de permanence, le principe de succession ou la causalité, le principe de communauté.

Aussi bien pour les facultés qui participent à la formation de la connaissance, l'intuition, l'entendement et la raison, que pour le jugement lui-même, toute erreur, bien sûr une fois le lien entre le concept et l'intuition confirmé, résulte donc seulement non pas du manque de correspondance ou d'adéquation entre le concept et l'intuition, mais bien plutôt du manque de conformité avec ces principes logiques - logique doit être pris ici non seulement au sens formel du terme mais aussi et surtout au sens transcendantal.

A l'inverse, ce qui est énoncé dans le jugement relativement à un objet n'est vrai que dans la mesure où il est en accord non pas avec ce que l'on appelle généralement l'objet lui-même, sinon la question, comme nous venons de l'exprimer, serait simplement de déterminer si un concept donné se rapporte ou non à un objet adéquat qui est donné dans l'intuition sensible, mais avec les principes logiques et tout ce qui peut être dérivé de ces derniers, c'est-à-dire les principes selon lesquels les représentations peuvent ou doivent être ordonnées à travers leur réception par l'intuition et leur détermination par le concept de façon à former une connaissance empirique et donc, ce qui revient au même dans la terminologie kantienne, une expérience.

Concevoir l'erreur de la sorte revient donc à reconnaître la possibilité de penser de manière non-conforme avec les principes mentionnés ci-dessus. Et cela à son tour exige à affirmer que les principes logiques ne se laissent aucunement réduire aux principes de

³⁷ DEF, p. 94 sq.

la pensée, donc de l'entendement. Car même lors que l'on reconnaît que l'entendement est libre pour obéir ou désobéir à ces principes dans un acte de pensée, on ne peut jamais prouver que l'entendement est en mesure de déduire les principes en question de lui-même, ou ce qui revient au yeux de Kant, de sa forme qui est désigné dans la terminologie kantienne par le terme aperception transcendante, *je pense*. Il est impossible pour l'entendement de procéder à une telle déduction puisqu'il ne peut jamais prouver la vérité et la nécessité de ces principes aussi longtemps qu'il ne prend en considération que sa forme ou ses actes propres. Par conséquent, nous pouvons reconnaître avec Kant que l'entendement est un pouvoir de règle à laquelle la synthèse des phénomènes peut se soumettre. Mais nous ne pouvons jamais le considérer comme législateur de loi à laquelle la synthèse pure a priori doit être conforme de façon stricte et rigoureuse.

Des considérations précédentes il faut conclure que les principes logiques ont en commun un caractère qui transcende l'entendement et le *je pense*, c'est-à-dire la conscience de soi qui constitue aux yeux de Kant la forme (le fondement) de l'entendement. La validité des principes logiques et du principe de la causalité comme règle s'impose donc à l'esprit avant toute intuition, avant toute pensée, avant toute connaissance dite théorique ou scientifique, voire même avant toute conscience de soi. Alors la question est celle de montrer ce qui assure la validité de ces principes. De quel droit admet-on qu'ils sont universellement et incontestablement valables comme tels ? Quel est le fondement de cette validité à partir de laquelle on s'autorise de décider du vrai et du faux ? Les précédents développements ne permettent évidemment pas de répondre à ces questions qui sont aussi importantes que celles qui ont déjà été posées. Il faut donc les laisser de côté pour le moment pour y revenir plus loin, plus précisément quand la conception kantienne de la causalité aura été mise en lumière et l'interprétation que Heidegger en donne aura été examinée dans toutes ses conséquences.

Chapitre III : Les analogies de l'expérience

Heidegger récapitule sous quatre rubriques les raisons pour lesquelles il est conduit à examiner le problème de la causalité dans le cadre de la pensée de Kant³⁸. La première raison se rapporte à la supposition kantienne d'une « connexion entre la causalité et la liberté ». La seconde raison réside dans la caractérisation kantienne de la causalité elle-même. Il faut selon Heidegger mettre à l'épreuve cette caractérisation qui ne cesse de faire surgir des difficultés dans l'explication de la causalité propre à l'histoire pour cette simple raison qu'elle se développe exclusivement à partir d'une région ontique essentiellement différente, à savoir la nature. En troisième lieu, c'est une critique adressée à la conception kantienne de la causalité qui se présente comme une raison à part entière. Dans cette critique, on soutient l'idée que la conception kantienne de la causalité demeure insuffisante pour l'explication de la causalité propre du psychique. Heidegger ne met à l'épreuve cette critique en tant que telle en aucun endroit de son interprétation. Et quatrième raison qui semble être pour le développement de l'interprétation de Heidegger prioritaire et donc plus importante que les trois premières en est que la causalité telle qu'elle est explicitée comme problème dans la critique kantienne de la raison devrait être inscrite dans une problématique beaucoup plus large, en l'occurrence celle de « la relation de l'être et du temps ». Bien que dans la conception kantienne de la causalité, un certain rapport au temps se fasse remarquer dès le premier regard, Heidegger implore que Kant ne fait aucun effort en vue d'étudier de manière approfondie le caractère temporel de la causalité dans son rapport à la question de l'être.

Une première tentative de caractérisation de la causalité s'annonce dans une remarque que Heidegger ne tarde pas à faire afin de contrecarrer tout malentendu et toute confusion. En fait, cette remarque se présente sous la forme d'une objection adressée à un article publiée en 1927 par un certain P. Jordan, un homme scientifique de l'époque, dans une revue de la science physique. Heidegger s'y oppose en affirmant que la causalité n'est explicitée en aucun endroit de l'œuvre de Kant comme « une nécessité

³⁸ DELH, p. 144 sq.

apriorique de la pensée », mais bien plutôt comme « une loi universelle de la nature »³⁹. Dans la même remarque, il affirme également que la causalité, « loi universelle de la nature », se donne comme « condition de possibilité de toute expérience de la nature ». Ce qui est énoncé dans cette remarque vient ainsi à confirmer seulement en partie ce que nous avons suggéré plus haut. Il faut bien apercevoir en quoi cette confirmation est partielle pour pouvoir distinguer notre propos de celui de Heidegger sur le même point.

Il convient d'affirmer que dans la dernière remarque, ce qui appartient à la nature, la loi de la nature, se trouve identifié à ce qui se caractérise comme condition de possibilité de l'expérience de la nature. Comme nous allons voir dans la partie suivante de notre exposé, consacrée à l'interprétation heideggerienne du traité de Schelling sur l'essence de la liberté humaine, une autre remarque qui va presque dans le même sens s'impose à titre d'exemple du caractère dialectique présumé nécessaire des propositions « véritablement » philosophiques.

Or si l'on se contente de considérer, comme d'ailleurs Kant le fait lui-même, cette remarque uniquement dans le cadre de la problématique de la connaissance humaine, c'est-à-dire dans le cadre de la question de la portée et des limites de la connaissance humaine, on s'aperçoit facilement qu'il n'est nullement question dans la critique kantienne de la raison de l'identification de la nature en tant que telle et de la condition de possibilité de l'expérience de la nature. Dans les limites de la problématique kantienne de la connaissance, la nature ne peut être prise pour un objet d'investigation que dans la mesure où elle se présente comme phénomène, c'est-à-dire pour autant qu'elle soit représentée et à mesure de cette représentation. Il s'ensuit que la causalité ne se laisse jamais envisager chez Kant comme une loi de la nature elle-même, mais justement et seulement une synthèse de représentations d'après laquelle *doivent* s'ordonner toutes les représentations concernant la « nature ».

En ce sens, on peut dire que la loi se donne d'une certaine façon à la raison depuis un horizon qui se tient au-delà de la raison elle-même. Cependant il est à noter que ce que nous désignons ici l'« au-delà » en prenant le risque de provoquer l'effacement de

³⁹ *Ibid.*

la ligne de démarcation entre le projet kantien de la refondation de la métaphysique et la métaphysique pré-kantienne ne réside pas dans la nature elle-même. Elle exprime un autre horizon transcendantal, osons le dire de façon plus précise, l'horizon transcendantal par excellence. Il convient de souligner dès maintenant que cet horizon transcendantal s'impose à nouveau dans la critique kantienne de la raison pratique sous un autre titre, à savoir « la loi morale ».

C'est donc à la question de la légalité de la loi et à celle du rapport de la loi à l'ordonnement des représentations que doit conduire tôt ou tard toute enquête qui se donne pour tâche d'examiner l'essence et les limites du projet kantien de la refondation de la métaphysique. Il est évident qu'une telle enquête devrait trouver son point de départ dans la question de savoir dans quelle condition il est légitime de considérer une représentation ou un ensemble de représentations comme un critère nécessaire pour la mise en ordre des autres représentations. Comme nous le verrons plus loin, Heidegger met en œuvre un examen de ce genre en se donnant comme fil conducteur le rapport de ce qu'impliquent les « analogies de l'expérience » avec le temps.

Quant au caractère *a priori* de la loi de la causalité, qui n'est par définition rien d'autre qu'un exemple parmi tant d'autres de ce que Kant appelle le « jugement synthétique a priori », Heidegger affirme, nous semble-t-il un peu précipitamment, qu'il n'est suffisamment explicité ni dans l'œuvre de Kant ni dans la philosophie post-kantienne dans sa possibilité et dans sa nécessité⁴⁰.

Kant traite la question de la causalité dans la deuxième analogie de l'expérience. Avant d'étudier la deuxième analogie, Heidegger précise que Kant entend par les analogies de l'expérience un certain nombre de principes ou de règles suivant lesquels on fait l'expérience des processus naturels, en des termes proprement heideggeriens des « rapports de l'être sous-la-main des phénomènes dans un temps »⁴¹. Il faut en retenir que nous avons ici affaire non pas à des règles concernant les phénomènes comme tels,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

mais précisément à des règles qui ont pour fonction de déterminer les rapports temporels que les phénomènes sont supposés entretenir entre eux.

L'appellation de la deuxième analogie de l'expérience, comme Heidegger le souligne, n'est pas la même dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*. Dans la première édition, elle est nommée « principe de production », alors que dans la deuxième édition, elle prend le nom de « principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité ». Bien que Heidegger se contente simplement de la constater sans l'étudier en détail, la différence entre ces deux appellations n'est pas sans importance compte tenu d'ailleurs du fait que la formule même sous laquelle ce principe est explicité subit une modification significative dans la deuxième édition de la première *Critique*.

Dans la première édition, la formule est la suivante : « Tout ce qui arrive (commence à être) présuppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle »⁴². Voici comment la deuxième analogie de l'expérience est mise en formule dans la deuxième édition : « Tous les changements se produisent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet »⁴³.

En ce qui concerne la différence entre ces deux formulations, il faut d'abord remarquer que l'expression « tout ce qui arrive » se trouve remplacée dans la deuxième édition par le mot changement. Ce remplacement montre clairement que Kant estime ne pas avoir suffisamment précisé dans la première édition ce à quoi doit s'appliquer la loi de la causalité. C'est pour cela qu'il prend soin d'énoncer de façon indirecte l'impossibilité d'appliquer cette règle à un autre mode temporel du phénomène que, comme nous le verrons plus loin, Heidegger ne manque pas de l'examiner jusqu'au bout dans son rapport au changement, à savoir la permanence.

Kant reconnaît que tout ce qui arrive ou tout ce qui commence à être n'est pas nécessairement changement. Ce qui est permanent dans le phénomène, ce que Kant

⁴² CRP, p. 182 ; (A189).

⁴³ *Ibid.* ; (B232).

nomme aussi la substance, n'est aucunement soumis au changement, mais qu'elle n'est pourtant pas privée de la dimension phénoménale ou événementielle. Ce qui est permanent dans le phénomène ou ce qui gît au fond même du phénomène, est lui aussi, commence lui aussi à être, advient lui aussi. Il serait donc injuste de ne pas considérer la permanence comme un mode particulier du phénomène, comme un mode particulier de l'événement. S'il y a une succession dans le permanent, cela n'est possible qu'en tant que succession du même à soi-même, mais jamais en tant que succession de l'autre au même, c'est-à-dire en tant que changement. Toutefois il est à noter que la succession du même à soi-même, s'il y en a, par lequel se caractériserait le permanent dans le phénomène doit être soumise à une règle autre que la causalité dans la mesure où on définit la causalité comme la loi de la liaison de la cause (le même) avec l'effet (l'autre), en un mot comme la loi du changement.

Si l'on admet que le permanent ou la substance se caractérise également par la succession, plus précisément par un mode particulier de la succession, il serait impertinent de réduire à la simultanéité le mode temporel qui lui appartient essentiellement. Car, la simultanéité désigne seulement le rapport temporel entre plusieurs phénomènes différents ou le rapport temporel entre plusieurs déterminations différentes d'un seul et même phénomène, mais jamais le rapport temporel du même à soi-même, qui est le propre du permanent.

Il paraît ainsi impossible de préciser et par suite de distinguer les modes du rapport temporel dans leur particularité sans élucider préalablement le même et l'autre dans leur essence propre et les rapports ontologiques qu'ils entretiennent non seulement l'un avec l'autre mais aussi avec eux-mêmes. Néanmoins on peut affirmer à la lumière de ces considérations que ce que la formule énonce, la formule que nous rencontrons dans la première édition et dans laquelle la règle demeure imprécise, est en fait assez générale au point de couvrir et la substance et l'accident. Or, la formule qui prend place dans la deuxième édition est tellement restreinte qu'elle ne concerne plus que l'accident soumis par définition à un mode particulier de la succession, à savoir le changement.

Si ces précédents développements sont justes, il faut alors admettre également qu'il est plus pertinent d'opposer, s'il faut le faire, le caractère essentiel de la permanence au changement qu'à la succession. Cette précision est inéluctable non pas simplement pour corriger la terminologie kantienne, mais bien plutôt pour pouvoir saisir mieux que possible ce que Kant tente de tirer au clair dans son exposé sur les analogies de l'expérience.

Il y a encore un autre argument auquel Heidegger fait recours afin de démontrer que la causalité se définit chez Kant en relation avec le temps. Cet argument est repéré dans une appellation alternative de la succession, c'est-à-dire du mode temporel selon lequel se caractérise essentiellement la causalité⁴⁴.

Dans le chapitre consacré à la deuxième analogie, on observe que la succession est désigné également comme la suite temporelle (*Zeitfolge*). Heidegger s'interroge longuement sur cet argument puisqu'il permet aussi, à ses yeux, de se familiariser avec la caractérisation kantienne du temps et celle de l'intratemporalité. Dans quelques passages cités par Heidegger, il est possible de remarquer que Kant ne s'abstient pas d'énoncer des jugements sur le temps lui-même, qui est conçu dans l'Esthétique transcendantale comme l'une des deux formes de l'intuition.

Pour démontrer le caractère immuable de cette forme, Kant développe un raisonnement très simple dont on fait connaissance dans la phrase suivante : « Si l'on voulait joindre au temps lui-même une autre suite (*Folge*), l'on devrait alors penser encore un autre temps où cette suite est possible »⁴⁵. Kant refuse ainsi de caractériser le temps par analogie à partir de l'idée d'écoulement ou de celle de suite du simple fait que dans une telle caractérisation, le temps devrait se définir chaque fois à nouveau jusqu'à l'infini et rester finalement indéfini.

A l'arrière plan de cette dénégation se profile nettement la thèse selon laquelle quelque chose ne peut jamais devenir sans acquérir grâce à ce devenir même un

⁴⁴ *Ibid.*, p. 148 sq.

⁴⁵ CRP, p. 179 ; (A 183, B 226).

caractère qu'il n'avait pas avant de s'engager pleinement dans le même devenir. Ce que Kant rejette est donc en fait non seulement l'idée d'un devenir pur et simple, c'est-à-dire l'idée d'un devenir qui n'a besoin aucun permanent, ou ce qui, comme nous l'avons déjà souligné, revient au même, la substance, pour pouvoir être comme ce qu'il est, mais aussi et surtout la possibilité d'un devenir sans changement, d'un devenir qui ne serait possible qu'en tant que déploiement de quelque chose dans son essence propre, une sorte de développement dont les étapes précédemment parcourues ne sont susceptibles de disparaître, mais qu'elles se laissent toujours appréhender comme telles dans son état actuel. Ce serait sans doute un déploiement dont le début et la fin restent insaisissables et indéterminables, mais qu'il est tout de même identifiable et concevable dans son être-déploiement.

Il paraît que c'est parce qu'une telle conception du temps suppose cet insaisissable, cet indéfini et qu'elle ne respecte pas ainsi les limites de sa propre problématique de la connaissance que Kant juge nécessaire de l'exclure de son questionnement critique. Par contre, il estime indispensable de concevoir le temps comme quelque chose qui se laisse fixer et définir une fois pour toutes pour qu'on puisse ensuite appréhender et rendre compte de ce qui est en cours de changement. Inversement, mais toujours dans la même optique, le permanent a besoin à son tour d'être mis en relation avec le changement comme corrélat pour qu'il puisse être considéré comme quelque chose de saisissable.

Il faut en conclure que dans la critique kantienne de la raison, la permanence et le changement en tant que modalité particulière de la succession exigent l'un l'autre réciproquement non pas au niveau du problème ontologique, mais précisément au niveau du problème de la possibilité de la connaissance humaine. La saisie du changement n'est possible que si et seulement si l'on admet préalablement qu'elle ne peut avoir lieu que sur la base de la saisie du permanent. Conformément à l'interprétation que nous venons de développer, il en va de même, ne serait-ce qu'inversement, pour la saisie du permanent. Que l'on se rende compte préalablement ou après coup, c'est-à-dire après la perception du changement, du caractère immuable du temps comme une forme de l'intuition sensible et par là même comme une condition de possibilité de la

connaissance humaine ne change absolument rien quant à la constatation et à l'explicitation du caractère réciproque du rapport entre le principe de permanence et le principe de changement.

C'est justement en ce sens qu'il convient aussi d'interpréter les jugements suivants de Kant : « Le temps ne court pas, c'est l'existence de ce qui change qui court en lui », « Le temps (...) lui-même est immuable et permanent »⁴⁶, « Le temps lui-même ne change pas, mais quelque chose qui est dans le temps »⁴⁷. Il faut tout de même souligner qu'un tel jugement ne peut rester valable qu'aussi longtemps que l'on insiste de prendre le temps pour une forme de l'intuition et donc pour une représentation élémentaire suprême.

Cependant, il ne faut surtout pas oublier qu'il reste encore à savoir si la conception kantienne du temps est la seule acceptable et si une autre conception du temps est encore concevable de façon tout à fait pertinente dans les limites mêmes de la problématique de la connaissance humaine. Heidegger se contente simplement de mettre en avant l'idée qu'il y a plusieurs difficultés qui relèvent de la conception kantienne du temps. Pourtant, il ne se donne pas la peine de poser et de développer ces deux questions précédentes. Comme nous tenterons plus loin de l'exposer dans tous ses détails et dans toutes ses conséquences, il préfère rejeter catégoriquement suivant sa propre démarche de radicalisation et la conception kantienne du temps et la problématique de la connaissance en tant que telle sous prétexte qu'elles ne sont pas assez originelles⁴⁸. Nous pouvons défendre l'idée que la problématique de la connaissance et le rapport de la question du temps avec cette problématique ne sont pas examinés jusqu'au bout dans l'interprétation que Heidegger donne de la critique kantienne dans les cours de 1930.

D'ailleurs, comme nous avons essayé de le montrer dans les précédents développements, il semble rester aveugle devant le rapport d'exigence, du moins selon Kant, épistémologiquement réciproque entre la permanence et le changement en tant que

⁴⁶ *Ibid.*, p. 154 ; (A 144, B183). Voir aussi **DELH**, p. 148.

⁴⁷ **CRP**, pp. 67-68 ; (A 41 ; B 58). Voir aussi **DELH**, p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*

mode particulier de la succession quand il considère que le permanent se présente dans la critique kantienne comme la condition de possibilité ontologique du changement alors que Kant se contente simplement de déterminer successivement chacun de trois modes du temps, la permanence, la succession et la simultanéité, dans son essence propre et à partir de là de préciser le rapport de la permanence avec le changement, qui selon nous n'est pas le seul mode possible de la succession, sur le plan épistémologique. En outre, répétons-le encore une fois, c'est pour cela qu'il se dispense consciemment d'engager une réflexion sur la possibilité d'un changement pur et simple, d'un changement *causa sui* et donc autosuffisant, d'un changement qui ne doit jamais se rapporter à un permanent pour pouvoir être explicité comme ce qu'il est. Le changement en tant que tel est inaccessible pour la démarche critique. Il ne peut devenir un objet d'investigation que pour autant qu'il soit représenté comme un mode particulier de la succession et en relation avec une autre représentation, à savoir celle de la permanence. Nous devons revenir plus loin à cette détermination du changement par rapport à la permanence afin de discuter le geste heideggerien qui consiste à identifier le permanent avec le temps.

Envisagée dans cette optique épistémologique proprement kantienne, la tentative schellingienne de concevoir Dieu comme le devenir et par conséquent comme le fondement même de l'être-étant serait, contrairement aux présupposés de cette tentative, un acte de l'entendement qui ne parvient pas à relier le concept de Dieu avec une intuition correspondante, et donc avec un objet donné même au cas où on reconnaîtrait que l'objet ne serait donné que dans une intuition, mais non pas nécessairement dans une intuition sensible, comme ce serait bien le cas pour les mathématiques, si l'on admet bien sûr que ces dernières n'ont pas seulement affaire à des formes. Il faut en conclure que Kant ne renonce pas à la possibilité des concepts, et donc des représentations, dépourvus non seulement du pouvoir de se rapporter à un objet donné dans l'intuition sensible, mais aussi du pouvoir de produire un objet qui se donnerait lui aussi dans l'intuition, c'est-à-dire sur la base de la représentation du temps et celle de l'espace. Kant distingue deux types de représentations auxquelles aucun objet donné dans l'intuition sensible ne se rapporte, les intuitions pures et les idées de la raison pure. Les idées en tant que concepts ou représentations pures et suprêmes de la raison sont au nombre de trois : Dieu, l'âme et le monde. Elles ont une seule fonction, à savoir la

fonction régulatrice. Nous expliquerons plus loin les idées cosmologiques de la raison pure dans leur rapport à la problématique de la possibilité du système.

Il convient maintenant de revenir à la distinction kantienne des modes du temps afin de préciser encore plus clairement ce qui, aux yeux de Heidegger, pose problème et engendre des difficultés dans la modélisation qui implique une telle distinction.

A ce propos, deux questions posées par Heidegger lui-même sont de grande importance, notamment pour mieux comprendre dans quelle perspective cette modélisation est interprétée et discutée. La première remarque à faire, c'est la différence entre la modélisation kantienne et celle qu'on emploie couramment, à savoir la modélisation qui repose sur la caractérisation de trois modes temporels comme passé, présent et avenir. Il faudra expliquer pourquoi Kant se voit dans l'obligation d'élaborer une nouvelle modélisation au lieu de s'approprier la modélisation courante comme telle pour développer la question de la causalité.

La seconde remarque porte à son tour sur la démarche que Heidegger trouve nécessaire de suivre en vue de tirer au clair le principe de la causalité, ou ce qui revient au même, le principe de la succession, et la relation entre la causalité et la liberté. La démarche en question exige de prendre en considération toutes les analogies de l'expérience dans l'intention de dégager le problème qui en relève et de découvrir le contexte originnaire au sein duquel ce problème doit être étudié. Fidèle à cette démarche, Heidegger se met à traiter l'une après l'autre trois analogies de l'expérience, dans lesquelles s'explicitent à ses yeux des « règles de la détermination temporelle universelle » en vue de mettre en évidence la relation suivant laquelle elles sont liées entre elles. Il est bien intéressant de remarquer que la démarche à suivre se précise juste après une brève explication donnée pour la deuxième analogie consacrée à la succession. Bien que cette remarque soit formelle, elle sert tout de même à dévoiler le caractère non-linéaire du discours tenu par Heidegger dans les cours de 1930.

La première analogie de l'expérience se rapporte à la permanence. Comme la deuxième analogie, la première analogie se formule différemment dans deux éditions de

la *Critique de la raison pure*. Dans la première édition, elle est mise en formule comme suit : « Tous les phénomènes contiennent le permanent (substance) comme l'objet lui-même et le muable comme une simple détermination de cet objet. »⁴⁹. Dans la seconde édition, elle est explicitée dans la formule que voici : « Dans tout le changement des phénomènes, la substance persiste, et son quantum n'augmente ni ne diminue dans la nature. »⁵⁰.

La troisième analogie de l'expérience concerne un autre mode temporel, à savoir la simultanéité. Rappelons que Kant l'interprète aussi comme « la loi de l'action réciproque » ou comme « la loi de la communauté ». Il est aussi à noter que c'est toujours le permanent, la substance qui est visé dans cette troisième analogie. Voici comment elle est formulée dans deux éditions du maître-ouvrage de Kant : « Toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle »⁵¹. « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçus comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle »⁵².

Avant de s'engager dans l'étude proprement dite des principes mis en lumière dans les analogies de l'expérience, Heidegger se propose d'expliquer pourquoi Kant donne à ces principes le nom d'analogie qui signifie littéralement la correspondance de quelque chose avec quelque chose d'autre ou la correspondance d'un rapport avec un autre. Les analogies ne résultent pas d'un choix arbitraire, mais qu'elles s'imposent de façon nécessaire. Puisque les analogies sont déterminées chez Kant comme les analogies de l'expérience, le dévoilement du fondement de cette nécessité doit passer nécessairement par une analyse de l'essence de l'expérience. Et comme Heidegger insiste d'interpréter l'essence comme la possibilité interne de quelque chose, la nécessité des analogies doit donc être cherchée, suivant cette interprétation, dans la possibilité interne de l'expérience, en d'autres termes dans la possibilité de « la modalité en laquelle l'étant lui-même est accessible à l'homme dans le contexte de son être-sous-la-main » ou dans

⁴⁹ CRP, p. 177 ; (A 182).

⁵⁰ *Ibid.*; (B 224)

⁵¹ *Ibid.* p. 195 ; (A 211).

⁵² *Ibid.* ; (B 256).

celle « d'une connaissance empirique, c'est-à-dire d'une connaissance qui détermine un objet par des perceptions »⁵³.

Dans la perspective critique de Kant, on peut donc parler de l'expérience à la seule condition que les représentations issues de la perception se trouvent liées entre elles. Autrement dit, l'expérience en tant que mode d'accessibilité à l'étant n'est possible que sur « la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions »⁵⁴. De tout cela il convient de conclure que la possibilité de l'expérience réside non pas dans la représentation en général, mais justement dans une représentation particulière. Il en ressort aussi que la représentation en tant que telle doit être traitée comme une question à part entière, et voire même comme une question encore plus originelle que la précédente.

Mais il reste encore à savoir pourquoi cette représentation en tant que possibilité de l'expérience est celle d'« une liaison nécessaire des perceptions », autrement dit pourquoi les perceptions ont besoin d'être liés pour rendre possible une expérience. Cette conception de l'expérience suffit elle-même à dévoiler une présupposition de la critique kantienne de la raison. Tout ce qui est donné dans les intuitions sensibles par l'intermédiaire des impressions des sens envisagés par Kant comme l'une des sources de la connaissance se considère comme un divers dépourvu d'un ordre interne. Dans les perceptions, c'est-à-dire, nous le verrons, dans les intuitions sensibles accompagnées d'une conscience de soi, ces impressions se trouvent de manière simplement juxtaposée, c'est-à-dire qu'elles ne font que se succéder l'une après l'autre de façon tout à fait irrégulière et imprévisible dans une séquence d'apparition et de disparition. Au sein même d'une telle séquence, elles n'entretiennent entre elles que des rapports accidentels⁵⁵. De ce fait même, Heidegger affirme avec raison qu'aucune perception n'a de primauté sur l'autre. Il en va ainsi dans la mesure où on admet bien sûr comme valable la théorie kantienne de la perception.

⁵³ *Ibid.* p. 174 ; (B 218).

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.* ; (B 219).

Il faut tout de même noter que cette séquence où les perceptions apparaissent et disparaissent à tour de rôle se présente toujours comme une succession identique⁵⁶. Bien qu'elles soient originellement juxtaposées, irrégulières, accidentelles, mais du même coup successives ou bien simultanées de façon toujours identique, les perceptions sont considérées dans la perspective critique proprement kantienne comme un acte mis en œuvre à chaque fois par un acteur. Une telle considération repose sur la présupposition selon laquelle celui qui perçoit est toujours et partout conscient de soi-même et que cette conscience de soi est essentiellement unitaire. En d'autres termes, celui qui perçoit ne saurait reconnaître des perceptions comme des siennes que pour autant qu'il soit conscient de lui-même, c'est-à-dire s'il est en mesure d'affirmer que c'est bien lui qui est celui qui perçoit dans une perception déterminée.

Nous voyons que c'est au seuil de la conscience de soi que Heidegger cesse d'analyser le discours kantien sur la possibilité interne de l'expérience. Il préfère discuter ce discours dans le cadre de la question du rapport de l'expérience avec le temps. Il pourrait toutefois faire encore un pas en avant pour préciser que la conscience de soi prend appui chez Kant sur une autre présupposition, à savoir celle du caractère essentiellement réflexif de la pensée⁵⁷. La pensée ne peut viser ses propres actes qu'à condition qu'elle soit susceptible de revenir sur elle-même, de se replier sur elle-même. Ce retour à soi ou ce repli se donne d'ailleurs comme la condition de possibilité de toute critique de la raison.

C'est à cette présupposition de la critique kantienne de la raison que Schelling et Hegel s'en prendront dès leurs premiers travaux en défendant l'idée que la pensée ne saurait établir un rapport immédiat avec elle-même et que pour cette raison même elle n'a affaire qu'à un simple objet imaginé par elle-même là où elle croit s'appréhender immédiatement et concrètement dans ses actes propres en vertu de l'abstraction du

⁵⁶ *Ibid.*, p. 186 ; (A 194, B 239).

⁵⁷ Toutefois il est à noter que Heidegger fait l'objet d'une analyse particulière la réflexivité kantienne dans son cours de 1927. Voir, Heidegger, **Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant**, (désormais **IPCRP**) trad. de E. Martineu, Paris, Gallimard, 1982, pp. 212 – 222.

contenu qui lui est donné par une autre source de connaissance⁵⁸. La thèse de la réflexivité de la pensée s'interprète comme la marque d'une époque dans l'histoire de l'esprit. A ce propos, on peut d'ailleurs affirmer que ce pouvoir d'abstraction, que Kant suppose qu'elle appartient essentiellement à la pensée, reste pourtant chez lui loin d'être justifié par une démonstration appropriée.

Des explications précédentes il ressort clairement que ce qui est expérimenté dans l'expérience n'est nullement la multiplicité et la diversité des perceptions en tant qu' « événements psychiques », mais bien plutôt l'unité de ce qui est perçu et du rapport des perçus dans des perceptions. Sur ce point, Heidegger s'exprime de façon encore plus précise en citant encore une fois l'une des formules les plus importantes de la *Critique*⁵⁹. L'expérience ne se laisse pas réduire à « une connaissance des perceptions ». Elle se présente plutôt comme « une connaissance des objets par des perceptions »⁶⁰. Le fondement de la représentation de l'unité, donc le fondement de ce qui est expérimenté dans l'expérience constitue une autre question de grande importance à laquelle il faut répondre afin de mettre en pleine lumière l'expérience dans son essence propre. Si l'on admet avec Kant que l'expérience résulte de la concomitance de l'intuition et de la pensée, des deux sources de la connaissance humaine, il faut alors chercher ce fondement au sein même de cette concomitance ou dans l'un de ses éléments constitutifs. Ni la pensée ni l'intuition ne sont susceptibles de déterminer à elles seules la représentation de cette unité. Car l'unité se donne toujours comme une unité « dans le temps ». C'est donc à chaque fois non par le temps, mais justement par rapport au temps qu'elle se détermine.

Toutefois la détermination temporelle de l'unité ne peut se mettre en évidence qu'à condition que le temps lui-même ou le temps pour-soi soit perceptible d'une manière ou d'une autre. Dans la critique kantienne de la raison, c'est parce qu'une perception de ce genre est jugée impossible que l'unité y reste par conséquent indéterminée dans son rapport au temps. Une fois cette limite de la réflexion kantienne dévoilée, Heidegger ne

⁵⁸ Voir, Hegel, **La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling**, trad. de B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

⁵⁹ **DELH**, p. 152 – 153.

⁶⁰ **CRP**, p. 174 ; (B 219).

tarde pas à reprocher à Kant de ne pas apporter des preuves nécessaires pour la justification de la thèse de l'imperceptibilité du temps en tant que tel. D'ailleurs il prétend expressément que Kant ne pouvait jamais apporter de telles preuves pour cette simple raison qu'il n'a jamais pensé à fonder sa démarche critique sur « une métaphysique du Dasein »⁶¹.

Dans cette attaque contre la critique de la raison pure, Heidegger semble perdre de vue la détermination kantienne du temps et de l'espace, donc des deux formes de l'intuition sensible, comme des représentations pures. Même s'il est vrai que le temps et l'espace sont selon Kant inconstructibles comme objets ou comme phénomènes, ils ne sont pas pour autant inconcevables ou indéterminables par la pensée. Certes l'entendement ne produit ni le temps ni l'espace comme objet, comme étant là-devant, ou encore comme phénomène, mais cela ne revient pas à dire qu'il soit incapable de concourir à la détermination dans leur être-représentation. Kant semble vouloir simplement faire remarquer que le mode d'être des représentations de ce genre est différent de celui des objets qui affectent l'esprit par le biais de la sensation. Le temps est donc non pas selon le mode d'être des représentations sensibles mais précisément selon le mode d'être des représentations pures. Cependant, bien que des concepts purs *a priori* rendent possible l'entendement, le temps en tant que représentation pur *a priori*, en tant que représentation élémentaire et suprême, en tant que forme de l'intuition sensible rend possible à son tour la sensibilité ou ce qui revient au même la réceptivité de l'esprit. La question cruciale n'est donc ni celle de prouver l'imperceptibilité du temps, ni celle de déterminer le mode d'être qui est le sien, mais bien plutôt celle d'expliquer comment se donne le temps en tant que représentation, la donation qui lui est propre. C'est justement cette question de la donation qui n'est ni posée ni développée dans la critique kantienne de la raison. Il faut cependant souligner que la donation du temps doit être envisagée comme un problème qu'il faut surtout éviter de confondre avec le pseudo-problème de l'origine d'une représentation déterminée. Il est à noter que l'interprétation heideggerienne n'est pas exempte d'une telle confusion. Elle apparaît très nettement dans le cours de 1927 déjà évoqué, *Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant*, notamment dans les chapitres consacrés à

⁶¹ DELH, p. 154.

l'explication de l'analytique transcendantale. A défaut d'une distinction nettement établie entre la question de l'origine et celle de la donation, Heidegger va même jusqu'à reprocher, dès l'introduction du cours, à Kant d'avoir incité plusieurs mésinterprétations psychologisantes en évoquant « la nature de l'âme » comme le lieu où s'enracinent toutes les sources de connaissance⁶².

En ce qui concerne les règles que contiennent des analogies de l'expérience, donc des déterminations temporelles transcendantales, la fonction et la nécessité de ces règles, Heidegger n'adresse aucune objection à la critique kantienne de la raison. Ces règles sont nécessaires en ce sens qu'elles concourent ensemble à la possibilisation de toute détermination temporelle empirique. Elles remplissent une fonction très spécifique, à savoir l'anticipation de l'expérience⁶³. Ce qui est anticipé grâce à ces règles n'est, en termes proprement heideggeriens, ni le cours factuel ni les constellations factuelles d'un événement, mais bien plutôt ce à quoi tout cela se rattache préalablement. Distinctes essentiellement des règles de la pensée au sens pur du terme, les analogies de l'expérience « tracent la forme suivant laquelle doit s'accomplir toute liaison concrète du perçu »⁶⁴. Cela revient selon Heidegger à « déterminer l'unité la plus englobante du contexte de la nature », c'est-à-dire de ce qui est perçu dans la perception même⁶⁵. Il est aussi à noter que cette liaison se détermine non pas à partir de la séquence des perceptions, mais plus précisément à partir de l'« apparaissant du perçu lui-même ». Et cet apparaissant du perçu se laisse représenter suivant les rapports temporels purs dont les analogies de l'expérience mettent en évidence les règles. C'est donc en ce sens précis que Heidegger nous propose d'interpréter le caractère anticipatif des analogies kantienne. Il va même jusqu'à affirmer que les analogies de l'expérience, en tant que règles des déterminations temporelles transcendantales, se donnent essentiellement comme règles « des modes possibles de l'être-dans-le-temps de ce qui est factuellement offert par les perceptions »⁶⁶.

⁶² **IPCRP**, p. 84 – 85.

⁶³ **CRP**, p. 199 ;(A 217, B 264)

⁶⁴ **DELH**, p. 155.

⁶⁵ **Ibid.**

⁶⁶ **Ibid.**

Contrairement à cette interprétation heideggerienne, nous soutenons que ce dont il s'agit dans les analogies de l'expérience, ce ne sont pas diverses modes possibles de l'être-dans-le-temps, mais bien plutôt des modes suivant lesquels les représentations aussi bien *a priori* qu'*a posteriori*, par exemples les perçus, se rendent elles-mêmes possibles en tant que représentations dans son rapport à une représentation pure *a priori* qu'est le temps. S'il en est bien ainsi, nous devrions également renoncer à l'interprétation que Heidegger donne de la caractérisation proprement kantienne de chaque analogie. Car il insiste d'interpréter le caractère de chaque analogie, en pleine conformité avec son interprétation précédente, comme une conception particulière du temps.

Or, dans ces caractérisations, Kant, paraît-il, veut simplement mettre l'accent non pas sur le temps lui-même, mais sur divers modes possibles du rapport au temps des phénomènes, donc des représentations *a posteriori* dont l'unité de leurs enchaînements prend chez Kant le nom de nature. S'il en va ainsi, bien qu'il soit toujours question du rapport au temps dans toute analogie, il faut admettre par exemple que ce qui est formulé comme une règle dans la première analogie, la permanence, n'est rien d'autre qu'un rapport particulier au temps, qui se caractérise comme « grandeur » ou comme « durée ». Il en va de même pour deux autres analogies, la succession qui se caractérise comme « série » et la simultanéité qui se caractérise comme « ensemble ».

En effet, sur ce point, Kant essaie de s'exprimer le plus clairement possible dans un long passage qui se trouve à la fin de la troisième analogie, mais qu'il n'y parvient pas malgré tous ses efforts. Ajoutons que curieusement Heidegger préfère ne pas prendre en considération ce passage alors que non seulement il cite et interprète minutieusement celui qui le précède, mais aussi en conclut que c'est bien la détermination du temps dans son rapport à l'intratemporel qui constitue la puissance et la limite de la problématique de Kant. « Cette unité de la détermination du temps, dit Kant, est entièrement dynamique, c'est-à-dire que le temps n'est pas regardé comme ce en quoi l'expérience déterminerait immédiatement à chaque existence sa place – ce qui est impossible, parce que le temps absolu n'est pas un objet de perception où des phénomènes pourraient être réunis - mais la règle de l'entendement qui seule peut fournir à l'existence des

phénomènes l'unité synthétique résultant de rapports du temps et fixer à chacun d'eux sa place dans le temps, par suite la fixer *a priori* et d'une manière valable pour tous les temps et pour chaque temps »⁶⁷.

Que Kant emploie dans ce passage des expressions telles que « dans le temps », « pour tous les temps », « pour chaque temps » ne permet nullement d'avancer l'idée qu'il conçoit originairement le temps par rapport à l'intratemporel. Dans ces expressions, il n'est aucunement question du temps au sens d'une représentation originaire *a priori* pure et constitutive de la sensibilité, mais précisément du temps tel qu'il est représenté *a posteriori* et donc empiriquement sur la base de cette représentation *a priori* pure. Par exemple, il peut s'y agir du temps des horloges ou du temps des calendriers, c'est-à-dire du temps représenté après coup et à nouveau en fonction du mouvement des astres.

Kant entend donc affirmer simplement dans ce passage que la place d'un événement dans le temps empirique se laisse fixer anticipativement suivant divers modes du rapport au temps dont la règle est explicitée *a priori* dans les analogies de l'expérience. Ce que Heidegger veut rejeter à tout prix, c'est donc en fait la détermination kantienne du mode d'être qui appartient au temps originaire, c'est-à-dire le temps ayant pour le mode d'être celui de la représentation pure *a priori*. C'est cette volonté jamais ouvertement exprimée qui sous-tend toutes les analyses faites par Heidegger dans les cours de 1930. On sait que déjà dans *Etre et Temps* Heidegger renonce à la caractérisation ontologique du temps. Il y est énoncé explicitement que le temps n'est pas, mais qu'il n'est pourtant pas de rien. Le temps temporalise⁶⁸. Ce que l'on appelle le temps n'est donc rien d'autre que la temporalisation. Il est clair que comparé au temps-représentation, le temps-temporalisation s'avère une conception fondamentalement différente. Il faudra donc décider si le caractère originel de cette conception du temps apporte ou non quelque chose d'inouï à la conception heideggerienne de la liberté. Si c'est bien le cas, il faudra également mettre au jour

⁶⁷ CRP, p. 198 ; (A 215, B 262).

⁶⁸ ET, pp. 389 – 391.

toutes les conséquences d'un tel apport. Il faudra mener un débat sur ce point dans la dernière partie consacrée à la conception proprement heideggerienne de la liberté.

Au lieu de mettre l'accent sur le fait que l'intratemporalité n'est possible pour Kant que pour autant que le temps-représentation soit représenté à nouveau empiriquement, Heidegger préfère expliciter la distinction kantienne du principe mathématique et du principe dynamique. Il procède à une telle explicitation puisqu'il pense que le problème de la liberté réside dans la question de l'origine de cette distinction, et non pas, comme le laisse entendre la thèse kantienne, dans le problème de la causalité⁶⁹.

Comme il a été souligné dans la précédente citation, les analogies de l'expérience se déterminent comme des principes dynamiques, des principes qui selon Heidegger concernent l'être-sous-la-main de l'étant, en des termes de la métaphysique traditionnelle *existentia* ou bien *actualitas*. Quant aux principes mathématiques, ils se rapportent à l'essence de l'étant (*essentia* ou *possibilitas*). Et cette détermination des principes permet aux yeux de Heidegger de repérer au sein même de la métaphysique traditionnelle la place qui revient à ce qui est mis en question dans les analogies de l'expérience. A ce propos, nous voyons Heidegger reprocher à Kant de ne pas poser et développer la question de l'origine de cette distinction entre être-quoi (*essentia*) et être-« que » (*existentia*). D'ailleurs c'est parce qu'il néglige cette question cruciale qu'il reste incapable de l'élaborer dans son rapport intime avec le problème de l'être⁷⁰.

Dans l'exposition kantienne des analogies de l'expérience on peut observer très nettement que la causalité est interrogée et déterminée en direction de son essence dans le cadre de la problématique de la possibilité de l'expérience, qui est selon Kant la seule connaissance possible pour l'homme, dont le caractère propre est la finitude. Cependant Heidegger insiste d'identifier la question de la possibilité de l'expérience ou bien de la connaissance finie à la question de l'essence de la finitude de l'existence. De cette identification il prétend tirer une preuve dont on peut se servir à tout moment pour

⁶⁹ DELH, p. 157.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 158.

affirmer que le problème de la liberté ne doit pas être nécessairement traité dans le cadre du problème de la causalité⁷¹. A l'arrière plan de cette preuve se profile nettement l'idée que le problème de la causalité renvoie en dernière instance au problème de la finitude de l'existence⁷². Il faut pourtant signaler que Heidegger ne se donne pas la peine d'expliquer suffisamment la connexion entre ces deux problèmes, qui d'ailleurs pour cette raison reste du moins dans le cours de 1930 une simple hypothèse dépourvue de justification.

Que l'on affirme que la finitude de l'existence ne s'explique ni par la connaissance ni par l'expérience ne contribue évidemment en rien à la justification de l'insertion présumée nécessaire du problème de la causalité dans la question de l'existence. Notons au passage que Heidegger qui croit, semble-t-il, que tout est déjà bien fondé n'hésite pas à faire un pas de plus en caractérisant la compréhension de l'être et l'advenue de l'être comme des lieux où pourraient s'expliciter la finitude de l'existence humaine. Le chapitre consacré à la distinction kantienne du principe mathématique et du principe dynamique se termine par l'énonciation de la question de savoir comment « l'essence suprême de la finitude de l'existence » doit être étudiée pour qu'elle puisse procurer un fil conducteur à l'étude du problème de la liberté. Il faut faire remarquer que la formulation de cette question ne pourrait avoir ici d'autre fonction que d'annoncer pour la première fois la démarche que suivra le traitement proprement heideggerien du problème de la liberté. En fait, il n'y a rien de surprenant dans la rencontre avec une telle annonce puisque c'est un geste que l'on peut observer presque dans tous les cours de Heidegger, où la destruction d'une doctrine philosophique va toujours de pair avec la construction de la sienne.

Il convient de faire encore une autre remarque pour préciser davantage l'orientation principale de l'interprétation heideggerienne des analogies de l'expérience. Il apparaît nettement que cette interprétation est régie par la volonté d'ontologiser autant que possible ou de traduire le mieux possible le discours kantien dans un langage ontologique. Tout ce qui est envisagé chez Kant comme représentation (*Vorstellung*)

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

s'explique dans cette traduction comme un mode ontologique particulier, à savoir l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*). D'ailleurs nous voyons Heidegger pousser encore plus loin son interprétation en prétendant qu'au sein des analogies de l'expérience se trouve de façon partiellement concentrée une certaine compréhension de l'être. Il n'est donc pas du tout surprenant à la suite de toutes ces considérations d'observer l'explicitation du problème de la causalité comme le problème de la « déterminabilité objective » du sous-la-main⁷³. Mais cependant il est difficile de prétendre que l'esprit du discours kantien est mis à l'abri dans cette traduction.

Il paraît encore plus difficile de préciser en quel sens et dans quelle mesure cette interprétation infidèle à l'esprit de la critique kantienne de la raison pourrait contribuer à la suspension de la problématique de la connaissance et corrélativement à l'élaboration radicale de la problématique de l'être. Comme nous verrons dans la partie suivante consacrée à l'interprétation heideggerienne du traité de Schelling sur l'essence de la liberté humaine, la substitution des analogies de l'expérience, c'est-à-dire des règles représentées avant toute expérience, et donc des règles qui sont essentiellement des synthèses *a priori* pures ayant pour fonction de rendre possible l'expérience et suivant lesquelles les représentations sont ordonnées en vue de constituer le fondement d'une connaissance possible, par un certain pouvoir présumé de l'être à ajouter originairement l'étant dans sa totalité de façon à former un système revient au bout du compte à répéter fidèlement la démarche de la critique kantienne de la raison en ressuscitant la nécessité de la règle ou de la loi pour toute formation du système sous la forme d'une thèse ontologique prétendument fondamentale.

Nous avons déjà essayé de monter contrairement à l'interprétation heideggerienne que les analogies de l'expérience doivent se considérer non pas comme règles des rapports intratemporels de l'étant, mais comme des règles de l'agencement des représentations par rapport à une représentation particulière, plus précisément par rapport au temps en tant que représentation pure *a priori*. Il faut encore renoncer à l'explication heideggerienne dans laquelle l'analogie s'interprète comme un terme dont Kant fait usage pour donner un titre à la tâche de la délimitation du « problème de l'être-

⁷³ *Ibid.* p. 160.

sous-la main du sous-la-main ». Si l'interprétation que nous venons d'en donner est juste, il faudra par conséquent admettre que les analogies de l'expérience n'ont rien à voir avec la détermination de l'être-représentation de la représentation.

Quant à la question de savoir si le représenter doit être ou non intratemporel pour qu'il puisse être comme tel, personne ne se permettra de douter que la réponse soit déjà donnée lorsque le temps se définit dans l'Esthétique transcendantale comme une « intuition pure », donc comme une représentation *a priori* pure et élémentaire. Car, dans le cas contraire, il serait impossible de concevoir le temps de la sorte, c'est-à-dire comme une représentation. Mais bien évidemment des analyses précédentes il ressort que le représenter doit nécessairement se rapporter à une de ses représentations primordiales, en l'occurrence au temps pour pouvoir procéder à la synthèse, en d'autres termes pour relier ses représentations aussi bien *a priori* qu'*a posteriori*. Par conséquent, il faut opposer à la conclusion de Heidegger l'idée que seuls le représenter et ses représentations élémentaires (catégories et intuitions pures) sont immédiates et que cette immédiateté ne se fonde aucunement dans l'intratemporalité⁷⁴. Quelle que soit son origine, objet physique ou objet psychique, toute autre représentation est médiate pour cette simple raison qu'elle ne peut devenir possible que grâce au représenter et à ses représentations primitives mentionnées ci-dessus.

Chapitre IV : La première analogie : Principe de la permanence

Il convient de rappeler encore une fois des deux formules différentes énoncées par Kant dans deux éditions de la *Critique* en vue de faire connaître ce qu'implique le principe de la permanence. Dans la première édition de la *Critique*, la première analogie, on le sait déjà, se formule comme suit : « Tous les phénomènes contiennent le permanent (substance) comme l'objet lui-même, et le muable, comme la simple détermination de celui-ci, c'est-à-dire la manière dont l'objet existe. »

⁷⁴ IPCRP, p. 148.

Voici comment le même principe s'énonce dans la deuxième édition de la Critique : « La substance persiste dans tout le changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni diminue dans la nature ».

Comme il a été précédemment souligné, bien que dans la deuxième édition de la *Critique*, le principe de la permanence s'exprime de façon remarquablement différente, Heidegger paraît ne pas juger nécessaire d'expliquer et d'examiner le motif qui se tient à l'arrière plan de ce changement qui s'observe dans la formulation du même principe. Nous allons essayer plus loin de mener un débat avec Kant sur le motif de ce changement. Car la deuxième formulation du principe de la permanence semble être un pas en arrière, une concession faite en faveur de certains présupposés de la métaphysique pré-kantienne. Mener un tel débat reviendrait donc à examiner si la critique kantienne parvient ou non à se libérer de cette métaphysique qu'il qualifie lui-même de « dogmatique » et par suite à orienter la métaphysique vers « la voie sûre de la science ».

A propos de la première analogie de l'expérience, nous voyons Heidegger se mettre à exécuter successivement deux tâches différentes⁷⁵. D'abord il tente de déterminer de la manière la plus précise possible ce qui est désigné comme permanent dans la définition du principe. Ensuite il s'interroge sur l'exigence kantienne de prouver tout ce qu'implique le principe de la permanence. L'exécution de la première tâche, la caractérisation essentielle du permanent, commence par la mise en lumière de deux éléments qui participent selon Kant à la possibilisation de l'expérience.

Le premier élément est le divers que la perception procure à l'appréhension. Du fait que ce divers n'est en effet rien d'autre qu'un simple agrégat ou une simple juxtaposition de représentations, il faut encore une liaison pour la mise en ordre de ces représentations, sans quoi l'expérience resterait impossible. Comme il a été déjà souligné, cette liaison ne peut cependant jamais être établie de façon arbitraire. Elle doit au contraire résulter d'une nécessité tout à fait précise.

⁷⁵ DELH, §18

En ce qui concerne la détermination de l'origine de la nécessité de la liaison, l'interprétation heideggerienne fait recours encore une fois au procédé d'ontologisation, un procédé dont nous avons déjà essayé de donner un premier aperçu. Heidegger affirme avec tant d'instances que le caractère essentiellement nécessaire de la liaison réside au fond même de l'étant et de divers modes de son être-sous-la-main et que les analogies de l'expérience quant à eux n'ont pas d'autre fonction que celle de mettre en formule des « modes nécessairement représentables de l'être-lié » et de l'unité à laquelle le divers devrait préalablement se rapporter pour pouvoir s'engager pleinement dans une liaison quelconque⁷⁶.

Il importe de remarquer que dans cette perspective ontologique, les analogies de l'expérience sont interprétées de façon à exiger l'affirmation de la possibilité des modes de l'être-lié, qui précèdent et voire même rendent possibles ses modes représentables, et qu'elles s'abaissent ainsi au second rang sur l'échelon du questionnement philosophique. Sans doute, le recours au procédé d'ontologisation se présente-t-elle chez Heidegger comme une exigence pour mener à bien la radicalisation de la problématique kantienne de la possibilité de la connaissance. Or dans sa critique de la raison, plus précisément dans la deuxième édition de cet ouvrage, les propos que Kant tient sur ce point semblent mettre en garde par avance les analogies contre une telle dégradation ou, si l'on veut, contre une radicalisation de nature ontologique. Kant croit avoir posé, élaboré et résolu ce qui est digne de question de la manière la plus radicale possible dans les limites de la problématique de la connaissance. Nous pouvons d'ailleurs affirmer qu'il est convaincu de la radicalité de sa problématique à tel point qu'il n'hésite même pas à accuser toute doctrine qui ne reposerait pas sur sa propre critique de la raison d'errer dans l'obscurité et de retourner tôt ou tard à son point de départ, c'est-à-dire à l'ignorance.

Cependant il est impossible de ne pas voir dans la critique kantienne de la raison une tentative de radicalisation de la métaphysique ancienne et de ne pas admettre avec Heidegger l'exigence de mettre en évidence, malgré la conviction apparemment inébranlable de Kant, les présupposés et les thèses fondamentaux sur lesquels prend appui la critique de la raison pure pour pouvoir examiner avec précision et justesse la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 161.

radicalité de la problématique qui s’y trouve déployée. Mais cet accord n’exige nullement de confirmer la manière dont Heidegger découvre et met en question les fondements de la critique kantienne. Il se limite simplement par la détermination du fil conducteur d’une discussion que nous devons mener avec Heidegger sur les modes possibles du questionnement philosophique en tant que radicalisation.

Ce qui est encore plus important que la traduction des principes de l’expérience en un langage ontologique, c’est la caractérisation heideggerienne du permanent (ou de la substance). Il faut d’abord noter que cette caractérisation tire son fil conducteur de la preuve que Kant met en avant pour défendre la nécessité du permanent, une preuve dont la validité sera bientôt étudiée avec celle d’autres preuves kantienne et qui, rappelons-les, peut se résumer comme suit : Le permanent doit être préalablement posé et admis comme évident pour que ce qui change au sein même du phénomène puisse être saisissable et représentable, sinon tout ce que l’on pourrait appréhender ne serait rien d’autre qu’un simple change constant (*Welchsel*), c’est-à-dire une simple succession désarticulée des données de sensation⁷⁷. La position du permanent est aussi nécessaire pour affirmer ce qui est explicité dans le principe de simultanéité, d’une autre détermination transcendantale du rapport temporel.

De ce point de vue, il ne serait pas injuste de reconnaître à la permanence la primauté par rapport à d’autres modes du rapport temporel, ou, ce qui revient au même, de considérer la permanence (ou la subsistance) comme le fondement sur lequel prennent appui la succession et la simultanéité. Mais comme Heidegger insiste d’interpréter ces deux derniers rapports au temps-représentation comme rapports d’être-dans-le-temps de l’étant, il est conduit finalement à déterminer le temps comme le seul et unique permanent possible. Il est possible d’observer cette détermination dans cet extrait très court de l’interprétation heideggerienne : « (...) puisque ces rapports temporels ne peuvent ‘être’ en général que si le temps lui-même demeure déjà constamment. Le temps est donc ce qui en général exprime la permanence. »⁷⁸

⁷⁷ *Ibid.* p. 162. Voir aussi CRP, p. 180 : (A 186, B 229).

⁷⁸ *Ibid.*

Il paraît que cette caractérisation du temps, donc de « la forme de l'intuition sensible » ou encore de l'« intuition pure » comme le seul et unique permanent ou comme le seul et unique substrat possible de toute appréhension repose sur l'affirmation de l'unicité et de l'immutabilité du temps dans l'Esthétique transcendantale de Kant. La formule proposée dans la deuxième édition de la première *Critique* pour l'explicitation du principe de la permanence paraît également affermir une telle caractérisation. Mais il n'est pas nécessaire de mener des examens très subtils pour se rendre compte qu'en effet il en va tout autrement pour cette simple raison qu'aucune forme en général, et donc aucune « intuition pure », ne saurait faire l'objet d'une considération quantitative quelconque. L'unicité nécessaire du temps en tant que forme ne se laisse jamais entendre à titre de thèse que dans le sens qualitatif, et par conséquent ne constitue aucunement une détermination quantitative. Ce qui est mis en évidence dans une telle proposition présumée apodictique ne peut donc jamais être autre chose que l'impossibilité de procéder à une autre détermination *a priori*, ou transcendantale du temps puisque, comme nous avons déjà essayé de le démontrer, la multiplicité temporelle et l'intratemporalité ne sont concevables qu'*a posteriori* et donc empiriquement.

Il convient de noter que l'un des moments les plus forts de l'interprétation heideggerienne de la première *Critique* de Kant vient juste après l'explication de la première analogie et de la preuve qui s'y rapporte. C'est précisément le moment où l'intention et l'orientation principales du travail d'interprétation apparaissent en toute clarté. Heidegger ne juge même pas nécessaire d'étudier en détail et préalablement deux autres analogies avant de passer à l'offensive contre la conception kantienne de l'expérience. En ce moment décisif de l'interprétation, nous voyons Heidegger s'en prendre d'abord à la preuve du principe de la permanence, et ensuite au principe lui-même et très curieusement à la déduction transcendantale. Les preuves que Kant formule en vue de justifier les principes de l'expérience ne peuvent être jugées « ni éclairantes ni compréhensibles dans leur contenu et dans leur rigueur obligatoire »⁷⁹. Comme on s'emploie à formuler des preuves pour démontrer la nécessité d'une chose et comme les preuves kantiennees sont inaptes de dissiper l'obscurité qui entoure ce qui est visé dans le principe, on doit reconnaître en dernière instance que la nécessité des principes de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 163.

l'expérience reste problématique dans la critique de Kant à défaut d'une justification et d'une fondation appropriée qui serait tentée à partir de celle-ci. D'ailleurs, c'est parce que les preuves kantiennees sont foncièrement intenablees, ce serait une vaine préoccupation de les formuler le plus exactement possible. Toutes les preuves employées dans une démonstration découlent d'un indémontrable que l'on nomme couramment *évidence*. Il en va de même pour les preuves kantiennees des principes de l'expérience. Toutefois, ce qui est évident ne peut être élucidé dans son évidence que pour autant que certains états de faits soient suffisamment déterminés dans leur essence respective. Car c'est à partir de ces états de faits et pour leur caractérisation encore plus nuancée que les problématiques sont formulées et développées en philosophie.

C'est justement sur ce point que se concentre le reproche adressé par Heidegger à la critique de Kant. Les états de faits à partir desquels la problématique de la raison est formulée et les preuves des principes de l'expérience sont dégagées n'y sont pas suffisamment déterminés. Même la preuve de la déduction transcendantale des catégories, des concepts purs et constitutifs de l'entendement, et par conséquent la déduction transcendantale elle-même telle qu'elle est conçue et mise en application dans la critique kantienne ne sont pas épargnées de cette déficience et d'ailleurs pour cette raison même elles restent toujours contestables. Pour tout ce qui est de la raison de cette insuffisance, nous sommes renvoyées à la conception kantienne de la finitude de l'homme, c'est-à-dire là où selon Heidegger épuisent toutes ses ressources la problématique de la raison. Dans l'interprétation heideggerienne, la conception de la finitude de l'homme en tant que fondement présumé sans examen préalable sur lequel repose et se développe la *Critique* se considère comme le contexte dans lequel s'inscrit la « juxtaposition grossière non examinée et non clarifiée » de deux autres conceptions kantiennees qui sont elles-mêmes foncièrement problématiquees, à savoir la conception du temps et celle de l'entendement⁸⁰.

A regarder de plus près, il est possible de constater que Heidegger se montre plus critique envers le contexte, donc envers la caractérisation kantienne de la finitude comme la finitude du sujet connaissant qu'envers cette juxtaposition. Il en ressort très

⁸⁰ *Ibid.*, p. 164.

nettement qu'en effet il estime plus important de mettre en cause la thèse majeure de la critique kantienne que de réfuter les développements qui en découlent conséquemment.

Cependant il convient de rappeler que la conception kantienne de la finitude ne fait pas l'objet d'un examen détaillé dans le cours de 1930, mais qu'elle est passée en revue dans une petite parenthèse ouverte entre les explications portant sur les analogies de l'expérience. Elle est traitée dans tous ses aspects et dans toutes ses conséquences dans le livre publié en 1929 sous le titre de *Kant et le problème de la métaphysique*.

La thèse kantienne de la finitude du sujet connaissant occupe incontestablement le centre même de la critique de la raison dont l'unique objectif est de donner une réponse définitive à la question « que puis-je savoir ? ». Nous pensons que la tâche assignée à la *Critique* ne peut être éclairée que dans la mesure où la *Critique* en tant qu'interrogation philosophique s'interprète en fonction de son objectif. Et c'est la raison pour laquelle il nous paraît impossible de prendre la critique kantienne de la raison et notamment la doctrine kantienne des analogies de l'expérience pour une tentative de grande ampleur ayant pour conséquence de mettre au jour une nouvelle détermination de l'« essence même de l'ontologique ». Loin de pouvoir inciter une métamorphose essentielle de l'ontologique, la *Critique* procède bien plutôt à délimiter ce dernier sur le fond d'une théorie de l'expérience rigoureusement élaborée. Autrement dit, la *Critique* se contente simplement de constater et de fonder tout ce qui se laisse fonder sur une théorie de l'expérience dans l'ontologie pré-kantienne. S'il s'agit d'une re-fondation de la métaphysique dans la *Critique*, elle ne peut donc être effective qu'en tant que celle de la métaphysique ancienne dans le cadre fixé par cette délimitation critique. Passée au crible, allégée, délimitée et engagée dans la « voie sûre de la science », la métaphysique pré-kantienne continue pourtant à agir par l'intermédiaire de ses présupposées ontologiques fondamentales au sein même de la philosophie kantienne.

Cette continuité peut être constatée et vérifiée dans la structure logique des analogies de l'expérience. Dans le cours de 1930, Heidegger se contente seulement d'évoquer cette structure. Il ne se donne pas la peine de l'expliquer en détail et de la mettre à l'épreuve. Or, une fois le caractère propre de cette structure dévoilé, il suffit de

faire simplement un pas en avant pour pouvoir se rendre compte qu'elle se révèle comme un élément majeur de l'héritage que la *Critique* s'approprie inconsciemment.

En effet, Kant ne fait rien d'autre que de reformuler de façon toujours rationnelle-logique les thèses ontologiques fondamentales de la métaphysique pré-kantienne dans le cadre d'un questionnement mené en vue de déterminer l'essence et les règles de l'expérience. Les analogies de l'expérience ne sont donc pas moins rationnelles-logiques que ces dernières. Elles font l'objet d'une fondation non pas phénoménale, mais transcendante. Que ces principes rationnels et logiques ne soient plus employés dans des « inférences ontiques directes », mais précisément dans la détermination des règles qui rendent possible l'expérience des phénomènes et donc la connaissance empirique ne change absolument rien quant à leur caractère essentiel⁸¹.

Par opposition à l'interprétation heideggerienne, il faut alors défendre l'idée qu'il n'y a rien de nouveau dans la doctrine kantienne de l'expérience et que la thèse de la finitude du sujet connaissant ne procure aucun fondement nouveau sur lequel le questionnement philosophique pourrait se développer de façon encore plus radicale. Même dans la critique kantienne, le rationnel et la logique, et donc aussi en un certain sens le transcendantal, ne cessent de servir de fondement à la compréhension et l'explicitation des rapports que les phénomènes peuvent entretenir entre eux. La caractérisation kantienne de la permanence comme condition de possibilité de toute autre détermination temporelle, c'est-à-dire la succession et la simultanéité, constitue une preuve très précieuse dont on peut se servir dans la justification de cette idée. Il y a encore une autre preuve qui devient disponible lorsque l'on découvre que dans la première *Critique* Kant s'abstient de mettre en question les analogies de l'expérience dans leur structure essentielle, mais qu'il se contente simplement de discuter et de préciser à sa propre manière ce à quoi il convient de les appliquer.

Il faut faire encore deux remarques pour préciser davantage la continuation de la métaphysique dite dogmatique dans la philosophie kantienne. Dans la *Critique*, comme on le sait, il est énoncé clairement qu'à la différence des analogies mathématiques qui

⁸¹ *Ibid.*, p. 166.

permettent de découvrir une grandeur préalablement inconnue à partir de trois rapports quantitatifs, les analogies telles qu'elles sont employées en philosophie ne servent qu'à constater les rapports possibles à un quatrième terme. Cependant il est à noter que ni l'explicitation de cette différence, ni la détermination de la fonction des analogies dans le questionnement philosophique ne permettent d'atténuer le caractère logikorationnel et donc dogmatique de la démarche transcendantale kantienne. Peu importe qu'il s'agisse ici des choses elles-mêmes ou des rapports réels des choses ou bien encore des rapports phénoménaux qui sont uniquement saisissables sur le plan épistémique. Car, dans cette optique, il faut aussi reconnaître que le rapport en tant que tel et la compréhension de ce rapport sont conçus de façon tout à fait dogmatique, si bien sûr on admet comme valable la définition kantienne du « dogmatisme ».

Evidemment toutes ces considérations ne peuvent avoir une valeur que si la logique transcendantale kantienne est déterminée encore plus précisément que les analyses précédentes dans son rapport exceptionnel avec le dogmatisme. Que les règles qui participent à la possibilitation de l'expérience aient par ailleurs un caractère logikorationnel au sens transcendantal du terme, cela ne peut être avancé que dogmatiquement même dans le cas où on prétendrait avec tant d'insistances qu'à la différence de la logique formelle, la logique transcendantale prend en compte la matière des connaissances et que les analogies en tant que règles ou lois aprioriques de l'expérience ne sont pas ostensives, mais tout au contraire simplement indicatives en ce sens précis qu'elles fournissent seulement un signe pour découvrir l'existence de ce qui correspond à la règle dans les phénomènes.

Le dogmatisme ne cessera, paraît-il, de menacer la *Critique* tant que cette dernière tiendra à la présupposition selon laquelle le phénomène ne peut être explicité dans sa phénoménalité qu'à partir de la saisie théorique possible du sujet connaissant en général. Aussi faut-il ajouter que sous une telle menace, la *Critique* ne peut donner accès qu'à un seul horizon, à savoir l'idéalisme transcendantal.

Pour un regard attentif, il est facile de constater qu'il n'en va pas autrement pour toute approche qui se développe dans un sens diamétralement opposé à la *Critique*.

Toute démarche qui part de la présupposition selon laquelle la phénoménalité du phénomène se laisse dévoiler dans l'être de l'étant ou de l'objet court aussi le risque de s'annuler au seuil d'un horizon pareil. Tourner l'objet autour du sujet ou le sujet autour de l'objet – Kant prétend réaliser ainsi en philosophie « la révolution copernicienne », abstraction faite de la direction dans laquelle le questionnement se développe, c'est toujours essentiellement le même geste du même esprit, le même dogmatisme tel qu'il se montre dans ses deux postures différentes. La réélaboration du questionnement par l'introduction d'un troisième terme comme condition de possibilité du sujet, de l'objet et de tous leurs rapports possibles ne nous permettrait pas non plus de nous mettre en garde contre ce dogmatisme, mais tout au contraire elle l'approfondirait à tel point qu'il deviendrait même impossible d'envisager un questionnement philosophique et que nous nous trouverions réduits au silence *absolu*.

Le dogmatisme est aujourd'hui encore le problème fondamental de la pensée philosophique. Il est clair que l'on ne peut jamais s'en débarrasser aussi longtemps que l'on insiste de fonder la phénoménologie sur une doctrine logique empruntée à l'histoire de la pensée philosophique ou bien sur une « nouvelle » doctrine logique élaborée à partir d'une critique des doctrines anciennes. Le dogmatisme cesserait de hanter la pensée philosophique au cas où la logique serait passé au crible d'une phénoménologie purement descriptive ayant pour fonction de laisser-faire-encontre tous les phénomènes, donc y compris, osons-le dire, le *logos* en tant que phénomène ainsi que d'autres phénomènes qui s'y rapportent, et resterait sous la veille de cette dernière. Cette phénoménologie du *logos* devra nécessairement mener à bien entre autres la tâche d'examiner la conception logique de l'être en tant que copule ayant pour fonction de relier entre eux les termes constitutifs d'une proposition prédicative. Rappelons que Heidegger tente d'exécuter la même tâche dans ses cours de 1927, publiés sous le titre *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et qu'il expose sa propre conception phénoménologique du *logos* dans *Etre et Temps* et en donne un exposé plus enrichi beaucoup plus tard dans le recueil ayant pour titre *Acheminement vers la parole* (*Unterwegs zur Sprache*).

A ce propos, la question qui s'impose est celle de savoir s'il parvient ou non enfin à découvrir un chemin au bout duquel la pensée pourrait rencontrer un horizon autre que le dogmatisme rigoureusement raffiné et délimité de la critique kantienne. C'est seulement ainsi que nous pouvons démontrer que le dogmatisme n'est pas du tout une fatalité à laquelle la pensée ne sera jamais en mesure d'échapper. Il faut encore souligner que la possibilité de cette phénoménologie réside non pas dans la pensée, mais dans ce qui se présente comme le cadre le plus englobant possible du questionnement philosophique, à savoir la liberté.

En ce qui concerne la structure logique des analogies de l'expérience et les conséquences qui en relèvent, nous voyons Heidegger parvenir à la même conclusion à son insu en suivant cependant un tout autre chemin⁸². Tout ce qu'il y a de problématique dans la détermination kantienne de la substantialité comme condition de possibilité de la causalité ou de la succession se révèle quand cette détermination est examinée dans le cadre de la question de la liberté. Même si l'on admet comme valables la caractérisation kantienne de la liberté comme un mode particulier de la causalité, et en pleine conformité avec cette caractérisation et relativement à la question de la liberté la détermination de la permanence comme celle de la « personne agissante » ou de la « raison », il est toutefois impossible d'expliciter cette permanence de la même manière que l'on explicite couramment la permanence de la nature. Heidegger a raison de renoncer à la solution qui consisterait à doter la personne agissante du caractère intemporel⁸³. Car cela reviendrait à rejeter la possibilité même du permanent (de la substance) et donc de la détermination temporelle comme telle dans le domaine de la liberté, ce qui est assurément inadmissible tant que l'action humaine n'est pas exclue du champ de la considération théorique.

Il faut donc tenter de repenser « la personnalité de la personne » ou « l'être-homme de l'homme » de la manière la plus originelle possible pour pouvoir dévoiler la temporalité et la « permanence » qui lui appartiennent en propre. Certes c'est seulement dans cette condition que l'on pourrait déterminer en quoi l'histoire, en termes

⁸² *Ibid.*, pp. 165 – 167.

⁸³ *Ibid.*, p. 168.

heideggeriens « l'advenir du Dasein dans l'homme », se distingue du simple processus naturel⁸⁴. Il n'est pas du tout surprenant de voir Heidegger pousser encore plus loin ces réflexions dans l'intention de refuser catégoriquement à la causalité le pouvoir d'intervenir dans l'advenir de l'étant libre et d'affirmer par suite que la temporalité propre de l'étant libre exige le détachement du problème de la liberté du domaine de la causalité et la détermination d'un « domaine problématique nouveau et plus originel »⁸⁵.

Il est vrai qu'un détachement de ce genre n'est exigé en aucun endroit de la *Critique*. Au contraire, il est possible d'observer que Kant ne manque aucune occasion pour justifier la validité d'un autre type de causalité, à savoir la causalité par liberté (*Causalität aus Freiheit*) et pour accuser autant que possible ce par quoi elle diffère de la causalité naturelle.

Dans la *Critique de la raison pratique*, nous verrons plus loin, le sujet moral se trouve distingué très nettement du sujet connaissant par l'affirmation de la liberté comme le fondement même de sa volonté et par là même de ses actions. Sans doute, dans cette perspective, la liberté se présente-t-elle comme une causalité qui régit particulièrement l'enchaînement des actions humaines en tant qu'événements, mais qu'elle est essentiellement distincte de la causalité de la nature qui régit strictement l'enchaînement des événements naturels selon la nécessité, il est évident qu'à la différence de la causalité naturelle, la causalité par liberté n'est pas saisissable selon un ensemble de déterminations transcendantales comme les analogies de l'expérience. L'homme en tant qu'étant libre peut certainement agir partout et à tout moment ainsi ou autrement à son plein gré et donc de façon totalement contingente.

Pourtant dans la *Critique de la raison pratique* la méditation kantienne ne se termine pas par la constatation et la détermination de la causalité par liberté dans sa particularité. Kant s'emploie aussi à déterminer la moralité de la morale, c'est-à-dire la condition sous laquelle l'action humaine peut être considérée comme une action morale. C'est justement dans l'élucidation essentielle de la morale qu'intervient ce que Kant

⁸⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁵ *Ibid.*

nomme loi morale et définit comme une détermination transcendantale fondamentale, une loi que la raison humaine se donne à elle-même et qui de ce fait même est considérée comme le signe le plus important de son autonomie.

Par opposition à l'action humaine ordinaire régie entièrement par la liberté dans tous les moments de son déploiement, l'action morale doit se déployer nécessairement par contre en pleine conformité avec la loi morale et ne peut rester morale que pour autant qu'elle accomplisse les devoirs et les obligations qui découlent de cette dernière. Il en ressort très clairement qu'une fois engagée dans le domaine de la moralité, l'action humaine n'est plus contingente, mais qu'elle est gouvernée au contraire par une sorte de causalité qui est du moins formellement similaire à la causalité naturelle. S'il en est bien ainsi, il faut par conséquent reconnaître que dans le domaine de la moralité, la liberté ne peut se dévoiler dans la plénitude de son essence qu'à l'instant de la prise de décision en faveur de l'engagement pour la loi morale. Même si l'on suppose que cette décision doit être répétée et affirmée à chaque fois avant toute action morale, cela ne transformerait absolument pas la similitude entre la causalité naturelle et la causalité qui procède de la loi morale et à laquelle l'action en tant qu'événement se soumet *impérativement* à la suite de cette décision.

De tout cela on peut aussi inférer que les analogies de l'expérience en tant que déterminations temporelles transcendantales explicitées initialement en vue de démontrer la possibilité de l'expérience comme saisie théorique du processus naturel sont aussi valables pour l'action humaine dans la mesure où cette dernière se déploie en pleine conformité avec la loi morale telle qu'elle est déterminée dans la critique kantienne. Ce serait donc une erreur de reprocher à Kant de ne pas poser et élaborer la question de la temporalité de l'étant que l'on appelle couramment l'homme. Que cette détermination convienne ou ne convienne pas à l'essence de l'homme, cela constitue certainement un autre problème. Dans la doctrine kantienne de la morale, il est établi que le sujet agissant devient une personne ou un sujet moral à la seule condition qu'il agisse conformément à la loi morale. Autrement dit, la personnalité de la personne repose sur la possibilité de l'homme d'accomplir des actions morales.

Compte tenu des explications précédentes on peut conclure que la nature et le sujet moral participent chacun à sa propre manière à la même temporalité. Ce qui reste indéterminé dans la critique kantienne, ce n'est donc rien d'autre que le rapport au temps du sujet non-moral, c'est-à-dire le sujet qui agit, mais non pas selon la loi morale que la raison est supposée capable de se donner à elle-même et qui d'ailleurs pour cette raison ne mérite même pas selon Kant d'être considéré comme un homme. Pour lui, on le sait, l'humanité de l'homme se fonde dans la moralité.

Cependant à regarder de plus près la détermination kantienne du sujet moral, il est possible de remarquer que la structure de la loi morale est aussi « dogmatique » que les analogies de l'expérience. Le caractère formel de cette structure et l'universalité vaguement conçue à laquelle elle fait appel comme critère premier et ultime de la conduite morale trahissent ce dogmatisme duquel Kant prétend débarrasser la pensée de par son approche critique. La continuation de ce dogmatisme au sein même de toute la Critique se laisse remarquer également dans la conception kantienne de la liberté, qui ne propose aucune perspective différente de celle du problème du libre arbitre. A la lumière des considérations précédentes, il ne serait pas injuste d'affirmer que la liberté qui est selon Kant théoriquement indémontrable et donc inexplicable au point de vue de sa possibilité se trouve réduite dans sa critique de la raison pratique à un simple pouvoir de choisir entre deux options diamétralement opposées, à savoir la soumission et l'insoumission à la loi morale. Bien qu'elle ne soit pas analysée thématiquement, l'insoumission est pour autant reconnue implicitement comme une possibilité à part entière.

Il ne serait pas non plus exagéré de prétendre qu'en cas du choix fait en faveur de la seconde option, et donc d'un principe autre que celui de la loi morale, la liberté risquerait d'être supprimée une fois pour toutes sous la menace de multiples condamnations possibles, dont celles d'immoralité, d'irrationalité ou de perversité. Même si la doctrine kantienne de la morale s'oppose expressément à tout précepte moral, par exemple à l'ascétisme ainsi qu'à l'obéissance totale au penchant sensible, en présentant implicitement le juste milieu comme la seule implication possible de la loi

morale, elle reste pourtant incapable de rendre compte de quel droit la raison prétend pouvoir déterminer les penchants sensibles à satisfaire et la mesure de cette satisfaction.

A propos de la continuation de la métaphysique dite dogmatique au sein même de la critique kantienne, l'interprétation heideggerienne nous procure deux autres arguments qui sont aussi précieuses que les précédents⁸⁶.

Le premier argument se laisse découvrir dans le rapport des analogies de l'expérience à la table des catégories. Il suffit de jeter un simple coup d'œil sur la déduction des catégories pour remarquer que trois règles formulées sous le titre d'analogies de l'expérience correspondent à trois couples de concepts purs *a priori* énumérés sous la classe de la relation comme la troisième de quatre classes divisées dans la table des catégories telle qu'elle est dressée par Kant dans les chapitres consacrés à la même déduction. Par exemple, le principe de la permanence se rapporte au couple formé par les concepts d'inhérence et de subsistance (*substantia et accidens*). Heidegger prétend que cette classification kantienne des catégories dont le principe relève selon Kant du pouvoir de penser n'est qu'une simple répétition fidèle de la division traditionnelle des formes de jugements exposée dans la logique formelle.

A part la caractérisation des concepts primitifs et dérivés de l'entendement et l'explication donnée pour le rapport des concepts subsumés sous chacune des classes, Kant tente simplement de prouver que ces concepts purs sont renfermés *a priori* par l'entendement et ainsi rendent concevable un objet, mais qu'ils ne peuvent jamais être considérés comme déterminations de la chose en soi. Comme nous avons précédemment essayé de le montrer, à la métaphysique qu'il juge dogmatique Kant emprunte la doctrine des catégories sans mettre en question pourtant préalablement la logique sur laquelle celle-ci prend appui, mais qu'il se contente simplement de préciser ce à quoi les catégories se rapportent. D'ailleurs, il est tellement convaincu d'avoir prouvé que l'on ne peut rien ajouter et ni non plus soustraire à la table des catégories qu'il dresse dans sa critique de la raison, qu'il n'hésite même pas à reprocher à Aristote d'avoir proposé

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 166 – 167.

deux tables qui se distinguent l'une de l'autre par le nombre des concepts qu'elles contiennent à défaut d'un principe suivant lequel la déduction devait être accomplie⁸⁷.

Le second argument est tiré d'un certain pouvoir d'attestation qui appartient essentiellement à l'expérience⁸⁸. Explicitée dans l'une des règles de l'expérience et donc de la connaissance empirique, la permanence est attestée quand on découvre le permanent dans ce qu'elle rend possible, c'est-à-dire dans l'expérience elle-même. Cette attestation a ceci de particulier qu'elle contient en elle-même la compréhension kantienne de l'être en général. Le permanent que l'on retrouve attesté dans l'expérience s'interprète comme le sujet véritable ou ce qui revient au même comme l'étant proprement dit. Quant à la détermination ontologique du proprement étant, la critique kantienne s'approprie l'interprétation antique de l'être comme présence constante/persistante ou comme disponibilité constante, une interprétation qui est selon Heidegger très proche de celle qui sous-tend le comportement quotidien par rapport à l'étant.

Chapitre V : La deuxième analogie de l'expérience : Principe de la succession

Avant d'entrer au vif du sujet, il convient de rappeler comment la deuxième analogie est formulée dans deux éditions de la première *Critique*.

1^{ère} édition : Principe de la production : « Tout ce qui arrive (commence à être) présuppose quelque chose à quoi il succède suivant une règle. »

2^{ème} édition : Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité: « Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet. » (B232)

⁸⁷ CRP, pp. 94 – 95. (A 81, B 107)

⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

Ces deux formules, nous avons vu, n'ont pas la même signification et par conséquent la même implication. Il est bien intéressant de noter que la causalité en tant que loi n'est pas évoquée dans la formule qui a lieu dans la première édition. Elle entre en scène dans la formule énoncée dans la deuxième édition. Dans la première formule, la nécessité d'une règle qui se donnerait comme mesure de succession est accentuée alors que la règle demeure pourtant indéterminée au point de vue de son caractère essentiel. Du moins, on peut dire qu'elle n'y est pas explicitement mise en relation avec la causalité. Par conséquent, la succession s'y trouve exposée dans son sens le plus large et le plus général possible.

De tout cela on peut d'ailleurs déduire que dans la première formule il est admis que la causalité n'est pas la seule règle possible de la succession et qu'il peut donc y avoir d'autres règles auxquelles elle se rapporte d'une manière ou d'une autre même lorsqu'elle est employée exclusivement pour caractériser la succession des processus naturels.

Cependant il est évident qu'il en va tout autrement dans la critique kantienne. Conscient du fait que la première formule du principe peut donner lieu à ce genre d'interprétations dont nous venons d'évoquer un exemple, dans la seconde formulation et plus particulièrement dans deux longs passages ajoutés dans la deuxième édition à l'exposition de la preuve du principe, Kant prend soin de caractériser autant que possible la règle et de délimiter plus précisément possible ce à quoi elle doit s'appliquer. Dans la seconde formule énoncée pour expliciter la deuxième analogie, il n'est plus question de l'événement en général, mais d'un événement particulier ou d'un type de succession entre tant d'autres, à savoir le changement.

Encore faut-il souligner que c'est bien dans la deuxième formule du principe de la production ou de la succession que se montrent très nettement le rapport de la deuxième analogie à la première ou la fondation de la deuxième analogie dans la première ainsi que la filiation de la critique kantienne aux positions fondamentales de la métaphysique dite « dogmatique », et plus particulièrement à la métaphysique leibnizienne.

Nous observons que ces rapports de fondation et de filiation deviennent encore plus perceptibles avec l'énonciation d'une troisième formule concernant le même principe. « Tout changement d'état (*Wechsel*) (succession) des phénomènes n'est qu'un changement d'existence (*Veränderung*) »⁸⁹. Les raisonnements que Kant développe dans l'intention de démontrer le principe de succession révèlent très clairement que le permanent comme tel ou ce qui revient au même, la substance, est exempt de toute sorte de changement d'existence, mais qu'il en constitue toutefois le fondement nécessaire de la condition de possibilité de l'appréhension. D'ailleurs, dans cette perspective, on est amené à reconnaître que le permanent ne peut se dévoiler dans son être-permanent que pour autant qu'il concoure à titre de fondement à l'appréhension de la succession. Comme nous l'avons indiqué précédemment contrairement à l'interprétation heideggerienne, au niveau de l'appréhension et donc de la détermination de quelque chose comme phénomène ou plus particulièrement comme événement, les deux principes énoncés sous le titre d'analogie, la permanence et la succession, s'exigent l'un l'autre réciproquement. Par conséquent, il faut absolument renoncer à la caractérisation du rapport de ces deux principes comme un rapport unilatéral où le permanent se verrait être doté d'un statut primordial et d'une fonction privilégiée.

En d'autres termes, on ne peut jamais appréhender *quelque chose* comme permanent ou comme le proprement étant, l'objet véritable dans le phénomène là où nul n'est appréhendé comme succession et vice versa. C'est seulement sous la condition d'une détermination multilatérale que les analogies kantienne pourraient s'affranchir de l'emprise des principes de la « métaphysique dogmatique ».

Il est vrai que le raisonnement kantien qui se rapporte à la preuve de la deuxième analogie ne paraît soutenir ni l'élaboration ni le développement d'une telle détermination. En ce sens, elle devient d'ailleurs impossible lorsque l'on s'emploie à caractériser le changement (*Veränderung*) comme un mode particulier de succession qui ne concerne pas le permanent comme tel, mais bien plutôt les déterminations de ce dernier. Car le propre de cette caractérisation est de barrer tout accès à un mode de

⁸⁹ CRP, p. 182; (B233).

succession autre que le changement en vertu de la stricte observation des principes premiers d'une certaine logique.

La critique kantienne est ainsi touchée par le risque de perdre de vue l'horizon dans lequel se déploierait dans tout son ampleur la possibilité de concevoir la permanence comme une sorte de succession du même à soi-même, et par suite comme un événement particulier ou encore comme un archi-événement. Rappelons-nous que dans la même optique, considéré comme fondement de tout rapport au temps, le permanent court par ailleurs tant le risque de s'identifier avec le temps ou le sujet, comme il a été déjà montré, l'interprétation heideggerienne n'a pas su y échapper, que celui de se réduire à l'intemporel. Une fois détaché de toute relation au temps en tant qu'« intuition pure » ou représentation primitive qui participe à la constitution (possibilisation) de la sensibilité, et au temps *a posteriori* et donc représenté empiriquement et après coup, c'est-à-dire le temps imaginé comme « le lieu » où les phénomènes et donc également les événements se produisent, le permanent ne pourra donner naissance qu'à une phénoménologie qui reposerait sur un fondement ne comportant rien de phénoménal et qui d'ailleurs pour cette raison même ne serait jamais tenue pour la tâche première que toute philosophie doit assumer et accomplir de façon appropriée.

Que l'on insiste d'affirmer avec Kant que le permanent est exempt aussi bien de la génération que de la corruption, cela ne peut en rien interdire de l'aborder par rapport au temps. Car une critique est et peut rester proprement phénoménologique tant qu'elle ne s'occupe aucunement de ce genre de déterminations auxquelles procède habituellement la métaphysique traditionnelle dont le geste fondamental consiste dans l'interprétation de la présence comme la signification primordiale et directrice de l'être.

Sur ce point, il faut aussi noter que la critique kantienne ne permet aucunement de rompre définitivement avec la question métaphysique de l'origine en dépit de la doctrine des analogies de l'expérience qu'elle développe au sein d'une analytique transcendantale. Au contraire, le permanent s'y impose comme origine transcendantale par excellence non pas par rapport à l'essence de l'étant, mais précisément par rapport à

la possibilité de la formation de la connaissance empirique, donc de la connaissance de l'étant tel qu'il vient à notre rencontre dans la vie de tous les jours.

Toutefois nous devons reconnaître que l'analytique transcendantale kantienne qui n'est aux yeux de Heidegger rien d'autre qu'un questionnement de quelque chose en direction de son origine arrive à son terme dans la détermination de la permanence comme règle originaire et fondamentale de toute connaissance empirique. Elle ne contient aucun développement qui demanderait la mise en question de l'origine de la règle de la permanence. Or les représentations (concepts et intuitions) et les règles d'après lesquelles celles-ci sont ordonnées de façon à rendre possible une connaissance empirique y sont envisagées comme étant toujours déjà disponibles. Rappelons encore une fois que la question qui s'impose dans la critique kantienne est donc celle de déduire pertinemment ces représentations et de fixer plus exactement possible les règles auxquelles se soumet leur synthèse. C'est justement là que résident les limites de la critique kantienne de la raison pure.

Les difficultés auxquelles nous devons faire face quand nous nous engageons à étudier l'explication kantienne de la possibilité de la connaissance empirique ne relèvent pas seulement du principe de la permanence et de son rapport au principe de la succession. La caractérisation kantienne de la succession pose elle-même plusieurs problèmes. La succession telle qu'elle est conçue dans la critique kantienne est toujours nécessairement la succession des représentations. La première caractérisation de la succession repose sur une présupposition : la succession n'est possible que dans la mesure où les représentations sont liées entre elles. La liaison s'impose ainsi à titre de nécessité à toute synthèse. Qu'est-ce qui met en œuvre cette liaison et donc cette synthèse ? La réponse que Kant donne à cette question est sans équivoque : l'imagination. « Or, cette liaison n'est pas l'œuvre du simple sens et de l'intuition, mais le produit d'un pouvoir synthétique de l'imagination qui détermine le sens interne relativement au rapport de temps »⁹⁰.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 182 – 183 ; (B 233)

Cependant il est à noter que cette réponse implique aussi la mise hors circuit d'une autre faculté, à savoir la perception, c'est-à-dire l'intuition accompagnée d'une conscience de soi. Kant croit avoir démontré dans les paragraphes consacrés à la preuve de la deuxième analogie que la perception est dépourvue du pouvoir de lier les représentations entre elles. A regarder de plus près les développements concernant cette preuve, on peut constater que ce n'est pas du tout le cas. A propos de la perception, le discours de Kant contient seulement quelques descriptions qui se trouvent éparpillées dans le texte de la Critique et qui se rapportent exclusivement à un certain nombre d'actes de perception assemblés de façon tout à fait fortuite, dont on ne peut dégager rien d'utile pour l'élucidation de l'essence de la perception. En un mot, se contentant de ces descriptions on ne peut jamais démontrer qu'il manque à la perception le pouvoir de synthétiser les représentations.

Chapitre VI : La causalité par liberté.

Qui se propose de mettre en lumière les conditions de possibilité de la connaissance, doit certainement faire face à plusieurs problèmes. Qui tente, en outre, d'élaborer de manière rigoureuse une théorie complète de la connaissance ne peut jamais négliger le problème de la liberté. La liberté n'est pas un problème secondaire que l'on peut traiter à côté d'autres problèmes de l'épistémologie, mais justement l'un de ses problèmes fondamentaux. Car, elle entretient un rapport immédiat avec l'un des deux sphères phénoménales. Conscient des exigences de donner une réponse à la question de la liberté et de surmonter les difficultés que la liberté pose sans cesse à titre de problème dans toute tentative d'élaboration d'une théorie épistémologique complète, Kant s'emploie d'une part à discerner ces difficultés de la façon la plus précise possible, d'autre part à apporter au problème une solution cohérente et efficace dans ses deux ouvrages majeurs, à savoir la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

Dans la première Critique, comme nous l'avons expliqué et discuté à la lumière du travail interprétatif de Heidegger dans le chapitre précédent, Kant tente d'abord de

découvrir et de prouver les principes auxquels se soumet nécessairement toute expérience, ou bien ce qui revient au même, toute formation de la connaissance humaine, une connaissance qui repose à chaque fois nécessairement sur les données qui proviennent ou exclusivement du sens interne ou bien du sens externe dont la possibilité relève des formes du sens interne. Il convient aussi de rappeler que les lois de l'expérience ou de la connaissance humaine sont mises en formule par Kant sous la rubrique générale d'« analogies de l'expérience » dans la deuxième division de la première partie intitulée « Analytique transcendantale ». Il importe de dégager le mieux possible et de garder à l'esprit ce qui est en jeu dans le traitement kantien des lois de la connaissance humaine pour pouvoir s'enquérir de l'ensemble du cheminement des deux *Critiques* vers le problème de la liberté.

Nous avons déjà montré que l'intention de satisfaire à une telle exigence saute d'emblée aux yeux dans des longs passages où Heidegger interprète des « analogies de l'expérience ». La mise en œuvre d'une telle interprétation est incontournable puisque la position kantienne de la liberté comme « idée » ou « concept rationnel » qui prend part d'une « antinomie de la raison » exposée et discutée dans la « Dialectique transcendantale » ne peut être dévoilée pleinement dans son principe et dans toutes ses conséquences qu'à travers les rapports qu'elle entretient sur le fond de la problématique de la connaissance humaine avec les « analogies de l'expérience », et particulièrement avec la deuxième analogie, c'est-à-dire le « principe de la production » ou le « principe de la succession » tel qu'il est désigné dans la seconde édition de la première *Critique*.

Comme nous tenterons de l'expliquer en détail plus loin, la liberté en tant que « concept problématique » est opposée à son tour dans la troisième antinomie au principe explicité dans la deuxième analogie. Nous observons qu'une telle mise en opposition est susceptible aux yeux de Heidegger de produire de nombreuses difficultés du simple fait que le principe de la succession et la liberté se conçoivent tous les deux chez Kant à partir d'un concept pur de l'entendement, à savoir le concept de causalité⁹¹. Heidegger fait remarquer également que la conception de la liberté comme un mode de causalité continue à orienter la réflexion kantienne aussi bien dans les *Prolégomènes* que

⁹¹ « La liberté est orientée sur la causalité. » (DELH, p. 183.)

dans la *Critique de la raison pratique*⁹². Or, pour Kant, on le sait, la liberté ne se laisse jamais concevoir autrement⁹³. C'est en fait, comme nous le montrerons dans la suite, sur cette position kantienne à l'égard du problème de la liberté que se concentre une partie importante des objections formulées par Heidegger dans ses interprétations portant sur la troisième antinomie. Cependant, nous pouvons souligner dès maintenant que les inconvénients de la conception kantienne de la liberté relèvent selon Heidegger non seulement de l'orientation de la liberté sur la catégorie de la causalité, mais aussi et surtout de la compréhension de la liberté à partir d'un mode particulier de la causalité, ce que Kant vise précisément dans l'expression de « causalité selon la nature »⁹⁴. Nous voyons que dans cette objection adressée à la conception kantienne de la liberté, Heidegger fait reposer son argument principal sur ce qu'il considère comme une déficience dans la première *Critique* de Kant, à savoir le manque de la détermination d'un concept de la causalité en général. Si, en dépit de cette déficience, on insiste tout de même qu'il y a chez Kant un concept de causalité en général, ce concept devrait être marqué selon Heidegger par l'équivocité⁹⁵.

Il semble cependant impossible de justifier cette objection heideggerienne du simple fait qu'il serait vain et contradictoire de reprocher à Kant de ne pas déterminer ce qu'il estime nécessaire de poser comme l'un des déterminants ultimes et fondamentaux, en l'occurrence le concept pur de causalité, sans que, bien évidemment, nous n'admettions la régression à l'infini comme le propre de la tâche de fondation philosophique. Ce ne peut donc pas être en vérité le manque de détermination d'un concept pur qui conduit Heidegger à mettre en cause la « re-fondation » kantienne de la métaphysique. Il nous paraît plus pertinent de chercher les motifs qui se cachent au fond de cette mise en cause dans le désaccord entre Heidegger et Kant sur la détermination des éléments fondamentaux de la fondation et les procédés par lesquels cette dernière

⁹² *Ibid.* Voir aussi CRPRAT, p. 69 ; Kant, *Prolégomènes*, §53.

⁹³ *Ibid.* p. 185. « (...) comme je ne puis rien penser sans catégorie, il faut d'abord, pour l'idée rationnelle de la liberté, chercher une catégorie, qui est ici la catégorie de la causalité. » (CRPRAT, p. 110)

⁹⁴ CRPRAT, p.14.

⁹⁵ DELH, p. 183.

doit se réaliser⁹⁶.

Il faut pourtant préciser que le concept kantien de causalité, en dépit du manque d'une détermination générale à son propos, n'est cependant pas du tout dépourvu d'explicitation. Des explications données par Kant dans plusieurs endroits de la première *Critique* à propos des deux modes de causalité nous pouvons conclure que la causalité, l'être-cause, se laisse dévoiler « dans sa généralité » comme un pouvoir de produire ou de faire suivre un phénomène. D'ailleurs, sans un dévoilement de ce genre, Kant n'aurait jamais pu distinguer deux modes de causalité tels que « causalité selon la nature » et « causalité par la liberté ».

Chez Kant, comme nous venons de le souligner, l'orientation de la liberté sur le concept de causalité est incontestable. Mais il nous paraît impossible d'arriver en partant d'une telle orientation à la même conclusion que celle formulée par Heidegger, c'est-à-dire à l'idée que la « causalité par la liberté » se fonde sur la « causalité selon la nature ». Nous nous permettons ici d'avancer au contraire l'idée que cette distinction kantienne de la causalité contribue non seulement à accentuer la différence originare entre deux domaines phénoménaux, mais aussi et surtout à préciser le caractère de l'unité que le concept pur de causalité peut leur procurer. Ce qu'il y a de problématique dans la conception kantienne de la causalité doit donc être recherché, à notre avis, non pas dans son caractère formel, mais bien dans l'incomplétude de son caractère. Le principe explicité dans le cadre de la deuxième analogie n'est rien d'autre qu'une règle suivant laquelle on peut ou doit procéder à la synthèse des représentations sensibles dont l'origine est quelque chose d'autre que la volonté.

Dans une approche mécaniciste aux phénomènes, la « loi de la liaison de la cause et de l'effet » joue assurément un rôle prépondérant dans ce genre de synthèses. On réduit même très souvent le principe en question à cette loi. Il est pourtant d'une importance capitale de remarquer que ce principe a priori ou cette synthèse a priori qui

⁹⁶ Il est à noter qu'il possible de voir ce désaccord se dévoiler dans toutes ces dimensions quand Heidegger, dans son *Kant et le problème de la métaphysique*, mène une enquête minutieuse sur la déduction des concepts purs de l'entendement et la doctrine kantienne du schématisme.

sert de fondement à des synthèses auxquelles l'esprit humain procède a posteriori ne permet d'identifier ni ce qui agit comme cause dans le phénomène ni l'origine de cette cause, mais qu'il sert seulement de fondement à la mise en rapport des phénomènes à partir de ceux qui sont reconnus après coup comme cause possible dans un phénomène et comme son effet possible dans un autre.

Cela revient aussi à dire que la découverte de la cause doit s'accomplir chaque fois nécessairement avant l'application de ce principe a priori à des cas phénoménaux particuliers. A défaut d'un principe a priori suivant lequel la cause et l'effet pourraient être identifiés dans les phénomènes, l'esprit humain, au cours du processus de synthèse, devrait se contenter d'émettre à leur propos des simples hypothèses dont il devrait examiner par suite la vérité en revenant sans cesse aux phénomènes, ce qui revient à dire qu'il ne pourrait jamais être absolument certain de leur vérité du fait que celle-ci ne pourrait rester valable qu'aussi longtemps qu'elle ne serait réfutée par une synthèse a posteriori qui prétendrait être relativement plus adéquate aux représentations sensibles que des synthèses antérieures ne le sont.

L'absence d'un principe a priori qui permettrait à l'esprit d'identifier à la fois ce qui agit comme cause et son effet dans les phénomènes rend par conséquent impossible la formation d'un jugement apodictique non seulement sur l'origine de la cause, mais aussi sur toute distinction rigoureuse que l'on voudrait faire à propos de cet origine. C'est la raison pour laquelle la détermination kantienne de la « nature » et de la « volonté » comme deux origines différentes de causalité reste sinon une simple présupposition, du moins un pressentiment dépourvu de justification a priori. Car, au lieu de questionner la possibilité d'une telle justification, Kant se contente simplement de prendre pour fil conducteur le principe explicité dans la seconde analogie pour conclure à la suite d'une inspection des phénomènes concernés par ce principe qu'il y a aussi des phénomènes dont la cause doit avoir une origine différente de celle du premier type de phénomènes. Là où Kant croit prendre le recul le plus grand possible vis-à-vis de l'empirisme, il ne s'aperçoit pas en effet qu'il médite toujours dans les limites de ce dernier. Car, que l'on avance et prouve l'idée que le principe de causalité ou de « raison déterminante » ne peut jamais être déduite de l'expérience, mais qu'il trouve son origine

dans l'entendement permet uniquement de faire reposer les thèses de l'emprisme sur des assises relativement rigoureuses et solides, mais en aucun cas de les dépasser tant que l'on procède, à l'instar de l'empirisme, à identifier l'origine de ce qui agit comme cause dans le phénomène sans avoir aucun recours à un principe a priori.

Sur ce point, on pourrait nous objecter qu'un tel principe a priori aurait pour conséquence d'annuler une fois pour toutes la possibilité même du jugement hypothétique sur lequel s'élèvent toutes les sciences empiriques. Nous devrions répondre négativement à cette objection puisque la possibilité de l'hypothèse est maintenue et voire même consolidée par la reconnaissance d'un tel principe a priori qui servira non seulement de fondement à la distinction de la cause et de l'origine de la cause, mais aussi de repère à tout examen de la validité des hypothèses portant sur les causes dans les phénomènes. Dans le cas contraire, il faudrait admettre que les sciences empiriques sont renfermées dans un cercle vicieux d'affirmation et de réfutation, qui ne donnera jamais accès à une vérité quelconque, mais uniquement à un simulacre de vérité ou à une « vérisimilitude » au sens poppérien du terme. Il est aussi à noter que c'est justement cette démarche adoptée par Kant dans la première *Critique* qui le conduit finalement à opposer la « nature » et la « liberté » comme deux concepts antinomiques de la raison pure. Quant à la question de savoir pourquoi Kant adopte cette démarche sans mener préalablement une interrogation sur la possibilité d'un principe a priori suivant lequel la cause et l'origine de la cause pourraient être identifiées, il est évident que l'on ne pourra y apporter une réponse pertinente tant que l'on restera attaché à la problématique de la possibilité de la connaissance telle qu'elle est élaborée et déployée dans les Critiques de Kant.

Nous voyons que Heidegger s'emploie à traiter de son côté la détermination kantienne de la liberté en partant d'un autre point d'attaque⁹⁷. Le problème ne réside pas dans des principes de la connaissance, mais précisément dans des structures ontologiques. Que la liberté soit déterminée par Kant comme un type de causalité et par suite orientée sur un autre type de causalité, la « causalité selon la nature », résulte en fait de la détermination ontologique inappropriée de la « nature » et de l'« homme ». La

⁹⁷ DELH, p. 184-185.

chose naturelle et l'homme en tant que personne agissante moralement dont la propriété fondamentale est la liberté s'interprètent tous les deux chez Kant ontologiquement suivant le même mode ontologique, à savoir le mode d'être-sous-la-main (*Vorhandensein*). En raison de cette interprétation qui est aux yeux de Heidegger une interprétation inadéquate, l'existence humaine reste « indéterminé » ou dans le meilleur des cas « sous-déterminé »⁹⁸. La raison de cette mésinterprétation est que Kant ne connaît pas et par là même ne déploie pas « le problème général de l'être »⁹⁹. Le problème de l'ontologie se trouve ainsi réduit chez Kant au problème de l'étant en tant que sous-la-main. Cette ignorance de la différence ontologique prive Kant de la possibilité d'élaborer le problème de la liberté sur « le sol métaphysique approprié »¹⁰⁰.

Evidemment, il reste encore à savoir comment et dans quelle mesure ce sol métaphysique approprié que Heidegger, semble-t-il, promet de nous faire gagner de par la reconnaissance de la différence entre l'être et l'étant, une reconnaissance sur la base de laquelle on pourrait passer, au sein de la métaphysique, de la « question directrice » (qu'est l'étant) pour arriver à « la question fondamentale » (qu'est l'être ?), peut nous permettre aussi de dépasser ou de radicaliser la conception kantienne de la liberté comme un type déterminé de causalité, et par là même de déployer la liberté « originairement et proprement comme problème métaphysique »¹⁰¹. Il semble que les réflexions développées jusqu'ici dans le cadre de notre recherche sont encore bien loin de nous donner la possibilité de prononcer un jugement définitif sur cette question. Pour ce faire, il faudra mener une étude spécifique et détaillée sur la conception heideggerienne de la liberté, ce qui constituera justement la tâche principale de la troisième et dernière partie du présent travail.

Quant à l'élucidation du traitement kantien du problème de la liberté dans son rapport avec le problème du monde, Heidegger nous donne un exemple remarquable de l'interprétation philosophique qui trouve son point de départ dans la problématique déployée dans la première *Critique* de Kant, à savoir la problématique de la possibilité

⁹⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

de la métaphysique¹⁰².

Heidegger affirme avec raison que Kant élabore cette problématique dans son rapport avec le problème de la possibilité de l'expérience. Comme il le souligne à plusieurs reprises dans ses différents ouvrages, Kant reformule aussi la problématique de la possibilité de la métaphysique comme le problème de la possibilité du jugement synthétique a priori. Dans la perspective critique de Kant, cette reformulation doit être considérée également comme l'expression du fait que tout jugement synthétique a priori n'a une valeur métaphysique que pour autant qu'il sert de fondement à la formation de la connaissance empirique, de la connaissance des phénomènes, et ce qui revient au même, à la possibilité de l'expérience même lorsqu'il se compose des représentations qui relèvent du sujet lui-même ou de l'objet de la pensée (*Gegenstand*)¹⁰³.

En d'autres termes, ce que Kant désigne comme « métaphysique » n'a aucun sens en dehors de cette fonction de fondation de la possibilité de l'expérience. La « re-fondation de la métaphysique », - Heidegger résume le projet philosophique de Kant en ces termes - est donc en fait la re-fondation de l'expérience. Cette fondation à laquelle Kant procède est une re-fondation en ce sens précis qu'elle se présente comme une critique radicale de la conception leibnizienne de l'expérience selon laquelle les représentations sensibles, loin de la perfection et de la sûreté des concepts rationnels, sont susceptibles de produire des illusions de la vérité. Nous pouvons donc affirmer que la re-fondation kantienne de la métaphysique s'achève par la justification de la thèse selon laquelle la vérité ne peut se déployer pleinement que lorsque le sensible et le suprasensible participe également à la possibilisation de l'expérience. Envisagés en eux-mêmes en dehors de leur rapport mutuel dans cette possibilisation, ils n'exécutent absolument aucune fonction.

Il faut aussi ajouter que la justification de cette thèse passe par l'établissement de la distinction entre le phénomène et le noumène et par la réfutation de la possibilité d'une connaissance nouménale. Le champ de l'expérience se trouve ainsi délimité par un

¹⁰² *Ibid.*, §22, pp. 199 – 205.

¹⁰³ *Ibid.*, §21, p. 198.

acte particulier de l'esprit, à savoir la représentation. Il est aussi d'une importance capitale de remarquer que dans cette tentative de re-fondation de la métaphysique, le suprasensible comprend non seulement les concepts purs de l'entendement (les catégories), mais aussi les concepts purs de la raison (les idées). Cela revient à dire que la raison elle aussi y est envisagée uniquement dans son rapport participatif à la possibilisation de l'expérience. Pour s'assurer de cette unité de la critique kantienne, il suffit d'observer dans la Dialectique Transcendantale que les trois idées fondamentales (l'âme, le monde et Dieu) que Kant hérite de la métaphysique traditionnelle et par lesquelles se distinguent les trois disciplines fondamentales de celle-ci (la psychologie, la cosmologie et la théologie) sont déterminées selon les « fonctions » qu'elles sont censées d'exécuter dans la possibilisation de l'expérience¹⁰⁴.

Il est évident que la détermination kantienne de la liberté comme une « idée cosmologique », le traitement kantien de l'antinomie que le concept rationnel de liberté à titre de problème suscite au sein de la raison pure et la solution kantienne de cette antinomie resteront obscurs et incompréhensibles si l'on perd de vue la formulation kantienne de la problématique de la possibilité de la métaphysique comme problème de la possibilité de l'expérience. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle nous voyons Heidegger s'arrêter très longuement au cours de son interprétation sur la tâche de contextualisation du problème de la liberté dans les critiques kantiennes.

Comme Heidegger le suggère lui-même, il importe de comprendre d'abord l'introduction opérée par Kant du problème de la liberté dans le problème du monde. Pour ce faire, il semble utile de poser une question directrice comme la suivante : Pourquoi et comment Kant traite-t-il la liberté comme un problème cosmologique ? Nous essayerons de répondre à cette question à la lumière de l'interprétation que Heidegger donne de la troisième antinomie de la raison pure.

¹⁰⁴ **Ibid.**, p. 199. "La métaphysique n'a pour fin propre de ses recherches que trois idées: Dieu, la liberté et l'immortalité." (CRP, A 337, B 395).

Chapitre VII : La liberté comme idée cosmologique

Dans son interprétation de la doctrine kantienne de l'antinomie de la raison pure, Heidegger s'efforce tout d'abord de montrer que Kant ne considère la liberté ni comme une idée psychologique, ni non plus comme une idée théologique, mais précisément comme une idée cosmologique. C'est cette considération qui rend d'ailleurs possible la détermination de la liberté comme un problème du monde. Du point de vue qui est celui de la première *Critique*, on n'entend par conséquent par liberté ni la « liberté de la volonté », ni le « privilège de l'être le plus haut », c'est-à-dire de Dieu¹⁰⁵.

Que la liberté signifie-t-elle donc en tant que problème qui met sans cesse dans l'embarras la raison pure ? Le but que Heidegger se fixe pour réaliser dans cette étape de son interprétation est d'apporter à cette question une réponse claire et satisfaisante. Il croit pouvoir appréhender ainsi la conception kantienne de la liberté dans son horizon ontologique qui est le sien et dans les limites de cet horizon. La thèse dont l'interprétation heideggerienne tire son orientation est que Kant conçoit la liberté à partir de la catégorie de la causalité, et plus précisément tout en la mettant en relation étroite avec la causalité naturelle comme l'une des espèces particulières de cette dernière.

Il faut aussi remarquer que le concept de monde joue un rôle important dans cette détermination kantienne de la liberté. C'est la définition du monde comme l'« ensemble des phénomènes » qui sert de fondement à cette détermination de la liberté sur la base de la catégorie de la causalité. Une fois que la mise en rapport de la liberté comme concept pur de la raison avec la causalité comme concept pur de l'entendement est montrée dans les analyses kantienne consacrée à l'antinomie de la raison pure, nous voyons Heidegger se donner pour tâche dans l'étape suivante de son interprétation de dévoiler le principe de la raison pure dans son caractère unique et propre, le principe auquel la raison pure se réfère pour donner l'orientation à tous ses actes de représenter. Ce principe que Kant désigne comme « principe de l'unité inconditionnée » établit que la

¹⁰⁵ DELH, p. 199.

raison pure tend à chaque fois nécessairement à insérer les synthèses des phénomènes dans une représentation de totalité absolue¹⁰⁶. En d'autres termes, la raison pure, en vertu du principe auquel elle s'attache, cherche toujours à embrasser toutes les synthèses possibles de l'entendement par une représentation qui est capable de procurer à ces synthèses une totalité et une unité inconditionnées. Cette unité tant sollicitée par la raison pure est une représentation inconditionnée en ce sens précis qu'elle n'exige jamais l'existence d'une autre représentation à laquelle elle devrait être dépendante eu égard à sa propre existence. En ce sens, on peut dire que la représentation de l'unité inconditionnée des synthèses possibles de l'entendement se donne comme représentation ultime de l'esprit humain.

Mais cette représentation de la totalité et de l'unité absolues de la synthèse des phénomènes suscite un conflit au sein de la raison pure, qui s'explicité sous forme de « désordre » ou de « déchirement ». En effet, le conflit en question s'impose à la raison pure comme un conflit des lois qui se contredisent les unes les autres quand on les examine d'un regard impartial les arguments qu'elle développe en vue de rassurer l'esprit de leur justification.

Il importe aussi de faire remarquer que le conflit qui met la raison pure dans l'embarras fait son apparition quand la raison pure se trouve confrontée à des lois qui contredisent celles auxquelles l'entendement fait recours pour opérer ses propres synthèses. Kant souligne par ailleurs qu'une telle législation de la raison pure n'est en vérité possible que par la transgression des limites de la législation de l'entendement. Autrement dit, ce qui conduit la raison pure à faire face à un conflit inévitable, c'est en fait sa tendance de se donner en partant des lois de l'entendement des lois qui dépassent les limites du pouvoir législatif de l'entendement – ces limites sont déterminées suivant l'expérience possible –, et qui, par là même, entrent en contradiction avec celles-ci. Kant met en relief la détermination du conflit de la raison pure comme transgression des limites des concepts purs de l'entendement dans l'un des passages bien connus de la première *Critique*, et auquel d'ailleurs Heidegger ne manque pas de faire allusion en vue de consolider sa propre interprétation.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 201. Voir aussi *CRP*, p. 327, (A 407, B 433).

« La raison ne produit proprement aucun concept, mais ne fait qu'affranchir le concept de l'entendement des restrictions inévitables d'une expérience possible, et ainsi cherche à l'étendre au-delà des limites de l'empirique, mais en liaison avec lui. »¹⁰⁷

Nous pouvons affirmer dès maintenant en anticipant nos analyses ultérieures que Kant donne une caractérisation plus précise du conflit de la raison pure quand il se met à découvrir une solution qui permettrait à l'esprit de s'épargner des controverses interminables que le conflit en question est susceptible de provoquer du fait même de son caractère inévitable. La solution kantienne, nous le verrons dans la suite, passe par la subordination des concepts purs de la raison au simple usage de l'entendement. Les concepts purs de la raison, dans les limites de l'usage que l'entendement peut en faire, seraient considérés comme inaptes à exécuter une fonction heuristique puisqu'ils ne peuvent pas se rapporter immédiatement à un objet de sens, mais par contre comme aptes à exécuter une fonction régulatrice, une fonction par l'exécution de laquelle l'entendement aurait la possibilité d'orienter ses synthèses vers une certaine unité. Nous montrerons aussi que dans la perspective critique kantienne, cette solution de l'antinomie de la raison pure s'impose avec nécessité comme la seule solution possible à admettre en raison de la détermination esthétique de l'objectivité de l'objet, et en partant de cette détermination en raison de l'absence d'un objet de sens auquel on peut attribuer le concept rationnel.

A propos de la conclusion que l'on doit tirer de la caractérisation kantienne du conflit de la raison pure, Heidegger renonce cependant fermement de son côté à la possibilité de déduire de cette transgression opérée par la raison pure des lois des synthèses de l'entendement un signe du « caractère infini » de la raison humaine¹⁰⁸. Il affirme au contraire que cette transgression n'en témoigne rien d'autre que la finitude. Puisque la raison humaine est de nature finie et qu'elle est pleinement consciente de sa finitude, elle se permet de transgresser de manière illégitime les déterminations de cette finitude tout en prenant le risque d'errer à l'aveuglette dans l'obscurité. En outre, nous

¹⁰⁷ **Ibid.** Voir aussi **CRP**, p. 328. (A 409, B 435).

¹⁰⁸ **DELH**, p.201.

voyons Heidegger refuser aussi d'interpréter cette transgression dans le même sens sous prétexte qu'elle est inévitable et voire même nécessaire pour la raison humaine ¹⁰⁹. D'après lui, cette nécessité se rapporte elle aussi à la finitude de l'homme qui n'est pas l'un de ses caractères arbitraires ou contingents, mais tout au contraire son caractère essentiel.

Toutefois, il faut le noter, Heidegger se montre très critique vis-à-vis des explications que Kant donne du principe de la raison pure, c'est-à-dire du « principe de l'unité inconditionné ». Le principe de la raison pure s'explicite chez Kant premièrement sous la forme d'une maxime que voici :

« Si le conditionné est donné, alors toute la somme des conditions, donc l'absolument inconditionné qui rend le conditionné possible est donné. » ¹¹⁰

Kant ajoute ensuite à cette maxime une longue explication où il se propose en outre de distinguer deux types de synthèse en fonction des directions temporelles dans lesquelles une synthèse peut être opérée, à savoir la synthèse régressive et la synthèse progressive. Le premier type de synthèse part de la condition la plus proche pour remonter à la condition la plus éloignée. Par contre, la synthèse progressive part de la conséquence (ou le conditionné) la plus proche pour atteindre la conséquence (ou le conditionné) la plus éloignée. Heidegger insiste, quant à lui, sur une partie de cette explication pour élaborer son objection. Avant de voir de plus près cette objection il convient d'abord de noter le passage auquel elle est rapportée.

« Les idées cosmologiques s'occupent donc de la totalité de la synthèse régressive, remontent aux antécédents et ne descendent pas aux conséquents. Descendre aux conséquents, ce serait traiter un problème arbitraire et non nécessaire de la raison pure, puisque, pour arriver à la compréhension complète de ce qui nous est donné dans le phénomène, nous avons besoin des principes, mais non de conséquences. » ¹¹¹

¹⁰⁹ **Ibid.**

¹¹⁰ **Ibid.**, p. 203. Voir aussi **CRP**, p. 329 ; (A 409, B 436).

¹¹¹ **DELH**, p. 203. Voir aussi **CRP**, p. 330 ; (A411, B 438).

Si l'on explique le principe de la raison pure de cette manière, il ne saurait avoir selon Heidegger qu'une validité restreinte. Car, expliqué de la sorte, le principe de la raison pure pourrait régler les synthèses qui concernent uniquement une partie du domaine phénoménal, en l'occurrence la nature. Il ne permettrait cependant point de comprendre les phénomènes historiques qui exigent chaque fois en raison de son caractère spécifique la mise en œuvre des synthèses progressives. Les événements historiques peuvent être compris selon Heidegger uniquement à partir de ses conséquences dans l'avenir. S'il est vrai que le phénomène historique ne fait pas l'objet d'un traitement particulier dans la première *Critique*, il n'est pourtant pas erroné de reconnaître qu'elle rend possible un tel traitement surtout par la distinction de deux types de synthèse, une distinction qui, d'une part, contrairement à l'opinion de Heidegger, prouve que Kant n'ignore absolument pas la différence entre deux domaines particuliers du phénomène, entre le phénomène naturel et le phénomène historique, et qui, d'autre part, semble satisfaire pleinement non seulement la conception heideggerienne de l'histoire, mais aussi d'autres conceptions de l'histoire selon lesquelles le phénomène historique peut s'expliquer au moyen de la synthèse régressive permettant de remonter à la cause de son avènement. Le recours à la synthèse régressive ne présente donc en effet aucun inconvénient pour les études historiques sauf si l'on leur impose injustement la synthèse de ce genre comme le seul et unique modèle d'explication qui puisse convenir aux phénomènes historiques.

Il est d'une importance capitale de remarquer que le principe de la raison pure, le « principe de l'unité inconditionné » qui se trouve à l'origine de l'antinomie et qui oblige l'esprit de découvrir une solution capable d'offrir au raisonnement une perspective au-delà de l'antinomie sert aussi de fil conducteur à la caractérisation des idées cosmologiques¹¹². Comme toute idée cosmologique résulte de la transgression des limites d'un concept pur de l'entendement et comme le principe de la raison pure exige à tout prix l'unité inconditionnée des synthèses de l'entendement, les idées cosmologiques ne peuvent donc entretenir une relation qu'avec les concepts purs de l'entendement qui sont aptes à s'adapter à cette fin.

¹¹² CRP, p. 330 – 332 ; (A 411 - 416, B 438 – 443).

En d'autres termes, puisque la découverte de l'inconditionné ne peut se faire que si l'on suit jusqu'au bout une série qui comprend le rapport des conditions avec les conditionnés dans son ensemble, les idées cosmologiques en tant que lieu d'exposition de l'inconditionné doivent se rapporter à des catégories qui soutiennent la formation de la synthèse d'une série de représentations. Outre les intuitions pures de la sensibilité, le temps et l'espace, et la réalité dans l'espace, c'est-à-dire la matière, seul le concept pur de causalité est retenu par Kant comme étant capable de satisfaire une telle exigence. Nous observons que les autres concepts purs de l'entendement, comme par exemple la substance, le possible, le réel et le nécessaire, sont exclus d'entrée de jeu de l'investigation des idées cosmologiques suivant le principe de la raison pure. Nous nous tenons dispensés d'entrer ici dans les détails des arguments auxquels Kant fait recours pour justifier cette exclusion. Mais toutes ces considérations nous permettent déjà de constater que le concept pur de causalité joue un rôle primordial dans l'élaboration de l'antinomie de la raison pure, et par suite dans le traitement kantien du problème de la liberté.

Dans la troisième antinomie de la raison pure, l'unité inconditionnée de la synthèse d'une série de représentations se caractérise, suivant les raisons que nous venons d'exposer, comme un type particulier de causalité, plus précisément comme une causalité inconditionnée. Heidegger explique à son tour cette causalité inconditionnée par ses propres termes comme suit : « le représenter d'un être-cause qui ne remonte pas à un antécédent où il commencerait lui-même, mais qui commence lui-même absolument la série »¹¹³. De là il est possible de déduire avec Heidegger que le concept de causalité inconditionnée comprend la représentation d'un être-cause originaire, d'une action originaire, d'un agir libre, d'un commencement spontané d'efficience¹¹⁴.

De ce point de vue critique, la liberté en tant que causalité inconditionnée s'obtient quand on pense la causalité naturelle de manière absolue. Pensée de la sorte, la liberté se présente comme un concept naturel qui transcende l'expérience en son tout, plus

¹¹³ DELH, p. 203.

¹¹⁴ *Ibid.*

précisément comme la condition a priori de possibilité de la totalité des phénomènes. C'est justement en vertu de cette fonction déterminée que la liberté pourrait exercer en qualité de concept que Kant n'hésite pas à caractériser aussi la liberté comme un « concept transcendantal de la nature »¹¹⁵. Il convient de rappeler que ce concept de liberté est transcendantal en ce sens précis qu'il ne saurait jamais se rapporter à un objet donné et donnable, et donc à un phénomène quelconque, mais qu'il est destiné uniquement à l'usage de l'entendement. En outre, il est à noter que Kant se voit dans l'obligation d'accorder à ce concept de liberté un statut transcendantal pour pouvoir le distinguer le mieux possible du concept empirique de liberté qui n'est rien d'autre que la représentation de l'une des propriétés essentielles de la volonté humaine.

Chapitre VIII : Troisième antinomie de la raison pure

Bien que Heidegger donne une explication détaillée du traitement kantien de la troisième antinomie de la raison pure tout en suivant de plus près possible le texte de la première *Critique*, nous nous abstenons d'exposer ici cette explication compte tenu de la question directrice et de l'intention principale de notre présent travail. Nous nous contenterons d'en dégager seulement un certain nombre de points qui semblent constituer le fondement nécessaire pour la compréhension du traitement kantien du problème de la liberté. Cela nous permettra plus loin, notamment dans la dernière partie de notre travail, d'appréhender les particularités de la conception heideggerienne de la liberté dans sa différence par rapport à l'élaboration critique du problème de la liberté.

Nous avons déjà montré comment le principe de la raison pure, le « principe de l'unité inconditionné » de la totalité des synthèses phénoménales, qui résume parfaitement à notre avis la « disposition naturelle de l'homme » ou la tendance de l'homme à poser des questions métaphysiques exigeant la transgression des limites de l'expérience, entraîne au sein de la raison pure de l'homme des scissions ou des déchirements. Nous avons aussi essayé d'expliquer pour quelles raisons Kant est conduit à regrouper et à reformuler toutes les questions métaphysiques de ce genre, y compris la

¹¹⁵ CRP, p. 334; (A 420, B 448).

question de la possibilité de la liberté, sous forme d' « idées cosmologiques ». Et nous avons tenté en dernier lieu de faire remarquer à la lumière de l'interprétation heideggerienne que dans la première *Critique*, Kant s'achemine vers le problème de la liberté en partant de la causalité naturelle mise en formule dans la deuxième analogie de l'expérience et en conduisant cette règle à ses propres limites pour arriver enfin à élaborer un « concept transcendantal de liberté » dans le cadre d'une cosmologie conçue et développée elle aussi dans une perspective transcendantale. Le concept transcendantal de liberté en tant qu'idée cosmologique se trouve ainsi différencié profondément chez Kant par rapport au concept psychologique de la liberté et par rapport à son concept théologique. Ce concept transcendantal de la liberté se voit d'ailleurs dans la critique kantienne du pouvoir de servir de fondement à la possibilité même du concept psychologique de la liberté. Il convient d'ajouter que cette fonction fondatrice du concept transcendantal de la liberté s'explique plus en avant dans la recherche kantienne de la solution de l'antinomie de la raison pure.

Après avoir récapitulé tout ce que nous avons mis en évidence jusqu'ici, il convient maintenant de dégager les points essentiels de l'interprétation heideggerienne de la troisième antinomie de la raison pure. Dans l'intention de mener à bien l'exposition de l'antinomie de la raison pure, Kant prétend tout d'abord que l'antinomie se laisse exprimer sous forme des propositions. Il fait recours ensuite à une recherche du type particulier qu'il désigne comme « antithétique transcendantale »¹¹⁶. Cette recherche permettrait de mettre en pleine lumière la lutte et la concurrence entre deux théorèmes qui ont pour ambition de rendre compte de la règle universelle et nécessaire à suivre dans l'explication du phénomène du monde, mais qui se contredisent cependant l'une l'autre.

En d'autres termes, l' « antithétique transcendantale » est « une recherche sur l'antinomie de la raison pure, sur ses causes et ses résultats »¹¹⁷. Le contenu des théorèmes en contradiction résultant de l'extension de l'usage des principes au-delà des limites de l'expérience s'explique à son tour dans deux propositions dont la première prend le nom de « thèse » et la seconde celui d'« antithèse ». Il suffit de jeter un simple

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 335; (A420, B448.).

¹¹⁷ *Ibid.*

coup d'œil sur l'exposition kantienne de quatre exemples de l'antinomie, ainsi que sur des preuves et des remarques qui s'y rattachent pour remarquer que chacune des théorèmes rangées sous la rubrique d'antithèse se présente comme une reformulation d'une règle établie dans l'Analytique Transcendantale comme une analogie de l'expérience.

Il faut tout de même préciser que dans l'antinomie, l'analogie de l'expérience en tant que règle de l'entendement fait l'objet d'un raisonnement qui se développe indépendamment de l'expérience sur le plan conceptuel. Par contre, chacune des théorèmes regroupées sous la rubrique de thèse explicite la forme que prend une règle de l'entendement, donc une analogie de l'expérience quand la raison pure transgresse ses limites en vertu de son principe. Il n'y a donc aucun inconvénient à reconnaître que les partis de l'antinomie de la raison pure ou du conflit se produisant au sein de l'esprit humain ne sont en effet rien d'autres que l'entendement pur et la raison pure comme deux pouvoirs distincts de règle. Isolés de leurs rapports direct ou indirect à l'intuition sensible, l'entendement pur et la raison pure émettent des propositions qui porte non pas sur un objet, mais sur une « simple illusion » et qui de ce fait même ne sont susceptibles ni d'être confirmé ni d'être refuté par les données intuitives. Kant nomme les propositions de ce genre les « propositions sophistiques »¹¹⁸.

Quant à la découverte de ce qui provoque sans cesse l'antinomie au sein de l'esprit, Kant trouve nécessaire l'emploi d'une méthode spécifique d'investigation, une méthode qu'il préfère nommer la « méthode sceptique »¹¹⁹. Il prétend que la méthode sceptique dont on ne peut jamais se servir en dehors de la philosophie transcendantale s'impose comme l'unique procédé qui puisse donner à l'esprit non seulement la possibilité de prendre du recul nécessaire pour observer impartiellement le conflit résultant de l'usage dogmatique de l'entendement pur et de la raison pure, mais aussi, à défaut d'une donnée intuitive à laquelle on peut se référer pour la vérification, la possibilité de constater « ce qu'il y a de défectueux et d'insuffisamment déterminé »

¹¹⁸ **ibid.**

¹¹⁹ **ibid.**, p. 336 – 337; (A 423-424, B 451-452).

dans tel usage dogmatique possible de ces deux facultés de connaître¹²⁰.

Il paraît nécessaire de décrire très sommairement l'exposition kantienne de la troisième antinomie puisqu'elle présente un intérêt particulier pour notre recherche. Comme nous venons de l'expliquer plus haut, Kant expose sans faire aucune exception toutes les théorèmes en contradiction au sujet d'une idée cosmologique sous les formes de thèse et d'antithèse. Nous observons dans la présentation de l'antinomie concernant la production des phénomènes que la liberté est placée en qualité de causalité inconditionnée du côté de la thèse et opposée à l'antithèse qui se donne comme position et démonstration dogmatique du principe de la causalité naturelle. La thèse se formule en des termes suivants :

« La causalité selon les lois naturelles n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes. »¹²¹

L'antithèse, nous l'avons déjà souligné, consiste dans une retranscription du principe de production explicité dans la deuxième analogie de l'expérience en une position dogmatique. Kant met en formule l'antithèse comme suit :

« Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant des lois de la nature. »¹²²

Il faut rappeler encore une fois que les démonstrations qui s'ajoutent à la thèse et à l'antithèse ne sont pas moins dogmatiques que leur position, et que les positions et les démonstrations qui viennent soutenir ces positions ne sont susceptibles d'admettre ni conformation ni réfutation dans la mesure où elles sont considérées indépendamment des intuitions. Dans la thèse, la raison pure transgresse suivant son propre principe, le principe de l'unité inconditionnée, un concept pur de l'entendement, en l'occurrence celui

¹²⁰ **Ibid.**

¹²¹ **Ibid.**, p. 348; (A 444, B 472).

¹²² **Ibid.**, p. 349; (A 445, B 473).

de causalité, pour en arriver à un concept d'un autre type de causalité, c'est-à-dire à la causalité par la liberté. Cependant, dans l'antithèse, l'entendement pur tente de poser le principe de causalité naturelle et d'en démontrer le caractère exclusif pour toute explication des phénomènes du monde par ses concepts purs et sans avoir aucun rapport avec les intuitions.

Il importe pour nous de faire remarquer que Kant ne rejette catégoriquement ni la thèse et ni l'antithèse pour poser ensuite un tout autre principe irréconciliable avec ces dernières, mais qu'il s'efforce au contraire de préciser dans quelles mesures l'une et l'autre peuvent participer légitimement à la formation de la connaissance humaine. Il est aisé d'apercevoir cette intention de Kant aussi bien dans ses remarques sur la thèse que dans celles qui se rapportent à l'antithèse. Mais il est aussi à noter que cette intention ne résulte nullement d'une volonté personnelle ou d'un choix arbitraire, mais d'une nécessité que l'on ne peut jamais négliger si l'on s'efforce d'orienter de manière rigoureuse la philosophie vers la « voie sûre de la science » et par là même de rendre inoffensif toute tendance dogmatique possible au sein de la philosophie.

C'est toujours en ce sens qu'il convient d'interpréter la prise de position kantienne en faveur de la nécessité de la solution de l'antinomie de la raison pure. Le concept transcendantal (ou rationnel) de liberté, l'idée cosmologique de liberté, l'idée cosmologique d'un pouvoir de commencer de soi-même une série de phénomènes, l'idée d'une spontanéité absolue, l'idée de causalité libre, l'idée de causalité inconditionnée, ce sont là des expressions employées fréquemment par Kant dans la première *Critique* afin d'indiquer et d'appréhender dans tout son ampleur et dans tous ses aspects l'idée problématique du monde ou l'idée de la totalité des phénomènes.

Autrement dit, c'est le monde en tant qu'idée de la raison pure ou encore en tant que concept rationnel qui s'impose à l'esprit comme problème fondamental. Le problème de la liberté s'inscrit dans le problème du monde et en constitue la pierre angulaire. Dans la perspective critique kantienne, repètons-le une dernière fois, la liberté en tant que problème se déploie dans la question de la possibilité d'un pouvoir de commencer de soi-même une série de phénomènes ou d'un pouvoir de « produire », de

« faire suivre » un phénomène. Ainsi compris, la liberté se présente comme un mode particulier d'être-cause qui n'a nullement besoin d'une autre cause pour agir à titre de cause, comme un phénomène qui n'exige nullement un autre phénomène pour pouvoir être comme tel.

Comme Kant le souligne lui-même, il est évident que la totalité des phénomènes n'est concevable comme objet de la pensée qu'à condition que l'on admette la possibilité de la liberté comme une causalité inconditionnée. Car, l'idée de totalité elle-même n'est possible que sur le fondement de la possibilité d'un premier terme, d'un premier commencement qui est susceptible d'arrêter la régression à l'infini dans le temps et dans la série des causes et de celle d'une fin qui ne doit pas être nécessairement une fin ultime, mais une fin concevable en fonction de la représentation du temps. Conçue comme causalité inconditionnée, la liberté satisfait pleinement l'intérêt architectonique de la raison humaine, c'est-à-dire qu'elle rend possible l'articulation des toutes les connaissances dans un système¹²³. L'idée transcendante de la liberté répond aussi parfaitement à l'intérêt pratique de la raison puisqu'elle permet de rechercher au sein du tout de l'étant la possibilité de l'existence d'un étant particulier qui est capable d'agir librement à titre de cause inconditionnée. L'idée transcendantale de liberté sert ainsi de fondement aux conceptions psychologique, morale et religieuse de la liberté. Le concept de « liberté de la volonté » et consécutivement celui de « responsabilité » ne peuvent être dérivés qu'à partir de l'idée transcendante de liberté, mais jamais inversement.

Avant de finir avec cette exposition succincte de la troisième antinomie de la raison pure, il est à noter qu'à propos de la question de l'antinomie, Heidegger se montre moins critique vis-à-vis de Kant qu'il ne l'est en ce qui concerne d'autres questions traitées dans l'ensemble de la première *Critique*. Il se contente d'exprimer simplement quelques réserves sur la démonstration kantienne de la nécessité de l'antinomie et sur le rapport de cette démonstration avec le traitement kantien de la question de la raison et de la question de l'homme.

¹²³ *Ibid.*, p. 364; (A 475, B 503).

Chapitre IX : Vers la solution de la troisième antinomie

Dans la première *Critique*, l'exposition de l'antinomie de la raison pure sous forme des théorèmes en contradiction et des démonstrations qui viennent les soutenir est suivie par l'explication de l'origine de l'antinomie en question. A ce propos, nous avons déjà donné plus haut quelques indications plus précisément lorsqu'il était question de l'élucidation des rôles joués respectivement par la raison pure et l'entendement pur dans la genèse du conflit au sein de l'esprit humain et de la caractérisation de l'usage particulier de ces deux facultés de connaître comme origine de l'antinomie. Nous avons vu que, élaborées indépendamment de l'intuition et donc de manière tout-à-fait dogmatique, la thèse et l'antithèse qui s'affrontent à titre des positions radicalement divergentes au sein de l'antinomie ne sont susceptibles ni d'être confirmées ni d'être réfutées. Bien qu'elles prétendent chacune de son côté à la vérité, elles ne font en fait rien d'autre que de produire une simple illusion.

Nous observons que Kant va encore plus loin dans son explication de l'origine de l'antinomie. Il ne suffit pas d'interpréter l'usage dogmatique des facultés de connaître comme un usage qui se fait indépendamment de l'intuition. Il faut encore expliciter le fondement sur lequel se développe un tel usage. Pour ce faire, Kant revient à l'une des ses thèses majeures exposées dans l'*Esthétique Transcendantale*. La possibilité de l'usage dogmatique des facultés de connaître repose sur la méconnaissance de la distinction du phénomène et de la chose en soi.

Comme Heidegger fait remarquer ingénieusement, cette méconnaissance se dévoile pleinement et se laisse observer parfaitement dans la troisième antinomie qui prend naissance à l'intérieur de la question de la possibilité de concevoir la liberté comme un mode particulier de causalité à côté de et en opposition à la causalité naturelle. Nous nous abstenons ici d'entrer dans les détails de la démonstration kantienne de la vanité et de l'illégitimité des positions apparemment contradictoires à l'égard de la question de la possibilité de la causalité libre. Nous nous contenterons

seulement d'en dégager les points importants. Kant développe une telle démonstration à la suite d'une reformulation de la thèse et de l'antithèse. En dernière analyse, on peut conclure que la thèse soutient que « le monde est fini », et par opposition à la thèse, l'antithèse défend l'idée que « le monde est infini ». Or, le fini et l'infini sont les désignations de deux grandeurs différents.

Autrement dit, on ne peut qualifier quelque chose de fini ou d'infini qu'au moyen de la catégorie de la quantité. Puisque la catégorie ne peut exercer sa fonction de détermination que si elle est appliquée au phénomène et donc à une représentation intuitive, et que le monde n'est pas un phénomène, mais un concept pur de la raison qui n'est pas susceptible de se rapporter à quelque chose intuitivement représentable, il faut alors reconnaître que dans la thèse et l'antithèse on commet l'erreur de déterminer le monde par un attribut qu'il ne saurait jamais admettre en tant que représentation de la raison pure. Il n'est pas convenable non plus de déterminer par ces deux termes de grandeur les phénomènes. Car, le phénomène en tant que conditionné donné renvoie toujours nécessairement en vertu du principe de production à un autre phénomène qui lui précède dans le temps comme sa condition et qui se laisse découvrir au moyen de la synthèse empirique. Par conséquent, considéré sous l'angle de l'expérience, le « monde » est constitué dans le meilleur des cas par la totalité des représentations intuitives synthétisées jusqu'à un présent déterminé suivant les principes de l'entendement.

Tout cela revient à dire que le « monde » en tant qu'« ensemble des phénomènes » ne se laisse jamais considérer absolument, mais à chaque fois relativement à des synthèses empiriques possibles qui sont toujours susceptibles de dévoiler la condition d'un conditionné dont on n'a eu jusqu'alors aucune représentation intuitive. Considéré sous l'angle de l'expérience, le « monde » n'est donc ni fini, puisque l'on ne peut jamais être certain d'avoir atteint le phénomène premier et ultime, ni infini puisqu'il est impossible de considérer le « monde » comme une chose en soi, c'est-à-dire de déduire du principe de production capable de pousser toujours en avant la synthèse empirique un jugement définitif sur la chose en soi. Kant donne par ailleurs à entendre que l'antinomie de la raison pure ne contient en vérité aucune contradiction. Ni les

représentations intuitives ni les représentations rationnelles ne se laissent concevoir comme le lieu de la contradiction proprement dite. La contradiction, ainsi que la solution de la contradiction, peuvent avoir lieu uniquement dans des principes de la synthèse empirique et du raisonnement.

Il est à noter que Heidegger accorde un intérêt particulier à l'explication de l'origine de l'antinomie. Dans son interprétation, il s'arrête longuement sur le rapport entre l'antinomie de la raison et différents modes de compréhension de la causalité. L'antinomie résulte selon lui de la méconnaissance de la différence entre la question du rapport du conditionné à la condition et la question du rapport de la donation du conditionné à la condition. Dans la première question, le principe de la raison est compris et appliqué dans la pensée comme un « postulat purement logique »¹²⁴ alors que dans la seconde question, il se donne comme un simple point de départ pour l'élucidation d'« un rapport ontico-factuel dans le processus temporel de l'expérience »¹²⁵.

Quand on examine à fond le concept de causalité, on s'aperçoit que le concept de conditionné contient en lui-même le concept d'un rapport à la condition. Mais, cela ne revient pas à dire que la condition soit elle aussi donnée avec la donation du conditionné. Par conséquent, le concept de causalité n'a pas en fait d'autre fonction que celle de servir de règle à la synthèse dans sa remontée à la condition. C'est justement en ce sens que Kant se voit obligé de déterminer le principe de la raison, le principe de l'unité inconditionné, comme un « principe régulateur », mais non pas comme un « principe constitutif » d'après lequel l'objet se laisse anticiper et expliciter dans son essence, dans sa quiddité propre¹²⁶.

De ce point de vue, on peut donc affirmer que ce qu'il y a de positif dans le principe, se révèle dans sa fonction régulatrice. De toutes ces considérations on peut aussi conclure que l'être-donné du conditionné n'implique aucunement la donation de

¹²⁴ DELH, p. 216.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., p. 225. Voir aussi CRP, p. 382 ; (A 509, B 537).

l'intégralité de la série des conditions. Le conditionné et la condition ne coexistent pas factuellement. C'est la « raison commune » qui croit se référer à une « évidence » quand elle affirme une telle coexistence en raison de sa méconnaissance de la différence qui vient d'être explicitée. La donation factuelle du conditionné et celle de la condition reposent toutes les deux sur le même fondement, à savoir la sensibilité ou la réceptivité. Celle-ci se dévoile chez Kant dans deux formes de l'intuition sensible ou ce qui revient au même, comme deux intuitions pures : l'espace et le temps. La donation du conditionné et de la condition n'est donc possible que dans des rapports spatio-temporels ou seulement dans des rapports temporels. Il faut aussi ajouter que la série des représentations logiquement postulée en vertu du principe du rapport nécessaire du conditionné à sa condition implique elle aussi une donation qui se déroule factuellement dans le temps.

Après avoir mené une étude détaillée de l'exposition kantienne de l'origine et de la solution de l'antinomie de la raison pure, Heidegger pose une série des questions afin de montrer les limites de la « Critique »¹²⁷. La distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi qui sert de la clé de voûte dans la solution de l'antinomie se présente aussi selon Heidegger comme le fondement de la conception kantienne de la finitude. Heidegger reproche à Kant de déployer la question de la finitude comme la question de la différence entre la connaissance finie et la connaissance infinie et de ne pas mener une interrogation sur la finitude de l'homme.

La solution kantienne se limite par la détermination de la nature humaine comme le lieu de l'illusion naturelle à laquelle ne saurait échapper la raison dans son usage commun. Heidegger exprime ouvertement qu'il ne trouve pas une telle solution satisfaisante et suffisamment radicale du point de vue métaphysique. La vraie solution exige que l'on se met à élaborer plus originairement et plus radicalement le traitement kantien de la question de la finitude. Une telle élaboration devrait trouver son point de départ dans l'explicitation de la « raison commune » ou de cette « perversion spécifique déclarée nécessaire par Kant lui-même » comme « moment essentiel de la finitude » de

¹²⁷ DELH., p. 221.

l'homme ¹²⁸. Heidegger soutient aussi que la tendance naturelle de la raison à émettre des propositions antinomiques ou sa « perversion » résulte du caractère in-différent de la compréhension de l'être sur la base de laquelle elle tente de développer ses raisonnements ¹²⁹. Il faudrait par conséquent radicaliser la problématique kantienne de la métaphysique, ou en des termes proprement heideggeriens de « mettre en lumière la finitude de l'homme au-delà de la simple finitude de sa connaissance » ¹³⁰. A en croire Heidegger, on pourrait ainsi s'apercevoir que la question que l'on devrait déployer nécessairement est non pas seulement celle de mettre en lumière les limites de la finitude, mais aussi et plutôt celle de « réveiller la résolution et le recueil intérieurs grâce auxquels et dans lesquels l'essentiel commence, à partir duquel seulement il advient en son temps » ¹³¹. Dans la dernière partie de notre travail, nous chercherons à notre tour à préciser dans quelles mesures la question de la finitude formulée de cette manière peut être déployée à partir de la problématique du sens de l'être et dans quelles mesures il est légitime de considérer cette question comme une question susceptible d'ouvrir une nouvelle perspective dans l'élaboration du problème de la liberté.

Chapitre X: La solution de la troisième antinomie. La liberté comme causalité inconditionnée.

En ce qui concerne la question de savoir quel résultat il nous est permis de dégager de la solution des antinomies pour l'identification de « la position systématique du problème de la liberté dans le cadre de la re-fondation de la métaphysique », Heidegger soutient d'une part que nous avons obtenu seulement un « résultat nu » qui se traduit par la caractérisation de la liberté comme un « concept naturel transcendantal » et qui grâce à cette détermination conceptuelle rend possible l'élimination de l'illusion inhérente à l'antinomie, et d'autre part que nous sommes encore loin d'obtenir un « résultat authentique » qui permettra de rassembler les positions antinomiques dans une unité originare et par là même d'appréhender le problème de la liberté dans toutes ses

¹²⁸ *Ibid.*, p. 221 et p. 223.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 223.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

dimensions métaphysiques fondamentales¹³².

Comme Heidegger le souligne lui-même, Kant présente deux raisons pour la nécessité de la démonstration de la possibilité d'une telle unité. La première raison se laisse découvrir dans le principe même de la raison pure, à savoir le principe de l'unité inconditionné. Les idées cosmologiques exercent toutes sans exception leurs fonctions propres suivant le principe de la raison. La seconde raison réside quant à lui dans le rapport des idées cosmologiques à l'expérience qui exige elle-même l'unité des lois. Heidegger précise en outre que l'objectif principal de ses interprétations est non pas de compléter la doctrine kantienne de l'antinomie par des considérations historiques extérieures, mais précisément de s'acheminer jusqu'au point où on pourrait tenter l'élucidation d'une telle unité originaire.

Heidegger fait remarquer avec raison que la solution de l'antinomie restera inachevée aussi longtemps que la possibilité de l'unité de la causalité par liberté et de la causalité naturelle n'auront pas été démontrée¹³³. Il paraît cependant impossible de mener une telle démonstration sans déployer parallèlement la question de savoir si l'unité en question concerne uniquement l'intérêt spéculatif de l'esprit ou un autre intérêt d'un genre tout à fait différent ou encore si elle concerne également et en même temps divers intérêts de l'esprit. Heidegger met l'accent sur le fait que l'on ne peut arriver à dévoiler l'unité originaire et authentique que par le dépassement de l'alternative entre deux types de causalité ou bien ce qui revient en effet au même, par la suppression « du déchirement d'un *ou bien, ou bien* » qui se laisse expliciter par exemple dans une proposition comme la suivante : « tout effet dans le monde est soit par nature, soit par liberté »¹³⁴. Une fois l'alternative ou le déchirement annulé, l'unité devrait par conséquent se présenter pleinement sous la forme d'un « aussi bien... que... »¹³⁵.

Il faut aussi ajouter que l'unité ne se présenterait concrètement que par la découverte d'un phénomène que l'on pourrait déterminer *aussi bien* selon la causalité

¹³² **ibid.**, p. 224.

¹³³ **ibid.**, p. 225.

¹³⁴ **ibid.**

¹³⁵ **ibid.**

naturelle *que* selon la causalité par liberté. Comme il sera montré plus loin, le phénomène à découvrir devrait se révéler à la fois comme un effet d'un autre phénomène qui le précède dans le temps et comme une cause originiaire qui n'aurait besoin d'aucun phénomène à titre de cause. Nous pouvons en conclure que la solution de l'antinomie s'achève dans la première *Critique* par la démonstration de la possibilité de l'existence d'un phénomène susceptible d'« admettre un double rapports à la causalité »¹³⁶.

Heidegger est d'avis que l'élaboration kantienne de la solution de l'antinomie de la raison exige en dernière instance le déplacement du problème de l'antinomie vers un nouveau contexte philosophique. Un tel déplacement semble incontournable compte tenu du fait que Kant est tellement convaincu de la validité de sa démonstration de la causalité naturelle dans les analogies de l'expérience qu'il se voit dans l'obligation d'examiner si un autre type de causalité comme causalité par liberté est encore possible à côté de la causalité naturelle.

La démarche adoptée par Kant montre qu'il accorde la prépondérance à la légalité qui dérive de la causalité naturelle¹³⁷. Puisque la causalité naturelle est aux yeux de Kant inébranlable, la question est donc de trouver une solution pour sauver la liberté. Plus la méditation de Kant avance, plus le concept de la causalité par liberté reçoit des précisions supplémentaires. La possibilité de la causalité par liberté à titre de loi exige que l'on démontre l'existence des phénomènes qui ne sont pas rapportés à un autre phénomène en qualité de sa cause. Cela implique à son tour la démonstration de la possibilité d'une cause qui se situe « en dehors de la série des phénomènes »¹³⁸. D'où une autre précision concernant la possibilité de la détermination du concept de la liberté comme une causalité particulière. La série des phénomènes se détermine par la suite temporelle, et donc par un rapport temporel. Comme la causalité par liberté implique le concept d'une cause qui n'est pas lui-même phénomène, il faut alors reconnaître que la liberté en tant que cause est extratemporel¹³⁹.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 227. Voir aussi *CRP*, p. 396 (A 536, B 564).

¹³⁸ *DELH.*, p.227.

¹³⁹ *Ibid.*

Récapitulons tout ce qui précède. La non-phénoménalité et l'extratemporalité constituent des deux aspects fondamentaux du concept de la causalité par la liberté. Kant reconnaît que si l'on s'en tient à cette explicitation totalement abstraite du concept de causalité par liberté, on n'y comprend pas grandes choses. C'est seulement par son application que l'on peut arriver à une compréhension complète du concept. Heidegger estime de son côté que le traitement kantien du problème de la liberté subit ainsi une transformation et un changement de direction. En ce qui concerne le traitement du problème de la liberté, il ne s'agit plus désormais de méditer sur le plan des concepts et des principes « universellement ontologiques », mais de développer concrètement une interrogation auprès de l'étant au sein du domaine ontique factuel. L'étant auprès duquel séjourne le traitement kantien du problème est l'homme comme « personne agissante moralement »¹⁴⁰. Il est cependant à noter que dans le cadre des réflexions kantienne, l'homme se considère non pas comme « le fondement de construction » ou le fondement du traitement du problème de la liberté, mais comme un cas particulier de « l'union universelle cosmologiquement déterminée des deux causalités », ou encore comme un exemple qui convient mieux que d'autres à la « présentation intuitive »¹⁴¹.

Même si Kant s'approche de plus en plus de la question de l'homme au fur à mesure que se développe son traitement du problème de la liberté, Heidegger se montre toujours insatisfait et réticent à l'égard de l'originalité et de la radicalité de la problématique kantienne. Il explique d'ailleurs explicitement les raisons de son insatisfaction dans un long paragraphe que nous nous contentons ici de citer intégralement. Nous tenterons d'en donner une interprétation dans la dernière partie de notre travail dans le cadre de la doctrine heideggerienne de la liberté.

« (...) la liberté n'est pas seulement posée pour soi en tant que concept naturel, mais encore que l'unité de l'homme concret en tant qu'être rationnel-sensible est préébaissée métaphysiquement à partir de la problématique cosmologique. Si nous désignons l'être de l'homme en sa totalité et authenticité comme existence, il en résulte

¹⁴⁰ **ibid.**

¹⁴¹ **ibid.**, p. 229.

donc ceci : le problème de l'homme est intégré dans le problème cosmologique universel. Ou encore, en termes aigus : la problématique métaphysico-ontologique de l'existence ne parvient pas à faire sa percée, mais elle est maintenue à l'intérieur de la problématique universelle et 'naturelle' de l'être qui est celle de la métaphysique traditionnelle. Par conséquent, ce qui dans l'homme pourrait être non-nature et présenter une teneur d'être différente sera forcément déterminé *lui-même causalement*, au même titre que la nature. Que la causalité soit alors modifiée, cela ne change rien quant au fait que c'est la causalité qui est seule et principalement érigée en caractéristique ontologique fondamentale. La critique de la métaphysique n'est pas, ne peut pas être radicale dans la mesure où Kant ne pose pas fondamentalement la question de l'être. Ce qui implique, en termes temporels, que le problème de la liberté, si central qu'il soit aux yeux de Kant, ne parvient pas à occuper le lieu métaphysiquement décisif à l'intérieur de la problématique de la métaphysique »¹⁴².

A la recherche de la possibilité de l'union des deux types de causalité, causalité naturelle et causalité par liberté, Kant estime nécessaire d'établir sur la base de cette typologie une seconde distinction concernant les causes elles-mêmes pour pouvoir examiner la possibilité d'une telle union. Des deux types de causalités sont tirées deux caractères distincts de cause, à savoir *caractère empirique* et *caractère intelligible*. Heidegger soutient que Kant entend par le « caractère » la légalité à laquelle est soumis un type particulier de causes. Si une cause est accessible au moyen des intuitions sensibles, alors on affirme qu'elle a un caractère empirique. Si cependant elle est compréhensible seulement par l'intelligence ou par l'entendement pur en vertu de l'idée cosmologique de la liberté, alors on en dit qu'elle a un caractère intelligible. Heidegger souligne cependant que « intelligible » ne désigne pas chez Kant simplement le mode d'accessibilité de la cause, mais qu'il détermine aussi la cause elle-même dans sa quiddité.

En d'autres termes, la cause qui a un caractère intelligible est quelque chose doué d'intelligence ou d'entendement. Toutefois, ce quelque chose doué d'entendement qui est capable d'agir à titre de cause, est caractérisé à son tour par Kant comme l'inconnu,

¹⁴² *Ibid.*, p. 230.

l'objet transcendantal, l'objet vide ou encore le X du seul fait qu'il se situe en dehors de la série des phénomènes et par conséquent de la suite temporelle. Le X, bien qu'inconnu ou inconnaissable, doit être tout de même présupposé, sinon le phénomène, l'apparaissant qui provient chaque fois nécessairement de l'apparition de quelque chose serait privé de fondement. Comme Heidegger le fait remarquer, Kant n'hésite pas à attribuer le pouvoir d'agir à titre de cause à ce quelque chose qui est inconnaissable, mais dont l'existence doit cependant être reconnue. Bien que le X n'est pas phénomène, son effet l'est toujours nécessairement, et par conséquent, il est toujours connaissable.

A notre avis, la seule manière dont Kant peut découvrir la causalité de cet X, vu la centralité de la distinction du phénomène et de la chose en soi dans la *Critique*, est de questionner les phénomènes en direction de leur cause. Une fois les phénomènes résultant d'autres phénomènes clairement distingués, ce procédé permet à Kant de découvrir l'existence des phénomènes dont la cause n'est pas elle-même phénomène, et ensuite de déterminer universellement par une méthode appropriée l'être-cause des causes de ce genre. Il faut d'ailleurs préciser qu'il n'est nullement nécessaire de passer en vue l'ensemble des phénomènes pour apercevoir l'existence des causes qui ne sont pas des phénomènes, c'est-à-dire des causes qui ne sont pas soumises à des principes de la connaissance empirique, explicités dans la *Critique* sous forme des analogies. Il suffit de se rendre compte simplement qu'un effet n'a pas pour cause un phénomène pour reconnaître ensuite la nécessité de mettre en évidence d'une causalité autre que la causalité naturelle.

Kant suit très probablement une démarche pareille, mais qu'il préfère la dissimuler dans une construction ayant pour objectif d'en donner une justification a priori. S'il est cependant vrai que l'effet du X en tant que cause est toujours nécessairement un phénomène, et même si l'on admet que l'on a seulement pour principe de la synthèse des phénomènes les analogies de l'expérience, il suffit alors d'appliquer ces dernières à l'effet du X pour s'assurer qu'elles ne sont nullement compatibles avec ce que l'effet du X indique, c'est-à-dire le mode particulier d'être-cause du X. Bien que l'on n'arrive pas encore ainsi à dévoiler le principe de la causalité du X dans sa particularité et dans sa différence par rapport à la causalité naturelle, on peut admettre légitimement la nécessité

d'un tel principe. S'il est possible de démontrer à partir des analogies de l'expérience la nécessité d'admettre une causalité qui est autre que celle explicitée dans ces analogies, alors il ne serait pas vain et sans intérêt de demander de quel droit Kant estime nécessaire de mettre en évidence cette causalité particulière dans le cadre d'une doctrine des antinomies de la raison, une doctrine ayant pour prétention non seulement d'expliquer l'origine d'un conflit qui pourrait avoir lieu à tout moment au sein même de l'esprit, mais aussi de proposer une solution efficace au problème. La déduction kantienne de la légalité de la cause non-phénoménale à partir de la présupposition d'une extension opérée par la raison pure elle-même d'un concept pur de l'entendement au-delà des limites de l'« expérience », en l'occurrence celle du concept de causalité, est bien loin de pouvoir se présenter comme la seule démarche possible, la seule démarche évidente et incontestable. Car, la fondation d'une légalité sur la transgression d'une autre légalité prétendument préalable ne donnerait pas en dernière instance la possibilité de réunir ces deux légalités distinctes, mais qu'elle contribuerait au contraire à l'approfondissement de l'abîme qui les sépare l'une de l'autre même lorsque la légalité secondaire serait rattachée par la suite à la légalité préalable transgressée à travers une fonction régulatrice et à défaut d'une thématization particulière concernant un étant dont la factualité serait le « lieu » où pourrait se concrétiser une union possible des deux causalités distinctes.

Il convient de rappeler une fois de plus que la causalité par liberté, l'être-cause *intelligible* d'un phénomène se conçoit dans la première *Critique* comme un principe général qui concerne sans exception tout phénomène. Mais pourtant elle est seulement accessible et saisissable dans un phénomène déterminé, un phénomène qui se caractérise particulièrement par la volonté, à savoir ce phénomène que l'on désigne communément comme *homme*.

L'homme a ceci de particulier qu'il est en mesure de saisir soi-même de manière formellement « absolu » par l'aperception pure non pas évidemment en tant que ceci ou cela, mais simplement en tant qu'existant¹⁴³. Sur ce point, Heidegger fait encore une

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 236 - 238. "(...) l'homme, qui ne connaît, d'ailleurs la nature que par les sens, se connaît lui-même en outre par simple aperception." (CRP, p. 401; (A 546, B 574))

autre remarque importante. Il précise que l'on doit entendre par saisie « absolue » de soi un type de saisie qui ne trouve aucun « objet » devant soi, mais le crée elle-même, en d'autres termes une « autodonation » qui repose sur les actes et les déterminations non-sensibles de l'esprit¹⁴⁴.

Toutefois il ne s'agit pas du tout ici d'une création absolue. Bien que nous puissions nous « créer » nous-mêmes dans une certaine mesure grâce aux actions volontaires, cela ne revient pourtant pas à dire que nous sommes capables de nous donner notre propre existence. D'un côté nous sommes pour nous-mêmes des intelligences, mais de l'autre nous sommes toujours pour nous-mêmes des phénomènes. En ce sens, on peut affirmer que l'homme est une chose naturelle qui est privilégiée par la conscience de soi tout à fait formelle. Heidegger est d'avis que Kant conçoit l'aperception transcendantale comme une action originaire qui implique un rapport de cause à effet tout à fait différent de celui de la causalité naturelle et qui trouve son fondement dans la raison. Aurement dit, la causalité par liberté se caractérise ainsi comme une causalité de la raison.

La causalité de la raison se dévoile dans les règles que la raison s'impose à elle-même pour l'accomplissement de ses actions. Comme nous le verrons plus loin, le caractère commun des règles de la raison se conçoit chez Kant comme un « devoir », devoir au sens d'une représentation générale, d'un concept. Le devoir auquel se soumet la raison constitue un ordre selon des idées, un ordre qui diffère radicalement de l'ordre institué par la légalité des phénomènes. Ce qui est donc exigé dans le devoir n'est pas quelque chose à produire, à concrétiser, mais une règle universelle à laquelle la raison se soumet nécessairement pour pouvoir agir en qualité de cause dans toutes ses actes et toutes ses déterminations. Le concept se caractérise par là même comme la cause de l'action volontaire de l'esprit. Cependant, la raison, bien que présente et identique dans toutes les actions volontaires, n'est pourtant pas elle-même dans le temps et par conséquent elle ne subit aucun changement. Elle est active dans toute détermination, mais elle ne se laisse jamais déterminer¹⁴⁵.

¹⁴⁴ DELH, p.238.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 240. Voir aussi CRP, p. 405; (A 556, B 538).

Avec la conclusion selon laquelle le fondement métaphysique de la possibilité de l'unité des deux causalités réside dans la possibilité de la double détermination du phénomène, détermination sensible et détermination intelligible s'achève l'interprétation heideggerienne du premier chemin du problème de la liberté chez Kant.

Chapitre XI: Le problème de la liberté dans la philosophie pratique de Kant

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de préciser à la lumière des interprétations de Heidegger les grandes lignes de l'élaboration de la question de la liberté dans la *Critique de la raison pure*. Cette élaboration constitue aux yeux de Heidegger le premier chemin de la liberté dans le système kantien. Nous avons montré que la liberté se révèle comme un problème cosmologique dans la doctrine kantienne de l'antinomie de la raison pure, notamment dans la troisième antinomie qui relève de l'usage dogmatique par la raison d'un concept pur de l'entendement, à savoir celui de causalité. Dans la solution de l'antinomie qui se développe sur la thèse de la distinction du phénomène et de la chose en soi, Kant est conduit à définir la liberté comme une causalité particulière, donc comme une légalité particulière dont on doit reconnaître la nécessité à côté de et en opposition à la causalité naturelle. Cette légalité, nous avons vu, s'impose comme le fondement de la possibilité de la synthèse des représentations sensibles qui ne résultent pas d'une autre représentation sensible en qualité de sa cause. Nous avons en outre souligné que la liberté en tant que légalité démontrée rationnellement ne peut remplir une fonction que dans la mesure où elle contribue à la formation des connaissances empiriques, plus précisément dans la mesure où elle s'applique aux intuitions sensibles en vue de procurer une unité à leur synthèse. C'est en ce sens que la fonction du concept transcendantal ou rationnel de la liberté s'interprète chez Kant comme une fonction régulatrice.

Il convient de noter encore une fois que dans la première *Critique*, le concept transcendantal de liberté s'explique comme une légalité particulière dans l'élaboration de la question du monde et que de ce fait même, elle concerne non pas un phénomène

particulier, mais l'ensemble des phénomènes sans exception. Comme nous nous efforcerons de le mettre en lumière dans ce qui suit, le deuxième chemin de la liberté dans le système kantien se rapporte non pas à « quelque chose » au sens général du terme, mais à « quelque chose » déterminé. Autrement dit, dans le deuxième chemin de Kant, ce qui fait l'objet d'une élaboration, ce n'est plus la liberté cosmologique, mais justement la liberté humaine.

Ce n'est pas par hasard ou en raison d'un simple choix arbitraire que l'homme s'impose comme un objet du questionnement dans le second chemin. L'homme s'y impose pour deux raisons. La première en est que la liberté comme causalité particulière se montre clairement dans certains de ses actions, plus précisément dans les actions ayant pour origine la volonté. La seconde raison quant à elle réside dans le fait que deux types de causalité, causalité naturelle et causalité par liberté, se laissent dévoiler ensemble dans les actions humaines. Que dans sa philosophie pratique Kant s'interroge sur la liberté humaine qui est selon Heidegger « un cas particulier de la liberté cosmologique », ne revient pourtant pas à dire que l'élaboration kantienne de la question de la liberté humaine se développe indépendamment du concept transcendantal de la liberté¹⁴⁶. Ce dernier constitue au contraire la condition de possibilité d'une telle élaboration.

La particularité du second chemin de la liberté chez Kant saute d'emblée aux yeux dans la définition de la liberté comme « privilège spécifique de l'homme en tant qu'être raisonnable »¹⁴⁷. Cependant Heidegger montre que Kant se trouve obligé d'introduire un nouveau concept, à savoir le concept de personnalité, puisque ni le concept de rationalité ni celui d'animalité ne permettent de dévoiler pleinement l'homme dans son essence propre. Autrement dit, Kant estime que la définition traditionnelle de l'homme comme *zoon legon ekhon*, « animal doué de raison » reste insuffisante pour la compréhension de la liberté comme privilège spécifique de l'homme. Quant à la personnalité, nous voyons Kant la caractériser comme auto-responsabilité qui se révèle par ailleurs comme la condition de possibilité d'imputer quelque chose à quelqu'un.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 242 – 243.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 243.

Pour mettre en évidence l'insuffisance du concept de rationalité dans la détermination de l'humanité de l'homme, Heidegger raisonne de son côté comme suit : L'auto-responsabilité constitue l'essence de la personnalité, et par là même l'humanité de l'homme, puisque l'on peut rester un être rationnel tout en étant dépourvu de la possibilité d'agir pour soi-même ¹⁴⁸. Dans ce cas précis, la raison est complètement théorique. Elle devient auto-responsable et donc selon Kant pratique (morale) quand elle tire les motifs de ses actions non pas de la sensibilité, de son animalité, mais exclusivement d'elle-même ¹⁴⁹. C'est seulement ainsi, c'est-à-dire par le dépassement de son animalité, prétend Kant, que l'homme peut devenir personne, sujet des actions éthiques, et par conséquent proprement humain ¹⁵⁰. De toutes ces considérations on peut conclure que Kant tente dans le second chemin de la liberté de dépasser la conception traditionnelle de l'homme comme un être sensible et rationnel à partir d'une détermination de l'homme comme personnalité ou auto-responsabilité.

Il faut ouvrir ici une petite paranthèse pour mettre en évidence l'orientation fondamentale de l'interprétation heideggerienne de la philosophie pratique de Kant puisqu'il serait impossible de saisir ce qui est en jeu dans cette interprétation sans en faire la connaissance de l'orientation. Le travail interprétatif de Heidegger a ceci de propre qu'il se donne pour tâche non pas d'exposer seulement le contenu de la doctrine kantienne de la philosophie pratique dans son ensemble, mais de rendre explicite la différence et la complémentarité de deux problématiques à l'intérieur desquelles se déploie la question de la liberté.

Ainsi Heidegger trouve-t-il insuffisant de se contenter de préciser que le premier chemin se caractérise par une investigation théorique qui découvre la « liberté transcendante » comme la condition transcendante de l'union des deux types de causalité et ainsi d'une unité possible de la totalité des phénomènes, et que le second chemin s'enquiert de la question de la liberté dans le cadre d'une problématique simplement pratique, à savoir celle de la possibilité de l'action éthique¹⁵¹.

¹⁴⁸ **ibid.**, p. 244.

¹⁴⁹ **ibid.**

¹⁵⁰ **CRPRAT**, p. 91.

¹⁵¹ **DELH**, p. 245.

Heidegger insiste avec raison qu'une telle explicitation des problématiques kantienne court le risque de faire de la philosophie théorique et de la philosophie pratique deux domaines d'investigation complètement distincts et indépendants, et qu'elle ne permet point ainsi de saisir la continuité et la complémentarité des questionnements qui se développent successivement à partir de ces deux problématiques dont la première concerne la possibilité de la liberté d'« un étant sous-la-main en général » et la seconde son effectivité, plus précisément l'effectivité de la liberté « d'un étant sous-la-main déterminé, de l'homme comme personne »¹⁵².

Cependant, comme Heidegger l'explique lui-même remarquablement, l'élaboration kantienne de la question de l'effectivité de la liberté pose plusieurs problèmes et difficultés supplémentaires à la compréhension de la philosophie pratique de Kant, et qu'il provoque par conséquent des controverses et des contresens qui ne contribuent en rien à l'explicitation des particularités de la problématique kantienne. Il est à noter que Heidegger poursuit une démarche constituée de trois étapes pour pouvoir dissiper autant que possible l'obscurité qui entoure l'élaboration kantienne susdite¹⁵³.

Nous le voyons s'efforcer d'abord de montrer que le discours tenu par Kant sur la question de l'effectivité de la liberté porte l'empreinte de quelques basculements qu'il estime plus convenable d'interpréter comme signes du mouvement interne de la problématique que de disqualifier sous prétexte d'équivocité et de contradiction qui pourraient être aisément constatées par une confrontation des déclarations inconciliables faites par Kant à ce propos dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans le paragraphe 91 de la *Critique de la faculté de juger*¹⁵⁴.

Heidegger tente ensuite de préciser le plus clairement possible le véritable problème qui préoccupe Kant au sujet de l'effectivité de la liberté. Il n'est pas question

¹⁵² *Ibid.*, p. 246.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 246 – 253.

¹⁵⁴ « (...) cette liberté n'est pas un concept de l'expérience » (Kant, **Fondements de la métaphysique des mœurs**, trad. de V. Delbos, Vrin, Paris, p. 187 (désormais **FMM**) = Akademieausgabe, t. IV, p. 455) ; « La liberté pratique est un fait » (Kant, **Critique de la faculté de juger**, = Akademieausgabe, t. V, pp. 456 - 457) ; « L'idée de liberté est la seule parmi toutes les idées de la raison pure dont l'objet est un fait, et qui doit être comptée au nombre des *scibilia* » (*Ibid.* = Akademieausgabe, t. V, p. 454)

chez Kant de prouver une telle effectivité, mais justement de montrer la possibilité et la modalité d'y accéder puisque d'une part l'effectivité de la liberté n'a besoin d'aucune démonstration, mais d'autre part et surtout qu'il serait même inconcevable de prononcer un jugement sur l'effectivité de quelque chose sans examiner au préalable la modalité d'un accès possible à cette effectivité. En dernier lieu, comme la liberté n'est pas un fait qui apparaît à l'instar des choses susceptibles d'être représenté au moyen de l'intuition sensible, Heidegger, en se référant à la distinction kantienne de trois types de choses connaissables (« choses d'opinion », « *res facti* » et « *res fidei* »), propose de résoudre le problème par la reconnaissance d'un nouveau concept d'« expérience », un concept qui différerait du concept d'« expérience » qui se laisse appliquer adéquatement aux choses représentables par les intuitions sensibles, mais qui ne convient aucunement à la représentation de l'effectivité de la liberté¹⁵⁵. Il faut souligner qu'il n'existe aucun concept de ce genre suffisamment élaboré dans l'œuvre de Kant.

De tout cela il ressort clairement la nécessité d'admettre que la réalité de la liberté n'est pas objective, et par conséquent n'est pas empiriquement démontrable, mais qu'elle est simplement pratique, c'est-à-dire qu'elle se laisse appréhender non pas dans les intuitions sensibles comme l'objet phénoménal, mais seulement dans les « lois pratiques de la raison pure » en qualité de données (*data*) de la raison pure qui se laisse « présenter » comme un fait « dans une intuition correspondante » et qui constituent comme telles la condition de possibilité de toutes les actions volontaires ou pratiques effectives¹⁵⁶. Ainsi la volonté de l'être raisonnable s'élève-t-elle dans l'investigation critique kantienne au rang du lieu privilégié d'une expérience où pourrait se déployer pleinement la liberté dans son effectivité propre, ou ce qui revient au même pour Kant, la personne dans sa personnalité (l'homme dans son humanité).

De toutes ces considérations nous pouvons par ailleurs conclure suivant l'interprétation de Heidegger que la question de l'effectivité de la liberté s'inscrit dans la question de l'effectivité de la raison pure en tant que pratique. Nous avons déjà souligné plus haut que la *praxis* est définie par Kant comme un mode particulier d'action dont la

¹⁵⁵ DELH, p. 249.

¹⁵⁶ DELH, p. 250.

condition de possibilité se donne comme volonté. Dans la Critique kantienne, la volonté se caractérise à son tour comme « un pouvoir d’agir d’après des concepts » ou d’après une représentation de quelque chose. Ce qui est représenté dans la représentation joue alors le rôle de déterminant ou encore celui de principe dans l’accomplissement de l’action volontaire. Un tel représentant qui comporte « un pouvoir de relation à des principes » Kant le désigne, on le sait déjà, comme la raison. La raison est donc toujours présente dans la volonté pour autant que celle-ci prend part à titre de cause dans l’action.

En d’autres termes, la volonté et la raison pratique ou, ce qui revient au même, la raison utilisée pratiquement sont des mots équivalents dont Kant se sert pour signifier une seule et même chose. A cette signification renvoient également, comme Heidegger le souligne lui-même, les expressions de « causalité par raison » et de « cause déterminant la volonté »¹⁵⁷. Il est cependant à noter que la raison peut intervenir à titre de déterminant ou de principe dans l’action selon deux modalités distinctes. Soit elle se présente dans l’action volontaire comme un principe empiriquement déterminable, comme un étant expérimentale ou encore en des termes proprement heideggeriens comme un « non encore étant en tant qu’il est à produire », soit elle participe à l’action volontaire à titre de cause pure¹⁵⁸.

Il reste encore d’expliquer dans quelles conditions la raison pratique devient purement pratique si elle reste simplement pratique lorsqu’elle est déterminé par un effet désiré, par un projet ou bien encore par ce qu’elle effectue à un moment donné. Conformément à l’interprétation de Heidegger, nous pouvons aussi formuler la question de la manière suivante : par quoi la volonté en tant que pouvoir d’agir selon les représentations considérées comme principes peut-elle se déterminer en son être-cause par rapport à la *praxis*, à l’action morale ? Selon Kant, dans la *praxis* ou dans l’action morale, la volonté se détermine elle-même par la représentation qu’elle se fait d’elle-même. En d’autres termes, dans la possibilisation de l’action morale, le vouloir de la volonté ne se détermine purement par rien d’autre que par le « soi » de la volonté ou

¹⁵⁷ FMM, pp. 193 et 196 = Akademieausgabe, t. IV, pp. 459 et 461.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 255.

selon Heidegger par l' « essence de la volonté comme telle »¹⁵⁹. C'est en ce sens qu'il ne serait pas erroné d'interpréter la volonté de ce genre comme la volonté pure ou bien encore suivant les analyses précédemment exposées comme la « raison pratique pure » ou comme la « raison pure qui est pratique pour soi seule »¹⁶⁰. Ajoutons que cette volonté pure qui ne se détermine que par elle-même et qui ne veut rien d'autre qu'elle-même se conçoit également chez Kant comme la « bonne volonté »¹⁶¹.

S'il est vrai que la détermination kantienne de la volonté pure comme raison pratique pure rend possible de prime abord l'insertion de l'investigation de l'action pratique/morale dans une perspective qui accorde la priorité à la question de la légalité de la loi à laquelle celle-ci doit se soumettre, il faut aller encore plus loin d'une part pour mieux comprendre en quoi consiste le rapport de la volonté pure à cette légalité, et d'autre part pour pouvoir expliciter non seulement le caractère fondamental de la loi de la raison pratique pure et le mode possible d'y accéder, mais aussi le rapport d'une telle légalité avec le développement de la question des conditions de possibilité de l'exposition de la réalité de la liberté.

La volonté pure qui ne veut rien d'autre qu'elle-même ne saurait tirer par conséquent que d'elle-même la cause de ses actions possibles. Comme l'être-cause d'une cause, la causalité, nous l'avons déjà souligné, se conçoit chez Kant comme la loi de l'existence d'une chose, la loi de la volonté pure, de la raison pratique pure se donne nécessairement comme la loi de son existence propre. La volonté pure en tant que volonté de volonté, vouloir en soi et pour soi ne peut donc s'affirmer que dans une seule modalité et une seule forme, à savoir la législation. De tout cela Heidegger tire la conclusion selon laquelle « la loi fondamentale de la volonté pure, de la raison pratique pure n'est rien d'autre que la forme de la législation »¹⁶².

Comme la volonté pure constitue la condition de possibilité de l'action morale et donc de la moralité, la forme de la législation en tant que loi fondamentale de la volonté

¹⁵⁹ DELH, p. 257.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 256. Voir aussi FMM, p. 81 = Akademieausgabe, t. IV, p. 394.

¹⁶² DELH, p. 257.

pure s'impose par conséquent comme la loi de la moralité. De là découle le caractère formel de la loi de la moralité ainsi que des objections que l'on ne cesse d'adresser à Kant de faire sombrer la morale dans le formalisme. Heidegger rejette toute objection de ce genre sur laquelle s'élèvent notamment des tentatives d'élaboration d'une éthique matérielle de valeur comme celles de Max Scheler et de Nicolaï Hartmann, en soutenant que l'on commet une faute très grave si on insiste de déduire du caractère formel de la loi morale l'idée d'une loi vide, indéterminée ou encore non remplie de matière, et cela en raison de la méconnaissance du problème de la factualité de la raison pratique¹⁶³. La forme (*forma, eidos*) de la loi ne signifie cependant ni un vide ni une indétermination dans la loi, mais tout au contraire ce qu'il y a de déterminant, d'authentique, de concret et de décisif dans celle-ci¹⁶⁴. L'action devient donc une action morale non pas lorsqu'elle tend à la réalisation d'une « valeur », mais précisément lorsqu'elle provient d'une volonté pure de soi qui s'exprime en guise de décision et de responsabilité. C'est seulement dans l'accomplissement d'une action morale définie de la sorte que celui qui agit peut devenir un existant¹⁶⁵.

On sait que Kant pousse encore plus loin ses analyses concernant la forme de la loi de l'action morale. Il a été déjà montré que contrairement à la volonté sainte ou divine qui est nécessairement identique avec sa loi propre en vertu de sa bonté parfaite et infaillible, la volonté humaine est accidentellement pure du fait qu'elle peut être également déterminée par un motif ou une fin qui est tout à fait autre qu'elle-même. C'est la raison pour laquelle la législation de la volonté pure prend chez l'être humain une forme particulière. Kant désigne cette forme particulière par plusieurs termes, à savoir l'obligation, le commandement ou encore l'impératif¹⁶⁶. Comme elle se laisse exprimer dans la proposition « tu dois », la forme de la loi de la volonté pure se considère également comme le « devoir ». C'est en vue de distinguer clairement le caractère inconditionnel de la loi de la volonté pure (raison pratique pure) du caractère hypothétique de la volonté (raison pratique) que Kant estime nécessaire d'associer au terme d'impératif le qualificatif catégorique. La loi fondamentale de la raison pratique

¹⁶³ **ibid.**, p. 258.

¹⁶⁴ **ibid.**

¹⁶⁵ **ibid.**

¹⁶⁶ **ibid.**, p. 259.

pure se détermine en fin de compte comme un impératif catégorique. Il convient aussi de noter que dans la perspective de l'interprétation heideggerienne de la problématique kantienne de la philosophie pratique, cette dernière détermination, celle de la loi de la volonté pure comme impératif catégorique, constitue le fondement de l'élaboration de la question de la factualité de la liberté.

Si absurde que puisse paraître au premier regard la démonstration de la factualité de la raison pure pratique et de celle de l'impératif catégorique, elle est pourtant selon Heidegger incontournable pour pouvoir mener à bien une investigation ayant pour tâche de mettre en lumière la différence entre « l'existence dans la volonté pure et comme volonté pure » et « l'existence comme simple être-sous-la-main d'un être du monde »¹⁶⁷. Elle est aussi incontournable pour cette raison que la factualité de la liberté pratique ne saurait être prouvée que sur la base d'une preuve de la factualité la raison pratique pure puisque, comme il a déjà été montré, la liberté se manifeste selon Kant par la loi morale¹⁶⁸. Tout cela revient à dire que ni l'explicitation du caractère accidentelle de la volonté pure ni la détermination formelle de la loi de la volonté pure comme impératif catégorique ne permettent aux yeux de Heidegger de démontrer la factualité d'une raison pratique pure.

Que faut-il faire alors pour démontrer la factualité de la raison pratique ? Heidegger fait mention de deux solutions possibles. La première solution consiste à pousser encore plus loin l'analyse conceptuelle de la raison pratique pure. La seconde solution exige l'élaboration d'une recherche de la preuve qui permettrait d'établir que la raison pratique pure se dévoile comme un fait dans l'homme, c'est-à-dire que « l'homme se sait effectivement soumis au devoir d'un vouloir pur »¹⁶⁹. Comme il sera démontré dans ce qui suit, Kant adopte la seconde solution. Cependant il a été déjà montré que la raison est purement pratique à partir de soi dans la mesure où elle détermine l'agir humain par la loi qu'elle se donne à elle-même. Du pouvoir d'autolégislation de la raison pure découle en outre la validité universelle et donc objective du caractère

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 260 – 261.

obligeant de la loi, de son caractère de devoir.

En ce sens, Heidegger a tout à fait raison quand il affirme que c'est seulement de la pureté de la raison que dépend la validité universelle de la loi des actions morales. Autrement dit, une telle loi pratique ayant une validité universelle ne saurait être légiférée que par la raison pure et pour autant que la raison est pure, et non pas à l'inverse. Il serait erroné selon Heidegger d'interpréter l'idée d'une raison pure législatrice comme une abstraction vide ayant pour conséquence de laisser indéterminée l'action concrète à accomplir alors qu'elle constitue le fondement d'un vouloir concret véritable, un vouloir qui ne veut rien d'autre concrètement que soi-même, un vouloir qui est loi pour soi-même. La « maxime » qui porterait à la parole la loi morale devrait donc mettre l'accent sur son caractère universel et objectif pour la distinguer nettement d'une loi que la volonté particulière pourrait se donner à partir d'un principe subjectif.

Afin de mettre en relief la maxime de l'action morale qui n'est qu'une interprétation philosophique possible parmi tant d'autres et sans laquelle on pourrait encore prendre conscience de la factualité de la loi morale, Heidegger en cite deux formulations proposées par Kant : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »¹⁷⁰. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »¹⁷¹. La deuxième formulation vient compléter la première formulation par une détermination du contenu de ce qui y est envisagé comme une législation universelle. Les rapports à soi-même et à autrui comme responsabilité de soi-même et vis-à-vis d'autrui que doit nécessairement comprendre toute législation ayant pour prétention à l'universalité est explicité dans la deuxième forme sur le plan de la *praxis* en terme de finalité et par opposition à l'instrumentalité. Il n'y a rien en effet d'inédit et de surprenant dans l'introduction de la notion de finalité à titre de déterminant préalable de l'action morale dans la caractérisation de cette législation universelle compte tenu de la position morale de Kant selon laquelle la volonté ne veut

¹⁷⁰ **ibid.**, p. 263.

¹⁷¹ **ibid.**, p. 269. Voir aussi **FMM**, pp. 142 – 143 = Akademieausgabe, t. IV, p. 429

effectivement rien d'autre que soi-même.

Autrement dit, la raison pure n'est pratique que pour elle-même et dans la mesure où elle se prend proprement pour une fin et donc pour un principe premier et ultime. Par ailleurs, la maxime tel qu'elle est énoncée dans la première formule en tant qu'explicitation de la loi morale peut être considérée comme l'expression véritable du fait que la raison pratique pure prend immédiatement conscience de sa factualité par le biais de la conscience de la factualité de la loi morale. Par ailleurs, pour Kant, une telle prise de conscience n'exige nullement un entendement capable de développer un savoir théorique ou des réflexions philosophiques très subtiles. Elle constitue le fondement secret de l'entente avec autrui et partant de toute communauté humaine. La conscience de la factualité de la loi morale se montre nettement dans l'énonciation des maximes subjectives de la volonté particulière, c'est-à-dire dans la prise de conscience des motifs d'une action humaine déterminée. Elle s'impose aussi par conséquent comme évidence à l'entendement le plus commun, au sens commun bien que ce dernier ait tendance la plupart du temps à s'en détourner par l'indécision ou par une répression de soi ou bien encore par l'invention des motifs imaginaires pour ses actions.

Pour Heidegger, ce détournement doit être pris pour un mode particulier de l'expérience du fait de la loi morale. Il en est ainsi puisque le principe de la moralité fait partie, à titre de fait indéniable, de l'essence de l'homme et que l'homme ne cesse jamais de vouloir effectivement non pas la réalisation d'un effet étranger à la raison pure, mais bien la manifestation du devoir de la raison pure elle-même comme étant pratiquement la cause d'un effet. Que la volonté en tant que volonté de soi s'effectue avec succès ou non, ce qui importe c'est tout simplement qu'elle veuille être la cause d'une action morale, c'est-à-dire la cause d'une action qui s'accomplirait conformément à la loi morale, une loi universellement valable que la raison pratique pure se donne elle-même. Il faut donc admettre que le vouloir est effectif même quand il n'existe aucun acte de volonté. C'est pour cela que Heidegger insiste qu'à la différence de la factualité d'un étant sous-la-main qui fait face à l'esprit humain, la loi morale interpelle l'esprit humain pour la « possibilité de son propre effectivité » en mettant en jeu l'essence de celui-ci et que c'est justement la détermination de la volonté et de l'action comme événements

psychiques qui barre l'accès à l'éclaircissement du fait de la loi morale ou de ce que l'on appelle communément la « conscience morale »¹⁷².

En ce qui concerne la question de la réalité pratique, de la factualité de la liberté, les considérations précédentes contiennent déjà selon Heidegger une réponse satisfaisante à condition que l'on s'accorde avec Kant sur l'idée que « la liberté n'est que comme vouloir effectif du pur devoir », c'est-à-dire un vouloir qui, nous l'avons déjà montré, est pour soi-même motif et loi¹⁷³. Identifiée avec la volonté pure, l'autonomie et l'autoresponsabilité, la liberté pratique se révèle comme « condition de possibilité de la factualité d'une raison pratique pure »¹⁷⁴. Ainsi tous les concepts fondamentaux de la philosophie pratique de Kant que nous venons d'analyser à la lumière de l'interprétation de Heidegger se trouvent-ils rassemblés et identifiés l'un avec l'autre au sein même du concept de la liberté pratique. Mais, être le même, souligne Heidegger, ne signifie pas : être pareil. La mêmeté dont il est question ici renvoie à l'idée d'une coappartenance qui se dévoile comme un rapport mutuel des concepts fondamentaux¹⁷⁵. D'un côté, la loi morale constitue « le fondement de la possibilité de la connaissance de la liberté », c'est-à-dire la *ratio cognoscendi* de la liberté, et d'un autre côté la liberté s'impose comme « le fondement de l'être de la loi et de la raison pratique, c'est-à-dire la *ratio essendi* de la loi morale. Autrement dit, la liberté ne peut être connue que par la loi morale ; et la loi morale n'est possible que par la liberté. En dernier mot, la raison pratique pure qui prend conscience de sa factualité par la loi inconditionnée qu'elle ne peut pas ne pas légiférer en tant que « faculté des principes » se trouve ainsi identifiée chez Kant avec le concept positif de la liberté, la liberté au sens de l'autonomie.

Une fois l'originalité et les caractères fondamentaux de la philosophie pratique de Kant, mis en évidence et mis en garde contre les mécompréhensions probables comme celle sur laquelle se fonde la « philosophie des valeurs », Heidegger ne tarde pas à en préciser les limites. Kant ne poursuit pas ses analyses de l'effectivité de la raison pratique pure jusqu'au point où il devrait radicaliser et transformer sa problématique de

¹⁷² **ibid.**, pp. 266 et 297 – 298.

¹⁷³ **ibid.**, p. 272.

¹⁷⁴ **ibid.**

¹⁷⁵ **ibid.**

départ en une problématique inédite, à savoir la problématique de « l'effectivité du Dasein de l'homme »¹⁷⁶. C'est d'ailleurs pour cela que la doctrine morale de Kant reste selon Heidegger sans suite dans la philosophie.

L'interprétation heideggerienne du second chemin kantien du problème de la liberté arrive ainsi à son terme. Dans la conclusion, Heidegger présente un bilan global de ses analyses concernant les deux chemins kantien du problème de la liberté et dévoile les grandes lignes de sa propre élaboration du même problème¹⁷⁷. La pensée kantienne renoue avec la métaphysique traditionnelle par le biais de la conception de la liberté comme un mode particulier de la causalité. Elle s'en distingue cependant très nettement par la radicalisation de la compréhension de la liberté comme un problème métaphysique. C'est justement pour cela que Heidegger estime incontournable de mener un débat avec Kant sur l'élaboration du problème de la liberté.

Dans ce débat mené avec Kant, Heidegger prend position en faveur du renversement de la conception métaphysique et kantienne du rapport entre la liberté et la causalité. Autrement dit, à la différence de la métaphysique traditionnelle et de la critique kantienne, il affirme la nécessité de définir la causalité comme un problème de la liberté. La conséquence d'un tel renversement est d'importance capitale pour la suite du développement de la problématique heideggerienne de la liberté qui semble susceptible de secouer non seulement le fondement de la métaphysique traditionnelle mais aussi et surtout celui de la pensée critique de Kant. Car le concept kantien de la causalité en tant que fondement du concept de la liberté relève d'une compréhension particulière, mais aussi restreinte, de l'être. Interprété par la métaphysique traditionnelle comme « présence constante », l'être de l'étant se révèle dans la perspective des actes de produire, d'apprêter et de réaliser, une perspective qui renvoie en dernière instance à l'acte de causer ou à l'être-cause. Dans cette perspective qui est celle de la métaphysique traditionnelle, la causalité s'élève au rang de la catégorie fondamentale de l'être compris comme présence constante ou comme être sous-la-main (*Vorhindenheit*). Cela revient à interpréter l'être comme un problème de la causalité. Or Heidegger tente d'ouvrir une

¹⁷⁶ *Ibid.* pp. 270 – 271.

¹⁷⁷ *Ibid.* pp. 274 – 278.

perspective jusqu'à présent inexploré par l'interprétation de la causalité comme un problème de la liberté, une interprétation qui exige par conséquent l'élaboration de la question de l'être en général dans le cadre du problème de la liberté et plus précisément dans le cadre du problème de l'essence de la liberté humaine qui se présente désormais avec le renversement de la problématique traditionnelle comme lieu d'enracinement de l'entente de l'être. Ainsi la question de la liberté humaine devient-elle la question fondamentale de la philosophie qui est élaborée dans *Etre et Temps* comme la question du sens de l'être en général et à l'intérieur de la problématique de la compréhension de l'être.

On peut en conclure par conséquent que le problème de l'essence de la liberté humaine se dévoile maintenant comme le fondement de l'ancienne problématique heideggerienne de la compréhension de l'être, et puisque cette dernière s'explicité à son tour dans sa généralité comme un « laisser-faire-encontre quelque chose », on doit admettre qu'il se présente également comme la condition de possibilité de la manifesteté de l'étant. Pour ce qui est de l'élaboration de la question de la phénoménalité du phénomène, nous nous permettons ici d'affirmer que la problématique heideggerienne de la compréhension de l'être viennent remplacer la doctrine kantienne de l'objet, qui s'édifie sur l'Esthétique transcendantale et la Déduction transcendantale des catégories à titre de déterminations ontologiques fondamentales l'objet pour autant que celui-ci est représenté comme phénomène ou comme *Gegenstand*.

Dans ce qui précède, il est possible d'observer que Heidegger énonce de manière implicite le programme de ses recherches ultérieures. Car l'expérience effective des deux chemins du problème kantien de la liberté ne permet aucunement de mettre en lumière la thèse de l'insertion nécessaire de la question de l'être dans le problème de la liberté. Indémontrable théoriquement par les instruments scientifiques, cette thèse qui est aux yeux de Heidegger « une irruption apparamment violente » dans la philosophie donne tout de même à entendre que l'essence (*Wesen*) restera inaccessible pour nous tant que « nous ne devenons pas nous mêmes essentiels en notre essence »¹⁷⁸. Heidegger explique aussi qu'un tel devenir essentiel qui aurait lieu dans le vouloir effectif de soi

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 275.

exige à son tour « la compréhension des concepts qui d'emblée, toujours et nécessairement com-prennent eux-mêmes en eux celui qui comprend, l'interpellent à la racine de son Dasein » et qu'elle s'impose comme condition de possibilité de la manifestation d'une philosophie pure, c'est-à-dire indépendant, autonome et, il nous paraît nécessaire d'ajouter à ces deux premiers termes un troisième et dernier, responsable¹⁷⁹.

¹⁷⁹ **ibid.**, p. 278.

DEUXIEME PARTIE

**L'INTERPRETATION HEIDEGGERIENNE
DE LA CONCEPTION SCHELLINGIENNE DE LA LIBERTE**

CHAPITRE I : Remarques introductives

Parmi les cours professés par Heidegger à l'Université de Fribourg pendant les années 1930, celui qui a été consacré lors du semestre d'été 1936 au *Traité sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling marque une étape décisive dans le parcours tout au long duquel Heidegger s'expliquait avec l'idéalisme allemand. Considéré dans son ensemble, ce débat avec l'idéalisme allemand semble constituer une partie essentielle de l'immense tâche de la destruction de l'ontologie traditionnelle dont la possibilité, la nécessité, la visée et le sens sont explicités dans la partie introductive de *Etre et Temps*¹⁸⁰.

Il est à noter que trois autres cours sur l'idéalisme allemand précèdent celui qui date de 1936. Le premier cours, professé en 1916, s'intitule *Idéalisme allemand*. Le deuxième cours date de 1929 et porte le titre *L'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel) et le problème philosophique du présent*. Le troisième cours a été professé durant le semestre d'hiver 1930 - 1931 et porte le titre *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Mais il faut aussi souligner que la destruction de l'ontologie de l'idéalisme allemand ne se limite pas à ces quatre cours, mais qu'elle fait également l'objet de plusieurs travaux réalisés jusqu'à 1968 sous diverses formes, comme conférence, séminaire, exercice, traité et article. Du point de vue bibliographique, il est intéressant de remarquer que mis à part le cours de 1936, deux séminaires sur la philosophie de Schelling au début des années 1940 et un séminaire sur *La doctrine de la science* de Fichte, le reste des travaux réalisés par Heidegger sur l'idéalisme allemand a été consacré exclusivement à l'élaboration de diverses questions dans le cadre de l'œuvre de Hegel. Il est donc incontestable que les travaux sur la philosophie de Hegel prend numériquement le dessus sur les travaux consacrés à la philosophie de Schelling. Mais, comme nous essaierons de le montrer plus loin, cette supériorité numérique ne saurait aucunement diminuer l'importance du traité de Schelling pour la tâche de la destruction ontologique de l'idéalisme allemand.

¹⁸⁰ ET, §6.

Pour mieux comprendre pourquoi Heidegger soumet le traité de Schelling sur l'essence de la liberté humaine à la destruction, il paraît donc nécessaire d'élucider d'abord les arguments sur la base desquels il le considère comme un effort intellectuel de grande importance pour le développement de l'idéalisme allemand. Il est possible de dégager plusieurs renseignements utiles à l'éclaircissement de ces arguments de la longue interprétation que Heidegger donne du traité de Schelling dans son cours de 1936.

Dans ce qui suit, en premier lieu, nous allons indiquer les objectifs que Heidegger assigne à l'interprétation du traité. En deuxième lieu nous allons expliquer pourquoi Heidegger a choisi d'interpréter ce traité plutôt qu'un autre travail de Schelling ou encore celui d'un autre penseur de l'idéalisme allemand.

A) Les objectifs de l'interprétation heideggerienne

Dans les explications introductives qui donne le coup d'envoi à l'interprétation, les objectifs sont assez clairement énoncés l'un après l'autre¹⁸¹. Il nous paraît possible de les rassembler sous trois matières. De la première matière à la troisième matière les objectifs s'enchaînent de façon à illustrer la progression graduelle propre au questionnement heideggerien.

Le premier objectif concerne exclusivement la question que Schelling pose et développe dans son traité, à savoir la question de la liberté. Le premier objectif que se fixe l'interprétation heideggerienne consiste à comprendre cette question. Heidegger suppose que la compréhension de la question de la liberté telle qu'elle est traitée dans le traité de Schelling puisse révéler le « savoir du centre le plus intime de la philosophie ». Ce centre se laissera occuper aussi long temps qu'il restera à notre disposition.

Le deuxième objectif prend appui sur le savoir conquis par la réalisation du

¹⁸¹ HFS, p. 17.

premier objectif. Il faut toutefois signaler que ce deuxième objectif déborde les limites du traité. Le savoir qui constitue le centre de la philosophie est indispensable aussi bien pour évaluer la philosophie de Schelling dans son ensemble que pour distinguer ses caractéristiques essentielles.

Le troisième objectif, à son tour, s'inscrit dans un contexte encore plus large que ceux des deux premiers. Il s'agit donc précisément d'observer l'élargissement du champ de l'interprétation. Le troisième objectif exige, bien que de manière implicite, la compréhension de la philosophie schellingienne dans son ensemble comme une condition préalable pour la compréhension du contexte dans lequel on l'inscrit habituellement, c'est-à-dire pour la compréhension de l'idéalisme allemand. Ce qui est ici important à remarquer, c'est le fait que la compréhension de l'idéalisme allemand ne se limite aucunement, chez Heidegger, à l'explicitation de sa méthode et de ses thèses fondamentales. Par contre elle implique une recherche capable de saisir ce dont on ne peut reconnaître que les traces dans le texte, mais qui en effet déborde largement ce dernier. Cela veut dire plus précisément que dans le troisième objectif, l'interprétation se donne pour tâche de tirer au clair les forces motrices de l'idéalisme allemand ou en des termes propres de Heidegger « les forces qui le mettent en mouvement ». Heidegger trouve l'origine de ces forces motrices dans une instance supérieure à la configuration de laquelle chaque membre de l'idéalisme allemand contribue individuellement et de sa propre manière. L'origine de ces forces motrices comme instance supérieure à l'idéalisme allemand prend chez Heidegger le nom d' « esprit allemand »¹⁸².

Que les termes « idéalisme » et « esprit » soient très souvent employés dans l'ensemble de l'interprétation avec une épithète susceptible d'être rangée sous le concept de nation court certes la plupart du temps le risque de provoquer des malentendus quant à l'intention et à la position philosophiques véritables de celui qui en fait usage sans scrupule. Sans doute à ceux qui sont suffisamment attentifs à ce qui se tient derrière la lettre paraît-il immédiatement que le mot « allemand » est exempt chez Heidegger de toute connotation d'ordre sociopolitique et culturel. Nous nous permettons d'avancer que le mot « allemand » ne s'emploie nullement ici comme un élément constitutif d'une

¹⁸² *Ibid.*, p. 15.

éloge, ou encore comme c'est également possible d'une critique, dédiée à une nation parmi d'autres, mais pour distinguer différents types d'interprétation développés au sein même de ce que l'on appelle en général l'idéalisme, c'est-à-dire dans une approche spécifique à la question fondamentale de la pensée. Dans un stade ultérieur de son interprétation, Heidegger cite un passage tiré d'un autre ouvrage de Schelling pour accuser le caractère universel de la philosophie.

« La philosophie véritablement universelle ne peut absolument pas être la propriété d'une seule et unique nation, et aussi longtemps qu'une philosophie ne dépasse pas les frontières d'un peuple particulier, on peut poser avec certitude qu'elle n'est pas encore la véritable philosophie, quand bien même elle y conduirait peut-être. (Schelling, I, X, 199 ; 5, 269) »¹⁸³

A cet égard, envisagé à partir de sa tâche primordiale, l'« idéalisme allemand » n'est rien d'autre chose que la conception et la mise en œuvre par un groupe de penseurs, dont la date et le lieu de naissance n'ont aucune importance du point de vue philosophique, d'une explicitation originelle de ce qui s'impose à titre de question fondamentale, et par là même de ce qui en tant que question fondamentale concerne immédiatement l'esprit au sens général du terme, et en particulier l'« esprit allemand ». Il est ici question d'un esprit au sein duquel la philosophie se donne une impulsion en vue d'un nouveau commencement à travers la création d'un nouveau concept directrice, en l'occurrence le concept du système.

L'esprit ne saurait donc être et rester « allemand » que dans la mesure où il s'accomplit à travers le type d'explicitation idéaliste mentionné dans le paragraphe précédent. Mais, d'autre part, comme Heidegger le souligne fortement, l'accomplissement de l'« esprit allemand » n'est possible comme tel que pour autant qu'il s'enracine dans une situation singulière de l'être-là humain. Autrement dit, c'est seulement dans cette situation singulière de l'être-là que l'esprit et l'idéalisme qui s'enracine dans ce premier peuvent être considérés comme étant « allemand ».

¹⁸³ *Ibid.* p. 158.

En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, Heidegger cherche à élucider cette situation historiquement singulière de l'être-là à partir des « forces » qu'elle contient en son sein. Ce n'est qu'après avoir élucidée et « mis en garde » cette situation que nous pouvons d'après Heidegger séjourner dans les expériences fondamentales de l'idéalisme allemand, ce qui revient d'ailleurs à répéter l'idéalisme allemand en vue d'accéder à l'horizon ouvert par lui. Nous jugons de notre côté nécessaire de souligner qu'il ne nous sera jamais possible de le reproduire en raison de la singularité historique qui lui est inextricable.

En anticipant les analyses qui seront développées plus loin, nous pouvons dès maintenant affirmer que l'interprétation heideggerienne du traité parvient à ses deux premiers objectifs tout en formulant de longues considérations pour chacune des étapes de l'interrogation schellingienne, mais qu'elle se révèle incapable d'atteindre le troisième objectif. A notre avis, il est nécessaire de questionner à fond cette incapacité, car elle nous paraît assez prometteuse pour la détermination des limites du projet dans lequel s'insère l'interprétation heideggerienne. Un tel questionnement que nous nous efforcerons de mener à bien vers la fin de cette partie de notre travail nous permettra de repenser l'horizon ouvert par le traité à partir des motifs pour lesquels la pensée heideggerienne se montre incapable de s'y installer convenablement.

B) La nécessité d'interpréter le traité de 1809

Au début de la partie introductive de l'interprétation, comme dans la plupart des introductions rédigées par Heidegger pour ses cours, les lecteurs sont invités à la patience et ils sont avertis du fait que les motifs sous-jacents au choix se révéleront au fur et à mesure que se progresse et s'approfondisse l'interprétation. La justification du choix doit être cherchée non pas en dehors du traité, mais tout au contraire au sein même de celui-ci¹⁸⁴. D'ailleurs il faut souligner suivant le dernier consigne qu'elle doit être cherchée dans différents moments de l'interprétation. Il est clair que nous nous trouvons ainsi confrontés encore une fois à une stratégie d'interprétation qui consiste à laisser le

¹⁸⁴ **ibid.**, p. 28.

texte donner de lui-même des indications pour la justification d'un choix de lecture qui le concerne. Cependant Heidegger juge que l'interprétation n'est en mesure de garantir la réussite en aucun moment de son développement. Elle ne peut réussir à la seule condition qu'elle ait pour caractère d'être proprement philosophique. Or l'approche philosophique en tant que condition de la réussite de l'interprétation se décrit ici comme une question de « force » et de « droit » du Dasein de l'interprète. Elle exige aussi de l'interprète de se libérer des présuppositions¹⁸⁵. Il faut pourtant souligner que dans la partie introductive Heidegger s'abstient de donner des explications détaillées sur la prétendue « force » et la condition de possibilité d'une telle libération.

Bien que la réussite de l'interprétation du traité de Schelling soit toujours conditionnelle, il n'y a pas lieu de douter de sa nécessité. Sur ce point, Heidegger est totalement convaincu que le traité de Schelling est resté jusque là incompréhensible et ce en raison de l'absence d'une philosophie qui pourrait le dépasser. Même la philosophie de Schelling envisagée dans son ensemble n'en est pas capable. Pour ce dernier point, Heidegger s'appuie sur l'argument selon lequel Schelling n'a rendu public de son vivant aucune œuvre après la parution de son traité alors qu'il n'a jamais cessé de travailler à refonder chaque fois à nouveaux frais sa propre pensée philosophique à travers environ une centaine de leçons. Nous essaierons, plus loin, de discuter avec Heidegger les raisons pour lesquelles Schelling devait garder son silence pendant quarante cinq ans. Pour le moment, nous nous contenons de conclure des considérations précédentes d'une part que le dépassement par un effort proprement philosophique d'une œuvre philosophique déterminée est aux yeux de Heidegger la condition de possibilité de sa compréhension et d'autre part que le traité de Schelling sur l'essence de la liberté humaine lui paraît être une œuvre très préciseuse et insigne en ce sens précis qu'il représente le plus haut niveau auquel la philosophie occidentale ait jamais atteint.

Il convient ici de rappeler que Heidegger cite, dans deux endroits différents du cours de 1936, les travaux majeurs réalisés par Fichte, Schelling et Hegel en vue de situer l'effort philosophique de Schelling et en particulier son traité dans l'ensemble du

¹⁸⁵ **ibid.**

développement de l'idéalisme allemand¹⁸⁶.

Du point de vue proprement heideggerien, il revient à Fichte le mérite de fonder par sa *Doctrine de la science* l'idéalisme allemand. Schelling tente, à son tour, de compléter en 1799 par sa *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* la fondation de l'idéalisme allemand tout en l'orientant vers un nouveau domaine. Rendu public par Schelling un an plus tard, *Le Système de l'idéalisme transcendantal* porte l'idéalisme allemand à un « niveau supérieur » et prépare ainsi le terrain pour la grande entreprise philosophique de Hegel, c'est-à-dire pour *La Phénoménologie de l'esprit*. Ce dernier travail est pris pour la fondation explicite de l'idéalisme allemand « dans son cheminement complet » alors que *Le Système de l'identité*, troisième intervention schellingienne de grande importance philosophique, se voit confié la tâche de l'achever. Deux ans après la parution du maître ouvrage de Hegel et juste avant de plonger dans un long silence, Schelling pose à nouveau dans son traité de 1809 la question de l'achèvement de l'idéalisme allemand et lui apporte ainsi une dernière contribution. D'après Heidegger, la répétition de cette question tient au fait que l'idéalisme allemand s'arrête à la conquête d'un « concept formel de la liberté ». Or un concept de telle nature ne permet pas à la pensée de surmonter les difficultés résultant de « l'essence de la liberté » et de saisir la liberté humaine dans sa spécificité. Tant que l'idéalisme allemand se contente d'œuvrer avec ce concept formel de la liberté, il ne cesserait jamais de courir le risque de subir l'effondrement. Conscient de ce risque, Schelling s'efforce, dans le traité sur l'essence de la liberté, de l'éliminer par le biais de l'élaboration de la question du « fait originel (*Tatsache*) de la liberté humaine en sa facticité »¹⁸⁷.

Une autre raison donnée par Heidegger en vue de justifier l'exigence de mener à bien une interprétation du traité de 1809 réside dans l'une des caractéristiques essentielles de la pensée de son auteur. La pensée de Schelling n'est pas une pensée parmi d'autres. Mais elle est proprement créatrice¹⁸⁸. Bien qu'elle doive être considérée en dernière instance comme un « grandiose échec », elle est toutefois parvenu dans cet

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 15, 16 et 158.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

échec même à ébranler l'idéalisme allemand et par là même à l'orienter vers une nouvelle position fondamentale. Heidegger est donc d'avis que Schelling a très bien compris l'échec de l'idéalisme allemand au développement duquel il avait contribué en personne par de nombreux travaux et qu'il l'a conduit finalement à un dépassement de soi par un acte créateur qui traverse son traité d'un bout à l'autre. Nous pouvons en inférer que pour Heidegger, le dépassement d'une pensée en tant que condition de possibilité de sa compréhension implique nécessairement un acte créateur.

Pour que le jugement de Heidegger sur le traité de 1809 puisse trouver son sens véritable, il nous reste encore à montrer ce que Heidegger entend précisément par une pensée philosophique régie par la force créatrice. Pour ce faire, il convient de voir de plus près comment il dévoile et caractérise la force créatrice propre à la considération schellingienne de la problématique de l'essence de la liberté humaine.

Comme le titre du traité l'indique clairement, Schelling s'interroge sur l'essence de la liberté humaine. Cela revient selon Heidegger à remettre en question l'essence de l'homme. Et questionner l'homme en direction de son essence, cela signifie : questionner par-delà l'homme, vouloir s'enquérir de ce qui est « plus ample », « plus profond », « plus essentiel » et « plus puissant » que l'homme, c'est-à-dire de ce qui par sa puissance rend possible l'homme en tant que tel. Heidegger considère qu'il y va en effet dans le questionnement de Schelling de la « question de la philosophie », c'est-à-dire de l'être¹⁸⁹. Dans cette perspective, la liberté ne se considère plus comme une des propriétés possibles de la volonté de l'homme, mais comme « une détermination de l'être en général » et se définit comme « l'essence de l'être » ou encore comme « le déploiement essentiel du fondement pour l'étant en totalité »¹⁹⁰. C'est aussi cette perspective qui règne dans l'attitude qui consiste à rejeter le problème du libre arbitre comme pseudo-problème et qui reconnaît dans la liberté la première condition de l'accomplissement de la philosophie. De ce qui précède nous pouvons conclure que la pensée que Heidegger qualifie de créatrice tire sa force créatrice de la radicalisation de la question qu'elle prend pour point de départ et de la manière dont on est habitué à

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 26 – 27.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 26.

l'aborder.

Cependant il faut noter que la créativité d'une pensée se détermine non seulement par ce qu'elle est capable de révéler par le biais d'une radicalisation, mais aussi par ce qu'elle se contente simplement d'indiquer même le plus souvent à son insu. Ce qui reste encore non-développé dans une pensée créatrice prend chez Heidegger le nom d'horizon. La pensée est créatrice et du même coup « historique » pour autant qu'elle est capable d'« ouvrir des nouveaux horizons » et dans la mesure où elle s'impose comme l'origine d'un nouveau commencement possible pour le questionnement philosophique¹⁹¹. Le dépassement d'une pensée créatrice comme condition de possibilité de sa compréhension est donc possible si et seulement si nous sommes en mesure d'accéder à l'horizon qu'elle déploie au-delà d'elle-même. L'horizon devient à son tour accessible au moment où nous commençons à philosopher, ou plus précisément en des termes proprement heideggeriens au moment où « la situation de notre être-là historial devient détresse réelle »¹⁹².

C'est justement en ce sens que Heidegger trouve philosophiquement insuffisante, pour dégager la force créatrice d'une pensée, l'approche historique qui se borne simplement à discourir sur les conditions de sa genèse, les présuppositions qui lui sont intrinsèques et les influences qu'elle a exercées ultérieurement sur l'évolution de la philosophie¹⁹³. Ce qui est encore plus dangereux dans l'approche historique, c'est qu'elle va souvent jusqu'à refuser catégoriquement à la pensée philosophique la possibilité d'avoir de la force créatrice.

Outre l'approche historique, nous devons également nous libérer de la philosophie de Hegel pour cette raison précise qu'elle entrave selon Heidegger la compréhension et donc le dépassement de la conception schellingienne de la liberté. Hegel souffre de l'« immaturité dialectique », c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à surmonter la conception courante et vague de l'identité quand dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, il

¹⁹¹ **ibid.**, p. 29.

¹⁹² **ibid.**

¹⁹³ **ibid.**

reproche de manière implicite à Schelling de caractériser l'absolu comme « identité et indifférence de tous les contraires » et à partir de là comme « principe fondamental de la philosophie »¹⁹⁴. Par contre le jugement qu'il porte sur le traité de 1809 dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* et dans lequel il reconnaît son originalité n'est pas erroné, mais restreint. En considérant le traité sur la liberté comme une œuvre spéculative à part entière, Hegel se montre incapable de le saisir dans sa visée primordiale. Contrairement à l'interprétation hégélienne, Heidegger considère que le traité de Schelling tâche d'ériger un système de la liberté qui expliquerait le tout de l'étant dans son rapport avec le fondement, et qu'il se donne comme objectif principal de faire de la liberté « le fondement nouveau de la philosophie »¹⁹⁵.

Il faut cependant souligner que l'exigence de se libérer de la philosophie hégélienne ne relève pas seulement de la mécompréhension hégélienne à propos de l'affaire et de la visée du traité. Dans les extraits des notes rédigées entre 1941 - 1943 pour ses séminaires, Heidegger déclare clairement que le système de Schelling est plus originel que celui de Hegel. Il donne ainsi à entendre implicitement que ce qui est supérieur selon l'originalité ne saurait jamais s'expliquer dans sa teneur essentielle à partir de ce qui lui est inférieur.

Dans l'exemple de Schelling dont la pensée est aux yeux de Heidegger métaphysiquement moins avancée que la poésie de Hölderlin, cette originalité se révèle dans la manière dont il conçoit le sensible à partir de la volonté et par là même dans la manière dont il s'interroge sur l'unité du fond et de l'existence. Schelling parvient ainsi à orienter la métaphysique occidentale vers une nouvelle position où elle se fonde elle-même sous forme d'une « métaphysique du mal ». Mais ceci dit, Heidegger ajoute immédiatement que cette originalité n'est admissible que dans le cadre de l'idéalisme allemand interprété à la même occasion comme une « métaphysique absolue de la subjectivité »¹⁹⁶. Il est aussi important de faire remarquer que la conception de l'idéalisme allemand comme métaphysique absolue de la subjectivité n'existe pas

¹⁹⁴ **ibid.**, p. 30.

¹⁹⁵ **ibid.**, p. 32.

¹⁹⁶ **ibid.**, p. 332.

comme telle dans l'interprétation développée dans le cours de 1936. L'apparition tardive de cette conception montre que Heidegger n'abandonne pas après 1936 la question de l'essence de la métaphysique de l'idéalisme allemand, mais qu'il s'efforce de raffiner davantage par de nouvelles formulations et réflexions ses analyses précédentes. Nous reviendrons plus loin à cette dernière conception pour en donner une explication détaillée et pour l'examiner dans ses conséquences relativement à la possibilité d'une nouvelle interprétation du traité.

CHAPITRE II : Deux tâches principales du Traité de 1809

L'interprétation que Heidegger donne du traité de Schelling suit fidèlement le développement propre du texte original sauf une exception faite pour l'avant-propos. Heidegger s'attaque directement à l'introduction en promettant d'étudier l'avant-propos plus tard. L'analyse de l'introduction lui paraît incontournable du fait qu'elle a pour fonction de familiariser les lecteurs avec la question directrice du traité et au débat qui se poursuit autour d'elle. En premier lieu, Heidegger traite les tâches majeures du traité en vue d'en dégager les fils conducteurs nécessaires pour le développement de son interprétation. Ensuite il expose un certain nombre de considérations préliminaires non seulement sur ces deux tâches, mais aussi sur les questions qui en découlent dans l'intention d'initier les lecteurs au problème majeur autour duquel se développe le traité et à la solution schellingienne de ce problème.

Les tâches assignées au traité sont au nombre de deux et il est d'une importance capitale de les retenir puisqu'elles permettent de saisir la direction principale du questionnement schellingien. La première tâche se définit comme la délimitation du concept de liberté. La deuxième tâche qui n'est possible à titre de tâche qu'à la suite de l'accomplissement de la première se résume comme l'insertion de ce qui est conquis progressivement lors de l'exécution de la première, c'est-à-dire du concept de liberté, dans l'ensemble d'une vue-scientifique-du-monde (*wissenschaftliche Weltansicht*)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 36.

A) Première tâche : La détermination du concept de la liberté

Dès le début de l'explication de la première tâche dans sa teneur essentielle, Heidegger attire notre attention sur un point décisif. Bien que la recherche schellingienne se donne pour objectif dans sa première phase d'atteindre un concept de liberté, elle se fixe comme point de départ quelque chose de nature tout à fait autre. Le point de départ de ladite recherche est « le fait de la liberté » et « le sentiment » qui s'y rapporte. Comme Heidegger le souligne, Schelling entend par le sentiment du fait de la liberté « l'expérience immédiate que nous sommes libres »¹⁹⁸. Heidegger ne doute aucunement de l'être de ce sentiment et de son caractère immédiat. Mais pourtant il ne manque pas de poser une série de questions qu'il estime nécessaire d'y répondre pour pouvoir appréhender la factualité du fait pris au sens général du terme, et en particulier le fait de la liberté dans sa factualité propre. Il estime également nécessaire d'explicitier le sentiment en général dans sa vérité afin de mieux comprendre le sentiment du fait de la liberté.

Ajoutons qu'en cette même occasion Heidegger remet en question le mode d'accès au fait de la liberté, qui appartient en propre au sentiment. Il considère que ce mode d'accès ne peut être considéré comme un sens parmi d'autres, mais qu'il se donne bien plutôt sous la forme d'« une disposition d'esprit »¹⁹⁹. Relative à la question du libre arbitre toute discussion qui trouve nécessairement son point de départ dans le sentiment du fait de la liberté et toute position susceptible d'être prises en celle-ci, peu importe si elle est pour ou contre l'existence du libre arbitre, doivent être rejetées selon Heidegger pour la simple raison qu'elles ont en commun de négliger les questions reformulées ci-dessus, c'est-à-dire la question de la factualité du fait de la liberté et celle de la vérité du sentiment qui s'y rapporte. Dans la même perspective, la question du libre arbitre se trouve réduite au rang d'une pseudo-question qui revient sans cesse au premier plan dans

¹⁹⁸ **ibid.**

¹⁹⁹ **ibid.**, p. 37.

les discussions portant sur la morale et le droit²⁰⁰.

Que Heidegger fasse une distinction stricte entre la question du libre arbitre et ce qu'il nomme la question authentique de la liberté trahit son intention d'exclure du domaine de la pensée philosophique la morale et le droit comme recherche d'un ensemble de règles destinées à régir les relations humaines en fonction d'un principe déterminée de manière tout à fait arbitraire. De toutes ces considérations nous pouvons conclure que toute tentative intellectuelle qui se donne pour tâche de déduire et de discuter les conséquences morales, juridiques ou bien politiques d'une pensée philosophique déterminée n'a aux yeux de Heidegger aucune signification proprement philosophique. Autrement dit, une telle tentative ne saurait jamais constituer l'affaire véritable de la pensée philosophique.

Sans doute cette position heideggerienne est-elle susceptible de soulever plusieurs questions et de provoquer des controverses. De plus, compte tenu l'intérêt que Heidegger porte sur d'autres domaines de la pensée comme la science, la technique et l'art, elle exige de nous d'y apporter des éclaircissements supplémentaires. D'ailleurs il faut reconnaître qu'elle constitue en elle-même un objet d'investigation à part entière. En raison de l'objectif et de la portée de notre propre travail, nous voulons nous abstenir de mener une telle investigation. Nous nous contentons ici simplement de dire très brièvement que cette position heideggerienne n'interdit en aucune façon de questionner dans le cadre d'une recherche philosophique la morale, le droit et la politique en direction de leur essence et de leur fondement. Ce qui est soigneusement mis hors circuit à travers cette prise de position, n'est donc aucunement la possibilité de mener une recherche pour mettre en lumière l'essence et le fondement de la normativité, mais bien plutôt toute sorte d'effort en vue de doter la philosophie d'une dimension normative ou encore de ramener à une pensée philosophique l'origine des normes déjà en vigueur ou éventuelles dans une communauté humaine.

Des considérations précédentes il ressort que dans la perspective heideggerienne, la pensée philosophique est par essence non seulement non-normative, mais aussi

²⁰⁰ **ibid.**

anormale. Cela veut dire : non seulement elle ne propose aucune norme ni à elle-même ni à quelque chose d'autre, mais aussi elle ne se laisse régir par aucune norme établie d'une manière ou d'une autre par une instance qui lui est étrangère. Il s'ensuit que envisagée dans son essence propre la pensée philosophique n'a rien à faire à l'autonomie, mais qu'elle est purement et simplement liberté. C'est d'ailleurs pour cela que la philosophie se présente toujours comme une source d'inquiétude pour le bon sens et ses opinions apparemment cohérentes, mais en vérité dépourvues d'un fondement solide et consistant. Nous essaierons plus loin de montrer d'une part que la position heideggerienne s'inspire en grande partie de la conception schellingienne de la philosophie telle qu'elle a été formulée dans son travail de 1795 qui s'intitule *Du Moi et d'autre part qu'elle en diffère sensiblement par la mise en question de la thèse schellingienne de la loi de l'être pure qui comprend et rend possible par une autolimitation la loi naturelle, c'est-à-dire de la loi sous la forme de laquelle le Moi absolu et infini se pose. Nous essaierons aussi de montrer que la légalité de l'être cède chez Heidegger sa place à l'historialité de l'être.*

B) Deuxième tâche : Insertion du concept de la liberté dans une vision-scientifique-du-monde

Il convient maintenant de traiter de la deuxième tâche énoncée dans la partie introductive du traité. L'explication heideggerienne de la deuxième tâche du traité commence par un exposé sur l'origine, le sens et l'évolution du terme de vision-du-monde / vue-du-monde (*Weltanschauung / Weltansicht*) et finit par l'élucidation du rapport du fait de la liberté et du concept de la liberté. A la même occasion Heidegger donne quelques explications préliminaires sur l'équivalence du terme de vision-de-monde et du concept de système dans l'idéalisme allemand. Toutes ces considérations constituent en effet diverses étapes qu'il faut parcourir pour atteindre l'objectif principal qui consiste à mettre en pleine lumière la place et la fonction du concept de la liberté au sein même du système de l'idéalisme. Dans cette partie de notre travail, nous nous proposons d'abord d'étudier le rapport du fait de la liberté et du concept de la liberté, et ensuite de dégager les points essentiels de l'interprétation que Heidegger donne de

l'expression vision-de-monde.

Ce qui saute d'emblée aux yeux dans l'explication heideggerienne du rapport mentionné ci-dessus, c'est le fait qu'elle n'attribue aucune primauté à un de ses deux termes²⁰¹. L'un n'est possible que dans la mesure où l'autre est également et en même temps possible. Autrement dit, ils sont également cooriginaux et contemporaines. Par ailleurs il faut souligner que le rapport qu'ils entretiennent l'un avec l'autre n'est en aucune façon hiérarchique. Tout au contraire il s'agit ici d'un rapport de réciprocité. L'un détermine l'autre en même temps et pour autant qu'il est déterminé par l'autre. A cet égard on peut affirmer que la philosophie se meut toujours déjà de manière tout à fait synchronique aussi bien dans la factualité que dans la conceptualité.

Ce que nous venons de déclarer à propos du rapport du fait et du concept de la liberté se trouve mis en relief dans un passage remarquable de l'interprétation heideggerienne.

«La façon dont nous ressentons et nous expérimentons le fait de la liberté dépend déjà d'un préconcept implicite directeur, à la lumière duquel le fait doit s'éclairer. L'explication du pré-concept dépend à son tour de la profondeur et de la direction du sentiment (Nous nous permettons ici d'ajouter qu'il est question du sentiment dans lequel le fait de la liberté est senti.) »²⁰².

Il est bien évident que l'interprétation heideggerienne de ce rapport conduit nécessairement à la négation de la possibilité du fait pur et du concept pur. Le caractère immédiat du sentiment dans lequel le fait de la liberté devient saisissable ne peut jamais être pris pour le fondement de la pureté du fait en question. Tout en prenant le risque de déborder la lettre de l'interprétation heideggerienne nous pouvons avancer l'idée que le fait pur et le concept pur ne sont pour Heidegger rien d'autre chose que des abstractions arbitraires.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 44 – 45.

²⁰² *Ibid.*, p. 44.

D'un autre côté, que le fait de la liberté ne soit possible que dans la mesure où et pour autant que le concept de la liberté est possible ne revient nullement à dire que le sentiment qui s'y rapporte est médiatisé par ce dernier. En d'autres termes, ce sentiment garde toujours son caractère immédiat même s'il ne saurait devenir effectif que dans le cadre d'une conceptualité préalable. Il en va de même pour le concept de la liberté. Aussi faut-il souligner que c'est dans le même sens que Heidegger plaide pour l'équivalence de la détermination du concept de liberté et de la conception du « fait de la liberté tel qu'il est donné dans le sentiment ». Il propose aussi de redéfinir la recherche philosophique en fonction de cette équivalence. La recherche philosophique ne peut en aucun cas se contenter de prendre en vue seulement le fait ou le concept, sinon elle risque de devenir une démarche restreinte et unilatérale. Elle doit s'installer dans une situation qui permettrait d'élaborer cooriginellement ces deux termes²⁰³. Cependant Heidegger souligne avec autant d'insistance que cette situation n'est accessible que grâce à une « éducation particulière ». Il faut pourtant faire remarquer qu'il s'abstient de donner des explications supplémentaires pour mieux faire comprendre en quoi consiste cette éducation particulière et comment elle doit être régie et mise en œuvre.

Quant au terme de vision-du-monde, c'est précisément la manière dont Schelling en fait usage dans son traité qui constitue le point de départ de l'interprétation heideggerienne de la deuxième tâche du traité. Comme Heidegger ne manque pas de nous le faire remarquer, l'idéalisme allemand décrit en fait différents types de vision-du-monde. Schelling parle d'une « vue-scientifique-du-monde » dans son traité alors que Hegel parle d'une « vision-morale-du-monde » dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cependant Heidegger ne s'interroge pas sur les raisons pour lesquelles cette différence relative à l'usage du terme fait son apparition dans l'idéalisme allemand. Or, une telle interrogation, nous semble-t-il, si elle est menée convenablement jusqu'au bout, promet de mettre en lumière la raison véritable de la divergence conflictuelle des positions prises au sein même de l'idéalisme allemand relativement à la saisie du tout de l'étant. Au lieu de s'engager dans cette interrogation, l'interprétation heideggerienne prend la forme d'une analyse de la structure sémantique du terme en question.

²⁰³ *Ibid.*, p. 45.

En premier lieu, c'est le mot « scientifique » qui fait l'objet de l'explicitation. Heidegger s'efforce de montrer que la philosophie est conçue par l'idéalisme allemand comme « science au sens principal du terme »²⁰⁴. En pleine conformité à cette conception idéaliste de la philosophie, toute autre science est considérée comme « science au sens dérivé du terme ». Dans l'idéalisme allemand, la science et la philosophie sont donc une seule et même chose. Ils sont équivalents.

Dans la même perspective idéaliste, la philosophie comme science principielle se prend pour « un savoir qui connaît les fondements premiers et derniers ». Elle prétend pouvoir dévoiler ce que le savoir est capable d'atteindre « selon un enchaînement bien fondé », c'est-à-dire « l'essentiel » vers lequel doit s'orienter tout savoir authentique²⁰⁵. La visée et le caractère de ce savoir se précisent davantage dans une autre définition. En anticipant ses propres analyses portant sur le concept de monde, Heidegger déclare que Schelling et tous les autres penseurs de l'idéalisme allemand conçoivent la philosophie comme « savoir absolu de l'étant en totalité »²⁰⁶. Cela revient aussi à dire que la vue-du-monde n'est pas une instance suprême en fonction de laquelle se détermine la philosophie. Par contre la philosophie en tant que science principielle est par essence vue-du-monde ou vision-du-monde.

Avant de passer à l'analyse heideggerienne du concept de monde, il convient de s'arrêter un instant sur sa conception du rapport de la philosophie aux sciences dérivées. Comme nous l'avons déjà indiqué, Heidegger traite de ce rapport dans la grande majorité des introductions à ses cours. D'ailleurs on peut dire que ce rapport est un de ses thèmes favoris. En fait, ce thème revient à chaque fois nécessairement puisque Heidegger a cette conviction ferme qu'une question philosophique particulière ne peut être élaborée qu'avec une réflexion constamment renouvelée sur l'essence de la philosophie. Dans le cours de 1936 sur le traité de Schelling, Heidegger garde sa position antérieurement prise dans le débat sur ce rapport. Cette position consiste à défendre la thèse selon laquelle la philosophie joue un rôle très important non pas dans

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 38 – 39.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

le développement des sciences dérivées, mais dans leur fondation. Selon cette position, il est donc absurde de déclarer la fin de la philosophie tout en prétendant qu'elle a été déjà remplacée par les sciences positives et historiques²⁰⁷.

L'explication de la deuxième tâche du traité se termine par une analyse du concept de monde. Cette analyse se déploie dans une direction bien déterminée. D'abord elle contribue à l'éclaircissement de l'origine de l'expression vision-de-monde et à l'exposition de son évolution dans la philosophie moderne. Ensuite elle dirige l'interprétation vers le concept clef de l'idéalisme allemand, c'est-à-dire vers le concept de système.

D'après Heidegger, Kant a le mérite d'être inventeur de l'expression vision-de-monde²⁰⁸. Il l'a défini et employé pour la première fois dans *la Critique de la faculté de juger*. Kant entend par la vision-de-monde « l'expérience immédiate de ce qui est donné aux sens » ou encore, ce qui revient au même, « l'expérience des phénomènes »²⁰⁹. Heidegger constate que ce qui est donné aux sens, le phénomène, se définit d'une manière plus précise dans le concept kantien du monde. Pour Kant, le monde n'est rien d'autre que « la totalité des objets de sens »²¹⁰. Heidegger précise que Kant établit deux domaines ontologiques opposés. L'objet de sens, le phénomène, est ontologiquement déterminé comme chose (*Sache*) et il est opposé comme tel à ce qui se rassemble sous le titre de personne.

Cependant la conception schellingienne de la vision-du-monde s'inspire de la monodologie de Leibniz²¹¹. Heidegger pense que le « perspectivisme » qui règne dans la conception schellingienne de la vision-du-monde provient de cette inspiration. Par ailleurs, il trouve l'origine du perspectivisme dans le dédoublement leibnizien du concept du monde. Envisagé par Leibniz simultanément dans deux registres ontologiques différents, le monde se présente à la fois comme le tout subsistant par soi et

²⁰⁷ **ibid.**, p. 39.

²⁰⁸ **ibid.**, p. 40.

²⁰⁹ **ibid.**

²¹⁰ **ibid.**

²¹¹ **ibid.**, p. 41.

comme l'objet de la perception du monade. En fait, dans son acte de perception, le monade vise toujours le monde comme tel. Mais il est incapable de le saisir dans sa totalité. Il peut simplement en produire une image limitée. Et cette image limitée change en fonction du point de vue adopté par le monade²¹².

Dans l'approche monadologique à laquelle reste fidèle Schelling, le monde ne signifie donc jamais le tout de l'étant, mais l'« ouverture » de celui-ci dans une perspective ou direction déterminée²¹³. On peut facilement croire que la vision-du-monde doit être élevée par conséquent au rang d'un acte particulier du monade. Mais ce n'est pas du tout le cas. Heidegger insiste que la vision-du-monde n'est pas quelque chose dont le monade peut disposer comme une faculté parmi d'autres. Le monade n'a pas de vision-de-monde. Le monade est par essence vision-du-monde. De ce point de vue il est donc à reconnaître que le monde comme ouverture du tout fait partie de la constitution de l'être du monade. En d'autres termes, l'être du monade comme lieu d'ouverture est explicité dans l'interprétation heideggerienne de la monadologie comme témoignage unique du tout de l'étant. Ces derniers propos nous font penser que Heidegger a l'intention d'interpréter la monadologie lebnizienne à lumière de l'analytique existentielle du Dasein qu'il a développé dans *Etre et Temps*. Il est bien sûr tout à fait légitime, voire même nécessaire de demander dans quelle mesure une telle articulation est possible. Nous nous abstenons ici de développer cette question puisqu'elle se situe hors de la portée de notre recherche.

C'est juste avant de faire la critique de l'usage actuel de l'expression vision-du-monde que Heidegger cite un passage de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en vue de montrer que l'explication que Hegel donne de l'expression s'enracine elle aussi dans la perspective monadologique de Leibniz²¹⁴. Comme nous l'avons déjà indiqué, il y a toutefois une différence à retenir entre l'usage hegelien et l'usage schellingien de l'expression. C'est que Schelling met l'accent sur la scientificité, Hegel sur la moralité.

²¹² **ibid.**

²¹³ **ibid.**, p. 40.

²¹⁴ **ibid.**, pp. 41 – 42.

Quant à l'usage actuel de l'expression, Heidegger fait d'abord remarquer qu'elle compte désormais parmi les expressions courantes du langage quotidien. Il prétend ensuite qu'elle nous renvoie à un horizon qui est différent de celui de la métaphysique de l'idéalisme allemand et qu'elle est employée comme synonyme du terme « idéologie ». Pourtant il n'explique pas la raison de ce changement d'horizon. Il se contente simplement de constater d'abord qu'elle représente le déclin de la métaphysique du 19^{ème} siècle, et ensuite, que « la philosophie populaire du libéralisme du 19^{ème} siècle » l'a transformé en un slogan²¹⁵.

Dans la dernière étape de son exposé sur l'évolution de l'expression vision-du-monde dans la philosophie moderne, Heidegger cite le nom de Karl Jaspers. Ce dernier utilise l'expression dans le sens de « vision-de-la-vie ». Le terme « vision » subit ainsi un changement sémantique. Il ne signifie désormais plus la contemplation, mais « les forces qui dirigent l'action et l'attitude »²¹⁶. Heidegger précise aussi que Jaspers considère la vision-du-monde comme « typologie » ou encore comme « un objet pour la psychologie ». Heidegger donne ainsi à entendre implicitement que cette considération psychologique va à l'encontre de la considération monadologique de Schelling et de Hegel. Car, selon cette explication psychologique, la vision-du-monde existe non pas à titre d'une partie essentielle de la constitution ontologique du monade, mais à titre d'une faculté humaine particulière, ou bien en des termes proprement heideggeriens, « dans la mesure où l'homme se forment des vues sur la totalité, s'épanouissent et s'enracinent en elles »²¹⁷.

Une fois mise en lumière de manière indirecte la différence entre l'interprétation jaspersienne et l'interprétation idéaliste de la vision-du-monde arrive le moment décisif de l'interprétation heideggerienne de la première partie de l'introduction du traité. Heidegger affirme que la vision-du-monde désigne en fait la tâche la plus importante que se donne l'idéalisme allemand²¹⁸. Et l'idéalisme allemand désigne cette tâche par un terme spécifique, à savoir le système. Si l'on prend en compte l'interprétation

²¹⁵ **ibid.**, p. 42.

²¹⁶ **ibid.**

²¹⁷ **ibid.**

²¹⁸ **ibid.**, p. 43.

heideggerienne de la vision-du-monde exposées ci-dessus, il faut conclure que l'explicitation de l'ouverture du tout dans l'être de l'étant constitue la tâche principale de l'idéalisme allemand. Schelling s'engage lui aussi dans cette tâche d'explicitation. Cependant Heidegger prétend que Schelling essaye de diriger cette tâche vers un nouveau horizon dans son traité de 1809 où il s'efforce de fixer l'essence de la liberté humaine en « un concept suffisant » et de dévoiler ensuite convenablement à partir de ce concept la fonction de la liberté au sens général du terme et de la liberté humaine comme un cas particulier de la liberté dans le système, c'est-à-dire dans l'être de l'étant qui détermine par lui-même l'ouverture du tout.

Ce dévoilement n'est nullement facultatif, mais primordiale et pour cette raison même incontournable. Car, tout concept ne peut être complètement déterminé que dans la mesure où il est inséré de manière adéquate dans la totalité de l'étant, c'est-à-dire dans la mesure où il est éclairé dans son rapport avec l'être de l'étant. Pour faire mieux comprendre cette considération, il paraît ici nécessaire d'ouvrir une petite parenthèse afin de préciser que le fait de questionner l'étant envisagé comme un tout en direction de sa totalité n'est selon l'ontologie heideggerienne rien d'autre que de le questionner en direction de son être. Dans cette perspective ontologique proprement heideggerienne, la liberté se considère par conséquent comme « le centre de la totalité de l'être » ou encore comme « un des principaux foyers du système » tel qu'il est élaboré et développé dans la philosophie schellingienne²¹⁹. C'est en s'appuyant sur cette argumentation que Heidegger déclare également que la recherche de l'idéalisme allemand en vue d'un système prend chez Schelling la forme d'une recherche en vue d'un système de la liberté.

A la fin de la première partie des considérations préliminaires sur l'introduction du traité, Heidegger traite d'une autre question relative à la détermination du concept de la liberté. Schelling affirme expressément que le concept de la liberté est un concept réel²²⁰. Heidegger préfère expliquer cette affirmation à la lumière de la conception kantienne de la réalité. Il donne ainsi à entendre pour la première fois dans son

²¹⁹ *ibid.*, p. 46.

²²⁰ *ibid.*, p. 45.

interprétation que l'idéalisme allemand ne s'oppose absolument pas à la philosophie kantienne, mais qu'elle l'assume même avec ses conceptions fondamentales. La réalité (*realitas*) désigne chez Kant la choséité de la chose (*res, Sache*) ou l'essence de la chose. Par conséquent, le fait de supposer qu'« un concept a de la réalité » revient à affirmer que ce que ce concept représente n'a rien de fictif, mais qu'il fonde la chose en son être. Quand on affirme la réalité du concept de la liberté, on affirme par là même que l'être-libre constitue « l'essence et le fondement de l'être en son déploiement »²²¹.

CHAPITRE III : La question du système

La deuxième partie des considérations préliminaires est entièrement consacrée à la question du système. Plus longue que la première partie, la deuxième partie des considérations préliminaires se présente sous la forme d'une interrogation qui se développe progressivement en cinq étapes. Pour rendre plus facile la saisie du développement de l'interrogation dans son ensemble, nous nous proposons ici d'exposer chacune de ces cinq étapes dans ses grandes lignes.

Dans la première étape, Heidegger s'efforce d'une part d'obtenir une définition du système, et d'autre part de montrer comment et dans quelles conditions particulières la construction du système s'impose comme une tâche primordiale et incontournable à la philosophie moderne.

Dans la deuxième étape, il essaye de prouver que l'exigence du système a été déjà préfigurée dans la pensée kantienne, mais que cette dernière n'a pas pu passer de la préfiguration de l'exigence du système à l'exécution effective de la tâche de construction. Aussi faut-il préciser qu'il ne se contente pas de constater simplement l'insuffisance de la pensée kantienne à l'égard de la construction du système, mais il explique à sa manière cette insuffisance à partir des positions fondamentales de la critique kantienne.

²²¹ *Ibid.*, pp. 45 – 46.

Dans la troisième étape, il tente ensuite de montrer comment l'idéalisme allemand s'approprie l'héritage de la pensée kantienne tout en s'employant à surmonter son insuffisance quant à la construction du système par le biais de l'élargissement du champ de l'intuition par rapport à celui qui est délimité par Kant et de l'affirmation de la possibilité du savoir absolu.

Dans la quatrième étape, Heidegger s'engage finalement dans l'élaboration de la question directrice de la deuxième partie des considérations préliminaires, à savoir la question de la possibilité du système de la liberté. Dans le cadre de cette élaboration, il s'efforce de montrer que Schelling arrive à supprimer la difficulté de concilier la liberté et le système grâce à une conception révolutionnaire de l'ontothéologie.

Dans la cinquième et dernière étape, Heidegger expose brièvement la conséquence immédiate de l'ontothéologie schellingienne, à savoir l'exigence de reformuler la question de la liberté dans une perspective théiste. Il prétend que dans cette perspective la liberté ne s'oppose ni au système ni à la nature, mais à la nécessité. C'est en réfléchissant de manière radicale sur l'opponibilité, sur le terrain à l'intérieur duquel l'établissement d'une telle opposition est possible que Schelling arrive à changer de fond en comble la conception traditionnelle du rapport de l'étant au fondement du tout dans lequel il s'insère.

Après avoir exposé dans ses grandes lignes chacune de ces cinq étapes de la deuxième partie des considérations préliminaires, il convient maintenant de traiter chacune d'elles en elle-même afin de rendre intelligible l'orientation fondamentale de l'interprétation heideggerienne.

A) Première étape : La délimitation du concept de système et l'explication des conditions de possibilité de la formation du système

Avant de s'engager dans l'exécution de la tâche véritable de la première étape, Heidegger distingue deux attitudes principales contre la question du système.

La première attitude consiste à nier philosophiquement la possibilité du système. Cette attitude implique la mise en œuvre d'une interrogation sur l'essence et la nature du concept de système. Heidegger donne un contre exemple en vue de mettre en relief la première attitude. Il s'oppose fermement à ceux qui considèrent Kierkegaard comme un représentant de cette attitude²²². Sans doute Kierkegaard tente-t-il de nier le système hégélien. Mais la négation kierkegardienne se caractérise par la mécompréhension du système hégélien. Ce qui est encore plus grave dans cette négation, c'est qu'elle est de nature religieuse, et pour cette raison même qu'elle n'a aucune conséquence philosophique. Heidegger se garde pourtant de jeter une fois pour toutes la pensée kierkegardienne hors de l'histoire de la philosophie en lui reconnaissant une importance indirecte. Toutefois il ne manque pas de souligner que cette importance indirecte de la pensée kierkegardienne pour la philosophie doit être recherchée dans un contexte différent de celui de la question du système.

La deuxième attitude se résume en une « indifférence vis-à-vis de la question du système » ou encore en une « absence d'avis sur la question du système »²²³. Heidegger affirme que cette deuxième attitude marque la période de transition du 19^{ème} au 20^{ème} siècle. Elle se trouve à l'origine de l'opinion selon laquelle la recherche en vue du système est vaine puisque le système n'est pas une nécessité.

A l'arrière plan de cette attitude se profile selon Heidegger le nihilisme comme marque de la modernité. Heidegger se réfère à la conception nietzschéenne du nihilisme en vue de mettre en lumière la deuxième attitude dans ses caractères essentiels. Pour ce faire, il récuse d'abord l'opinion courante selon laquelle Nietzsche est l'exemple d'un « esprit fumeux et marginal ». Il se prononce en faveur de la pensée de Nietzsche comme suit :

La pensée de Nietzsche représente « la naissance et l'élaboration d'une position du savoir qui est déjà par elle-même porteuse d'histoire, et qui ne se contente pas

²²² **ibid.**, pp. 51 – 52.

²²³ **ibid.**, pp. 48 – 51.

d'accompagner ce qui advient, en en renvoyant un reflet sans conséquence »²²⁴.

Que le reflet de ce qui advient, renvoyé par la pensée de Nietzsche, soit sans conséquence signifie que la pensée contemporaine est encore très loin du niveau que la pensée de Nietzsche a atteint. Cela veut dire aussi que la pensée contemporaine n'a pas encore réussi à surmonter le nihilisme, c'est-à-dire qu'elle n'est toujours pas en mesure de transformer positivement par l'élaboration d'une « pensée méditante et rigoureuse » ou d'un « savoir encore plus radical » la situation dans laquelle elle se trouve figée actuellement²²⁵. Le nihilisme ne peut être surmonté qu'à condition qu'il soit mis en lumière dans la plénitude de son essence et dans ses conséquences grâce à une interrogation sérieusement conduite. C'est seulement ainsi que la connaissance conceptuelle peut se protéger de l'effectivité qui menace d'envahir tous les domaines de la pensée et par là même regagner son ancien statut prestigieux. Dans la perspective nietzschéenne telle qu'elle est décrite par Heidegger, la lutte contre le nihilisme est aussi incontournable pour relancer les institutions culturelles par une nouvelle impulsion créatrice et pour faire revenir la philosophie sur ses questions fondamentales parmi lesquelles il faut compter bien sûr la question du système. Finalement, de ces considérations qui portent l'empreinte de la pensée de Nietzsche, Heidegger conclut l'idée selon laquelle il ne faut absolument pas échapper à la question du système sous prétexte de se libérer de l'embarras dans lequel elle met la pensée contemporaine.

Une fois l'exigence de poser à nouveaux frais la question du système en vue de surmonter le nihilisme démontrée, Heidegger s'engage dans l'élucidation du terme de système²²⁶. Il commence par constater que l'origine du mot système remonte au grec ancien. Il déclare ensuite que ce que l'idéalisme allemand nomme le système correspond parfaitement bien à ce que les grecs désignent comme *sustema*. Cependant il ne s'arrête pas sur cette forme nominale. Il préfère focaliser son élucidation sur une forme verbale apparentée, à savoir *sunistemi*. C'est le verbe *synistanai* conjugué à la première personne singulière. Et cela signifie : « Je com-pose ». Heidegger distingue deux significations

²²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²²⁵ *Ibid.*, p. 49.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 53 – 54.

différentes et en même temps opposées de cette expression. En raison de la complexité des explications que Heidegger donne pour chacune de ces deux significations, nous voulons ici citer les passages dans lesquels ils sont formulés. Nous espérons aussi qu'elles deviendront encore plus accessibles grâce à notre travail interprétatif.

Pour préciser la première signification de « je com-pose », Heidegger écrit comme suit :

« Je dispose en ordre de sorte que ce ne soit pas seulement ce qui est présent ou ce qui survient qui est réparti et mis en place, selon une grille déjà constituée – un peu comme la vitre qui vient se glisser dans un châssis de fenêtre déjà préparé - mais que, dans la disposition, l'ordre lui-même soit d'abord pro-jeté, ouvert »²²⁷.

Ce n'est donc pas l'acte de poser ensemble ou l'acte de rassembler qui établit l'ordre. Tout au contraire c'est l'ordre qui gouverne l'acte de poser ensemble. En d'autres termes, l'ordre n'est pas le résultat de l'acte de poser ensemble, mais bien son fondement même. En outre, dès que l'acte de poser ensemble est mis en marche, l'ordre se montre dans cet acte même comme quelque chose de préalablement pro-jeté et ouvert. C'est seulement dans cette condition qu'il est possible de poser ensemble les choses selon un schéma. La constitution même du schéma n'est donc possible que sur le fondement de l'ordre préalablement pro-jeté et ouvert. Il faut aussi en conclure que la faculté de schématiser conçue par Kant dans sa première critique comme élément constitutif primordial de la subjectivité du sujet est soumise par la pensée grecque à un ordre qui le précède et qui le rend possible.

A propos de la même signification, Heidegger ajoute immédiatement :

« Ce projet, s'il est authentique, ne consiste pas seulement à jeter un filet par dessus les choses, mais le projet authentique ex-pose l'étant dans l'espace ouvert en projet où il le dis-pose de telle sorte qu'il devient désormais visible dans l'unité de la

²²⁷ *Ibid.*, p. 53.

disposition-ajointée (*Gefüge*) qui lui est la plus propre »²²⁸.

Dans ce passage Heidegger détermine à sa manière l'authenticité du projet sous-jacent à l'acte de poser ensemble. Du point de vue heideggerien, le projet dans lequel l'ordre est pro-jeté est authentique pour autant qu'il ouvre en même temps un espace où il insère l'étant. Pour que le projet soit authentique, il doit poser l'étant dans cette espace de telle manière que l'étant y devienne de par cette position même accessible dans l'unité de sa constitution d'être.

Heidegger cite comme exemple le système nerveux, le système digestif, le système génésique afin de rendre plus compréhensible son explication de la première signification du *sunistemi*, de « je com-pose ». Ce sont en fait des exemples, comme il le dit explicitement, de « l'ajointement dans lequel se détermine une chose vivante ou un être vivant »²²⁹. Par ailleurs, Heidegger propose de récapituler ses explications relatives à la première signification de « je com-pose » dans deux expressions, à savoir le « jointement interne » et l'« ordonnance interne ». En outre il prétend que c'est précisément le « je com-pose » en tant que jointement interne qui fonde et délimite la chose.

Quant à la deuxième signification de *sunistemi*, de « je com-pose », Heidegger en donne une explication relativement plus courte. Voici le passage qui l'explique :

« Je rassemble, même en l'absence d'un canevas préalablement tracé, arbitrairement et indéfiniment, n'importe quoi avec n'importe quoi »²³⁰.

Ce passage décrit en fait le système au sens impropre du terme. Là aussi il s'agit d'un acte de poser ensemble. Mais cette fois-ci, contrairement à celui qui est dégagé de la première signification, cet acte de poser ensemble ne s'opère pas selon un principe bien déterminé. Il a pour caractère d'être arbitraire, indéfini et non-schématique. Le

²²⁸ **ibid.** pp. 53 – 54.

²²⁹ **ibid.** p. 54.

²³⁰ **ibid.**

système au sens inauthentique du terme n'est aux yeux de Heidegger rien d'autre chose qu' « une simple accumulation de morceaux », « un simple amoncellement extérieur » ou encore « un simple entassement extérieur »²³¹.

Bien qu'elle ne soit pas déclarée au commencement, une troisième signification est dévoilée en fin de l'explication du terme *sustema*. Dans cette dernière acception, le mot *sustema* désigne « un cadre général »²³². Il faut pourtant souligner que l'explication heideggerienne de cette troisième acception s'arrête là, et qu'elle ne contient aucun renseignement utile pour l'éclaircissement de la différence entre cette troisième acception et les deux premières.

Cependant Heidegger ne manque pas de s'interroger sur le rapport des deux modalités fondamentales du système, à savoir le système authentique et le système inauthentique. Il postule qu'aucun système authentique envisagé comme jointement interne n'est à l'abri de l'altération²³³. Au contraire il court le risque de se rabaisser à tout moment au niveau d'un système inauthentique. Mais Heidegger s'abstient d'expliquer dans quelles conditions précises et comment un système perd son authenticité. Il préfère affirmer simplement que tout système inauthentique en tant qu'amoncellement extérieur est susceptible de nous tromper tout en se montrant comme un système authentique.

Une fois déterminées les deux modalités fondamentales du système dans leurs caractères essentiels, l'interprétation heideggerienne se donne pour objectif de mettre en lumière le statut philosophique de la question du système et son déploiement dans l'histoire de la philosophie²³⁴. Heidegger n'hésite pas à reconnaître la question du système comme une tâche de la philosophie. Cependant il ne tarde pas à préciser qu'elle n'est ni sa tâche unique, ni non plus sa tâche la plus urgente. Quant au déploiement de la question du système dans l'histoire de la philosophie, l'explication se développe à partir de la constatation suivante : Le système se révèle tout au long de l'histoire de la

²³¹ **ibid.**

²³² **ibid.**

²³³ **ibid.**

²³⁴ **ibid.**, p. 56.

philosophie sous diverses formes et significations²³⁵. Comme pour bien d'autres questions, nous sommes renvoyés encore une fois à la philosophie grecque en vue de découvrir le point de départ du déploiement de la question du système.

Avant de voir de plus près les considérations heideggeriennes à propos du rapport de la philosophie grecque à la question du système, il nous paraît nécessaire d'ouvrir une petite paranthèse pour souligner leur caractère polémique. La manière dont Heidegger s'exprime à ce propos nous donne l'impression qu'il adresse des objections implicitement formulées à certains auteurs sans pourtant citer leurs noms. Ce style discursif se maintient même lorsque la question du système est traitée dans le cadre d'une autre époque de la philosophie, plus précisément dans le cadre de la philosophie médiévale.

Dans l'optique heideggerienne, la philosophie grecque, envisagée dans son ensemble, s'avère étrangère au système²³⁶. Elle doit toutefois se considérer comme « systématique » du fait que le questionnement élaboré et mené en son sein se détermine complètement par un ajointement interne bien déterminé. Heidegger trouve le fondement de cette détermination systématique du questionnement de la philosophie grecque dans le « caractère ajointant (*Fugencharakter*) de l'essence de l'être en général »²³⁷. Il en vient à travers une généralisation à la conclusion suivante :

« Toute philosophie est systématique, mais toute philosophie n'est pas système, et cela non point faute d'être 'achevée'. Inversement, là où il y a apparence de système, il n'y a pas toujours de pensée systématique, c'est-à-dire de philosophie »²³⁸.

Dans cette perspective, ce serait une grande erreur de prendre Platon et Aristote pour des premiers constructeurs de système. Car une telle mécompréhension aurait pour conséquence de dénaturer l'histoire et par là même de rendre inaccessible la philosophie dans son mouvement et sa vérité propres. Ces deux grands philosophes grecs ne font rien

²³⁵ **ibid.**

²³⁶ **ibid.**

²³⁷ **ibid.**, p. 59.

²³⁸ **ibid.**

d'autre que d'exposer à travers leurs « pensées systématiques » les présuppositions nécessaires pour la construction du système²³⁹. Toutefois il est impossible d'en conclure qu'ils donnent des signes précurseurs du système et concourent à la préfiguration de la volonté de système. En outre Heidegger insiste que la grande majorité de leurs successeurs ne s'approprient pas ces présuppositions de manière convenable. Il va d'ailleurs jusqu'à leur reprocher de finir par édifier des systèmes extérieurs et inauthentiques²⁴⁰.

Quant à ceux qui voient dans les Sommes théologiques du Moyen Âge des systèmes semblables à ceux de l'idéalisme allemand, Heidegger adresse le reproche de détourner les regards de « ce qui advient historiquement » et ainsi d'entraver le développement d'une véritable connaissance de « la configuration du savoir » propre à la philosophie médiévale et des conditions de possibilité de la formation du système²⁴¹. Les Sommes de la philosophie médiévale ne sont aux yeux de Heidegger rien d'autre chose que des manuels conçus et écrits dans l'intention de transmettre une matière doctrinale aux nouveaux débutants. Toutefois Heidegger admet une certaine convergence de la Somme théologique à titre d'une configuration particulière du savoir et du système au sens propre du terme. Ils ont tous en commun ceci qu'ils mettent en œuvre de la même manière « la division et la hiérarchisation des domaines de l'être »²⁴².

Toutes ces considérations débouchent sur la formulation d'une définition du système qui est relativement plus élaborée que les précédentes. Comme il vient d'être annoncé, le système authentique n'a rien à voir avec une visée pédagogique. Il ne se laisse pas déterminer non plus comme un mode d'« ordonnancement » ou bien comme une sorte de « compartimentage » d'une connaissance déjà acquise en fonction d'un ensemble de règles fixées pour l'exposition discursive. Heidegger préfère définir le système authentique comme « l'ajointement interne de ce qui est l'objet possible d'un savoir » ou encore comme « le déploiement et la configuration qui fondent cet objet »²⁴³.

²³⁹ **ibid.**, p. 56.

²⁴⁰ **ibid.**

²⁴¹ **ibid.**, p. 58.

²⁴² **ibid.**

²⁴³ **ibid.**

Cependant Heidegger ne se montre aucunement satisfait de ces dernières reformulations et il fait encore un pas en avant en vue de conduire la définition du système à son point culminant :

Le système authentique est « le jointoiment, à la mesure du savoir, de l'ajointement et de la jointure de l'être lui-même » (*Das System ist die wissensmässige Fügung des Gefüges und der Fuge des Seyns selbst*)²⁴⁴.

Très dense et même déroutant au premier regard, cette reformulation de la définition du système ne pourra devenir entièrement accessible qu'une fois que la signification fixée par Heidegger pour des termes constitutifs comme jointoiment (*wissensmässige Fügung*) et jointure (*Fuge*) aura été mise en pleine lumière dans le développement ultérieur de l'interprétation du traité. Tout de même, comme il a été souligné plus haut, le terme ajointement est employé également sous une de ses formes dérivées dans l'expression « le caractère ajointant (*Fugencharakter*) de l'essence de l'être en général ». Mais il faut faire remarquer que ce qui est ajointé dans l'essence de l'être demeure toujours dans l'ombre. Quant à l'explicitation de l'expression « jointoiment, à la mesure du savoir » (*wissensmässige Fügung*) qui apparaît pour la première fois dans cette tentative de définition, il semble nécessaire de patienter jusqu'au moment où le rapport du savoir et de l'être sera mis en question dans le contexte de la pensée schellingienne.

Comme il a été expressement énoncé dans le sous-titre, la deuxième tâche exécutée dans la première étape de l'élaboration de la question du système consiste à expliquer très brièvement les conditions de possibilité de la formation du système au sens propre du terme. Pour Heidegger, la formation du système comme une tâche de la philosophie est un événement singulier de la modernité²⁴⁵. Cela revient à interdire strictement d'interpréter les « pensées systématiques » pré-modernes comme des systèmes authentiques. La modernité se détermine à son tour comme la conséquence de la soumission du « Dasein historial de l'homme en Occident » à de nouvelles conditions.

²⁴⁴ **ibid.**

²⁴⁵ **ibid.**, p. 59.

Aussi faut-il noter que Heidegger reconnaît la parenté entre les conditions de possibilité de la formation et les présuppositions qui donnent naissance à la science moderne.

Avant de voir de plus près l'explication faite pour chacune des conditions relativement à la construction des systèmes, il faut souligner que Heidegger renonce à l'idée d'une « science identique à elle-même » qui puisse protéger son essence de toute sorte de transformation tout au long de l'histoire de la pensée. La science de l'Antiquité, la science médiévale et la science moderne n'ont rien de commun. Ils se distinguent l'une de l'autre en fonction de leurs principes et présuppositions fondamentaux. De ce point de vue, l'histoire de la pensée scientifique est donc marqué non pas par la continuité, mais toute au contraire par multiples interruptions, ruptures et sauts.

La première condition de possibilité de la construction des systèmes se résume dans « le primat du mathématique »²⁴⁶. Au premier abord, Heidegger le définit comme une prétention de la pensée. Il affirme ensuite que cette prétention modifie de fond en comble le savoir quant à ses objectifs et ses formes. En d'autres termes, le mathématique donne une interprétation toute nouvelle de l'essence du savoir. Le mathématique dote le savoir du pouvoir de s'imposer à travers des propositions premières comme la plus haute instance où se détermine la cognoscibilité²⁴⁷. C'est aussi le mathématique qui joue le rôle principale dans l'articulation des propositions déduites des propositions premières. Il permet ainsi au savoir de s'établir comme une totalité.

La deuxième condition de possibilité de la construction des systèmes se définit comme « le primat de la certitude sur la vérité »²⁴⁸. Assignée au savoir par le mathématique, la tâche de fondation rigoureuse suppose la découverte d'un étant qui puisse être sûr de soi-même et par suite qui puisse se fonder soi-même à partir de soi-même. Dans la pensée systématique moderne, le savoir et la vérité du connaissable trouve leur fondement dans la certitude de soi de cet étant. Et ce dernier ne peut servir de fondement au savoir que dans la mesure où il se connaît soi-même de manière

²⁴⁶ **Ibid.**, p. 61.

²⁴⁷ **Ibid.**

²⁴⁸ **Ibid.**

immédiate, dans la mesure où il se pose comme « manifeste, vrai et approprié »²⁴⁹. D'ailleurs l'immédiateté de la connaissance de soi ou de l'autoposition précède et rend possible tout questionnement de l'étant concerné en direction de son essence. La certitude de soi qui s'enracine dans l'autoposition immédiate prend le dessus et remplace la vérité. D'après Heidegger, ce remplacement a pour conséquence de favoriser la méthode au détriment de l'affaire-en-question²⁵⁰.

Heidegger considère l'*ego cogito* cartésien comme la troisième condition de possibilité de la construction des systèmes²⁵¹. L'*ego cogito*, « je pense », est en fait la formulation concise du fondement sur lequel doit nécessairement reposer la détermination mathématique de la certitude. Bien que Heidegger préfère l'appeler « le premier et véritable objet d'un savoir possible », nous sommes d'avis qu'il ne s'agit là aucunement d'un « objet du savoir », et pour cette raison même qu'il convient davantage de le prendre pour une simple proposition ayant pour fonction de porter au langage d'une manière assez singulière le plus haut principe qui puisse être jamais atteint, à savoir l'autoposition immédiate de l'étant comme savoir. Comme nous l'avons déjà souligné ci-dessus, la certitude de soi n'est possible que dans la mesure où l'étant se pose lui-même immédiatement. Autrement dit, seul ce qui se pose immédiatement soi-même peut être certain de soi-même. A cet égard, ce serait injuste de condamner l'*ego cogito* cartésien de détourner la philosophie de son véritable chemin tout en l'orientant vers un subjectivisme anthropologique. Au contraire, il lui permet de s'avancer avec assurance dans un itinéraire au bout duquel il trouve son assise véritable dans un concept plus élaboré et plus englobant, à savoir dans le concept de l'absolu.

La seule objection qui puisse, nous paraît-il, s'adresser à la philosophie cartésienne, comme celle formulée et adressée par l'idéalisme allemand et aussi par Heidegger dans le cadre de ses considérations relatives à la quatrième condition de possibilité de la formation des systèmes, doit se rapporter non pas au principe *ego cogito* comme tel, mais bien à la thèse *cogito ergo sum*, « je pense donc je suis ». Cette thèse

²⁴⁹ **ibid.**

²⁵⁰ **ibid.**

²⁵¹ **ibid.**, p. 62.

accorde une priorité à la pensée par rapport à l'être. De plus, elle interprète l'être comme quelque chose qui ne se laisse déduire qu'à partir de la pensée. La pensée qui est sûr d'elle-même devient ainsi « la mesure et le critère de la vérité », et par là même elle s'impose comme le tribunal de première instance capable d'interpréter l'être et de reconnaître quelque chose comme étant²⁵².

Par ailleurs, il faut aussi souligner qu'un tel rapport de subordination présumé entre la pensée et l'être a pour conséquence de creuser un écart qui les séparent irréductiblement à tel point qu'il devient même unimaginable de discuter la possibilité de leur identité et de leur unité. A notre avis, cet écart qui arrive à son point culminant dans la distinction cartésienne de la *res cogitans* et de la *res extensa* comme catégories ontologiques fondamentales se creuse encore plus profondément dans la conception kantienne de l'aperception transcendantale, plus précisément, comme Heidegger l'a démontré d'une manière remarquable dans la troisième section de son ouvrage intitulé *Kant et le problème de la métaphysique*, quand Kant recule dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* devant sa découverte ingénieuse en refusant à l'imagination le titre de faculté autonome et en la soumettant par suite à l'entendement. Tant que l'intuition pure et le concept pur ne se fondent pas dans l'imagination pure à titre de faculté autonome fondamentale, même si l'on continue à insister qu'ils s'accompagnent à tout moment de l'aperception transcendantale, ils ne pourront jamais prendre part d'une sythèse pure a priori, c'est-à-dire qu'ils ne deviendront jamais aptes de former une connaissance ontologique. Conscient de ce recul de Kant, l'idéalisme allemand, comme nous essaierons de le montrer plus loin à la lumière de l'interprétation heideggerienne du traité de Schelling, tente de résoudre par l'élaboration du concept de l'absolu les problèmes qui en découlent.

La cinquième condition fixée par Heidegger à propos de la possibilité de la formation des systèmes peut s'interpréter comme la conséquence des deux conditions précédemment exposées. La cinquième condition se résume dans la description du changement qui a lieu à la suite de la découverte cartésienne du principe *ego cogito* au niveau de la détention du pouvoir de déterminer et d'instituer la norme relative à

²⁵² **ibid.**

l'essence du savoir et celle de la vérité²⁵³. Tout au long du Moyen Âge jusqu'à la découverte cartésienne mentionnée ci-dessus, c'était l'Eglise catholique romaine qui s'imposait, en pleine conformité avec la doctrine de foi qu'elle a développée et propagée, comme le seul et l'unique détenteur du pouvoir législatif en question. Aux Temps Modernes, elle s'est trouvée dans l'obligation de reculer devant les attaques en provenance de deux registres différents.

Heidegger fait d'abord remarquer que la première attaque est du registre philosophique. La philosophie qui sous ses formes cartésienne et post-cartésienne a fait de la pensée pure fondée sur elle-même et sûre d'elle-même le lieu privilégié où se déterminent le savoir et la vérité dans leur essence respective obligeait l'Eglise catholique romaine à renoncer à son ancienne prétention. Heidegger ajoute que l'attaque en provenance de la philosophie vise et modifie de fond en comble la manière dont l'Eglise présente l'ordre de l'étant dans son ensemble. La philosophie se prononce ainsi en faveur d'une nouvelle mise en ordre de l'étant (Dieu, monde, homme) qui devrait être exécutée à la lumière de l'*ego cogito* doté du pouvoir d'autofondation. Toutefois Heidegger s'abstient de faire de cette attaque la marque singulière de la philosophie moderne en évoquant le nom de Pascal et son projet d'élaborer une « logique du cœur » comme contrepartie de la « logique de l'entendement » en vue de concilier le savoir philosophique et la foi religieuse²⁵⁴.

La deuxième attaque contre la légitimité du pouvoir ecclésiastique a fait son apparition au sein même du christianisme. Le protestantisme a remis en question et par là même ébranlé par l'intermédiaire de ses revendications reformistes les dogmes institués par l'Eglise catholique romaine. D'après Heidegger, les tenants du protestantisme comme Nicolas de Cuse, Luther, Sebastien Franck et Jacob Boehme, ont ainsi contribué à la transformation radicale de l'« expérience chrétienne de l'être »²⁵⁵.

²⁵³ **ibid.**, pp. 62 – 63.

²⁵⁴ **ibid.** p. 62.

²⁵⁵ **ibid.** p. 63.

La sixième et dernière condition de possibilité fixée par Heidegger pour la formation des systèmes s'explique par l'expression de « la délivrance de l'homme à lui-même »²⁵⁶. Dans cette explicitation sont brièvement exposées l'une après l'autre les conséquences du principe *ego cogito* telles qu'elles se déploient dans divers domaines de l'activité humaine. Libéré des dogmes chrétiens et par conséquent délivré à lui-même, l'homme s'empare d'une part progressivement du pouvoir de définir lui-même son essence et son ipséité propres sur de nouveaux frais et il s'impose d'autre part comme autorité suprême capable de promulguer la loi fondamentale à laquelle tout étant devrait strictement obéir. Dans l'aspiration de maîtrise totale du monde, l'homme s'engage dans la conquête de l'étant dans son ensemble aussi bien sur le plan théorique que sur le plan pratique. Heidegger donne quelques exemples en vue de mettre en relief cette dernière considération. Aux Temps Modernes la technique et l'art sont devenus une « affaire de la création humaine » et la modalité fondamentale du « libre déploiement de soi »²⁵⁷. Le génie se considère désormais comme ce à partir de quoi se décide l'authenticité ou l'inauthenticité de l'être-là humain. Le goût sert de critère principale à l'évaluation des créations artistiques. Même la souveraineté, le phénomène politique par excellence, subit une transformation radicale eu égard à sa fonction principale, à savoir celle de déterminer la structure essentielle de l'Etat.

Une fois les conditions de possibilité de la formation des systèmes expliquées dans son rapport intime avec la modernité, Heidegger revient sur sa déclaration initiale sur la modernité avant de discuter la question du système dans le cadre de la philosophie kantienne en vue de mettre en lumière comment l'idéalisme allemand s'approprie l'héritage kantien. Le principe de la pensée moderne, c'est-à-dire le principe cartésien *ego cogito* et ses conséquences immédiates se décrivent cette fois comme un « virage dans le Dasein européen »²⁵⁸. D'après Heidegger, ce virage demeure encore aujourd'hui enveloppé d'obscurité quant à la base sur laquelle il advient. En ce qui concerne les raisons pour lesquelles cette obscurité ne se laisse pas encore dissiper, il écrit comme

²⁵⁶ **ibid.**

²⁵⁷ **ibid.**

²⁵⁸ **ibid.**

suit :

« Peut-être notre siècle est-il encore trop proche de tout cela, trop proche aussi de sa volonté de dépassement, pour pouvoir apprécier ce qui s'est véritablement produit. Mais peut-être est-ce là aussi ce que nous ne pourrons jamais non plus savoir tel qu' 'en soi-même', parce que l'histoire passée se renouvelle toujours aussi en tant même que passé à travers son à-venir »²⁵⁹.

Comme cela peut être facilement remarqué dans le passage qui vient d'être cité, à propos du motif sous-jacent à l'obscurité actuelle dissimulant le fond du virage Heidegger hésite entre deux explications. Dans la première explication, l'obscurité résulte de la proximité temporelle de notre époque à la modernité. La modernité est un événement tellement récent qu'il est toujours impossible à la pensée de prendre du recul par rapport au fondement de cet événement dans l'intention de l'appréhender et par suite de l'explicitier dans tous ses aspects. Dans la deuxième explication, l'accent est mis sur la récurrence probable de l'événement. Selon cette dernière explication, l'événement ne cesse de se répéter tout au long de l'histoire, c'est pourquoi d'ailleurs il n'a jamais été saisissable et ne le sera jamais en aucun de ses moments particuliers. A l'arrière-plan de cette explication, nous semble-t-il, se profile l'idée de l'impossibilité de fixer dans ses déterminations essentielles ce qui se répète ou advient sans arrêt.

En conclusion, toutes ces considérations portant sur l'affinité de la volonté du système avec la pensée moderne se répètent à la lumière de l'interprétation du système comme ajointement de l'être. La pensée moderne se fonde sur une « nouvelle appréhension de l'être, de sa détermination et de sa vérité » et par là même elle oblige l'homme à déterminer à nouveaux frais sa position par rapport à l'être. Libéré en vue de lui-même et dé-livré au sein de l'étant, l'homme s'engage à construire un « système mathématique de la raison », c'est-à-dire qu'il tente de maîtriser l'être comme ajointement dans un savoir de caractère autofondationnel qui se diffère essentiellement de l' « intellectus » de la philosophie médiévale²⁶⁰. L'être est ainsi soumis au pouvoir

²⁵⁹ **ibid.** p. 64.

²⁶⁰ **ibid.** p. 65.

législatif présumé de la raison. De ce même point de vue, le système se considère non pas comme une idée quelconque qui a vu le jour de manière tout-à-fait accidentelle dans l'histoire de la pensée, mais bien comme « la loi la plus intime de l'être-là » des Temps Modernes.

B) Deuxième étape : L'élucidation de la préfiguration du système dans la pensée de Kant et l'appropriation idéaliste de l'héritage kantien

Envisagée dans son ensemble la deuxième étape de l'élaboration de la question du système se présente comme une recherche de réponse à la question suivante : « Pourquoi, dans l'idéalisme allemand, le 'système' devient-il le principal mot d'ordre et l'exigence la plus intime ? »²⁶¹

L'élaboration heideggerienne de cette question peut être étudiée en trois parties. Dans la première partie, Heidegger passe en revue diverses tentatives de construction du système qui précèdent celle de l'idéalisme allemand. Dans la deuxième partie de son exposé, il tente de mettre en évidence la tendance vers le système dans l'œuvre de Kant. Et dans la troisième et dernière partie, il s'efforce de déterminer les limites de la Critique kantienne de la raison en vue de montrer pourquoi elle n'est pas susceptible de déboucher sur la formation du système. Cette explication s'enrichit par l'élucidation de la position de l'idéalisme allemand par rapport à la philosophie de Kant.

Heidegger commence par énoncer une série de constatations générales sur les caractères fondamentaux de la tâche de la formation du système et son évolution au sein de la philosophie moderne. Nous apprenons tout d'abord que cette tâche n'est pas une tâche exclusive de la philosophie, mais au contraire qu'elle concerne multiples domaines de la connaissance. Ensuite Heidegger nous fait remarquer que les tentatives menées jusqu'à présent en vue de construire le système se sont données différents points de départ et qu'elles ont été conduites dans des directions divergentes. Pour finir ses considérations générales il affirme que l'évolution de la formation du système n'est pas

²⁶¹ **ibid.** p. 69.

linéaire et continue, mais qu'elle est marquée par des interruptions, détours, retours en arrière, impasses²⁶².

Les considérations générales récapitulées ci-dessus s'explicitent davantage dans trois exemples. Ces exemples sont successivement Descartes, Leibniz et Spinoza. Pour des deux premiers exemples, Heidegger préfère employer l'expression la volonté du système puisque ni Descartes ni Leibniz n'ont pu mener à bien la formation d'un système au sens authentique du terme. Chez Descartes, l'exigence du système se laisse facilement apercevoir, mais la formation du système proprement dite reste au niveau de la volonté ou d'un simple aveu. Quant à Leibniz honoré d'avoir donné le jour à une philosophie ayant une « puissance systématique inépuisable », Heidegger souligne qu'il s'est engagé résolument dans cette tâche. Mais il ajoute tout de suite qu'il n'a pas pu accomplir la tâche de la construction du système en raison de la diversité des directions de son questionnement²⁶³.

Contrairement à ces deux penseurs, un autre penseur de la philosophie moderne, Spinoza, a le mérite d'avoir réussi pour la première fois à construire un système authentique et achevé grâce à la *mathesis universalis*, la méthodologie cartésienne²⁶⁴. Bien que le système de Spinoza a le caractère d'être expressément éthique, Heidegger insiste pourtant sur la possibilité de l'interpréter comme une métaphysique ou comme une science de l'étant en totalité. Toutefois le système de Spinoza est loin de la perfection des systèmes de l'idéalisme allemand, et cela en raison de son caractère analytique unilatéral. Aussi faut-il ajouter que Heidegger ne manque pas l'occasion d'adresser à Spinoza le reproche de répéter l'erreur précédemment commise par Descartes. Cette erreur consiste à faire sien et utiliser librement les concepts fondamentaux de la scolastique sans les passer préalablement au crible d'une critique rigoureuse²⁶⁵.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 66.

²⁶⁴ *Ibid.* pp. 66 – 67.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 67.

Sur ce point il nous paraît nécessaire de faire remarquer que Heidegger s'abstient curieusement de poser la question de savoir dans quelles mesures il est légitime de condamner un penseur de faire des emprunts terminologiques à une ancienne philosophie. Heidegger ne précise pas non plus s'il s'agit bien dans le cas de Descartes et celui de Spinoza d'une question terminologique ou d'une question relative à l'interprétation de l'être. A notre avis, le reproche heideggerien restera extérieur et superficiel tant que l'affinité de ces deux penseurs avec la scolastique ne sera pas également démontrée sur le plan ontologique. Car Heidegger fait lui aussi des emprunts aux anciens philosophes, notamment à Aristote. Il prétend d'ailleurs que sa manière de se les approprier est la plus adéquate. Qu'il s'agisse là d'une appropriation terminologique la plus adéquate possible ne prouve en rien que l'ontologie de Heidegger appartient à la lignée aristotélicienne. Critiquer les théories philosophiques seulement du point de vue terminologique ce serait perdre de vue leur originalité et leur singularité historique.

Avant d'en finir avec les exemples qui illustrent les traits fondamentaux et l'évolution de la formation du système, Heidegger donne une explication succincte de l'intérêt de Schelling pour le système de Spinoza²⁶⁶. Dans une lettre adressée à Hegel, Schelling annonce expressément qu'il est devenu spinoziste²⁶⁷. Il faut souligner que cette déclaration constitue l'argument principal sur lequel prend appui toute interprétation qui insère la philosophie de Schelling dans la lignée du spinozisme.

Mais Heidegger affirme qu'une telle interprétation n'a pas d'autre conséquence que de dissimuler l'essentiel du rapport que Schelling a entretenu avec le système de Spinoza. Il est incontestable que Schelling a fait du système de Spinoza, selon Heidegger pour la dernière fois dans l'histoire de la philosophie, l'objet d'une investigation philosophique rigoureuse. C'est précisément et seulement en ce sens que Schelling peut se considérer comme un spinoziste. En d'autres termes, de cette déclaration il est impossible de conclure que la philosophie de Schelling est une simple confirmation ou

²⁶⁶ **Ibid.**

²⁶⁷ Pour plus de renseignements sur cette lettre à Hegel, voir Schelling, **Premiers écrits (1794 – 1795)**, trad. fr. par J.-F. Courtine avec la collaboration de M. Kauffman, PUF, Paris, 1987, p. 9-11.

un développement du système de Spinoza. Du point de vue heideggerien il en va tout autrement. S'il est une philosophie qui s'attaque rigoureusement au système spinoziste, c'est bien celle de Schelling. Car Schelling est « le seul penseur qui a connu l'erreur de Spinoza »²⁶⁸. Nous discuterons plus loin la manière dont Heidegger interprète l'erreur de Spinoza et l'attaque schellingienne contre cette erreur.

Heidegger préfère rappeler les résultats de la première étape avant de commencer un long exposé sur la volonté de système telle qu'elle s'exprime dans la Critique kantienne. En vue d'éviter une répétition inutile, nous nous contentons ici simplement de faire signe à ce qui nous paraît nécessaire de retenir pour mieux comprendre l'explication heideggerienne de la position de l'idéalisme allemand par rapport à la philosophie kantienne.

Il convient d'abord d'évoquer la condition préalable de la formation du système. Le système, c'est-à-dire la saisie rationnelle mathématique de l'ajointement de l'être n'est possible que dans la mesure où le savoir se transforme en un savoir absolu, ou en d'autres termes dans la mesure où le savoir se conçoit comme étant capable de sa propre fondation.

Le second point à retenir, c'est l'exigence de délimiter originellement l'essence de la raison en vue de reposer le système sur un fondement solide. C'est justement la tâche que Kant s'emploie à accomplir dans ses trois Critiques. D'ailleurs, Heidegger affirme que le résultat de cette délimitation kantienne de la raison constitue le point de départ de l'idéalisme allemand.

Le dernier point à souligner se trouve au centre même de l'interprétation heideggerienne du traité. Il se résume en la découverte de la faculté créatrice de la raison²⁶⁹. Comme nous l'avons déjà noté, Heidegger avance que Kant reconnaît dans la première édition de la *Critique de la raison pure* le pouvoir créatif de la raison dans la faculté de l'imagination. Mais, dans la deuxième édition du même ouvrage, Kant recule

²⁶⁸ HFS, p. 67.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

devant sa propre découverte en soumettant l'imagination à l'entendement. Tout en tenant compte du fait que le cours de Heidegger sur le traité de Schelling est postérieur à la publication de cette thèse sur le recul de Kant, nous estimons incontournable de préciser nettement si la position de Heidegger par rapport à cette question est restée inchangé ou si elle a subi entre-temps un changement. Cette précision est de grande importance en ce sens qu'il permettrait de questionner le savoir absolu en direction de son fondement et d'examiner la pertinence de l'interprétation que Heidegger donne de la position de l'idéalisme allemand par rapport au projet kantien de l'instauration de la métaphysique comme une science rigoureuse.

Pour mener à bien cet examen il paraît nécessaire de poser une série de questions supplémentaires. S'agit-il ici d'un recul qui n'a été aperçu que par Heidegger ? Est-ce qu'il a été aussi découvert par les grands penseurs de l'idéalisme allemand ? S'il en est ainsi comment ont-ils interprété ce changement radical de position ? Quelle conséquence en ont-ils tiré ? S'ils ne l'ont pas aperçu ou bien s'ils ont estimé juste et nécessaire ce recul dans quelle mesure et comment cette adhésion à la seconde position kantienne a déterminé la formation de leurs propres systèmes ? Reste une dernière question qui est susceptible de rassembler en elle-même les précédentes et de discuter la thèse de Heidegger sur le caractère commun des systèmes construits au sein de l'idéalisme allemand, en quel sens l'idéalisme allemand est-il allé au-delà de Kant tout en prenant la critique kantienne de la raison pour le point de départ de son questionnement ? Nous essaierons dans ce qui suit de découvrir des indices utiles pour y apporter des réponses convenables. Mais nous nous contentons pour le moment de dégager les points essentiels de l'interprétation heideggerienne portant sur la position de Kant vis-à-vis de la question du système.

Heidegger annonce les orientations fondamentales de son travail d'interprétation dans trois questions.

La première question concerne la position kantienne par rapport à l'exigence du système. La deuxième question porte sur la détermination kantienne du concept de système. La troisième et dernière question énoncée dans le même sens se rapporte à

l'élucidation de l'importance et de la signification de la critique kantienne de la raison pour l'engagement de l'idéalisme allemand dans la formation du système.

Deux constatations précèdent la mise en lumière du concept kantien de raison et de son rapport avec celui de système dans le cadre de la pensée kantienne. En premier lieu, la tâche principale de la *Critique de la raison pure* se définit comme « la délimitation de la connaissance philosophique en tant que pure connaissance rationnelle »²⁷⁰. En deuxième lieu, Heidegger avance d'une part que Kant reconnaît l'exigence du système et d'autre part qu'il tente de déterminer le système à partir de l'essence de la raison.

Heidegger préfère opposer la détermination scolastique de la raison à la délimitation kantienne de la raison en vue de dévoiler l'originalité de cette dernière. La pensée scolastique se considère comme étant incapable de distinguer la *ratio* et la sensibilité à partir d'« un principe clair et d'un fondement suffisant »²⁷¹. En l'absence d'une détermination rigoureuse à son propos, le terme *ratio* demeure privé d'un sens univoque au sein de la scolastique. Transposé sur la perspective proprement kantienne il signifie à la fois la raison et l'entendement comme si ceux-ci sont une seule et même chose.

L'explicitation de la délimitation kantienne de la raison prend son point de départ dans une définition de l'entendement. Heidegger interprète l'entendement au sens kantien du terme comme suit :

« L'entendement est le pouvoir de porter au concept des représentations données, de distinguer et de comparer des concepts »²⁷².

Il prétend ensuite que Kant a le mérite d'avoir réussi pour la première fois de délimiter clairement au sein de la raison le champ sur lequel s'opère l'entendement et de soumettre ce dernier à la raison. Cependant il affirme que le terme raison s'emploie chez

²⁷⁰ **ibid.**, p. 70.

²⁷¹ **ibid.**

²⁷² **ibid.**

Kant dans deux sens²⁷³. Au sens large, notons que c'est aussi pour Heidegger le sens essentiel du terme, la raison désigne « la faculté supérieure de connaître » ou encore « la faculté des idées en tant que principes ». Au sens étroit dans lequel s'explicité le statut de la raison dans l'ordre hiérarchique des facultés de connaître, la raison signifie « la faculté suprême au sein des facultés supérieures de connaître, à savoir l'entendement, faculté de juger, raison ».

Heidegger s'abstient de remettre en question l'ordre hiérarchique proposée par Kant pour les facultés de connaître. Il préfère passer directement à l'explicitation du sens essentiel de la raison. Voici quelques questions directrices pour mieux saisir l'explicitation heideggerienne dans l'ensemble de son développement. Pourquoi Kant interprète-t-il la raison comme faculté des idées ? Comment faut-il définir l'idée dans la perspective kantienne ? De quel droit Kant s'exprime-t-il au sujet de l'idée en faveur d'une multiplicité ? Quelles sont précisément ces idées ? Dans quelles mesures les idées peuvent-elles s'interpréter comme principes ?

Heidegger trouve l'origine de la conception kantienne de l'idée dans la philosophie cartésienne. Descartes désigne l'idée comme représentation, plus précisément comme « représentation de l'unité d'une multiplicité articulée constitutive d'un secteur de l'étant envisagé comme une totalité »²⁷⁴. Les idées suprêmes sont donc des représentations dans lesquelles sont représentés les principaux secteurs de l'étant. Ces idées suprêmes sont au nombre de trois, cela revient à dire que dans la perspective kantienne l'étant se divise en trois secteurs principaux. Ce sont Dieu, le monde et l'homme.

Kant s'accorde avec Descartes seulement sur la détermination de l'idée comme représentation. Quant à la détermination de l'essence de la représentation de ce genre, le désaccord est assez remarquable. Pour Kant, ces trois idées ou représentations suprêmes sont heuristiques, régulatrices, directrices²⁷⁵. Plus précisément, elles n'ont pas d'autre

²⁷³ **ibid.**, p. 71.

²⁷⁴ **ibid.**

²⁷⁵ **ibid.**

pouvoir que d'indiquer les principaux secteurs de l'étant. Elles ne peuvent jamais viser ces derniers comme tels dans leur donation propre, c'est-à-dire dans leur déploiement en présence. Mais Heidegger se sent dans l'obligation de souligner qu'il n'est aucunement permis d'en conclure que ce qui est représenté dans l'idée est privé d'une existence propre en dehors de l'idée. Que l'idée ait un caractère heuristique signifie seulement que l'existence propre de ce qui est représenté dans l'idée ne peut jamais être prouvée par une simple analyse de cette dernière. Laissant de côté la question de savoir comment l'existence propre de ce qui est représenté dans l'idée doit être prouvée, Heidegger s'efforce de préciser la fonction de l'idée telle qu'elle est décrite dans la critique kantienne.

D'après l'interprétation heideggerienne, l'idée a pour fonction de rassembler la diversité du donné dans une unité adéquate. Interprétée comme « faculté des idées », la raison se voit prendre en charge la tâche d'accomplir cette fonction. C'est aussi à la même occasion que la raison est mise en pleine lumière dans son rapport avec l'intuition et la pensée. Ces derniers se rapportent à l'unité du tout de l'étant selon l'orientation qui leur est indiquée par la raison. D'ailleurs Heidegger n'hésite aucunement à expliquer la définition kantienne du système sous la lumière de cette conception du rapport de la raison avec deux autres facultés précédemment mentionnées. Pour mener à bien cette explication, il se réfère à plusieurs passages tirés de la *Critique de la raison pure*. L'essentiel de ces passages peut être récapitulé comme suit. La raison a ceci de particulier qu'elle a de par son essence même le pouvoir d'anticiper et par là même de régir l'élaboration du donné par l'entendement. C'est précisément grâce à ce pouvoir qu'elle peut dôtter d'une structure systématique l'entendement et les connaissances qui en découlent, c'est-à-dire qu'elle rassemble diverses connaissances de l'entendement dans une unité selon un horizon déterminé, lequel est projeté aussi par elle. Envisagé sous l'angle de la cognition, l'unité est toujours nécessairement rationnelle, elle est l'œuvre propre de la raison.

Heidegger précise que Kant consacre une des parties les plus importantes de sa première critique à l'élucidation du caractère systématique de la raison. Cette élucidation est développée comme une tâche particulière de « la méthodologie transcendantale de la

raison » dans le chapitre intitulé « l'architectonique de la raison pure ». Ensuite Heidegger attire notre attention sur la relation présupposée par Kant entre la systématisme et la scientificité. Dans l'architectonique de la raison pure, le caractère systématique de la raison se considère comme la condition de possibilité de la scientificité de la connaissance, et par conséquent de l'instauration de la métaphysique comme science rigoureuse. Autrement dit, les connaissances, bien qu'elles soient multiples et diverses dans leur donation initiale, ne sauraient devenir scientifiques que dans la mesure où elles sont rassemblées dans la plus haute unité possible assurée par une idée suprême ou une représentation suprême régulatrice de la raison. Ces idées suprêmes en tant qu'éléments constitutifs du caractère systématique de la raison sont donc à la fois le point de départ et le terme de la philosophie décrite comme connaissance rationnelle pure. Ils lui donnent son point de départ puis qu'ils ouvrent et forment l'horizon à partir duquel le questionnement philosophique peut se mettre en œuvre. D'un autre côté, ils constituent en même temps le terme auquel tout questionnement philosophique doit aboutir par l'exigence de systématisme s'il a une prétention à être véritablement philosophique.

Heidegger croit découvrir ainsi dans la critique kantienne sa propre thèse de la circularité inévitable, mais propice, du questionnement philosophique. A la recherche d'un argument solide sur lequel il pourrait appuyer cette découverte, Heidegger évoque la définition kantienne de la philosophie comme « *teleologia rationis humanae* ». Dans l'optique kantienne, la raison est toujours nécessairement la raison humaine. La connaissance véritable qui doit être purement rationnelle n'est donc en fait à chaque fois rien d'autre chose qu'une connaissance de soi. Même si nous admettons selon cette conception téléologique de la philosophie que la raison humaine se donne à elle-même comme une fin ultime, il reste toujours à déterminer comment cette fin à laquelle la raison humaine tend constitue également son propre commencement. En d'autres termes, de quel droit pouvons-nous affirmer avec Heidegger que la téléologie au sens kantien du terme implique l'identité du commencement et de la fin et exige par là même un questionnement de type circulaire ?

L'argument donné par Heidegger pour soutenir son interprétation paraît contestable. Il nous renvoie à la détermination kantienne de l'origine des idées suprêmes de la raison pure. Dans sa première critique, Kant énonce de manière tout-à-fait claire que ces idées trouvent leur origine dans la nature de la raison humaine. Heidegger renvoie à un autre passage de la première critique pour en venir à la conclusion que la nature de la raison humaine impose aussi à chacune des idées suprêmes de la raison pure une destination appropriée à une fin. Ce faisant, il perd de vue le manque de certitude inhérent au discours kantien sur cette question. Or dès le début du passage, Kant le dévoile comme suit : « Il est donc probable que... » (A 699, B 697). Il nous paraît impossible de faire de ces deux passages un argument pour repriser chez Kant une recherche de système de type circulaire. Kant ne s'interroge pas de manière rigoureuse sur la question de l'origine des idées suprêmes de la raison pure. D'ailleurs il annonce nettement dans sa première critique qu'il n'a pas d'autre intention que de déterminer les limites de leur fonction possible. C'est justement pour cette raison qu'il se contente simplement de constater leur présence dans la raison humaine. La question qu'il faut donc poser et développer est de savoir s'il est possible ou non de déterminer les limites de l'usage de la raison en tant que « faculté des idées » en prenant en compte seulement la présence de ces idées dans la raison et leur fonction, et en négligeant la question relative à leur origine ou leur fondement.

Heidegger considère que les penseurs de l'idéalisme allemand récusent tous la pertinence de cette démarche kantienne. Ils considèrent la négligence de la question de l'origine des idées comme une défaillance dans la critique de la raison. Chez Kant, la critique ne parvient pas à se fonder. (Si la critique est incapable de se doter d'une fondation cohérente, ne faut-il pas alors d'en conclure que la délimitation effectuée par la critique de la raison est inadmissible ?) Ils prétendent remédier à cette défaillance dans leurs propres travaux à l'aide d'un questionnement prétendument plus radical. Ils croient procurer un fondement solide à la délimitation kantienne de l'usage de la raison grâce à l'éclaircissement de la structure systématique de la raison.

Suivant l'interprétation de Heidegger, nous sommes ainsi confrontés à la nécessité d'examiner la pertinence de chacune de ces deux positions philosophiques

fondamentales, position kantienne et position de l'idéalisme allemand. En fait, dans le cours de 1936, il met en œuvre cet examen au sein d'un travail d'interprétation portant sur le traité de 1809 de Schelling, l'œuvre qu'il estime comme l'apogée de l'idéalisme allemand. Il est à noter que lors de cet examen Heidegger adopte tour à tour deux attitudes différentes à l'égard de l'idéalisme allemand. Dans un premier temps, il adhère à la position de l'idéalisme allemand quand il affirme l'exigence de dépasser la philosophie kantienne en raison de son insuffisance pour la formation d'un système authentique. Dans un deuxième temps, il s'en écarte de manière assez radicale quand il lui adresse le reproche d'inscrire la recherche du système dans le cadre de la problématique de la raison.

C) Troisième étape : L'exposition de la solution proposée par l'idéalisme allemand en vue de surmonter l'insuffisance de la critique kantienne – L'élucidation du concept d'intuition intellectuelle

Heidegger prend pour fil conducteur le concept idéaliste de la philosophie afin d'expliquer la solution proposée par l'idéalisme allemand à l'insuffisance de la critique kantienne. Dans l'idéalisme allemand la philosophie se définit comme « intuition intellectuelle de l'absolu ». Heidegger analyse l'un après l'autre les termes constitutifs de cette définition dans l'intention de dégager les points essentiels du changement qui caractérise la différence entre la philosophie kantienne et l'idéalisme allemand. Le premier terme qui fait l'objet de l'analyse est celui d'intuition. Heidegger attribue à Kant le mérite d'avoir pour la première fois dévoilé le savoir comme intuition. Il explique cette découverte comme suit : Kant entend par l'intuition « la représentation immédiate de ce qui est visé dans son étantité et sa présence à soi ».

Cette interprétation ne consiste-t-elle pas en une réduction ou bien une simplification ? Kant considère l'intuition comme un des éléments constitutifs de la connaissance, mais non pas comme son seul et unique élément constitutif. Kant ne compte-t-il pas aussi le concept parmi les conditions sine qua non de la formation de la connaissance ? A ce propos, nous pouvons d'ailleurs citer une de ses déclarations

importantes, qui est élevé par les kantien au rang d'un maxime. « Sans intuition, le concept est vide. Sans concept, l'intuition est aveugle ». Prétendre que l'idée suprême ou le concept suprême est capable de former lui-même un savoir serait de renverser totalement la philosophie kantienne tant qu'on n'établit pas de distinction entre le savoir et la connaissance. Il me semble que Heidegger perd de vue ici la communauté que l'intuition et le concept doivent former pour aboutir à une connaissance.

Il est clair que l'idéalisme allemand emprunte à Kant le terme intuition. Mais il ne s'en sert pas dans le sens tel qu'il est déterminé par Kant. Au contraire il le remet en question dans ses limites. Ce à quoi le terme d'intuition renvoyait chez Kant reçoit une nouvelle détermination, il renvoie désormais à quelque chose beaucoup plus large, et d'ailleurs au plus large possible des choses. D'après Heidegger, dans l'idéalisme allemand, l'intuition vise « la totalité de l'être ». Considérant ce qui est représenté dans l'idée comme la source du savoir véritable, « le savoir le plus haut », le savoir qui est condition de tout autre savoir, l'idéalisme allemand fait de l'intuition le savoir de la totalité ou encore le savoir de l'être.

Peut-on dire que l'idéalisme allemand transgresse ainsi les interdictions de la critique kantienne ? L'idéalisme allemand représente-t-il un retour au dogmatisme ? Nous voyons que Heidegger prend au sérieux le reproche de retour au dogmatisme et qu'il en discute longuement en citant des passages tirés de l'œuvre de Schelling. Dans l'un de ces passages Schelling prétend se libérer du dogmatisme par l'affirmation de l'unité de l'être et de la pensée non seulement au sein de l'absolu mais aussi au sein du savoir lui-même. A la fin de cette discussion, Heidegger juge qu'il ne s'agit aucunement de retour au dogmatisme dans l'idéalisme allemand.

Quant au terme d'absolu, Heidegger explique qu'il s'impose nécessairement comme caractère fondamental de la totalité. Le raisonnement déployé afin d'élucider ce caractère est simple, mais aussi fort déterminant. La totalité comprend tout ce qui est. Mais cela ne veut pas dire qu'elle rende ainsi une fois pour toutes impossible ce qui est autre. Au contraire elle entretient constamment un rapport avec l'autre. Mais ce rapport est « un rapport de détachement vis-à-vis de l'autre », un rapport qui s'établit sur « le

mode d'ab-solution ». Autrement dit, la totalité se rapporte à l'autre. Mais elle n'est pas relative à l'autre, c'est-à-dire qu'elle ne se laisse jamais déterminer par l'autre. Dans cette optique, le détachement ou l'indépendance se considère non pas comme l'absence de rapport, mais tout au contraire comme un rapport tout-à-fait singulier.

Le deuxième caractère de la totalité auquel Heidegger attire notre attention relève lui aussi du mode d'être de l'étant en totalité. La totalité n'est pas une chose puisqu'il n'y a pas une chose qui puisse être absolue. Ce que l'on a coutume d'appeler chose est toujours relative à une autre chose et se détermine dans sa relation avec celle-ci. Il est bien intéressant de voir Heidegger faire un retour après ces deux précisions en vue de mettre en lumière cette fois-ci le caractère fondamental de l'intuition. A ce propos, il affirme que l'intuition de la totalité se fonde non pas sur la sensibilité, mais au contraire sur l'intellect. (On peut se demander si le caractère intellectuel de l'intuition découle nécessairement du caractère non-chosique de la totalité. En d'autres termes les choses correspondent-elles parfaitement à tout ce que les sens peuvent appréhender?) Il fait un pas en avant quand il ajoute que l'intuition intellectuelle de la totalité s'interprète dans l'idéalisme allemand comme « l'intuition de la raison ». Explicitée dans le même sens comme « saisie immédiate » de la totalité, la raison en tant que terme retrouve ainsi aux yeux de Heidegger son « acception originelle ».

Heidegger pense que cette interprétation idéaliste de la raison va à l'encontre de deux présuppositions de Kant. La première présupposition concerne la totalité alors que la deuxième est relative à la manière dont on accède à la totalité. Kant interprète la totalité comme un « objet », un « obstant » (*Gegenstand*). De même, il considère l'expérience sensible comme condition primordiale de l'accès à l'objet, d'après Heidegger, soulignons-le, à l'étant en totalité. L'expérience sensible s'élève ainsi au rang d'élément essentiel de la formation de la connaissance. L'idéalisme allemand rejette ces deux présuppositions kantienne en créditant l'intuition intellectuelle comme une source de connaissance et d'ailleurs comme la seule voie possible d'accéder à la totalité et en refusant d'interpréter la totalité comme un obstant. De là découle l'affirmation de la possibilité du « savoir de l'absolu » comme « savoir de l'inobjectif » et la caractérisation de l'intuition intellectuelle comme la seule voie possible d'acquies

un tel savoir.

Il faut souligner que Heidegger approuve lui aussi ces objections adressées par l'idéalisme allemand à la critique kantienne ou bien si nous devons suivre le dire de certains cette transgression des limites imposées par Kant à la philosophie. L'approbation heideggerienne peut se lire nettement dans les lignes que voici :

« L'homme se dresse au sein de l'étant en totalité. L'homme a connaissance de cette totalité. C'est toujours l'étant en totalité que nous connaissons. Nous savons : il est. Mais la façon dont nous pénétrons et dont nous connaissons l'étant peut être variée et changeante. Nous sommes constamment aux prises avec l'étant. Il faut élucider et fonder ce savoir en dépit ou plutôt à cause de la limitation critique que Kant a établie ».

Pour apporter du soutien à la position idéaliste, Heidegger fait recours à deux arguments principaux, qui peuvent aussi être considérés comme deux points d'attaque à la philosophie kantienne. En premier lieu, il évoque que Kant admet lui aussi la nécessité des intuitions non-sensibles, des « intuitions pures » pour la formation de la connaissance, à savoir l'espace et le temps. En deuxième lieu, il souligne le fait que ce à quoi chacune des idées suprêmes renvoie n'a jamais été déterminé par Kant comme objet, plus précisément comme quelque chose qui est donné par l'intermédiaire des sensations. Cela revient à dire que Kant confirme d'une manière implicite la possibilité des représentations inobjectives. Cependant Kant s'abstient de dévoiler les idées dans leur vérité. Heidegger trouve cette abstinence inadmissible et prétend que les idées resteront « pures chimères » aussi longtemps que « la vérité des idées » ne sera pas démontrée en un savoir.

A la suite de ces considérations négatives concernant la philosophie kantienne, la position idéaliste se précise davantage à la lumière d'une détermination positive de l'intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle en tant que savoir inobjectif de l'étant en totalité est défini par Heidegger comme « le savoir de l'ajointement de l'être qui ne s'objecte plus maintenant, mais qui advient au sein même du savoir ». Dans cette perspective, il faut affirmer que l'étant en totalité advient à elle-même dans une intuition

de soi. Et cette intuition de soi propre à l'étant en totalité se caractérise comme son mode unique d'être soi-même. En d'autres termes, l'étant en totalité ou l'absolu s'explicité à lui-même dans son être propre en s'intuitionnant lui-même sur le mode intellectuel. Heidegger est ainsi amené à conclure avec Schelling qu'au niveau de l'étant en totalité ou de l'absolu, l'être, la pensée et l'intuition ne se diffèrent nullement l'un de l'autre. Dans la manière dont l'étant en totalité se saisit lui-même dans son être, « la pensée est intuitive et l'intuition pensante ». Cette indifférence conçue dans la même optique idéaliste comme une « unité vivante » où tout ce qui est différent se rencontre s'impose ainsi comme ce qui caractérise le mieux non seulement l'étant en totalité dans son être, mais aussi le philosophe dans le sien.

Bien que la conception schellingienne de l'intuition intellectuelle se présente comme une réplique contre l'explication mécanique de l'étant dans sa totalité, Heidegger plonge dans une réflexion qui semble souffrir d'un développement précipité quand il décrit la condition de possibilité pour l'homme de mettre en œuvre ce genre d'intuition, qui se traduit par le fait d'être libéré « de l'attitude et de la démarche quotidiennes » se limitant simplement à la connaissance des choses, sans prendre soin de préciser le mode suivant lequel l'homme s'insère dans l'étant en totalité et comment il prend part de l'intuition intellectuelle qui est inhérente à ce dernier. Une telle précision semble être une tâche incontournable surtout là où le savoir absolu, l'intuition intellectuelle, se détermine comme savoir « de » l'absolu. En ce sens, il paraît insuffisant et d'une importance secondaire de souligner que le savoir absolu s'explique dans l'idéalisme allemand en référence à la connaissance mathématique dans laquelle la pensée et l'être sont pris pour deux termes constitutifs d'un rapport d'adéquation parfaite. De la même manière, que l'on affirme que l'étant en totalité, comme nous l'avons déjà noté, déterminé ontologiquement comme étant démuné de tout rapport de dépendance à l'autre se saisit lui-même sous la forme d'intuition intellectuelle comme une unité où tout ce qui est différent s'illumine sur le fond d'un mouvement d'interpénétration ne contribue pas non plus à l'élucidation du rapport que l'homme en tant que philosophe entretient avec l'étant en totalité, en d'autres termes le particulier avec l'universel et vice versa.

Comme nous venons de l'essayer nous-mêmes, le problème peut être facilement énoncé. Mais il paraît difficile de formuler une solution. Dans quelles conditions le savoir « de » l'absolu peut-il devenir accessible pour la connaissance humaine ? Conscient de l'importance de ce problème, Heidegger s'efforce de formuler une première solution en ces termes :

« Le philosophe (celui qui connaît) n'a pas affaire aux choses, aux objets, au 'soi', au 'sujet'. Connaître veut dire savoir ce qui se joue à l'horizon des choses en leur être et de l'homme en son être, ce dont le jeu les transit et qui étend son règne d'un bout à l'autre de tout ce qui est, régissant son être. (le sujet-objet et l'objet-sujet) ».

De ces considérations Heidegger conclut que le système mathématique de la raison n'est possible que sur la base du savoir absolu en tant que savoir « de » l'absolu qui lui permet d'être conscient de lui-même, d'être certain de lui-même et par conséquent de se fonder lui-même à partir de lui-même. De plus il précise que l'affirmation d'un tel savoir constitue également le fondement nécessaire pour découvrir la philosophie dans son caractère systématique tout au long de son histoire propre. A défaut de l'affirmation du savoir absolu, il serait impossible de concevoir quelque chose comme histoire de la philosophie et à plus forte raison de dégager la loi de son évolution, par contre nous aurions affaire à une simple succession des opinions des philosophes. Dans la perspective heideggerienne, le savoir absolu accède à lui-même par le biais de cette histoire. En ce sens, l'histoire désigne non pas le passé au sens des événements susceptible d'être laissés une fois pour toutes derrière soi, mais « la forme permanente du devenir de l'esprit humain ».

D) Quatrième étape : La question de la possibilité du système de la liberté

Après avoir expliqué la solution proposée par l'idéalisme allemand pour combler la lacune de fondation dont souffre la critique kantienne de la raison, Heidegger tente d'examiner la thèse schellingienne du système de la liberté telle qu'elle est formulée dans l'introduction du traité de 1809. Il suppose qu'un examen ayant une telle visée

permettrait de mettre en lumière la base sur laquelle prend appui la démarche déployée par Schelling tout au long de son traité.

L'examen s'ouvre avec une nouvelle définition du système. Rappelons que plusieurs définitions concernant le terme de système ont été déjà formulées au cours des étapes précédentes. A la lumière du résultat des analyses développées dans la troisième étape, Heidegger propose une nouvelle définition du terme de système qu'il estime capable d'exprimer le mieux la position de l'idéalisme allemand. Le système désigne « la totalité de l'être dans la totalité de sa vérité et de l'histoire de la vérité ».

Heidegger souligne ensuite que la thèse schellingienne du système de la liberté s'oppose ouvertement aux tentatives antérieures de former le système en raison du caractère essentiel de la liberté. C'est parce que la liberté est « sans fond » (*Grundlos*) qu'elle est susceptible d'entraver toute sorte de construction dans son déploiement quand elle est posée au centre du système. Des conceptions du système qui précèdent celle développée par Schelling supposent que l'idée de système est incompatible avec la liberté et que l'un devient insoutenable au moment où l'autre s'impose. Heidegger pense que Schelling relève le défi d'affronter et de surmonter grâce à une approche inédite cette ancienne conception du système. Il préfère plus loin qualifier l'approche adoptée par Schelling de théologique en pleine conformité avec son interprétation de la philosophie comme onto-théologie.

Pour mieux comprendre la position de Schelling il convient maintenant de voir de plus près le raisonnement qu'il développe pour montrer la possibilité d'un système de la liberté. Ce qui saute d'emblée aux yeux, comme l'indique Heidegger, c'est que ce raisonnement repose lui aussi sur la vérité du fait de la liberté. D'après Schelling, s'il est un étant qui a le sentiment d'être libre, il s'ensuit nécessairement que la liberté « co-existe avec la totalité du monde ». De ce point de vue, l'existence d'un « étant pour-soi », donc d'un individu ayant le sentiment de liberté, suffit par elle-même de prouver la nécessité de l'existence du système. A l'arrière-plan de ce raisonnement se profile une thèse d'ordre ontologique qui paraît plus importante que la présupposition de la vérité du sentiment de liberté. Schelling affirme que l'individu assure par son autosition même

la position de l'étant en totalité. En des termes proprement heideggeriens, « un individu se pose en s'opposant à ce qui est autre. Par là il contribue à le poser ». (Il s'ensuit que la thèse de solipsisme comme détermination essentielle de l'étant est insoutenable sur le plan ontologique.) Heidegger pense que le système interprété précédemment comme ajoutement de l'être s'identifie dans cette thèse à « l'essence de l'étant ». Par conséquent, le système devient un élément indissociable du « fondement de tout étant », de l' « être premier » et de l' « entendement divin ».

Heidegger se montre insatisfait à propos des considérations précédentes quand il trouve nécessaire de citer un passage tiré du traité de Schelling. Il est vrai qu'aucune d'elles ne permet de rendre compte clairement de l'originalité de la conception schellingienne du système. Voici le passage en question :

« Il faut admettre nécessairement l'existence d'un système compatible avec la liberté, au moins dans l'entendement divin ».

Heidegger interprète ce passage comme l'indice le plus important du « tournant théologique » opéré par Schelling dans les recherches consacrées à la formation du système. Le propre de ce tournant théologique est de faire de Dieu « l'idée directrice du système en général ».

Une fois la dimension théologique inhérente à la recherche schellingienne du système découverte, Heidegger tente d'élucider la théologie dans son rapport avec la philosophie. Contrairement à ce que le sens commun croit, le terme de théologie (*teologia*) fait sa première apparition non pas dans la doctrine ecclésiale de la foi, ni non plus dans le Nouveau Testament, mais dans la philosophie grecque, et plus précisément dans le corpus platonicien. Il s'emploie chez Platon comme terme désignant ce qui s'oppose directement à la *mutologia*. D'après Heidegger, la théologie est concernée par « la question du fondement de l'être » et en ce sens toute philosophie ayant pour tâche principale de saisir conceptuellement l'étant en totalité doit être nécessairement théologie. Il faut cependant éviter non seulement de confondre la « théologie philosophique » avec la « théologie dogmatique ecclésiale », mais aussi de réduire celle-

ci à la « formation rationnelle et ‘éclairée’ de la théologie ecclésiale ».

A ces considérations préliminaires succède l’examen de trois thèses formulées en vue d’expliquer la relation entre la philosophie et la théologie. La première thèse mise en examen par Heidegger est la suivante :

« La philosophie moderne est une sécularisation de la philosophie chrétienne ».

Cette thèse n’est pas fausse, mais elle est partiellement vraie en ce sens que la philosophie moderne hérite de la philosophie chrétienne seulement la distinction des domaines ontologiques.

La deuxième thèse passée en vue par Heidegger se formule en ces termes :

« La théologie chrétienne est la christianisation d’une théologie extra-chrétienne ».

Heidegger trouve cette deuxième thèse plus vraie que la première. D’ailleurs, il souligne que c’est parce qu’il en va ainsi que la théologie chrétienne se laisse séculariser à nouveau.

A la différence des deux premières thèses destinées à expliciter les modes possibles de conversion de l’ordre philosophique à l’ordre religieux et inversement, la troisième thèse traite particulièrement de l’essence de la relation entre la philosophie et la religion. Dans la troisième thèse, la philosophie se détermine comme condition de possibilité de la fondation d’une théologie de la foi. Pour déterminer la philosophie dans sa capacité à fonder un ordre de pensée différent du sien, Heidegger utilise des termes suivants:

« Toute théologie de la foi n’est possible que sur fond de philosophie, même là où elle récuse la philosophie comme œuvre démoniaque ».

A part ces trois thèses ayant pour objectif de dévoiler le caractère théologique de la philosophie, Heidegger évoque deux énoncés couramment utilisés. Dans le premier énoncé, la philosophie s'identifie à une « théologie sécularisée ». Dans le deuxième énoncé, la théologie se considère comme une « philosophie appliquée ». Heidegger rejette ces deux énoncés en raison de l'impertinence de leur prétention critique.

Une fois la primauté de la philosophie en tant qu'onto-théologie par rapport à la théologie de foi établie, Heidegger traite deux difficultés importantes auxquelles se heurte le système, la tâche incontournable de la philosophie.

La première difficulté à surmonter relève de la détermination du savoir absolu comme savoir « de » l'absolu. Ce qui est ici en question est la nécessité de démontrer la possibilité pour l'homme d'accéder au savoir absolu. Tant qu'une telle démonstration fait défaut dans une tentative de fondation en vue d'un système authentique, l'exigence de système continue à courir le risque de perdre toute sa signification sous la menace de la thèse adverse qui consiste à refuser à l'homme la possibilité d'un tel accès.

La deuxième difficulté à laquelle doit faire face la volonté de système provient d'une autre thèse adverse qui se révèle encore plus radicale que la première et qui plaide pour la négation du système au sein même de l'« entendement divin » ou dans l'« être premier ».

En ce qui concerne la première difficulté ou la première objection, Heidegger renvoie à un passage du traité de 1809 où Schelling se prononce en faveur de la nécessité de déterminer à nouveau frais le principe de la connaissance humaine. Il pense que le sens et les conséquences possibles de la détermination schellingienne du principe ne peuvent devenir explicites que sur le fond d'une distinction qui serait faite entre la connaissance et le savoir. Encore faut-il ajouter que cette distinction se fait en référence à la vérité interprétée à son tour suivant la perspective ontologique heideggerienne comme apérité de l'étant ou encore comme manifesteté de l'étant (*Offenbarkeit*). En pleine conformité avec cette perspective ontologique, la connaissance se détermine comme un des lieux du déploiement et de l'appropriation de l'apérité de l'étant, en des

termes heideggeriens comme « une des guises en lesquelles la vérité est déployée et appropriée ». Il s'ensuit que la connaissance n'est pas le seul et l'unique lieu du déploiement et de l'appropriation de l'apérité de l'étant, mais qu'il y a aussi d'autres lieux pour celle-ci. Il est à noter que Heidegger ne nomme pas explicitement dans le même endroit des guises autres que la connaissance. Il se contente simplement de souligner l'impossibilité de prendre la scientificité comme la seule et l'unique détermination de la connaissance sans pourtant préciser à l'aide d'un exemple son affirmation relative à la possibilité de la connaissance non-scientifique. (Pour ce qui est de différents modes de la connaissance non-scientifique qui ne sont pas indiqués dans ce cours, nous pensons que Heidegger reste fidèle à la classification proposée par Aristote dans le septième livre d'*Ethique à Nicomaque* et interprétée par lui-même dans le cours de 1924 et publiée sous le titre *Platon : Sophiste*).

Cependant le savoir se distingue assez nettement de la connaissance en tant qu'il s'identifie à « la prise en garde de la vérité ». A la lumière des considérations précédentes, il convient de conclure, comme Heidegger le fait explicitement, que « tout savoir ne provient pas nécessairement de la connaissance », peu importe ici qu'elle soit scientifique ou non-scientifique. Cela veut dire simplement que le savoir se nourrit aussi des sources autres que la connaissance. Mais il est aussi clair que pour que le savoir, en d'autres termes la prise en garde de l'apérité de l'étant ou de la vérité, puisse devenir ce qu'il a à être, cette apérité de l'étant doit être préalablement et nécessairement déployée et appropriée selon une des guises convenables, sinon la prise en garde sollicitée demeurerait impossible quant à son accomplissement propre. Bref, le déploiement et l'appropriation de l'apérité de l'étant selon une guise déterminée constitue la première étape d'un parcours qu'il faut parcourir pour pouvoir finalement aboutir à sa prise en garde. Cependant de même qu'il n'y a pas une seule et unique apérité de l'étant, il n'y a pas non plus un seul et unique déploiement, ni une seule et unique appropriation. Heidegger avance que l'apérité de l'étant change à chaque fois en fonction de l'être de l'étant pris en considération. Aussi faut-il souligner que le concept d'homme fait son apparition précisément à ce stade de l'analyse heideggerienne. L'apérité de l'étant, son déploiement, son appropriation et sa prise en garde ne sont possibles que si et seulement si l'homme existe de telle manière qu'il « se tient dans un rapport d'appartenance à

l'étant ». Heidegger fait encore un pas en avant lorsqu'il affirme que ce rapport d'appartenance à l'étant constitue une partie indissociable de l'être même de l'homme. Cela revient à prétendre que l'apérité de l'étant, son déploiement, son appropriation et sa prise en garde sont des éléments constitutifs fondamentaux de l'être de l'homme. De ces considérations Heidegger tire la conclusion suivante : « Le rapport d'appartenance de l'homme à l'étant n'est pas la conséquence des connaissances de l'homme, mais le fondement qui détermine la possibilité d'une connaissance en général ». Le « trait » qui au sein du déploiement et de l'appropriation de l'apérité de l'étant met l'homme en rapport avec l'étant est déterminé, porté et régi par ce fondement qu'est le rapport d'appartenance de l'homme à l'étant. A propos de cette conclusion, Heidegger déclare aussi de manière assez claire qu'il dépasse par ses interprétations ontologiques les limites du discours schellingien. Il souligne aussi qu'il préfère employer le terme de fondement à la place de celui de principe, un des termes majeurs du traité de Schelling. Il ajoute ensuite que la détermination du rapport d'appartenance de l'homme à l'étant est à la source d'une série de déterminations secondaires qui sont les suivantes :

- La détermination du mode de connaissance humaine
- La détermination de « la décision relative à ce que l'homme prend pour connaissance »
- La détermination de « la hiérarchie des différents types de connaissance »
- La détermination du mode de rapport de l'homme à l'étant en totalité
- La détermination de « la diversité, de l'accord, du conflit, de l'harmonie de l'être de l'homme et de l'être de l'étant qui n'est pas homme »

Tant que nous estimons juste l'interprétation que Heidegger donne du « principe de la connaissance » tel qu'il est déterminé par Schelling, nous devons admettre la conclusion selon laquelle c'est parce que l'homme est, appartient à l'étant, fait partie de l'étant, est lui aussi un étant parmi d'autres que non seulement l'apérité de l'étant qu'il est lui-même mais aussi celle de l'étant qu'il n'est pas lui-même peuvent être déployée, appropriée et prise en garde (connu et su) au sein même de l'être de l'homme. Mais il est à noter que Heidegger ne se donne pas la peine de préciser en aucun moment de son interprétation comment l'homme, même s'il partage le fait d'être avec l'étant qu'il n'est

pas lui-même, peut déployer, s'approprier et prendre en garde l'apérité de l'étant dont l'être est différent du sien. Il paraît que la connaissance et le savoir relatives à la vérité de l'étant que l'homme n'est pas lui-même resteraient une pure chimère aussi longtemps que nous renonçons à expliciter l'être de cet étant à la lumière de celui de l'homme. Il convient de rappeler que Heidegger, conscient de cette difficulté, relie par le biais de la structure d'*à dessein de* ou selon Martineau d'*en-vue-de (umwillen)* à l'être du Dasein *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*, les deux modes d'être de l'étant que le Dasein n'est pas lui-même. En accordant un statut central et privilégié à l'existence, le mode d'être du Dasein, l'« analytique existentielle » telle qu'elle est élaborée par Heidegger dans *Etre et Temps* semble répéter à sa propre manière la détermination transcendantale du sujet explicité comme raison. Il est clair que les principes de cette répétition déterminent aussi l'orientation fondamentale de l'interprétation heideggerienne du traité de 1809. La question qui s'impose ici est de préciser nettement jusqu'à quel point la pensée de Schelling poursuit le projet kantien et la raison principale pour laquelle elle s'en écarte. Dans le cas contraire il serait impossible d'examiner la pertinence de l'interprétation heideggerienne et par conséquent de saisir le caractère authentique et révolutionnaire de la pensée de Schelling.

En ce qui concerne l'interprétation heideggerienne du principe de la connaissance, il faut évoquer un autre problème qui paraît relever de la présupposition du rapport d'appartenance de l'homme à l'étant. Heidegger se contente de définir ce rapport d'appartenance comme pierre de touche de toute onto-théologie, c'est-à-dire comme ce qui caractérise tout projet philosophique dans son fond. Il suppose aussi que dans la philosophie, tout change en fonction de la manière dont ce rapport d'appartenance se détermine. Mais il préfère garder son silence quant à l'explication détaillée de l'essence, des différentes modalités possibles de cette détermination et des moyens par lesquels elle se réalise. Peut-être la puissance créatrice d'une pensée philosophique authentique se montre-t-elle pleinement lors de l'exécution de cette tâche de détermination.

Après avoir donné sa propre interprétation ontologique du principe de la connaissance, Heidegger revient sur les propos de Schelling pour présenter son explication concernant le même sujet. Mais avant de lancer cette présentation, il fait

d'abord référence à un passage qui est à ses yeux de grande importance pour la compréhension du traité dans son ensemble. Alors que la nécessité de redéfinir le principe de la connaissance est déclarée au début de l'introduction du traité, le passage que Heidegger prend pour le plus important se trouve au milieu de sa partie centrale. Voici le passage tel qu'il est formulé dans le traité et auquel Heidegger fait allusion :

« Chez l'être humain coexistent toute la puissance du principe des ténèbres et toute la force de la lumière. Chez lui coexistent l'abîme le plus profond et le ciel le plus élevé, donc les deux centres. La volonté humaine est, caché dans l'aspiration éternelle, le germe du Dieu qui n'existe encore que dans le fond : le rayon de vie divin renfermé dans les profondeurs, que Dieu a vu lorsqu'il a voulu la nature. »²⁷⁶.

A en croire aux dires de Heidegger, par ce qu'il exprime dans ce passage Schelling nous mène aux limites de la raison, c'est-à-dire aux limites de toute compréhension et donc toute explicitation possible. La limite se définit comme ce qui sépare le concevable (saisissable) de l'inconcevable (insaisissable), le domaine du dévoilement du domaine du voilement. En ce sens, la volonté et le fait d'exprimer la limite ne se laissent identifier ni à la confusion, si l'on veut, au tâtonnement dont souffre un esprit marginal et fumeux, ni à une fuite vers l'irrationnel. Tout au contraire, le rationnel ou le concevable ne peut être déterminé qu'à partir du moment où la limite est posée de manière suffisamment claire. Il paraît que Heidegger croit avoir trouvé dans ce passage le point de départ de la déduction schellingienne ayant pour objectif ultime de former le système de la liberté. Cependant si la détermination schellingienne de la limite s'accorde pleinement avec l'interprétation que Heidegger nous en donne, alors il faut reconnaître qu'elle a pour conséquence de pousser la limite vers un « lieu » dont la critique kantienne interdit strictement de s'approcher.

Dans l'introduction du traité, le principe de la connaissance, ou bien selon Heidegger le fondement du déploiement et de l'appropriation de l'apérité de l'étant, s'explique en référence à une sentence formulée par Sextus Empiricus, l'une des figures importantes du scepticisme tardif, en ces termes :

²⁷⁶ FS, p. 168.

« Le semblable est connu par le semblable » (*tois homois ta homora ginooskestai*).

Cette sentence qui se trouve dans l'ouvrage intitulé *Contre les mathématiciens (Pros matematikous)*, plus précisément dans l'un des traités composant cet ouvrage, à savoir *Contre les grammairiens*, est aux yeux de Heidegger la meilleure expression de la lutte menée par Sextus Empiricus contre les philosophies dogmatiques. Heidegger ajoute que cette sentence reflète de manière remarquable l'inspiration que Sextus Empiricus a eu de la pensée d'Empédocle et de la théorie platonico-plotinienne de la connaissance, et qu'elle exercera plus tard une influence considérable sur la théorie des couleurs de Goethe.

Est mathématicien celui qui enseigne aux autres tout ce qui peut s'enseigner et s'apprendre (*matema*). Ce dernier prend divers noms dans différentes époques de l'histoire de la pensée. Dans l'Antiquité il est désigné comme *tekhè*, au Moyen Age comme *ars*. Ce dont il s'agit ici est en effet une sorte de connaissance, ou mieux de savoir-faire, qui permet à l'homme de bien s'orienter, de s'y reconnaître et de s'y prendre dans son monde ambiant. Sous le titre d'*arts libéraux* se regroupent diverses matières ayant trait à ce genre de connaissance, comme grammaire, rhétorique, arithmétique, géométrie, astronomie et musique. De ce point de vue, ceux qui enseignent un de ces matières doivent être considérés sans exception comme mathématicien.

Pourtant dans son ouvrage Sextus Empiricus dénonce le dogmatisme inhérent à l'enseignement des mathématiciens et leur reproche de sous-estimer les matières qui ne sont pas celles de leur enseignement. Les mathématiciens y sont aussi accusés de prendre l'objet de leur enseignement pour « la seule chose vraiment essentielle » et de rendre ainsi insaisissable les limites séparant d'un domaine de la connaissance de l'autre. Les mathématiciens ne se comprennent pas les uns les autres puisqu'aucun d'eux n'est en mesure d'imaginer la possibilité d'un principe différent du sien. Ce qui est encore pire pour ceux-ci, c'est parce qu'ils ne connaissent pas le principe en tant que tel, l'essence du principe qu'ils ne pourront jamais découvrir tous ensemble « un sol plus originaire qui soit un » et qui leur permettrait d'accéder au principe universel de la

connaissance.

Heidegger propose d'interpréter de nouveau le sens du scepticisme à la lumière de ces critiques adressées au dogmatisme. Dans cette perspective bien déterminée, le scepticisme (« *skepsis* ») ne se laisse plus réduire à une attitude qui consiste à douter seulement et simplement pour douter. Tout au contraire il consiste à « ré-viser » ou à « mettre à l'épreuve » les prétentions des mathématiciens à être porte-paroles de la vérité. Quelle que soit la matière de son enseignement, aucun mathématicien ne peut pourtant le présenter comme une connaissance capable de rendre compte du tout. A cet égard le grammairien en tant que mathématicien se présente comme un exemple significatif. La grammaire a pour objet les termes et les paroles d'une langue donnée. L'objet du grammairien est en relation avec l'étant pour autant que ce dernier est susceptible d'être exprimé par la parole. Cependant à l'instar de Sextus Empiricus Heidegger souligne que le grammairien ne peut ni penser l'étant en totalité ni concevoir le principe de la connaissance prise au sens général du terme. C'est justement en cela qu'il se distingue du philosophe qui doit prendre en charge l'accomplissement de cette tâche. L'étant en totalité ou le fondement de l'étant (*to teion*) en tant qu'objet de la connaissance philosophique, ne saurait s'expliquer à son tour que suivant le principe universel de la connaissance. Sur ce point, Heidegger fait observer que Schelling prend soin dans son traité de déduire de la sentence de Sextus Empiricus la démarche du questionnement proprement philosophique. Heidegger la résume comme suit : « Il faut qu'il (le philosophe) conçoive avec le dieu en lui le dieu hors de lui. »

A la fin de la partie ayant pour tâche d'examiner la possibilité du système de la liberté Heidegger traite des critiques adressées par Schelling à la doctrine de la science de Fichte. Dans son traité de 1809, Schelling reproche à Fichte d'avoir nié le système au sein de Dieu. Selon lui, une telle négation aurait pour conséquence de nier la possibilité du système en général. Heidegger rappelle que dans ses deux ouvrages précédant le traité de 1809 Schelling s'attaquait à la doctrine de son maître en affirmant que la liberté et l'unité de la raison y sont « maintenues par des coups de force ». Troisième et dernier point d'attaque concerne la détermination du principe suprême. Envisagé comme « activité originaire » (*Tathandlung*), le Moi s'impose chez Fichte comme le principe de

la moralité qui est interprétée à son tour comme le seul ordre possible du monde. Schelling rejette cette conception morale du monde ainsi que son principe suprême en prétendant qu'elles rendent impossible la conception d'un ordre ontologique différent de la moralité.

E) L'exigence et l'importance d'une nouvelle théologie pour l'élaboration de la question de la formation du système authentique

Heidegger revient sur l'avant-propos du traité de 1809 en vue d'élucider l'originalité de la théologie schellingienne dans le contexte de la question de la formation du système. Dans l'avant-propos de son traité, Schelling formule sa conception théologique dans un exposé qui retrace dans ses grandes lignes l'histoire de la question de la liberté dans la philosophie moderne. De Descartes à Kant, la liberté est conçue comme une détermination ontologique permettant de distinguer et opposer deux grandes régions ontiques.

Descartes s'efforce d'établir une opposition ontologique entre la nature et l'esprit sous les termes de *res extensa* et de *res cogitans*. Dans la philosophie cartésienne, la liberté se considère comme la détermination fondamentale de l'esprit. La liberté apparaît comme une évidence dans l'expérience que l'esprit en tant qu'*ego cogito* fait de lui-même de manière réflexive. Descartes oppose l'esprit libre à la nature mécanique à titre de région ontologique particulière qui est découverte par l'esprit lui-même comme ce qui est autre et étranger.

Comme Heidegger le remarque, à la différence de l'Éthique spinoziste, la monadologie de Leibniz va à l'encontre de la distinction ontologique cartésienne. Chez Leibniz la raison s'étend et se partage dans l'ensemble de l'étant. A propos de cette différence entre deux philosophies modernes, Heidegger fait une autre remarque très importante. Il attire notre attention sur le fait que dans l'avant-propos Schelling ne prend pas en compte la singularité de la philosophie leibnizienne. D'ailleurs Schelling ne cite même pas le nom de Leibniz dans son récit de l'histoire de la question de la liberté.

Par contre, Kant approuve et s'approprie la conception cartésienne de la liberté ainsi que la distinction et l'opposition ontologiques qui en découlent. Conformément à cette prise de position, la question fondamentale se formule chez Kant en des termes de la découverte d'un principe médiateur qui permettrait de lier au sein même de la métaphysique ses deux domaines principaux, à savoir la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs ou bien de la liberté. S'appuyant sur la détermination cartésienne de la liberté, la philosophie moderne plaide l'incompatibilité de la liberté et le système comme explication rationnelle de l'étant dans sa totalité.

A ce stade de son travail interprétatif, Heidegger formule l'hypothèse selon laquelle Schelling met en question cette incompatibilité présupposée par la philosophie moderne sur la base d'une modification radicale non pas des termes de l'opposition, mais bien de l'opponibilité comme telle, et cela grâce à une conception originelle de la liberté. D'après Heidegger, l'opposition ne se joue plus chez Schelling entre l'esprit libre et la nature mécanique – puisque la nature considérée dans son essence est aux yeux de Schelling aussi libre que l'esprit –, mais entre la liberté et la nécessité. A notre avis, contrairement à l'interprétation heideggerienne, si Schelling parle d'une opposition entre liberté et nécessité, c'est seulement pour marquer sa propre pensée philosophique dans sa différence aussi bien avec la philosophie moderne prise dans son ensemble qu'avec la phénoménologie hégélienne. Dès le traité de 1809 et donc bien avant l'élaboration du grand projet ou « chantier » intitulé *Les âges du monde (Weltalter)*, Schelling tend à oblitérer la notion de nécessité en vue de penser jusqu'au bout la liberté dans le cadre d'une théologie purement spéculative. A voir de plus près près, il est possible de constater que l'opposition schellingienne – après les remarques précédentes peut-être vaut-il mieux de mettre en parenthèses cette opposition – ne s'insère plus dans l'ordre ontologique. Autrement dit, l'opposition ne sert plus chez Schelling à distinguer et à différencier des régions principales de l'étant. Elle n'a rien à voir avec une quelconque détermination ontologique. Elle se joue désormais, bien que encore de manière implicite, entre l'étant et le non-étant, entre l'être et le néant. Car il n'est pas approprié de concevoir l'étant dans sa totalité comme un étant suprême ayant pour fonction d'englober d'autres étants. La totalité de l'étant conçue par Schelling comme l'absolu ou encore comme Dieu n'est pas un étant parmi d'autres. Dieu en tant que

totalité de l'étant n'est pas, n'est rien. Dieu se considère dans son fond comme vouloir et pouvoir, c'est-à-dire comme liberté pur et simple. Pour Schelling, la question de la liberté concerne exclusivement le rapport du néant nommé Dieu à un étant particulier et insigne qu'est l'homme, dont l'être se détermine essentiellement par ce rapport et chez qui la liberté « se concentre avec un singulier relief ». La question fondamentale telle qu'elle est posée par Schelling est donc d'explicitier le rapport entre deux types de liberté, à savoir la liberté divine et la liberté humaine. D'après Heidegger, cette explicitation, si elle est conduite de manière suffisamment radicale, rendrait possible et incontournable une nouvelle détermination de l'ajointement de l'étant dans son ensemble. De ce point de vue, il convient de dire que le destin de la question de la formation du système au sens authentique du terme fixé plus haut dépend de l'élaboration d'une nouvelle doctrine théologique.

Chapitre IV : La question du système et le panthéisme

Comme il a été montré précédemment, le système se présente d'abord comme un terme employé par Schelling pour désigner tout effort intellectuel ayant pour but d'expliquer l'étant dans sa totalité et eu égard à son être. Le système considéré de ce point de vue comme une modalité d'explication ontologique se réalise tout en devenant en même temps communicable sur le plan discursif. Dans cette acception déterminée, le système consiste à exprimer l'être de l'étant en totalité à l'aide d'un enchaînement rigoureux et cohérent des propositions²⁷⁷. Mais le système ne peut avoir une signification véritable que si toute proposition prenant partie de sa formation correspond à quelque chose de réel ou encore d'idéal. Cela veut dire que le système envisagé sur le plan discursif présuppose comme sa propre condition de possibilité l'enchaînement pertinent de l'étant dans sa totalité aussi bien sur le plan réel que sur le plan idéal. Dans cette acception qui doit précéder non pas logiquement mais ontologiquement celle qui a été mentionné en premier lieu, le système se présente comme un caractère ontologique de l'étant lui-même. Bien que ces deux acceptions semblent être organisées selon un ordre hiérarchique accordant une certaine priorité à l'être par rapport à la pensée de

²⁷⁷ Pour ce chapitre voir **FS**, trad. de J.-F. Courtine et E. Martineau, pp. 149 – 163 ; **HFS**, pp. 113 – 121.

l'être qui se révèle dans des propositions, il est toutefois à noter qu'elles ne s'excluent aucunement l'un l'autre. Le système comme caractère ontologique de l'étant dans sa totalité et le système comme explication de ce caractère ontologique sur le plan discursif doivent exiger mutuellement, si nous voulons toujours affirmer la possibilité de la philosophie.

La question que Schelling se pose et qu'il emploie toutes ses forces pour y apporter une réponse pertinente est d'explicitier dans ses déterminations ontologiques le fondement (*Grund*) sur lequel ou à partir duquel l'étant se forme comme un tout. Formulée en des termes proprement schellingiens cette question est bien celle du principe de la formation du système. Il s'agit là évidemment d'une recherche de principe qui serait susceptible d'être exprimé dans une proposition déterminée et à partir duquel tout le reste pourrait être déduit.

Comme Heidegger l'a très bien montré dans son interprétation de ce qu'il préfère désigner comme l'introduction du traité de 1809, Schelling mène cette recherche archéologique dans une perspective théiste. Autrement dit, Schelling cherche le fondement ou le principe de la totalité de l'étant dans un étant particulier qu'il désigne par plusieurs termes, comme par exemple « l'être suprême », Dieu ou encore « l'Absolu » et auquel il accorde un statut ontologique privilégié par rapport au reste de l'étant. C'est parce que Schelling prend un étant particulier pour le fondement de la totalité de l'étant et oriente son questionnement vers l'explicitation des déterminations ontologiques de cet étant que Heidegger n'hésite pas à inscrire la recherche archéologique de Schelling dans la tradition de la métaphysique ou, ce qui revient selon lui au même, de l'onto-théo-logie.

Il faut faire remarquer que Heidegger tente à son tour de dépasser l'onto-théo-logie traditionnelle. Mais ce dépassement est gouverné non pas par un geste qui se résumerait dans la négation de la question du fondement de la totalité de l'étant, mais par un geste ayant pour but de reformuler radicalement cette dernière question. Heidegger prétend être le premier à réussir cette reformulation originelle de la question fondamentale de la philosophie, à savoir la question de la vérité de l'être (manifesteté, apérité, « sens »,

Offenbarkeit de l'être). Cette nouvelle question qui précède et rend possible l'élaboration de la question de l'être de l'étant implique une double interrogation. On doit s'interroger d'une part sur ce grâce à quoi « l'être en général devient manifeste », se déploie, s'ouvre en son essence, d'autre part sur la manière dont l'être en général « prend en garde » cette manifesteté, ce déploiement ou encore cette ouverture. Ces deux interrogations peuvent être menées convenablement dans la seule mesure où le penseur parvient à modifier complètement sa position en face de la question et de convertir radicalement son regard.

Heidegger déplore cependant que cette question « originaire » n'a encore été ni assumée ni comprise. Il convient ici d'ouvrir une petite parenthèse pour montrer comment Heidegger explique la raison de la méconnaissance relative à cette nouvelle question. Elle s'explique par deux attitudes majeures à l'égard de l'ontologie, qui étaient dominantes dans la philosophie de l'époque. La première attitude qui trouve son origine dans les travaux de Nicolai Hartmann se considère comme révisionniste. Ceux qui adoptent cette attitude se contentent simplement de corriger les « fautes » de l'ancienne ontologie et s'abstiennent ainsi de formuler une problématique radicale et originale. Quant à la deuxième attitude jugée par Heidegger de négationniste nous sommes renvoyés aux travaux de Karl Jaspers. Cette deuxième attitude se résume dans la négation de la possibilité de l'ontologie. Heidegger adresse à ceux qui adoptent la première attitude le reproche d'être incapable de questionner en direction du fondement de l'ancienne ontologie, d'où d'ailleurs devraient découler ses prétendus « fautes » et « mérites ». Il rejette aussi la deuxième attitude du fait qu'elle résulte de la détermination de l'ontologie comme « un ramassis de concepts sans vie », ce qui est en effet une détermination inauthentique, mais très largement approuvée jusqu'alors dans la philosophie.

D'après Heidegger, ces deux attitudes majeures à l'égard de l'ontologie ont pour dénominateur commun de faire usage sans éprouver aucun scrupule de la conception traditionnelle de la vérité et d'être inconscient de la nécessité de la dépasser. Aux yeux de Heidegger, la conception traditionnelle de la vérité est suffisante pour la connaissance de la vérité ontique, mais insuffisante pour la connaissance de la vérité ontologique. Par

ailleurs, nous observons le durcissement du discours heideggerien quand il s'agit d'évaluer les conséquences de ces deux attitudes. Elles ont pour conséquence de rendre impossible un débat « effectif » et « historial » avec la tradition de la philosophie. La philosophie s'abaisse ainsi au niveau d'une « science spécialisée » dont la démarche consiste dans la description de la personnalité des philosophes du point de vue psychologique. Tout cela aboutit finalement à la dissimulation de la « vérité propre et spécifique de la philosophie ».

A propos de la formulation heideggerienne de la problématique, il faut faire encore une autre remarque importante. Même si la question du fondement de l'étant se trouve déplacée chez Heidegger vers la vérité de l'être en général, la réciprocité toujours reconnue par la métaphysique traditionnelle de la question du fondement et de la question de l'être de l'étant y demeure intacte avec cette différence que la réciprocité ne se joue plus entre le « véritablement étant » ou « l'étant suprême » comme fondement de l'étant et l'être de ce fondement, mais bien entre la vérité de l'être *en général* et l'être de la vérité. Ajoutons que Heidegger semble aller au-delà de la problématique de la différence ontologique par la reformulation même de la réciprocité de ces deux questions.

Est-ce que la pensée heideggerienne parvient à dépasser grâce à cette reformulation inédite la métaphysique de l'idéalisme allemand ? Est-ce qu'elle est au bout du compte une simple répétition de l'idéalisme allemand ? Est-ce qu'elle a réussi ou échoué dans la recherche d'un chemin qui pourrait nous amener à l'ouverture d'un nouvel horizon ? Sans doute ces questions sont-elles d'une importance capitale pour la présente recherche. Nous serons en mesure d'y répondre une fois que nous aurons décidé si Heidegger a réussi ou non d'élaborer effectivement deux questions, mentionnées ci-dessus, dans leur réciprocité.

A) Le panthéisme : un ancien débat philosophique.

Nous nous permettons ici de répéter ce que nous avons souligné plus haut pour revenir sur le traité de 1809. La recherche schellingienne du principe de la formation du système se meut dans une perspective théiste. Il faut toutefois préciser qu'il s'agit dans ladite recherche non pas du théisme au sens général du terme, mais bien d'une de ses modalités particulières, à savoir le panthéisme²⁷⁸. Dans le cadre de la recherche schellingienne, le panthéisme se présente comme une doctrine théologique de nature purement spéculative dont la présupposition fondamentale est l'immanence des choses en Dieu. Selon Schelling, c'est uniquement dans la perspective du panthéisme que l'on peut mener à bien la tâche de la formation du système, car le panthéisme est « le seul système possible de la raison ».

Si l'on le traduit littéralement du grec en français, le mot panthéisme (pan-teos) prend la forme suivante : « tout-Dieu ». Cette traduction littérale du mot panthéisme est à l'origine de l'une des formulations courantes de la thèse fondamentale du panthéisme, à savoir « Tout est Dieu ». Cependant, comme l'a très bien remarqué Heidegger, Schelling rejette cette formulation courante du fait qu'elle résulte d'une interprétation possible, mais pourtant inadéquante, du panthéisme. Nous montrerons plus loin que Schelling rejette également deux autres formulations de la thèse du panthéisme pour la même raison. Ces formulations sont inadéquates en ce sens qu'elles expriment une opinion selon laquelle le panthéisme aboutit nécessairement au fatalisme, c'est-à-dire à la négation de la liberté humaine et pour cette raison même il doit être absolument rejeté. (Pour ce qui est de cette opinion et du débat qui tourne autour d'elle, Heidegger cite dans le chapitre précédent le nom de Jacobi et les titres de deux écrits polémiques que Jacobi et Schelling s'adressent mutuellement en 1811 et en 1812.)

D'où provient l'inadéquation de ces interprétations fataliste du panthéisme à l'essence véritable du panthéisme ? Dans le traité de 1809, Schelling développe deux

²⁷⁸ Voir **HFS**, pp. 122 – 132.

argumentations en vue de démontrer leur inadéquation.

La première argumentation repose sur le fait du sentiment de la liberté. Contrairement à la position qui rejette le panthéisme sous prétexte qu'il entraîne la négation de la liberté humaine, Schelling soutient l'idée que c'est bien le fait du sentiment de la liberté comme pouvoir inconditionné de commencer de soi-même une action qui exige l'affirmation de la vérité du panthéisme comme unique fondement possible de la formation du système.

Heidegger souligne cependant que dans la théologie schellingienne le fait du sentiment de la liberté humaine va de pair avec le fait d'un autre sentiment non moins important, à savoir le fait du sentiment de « l'Être suprême », de Dieu, du « destin » ou bien de la « providence ». Autrement dit, c'est aussi par l'intermédiaire du sentiment que l'homme découvre, à côté du fait de sa propre liberté, le fait de Dieu comme fondement de la totalité de l'étant.

On a l'habitude de voir dans ce deuxième sentiment la négation de la première, car on interprète Dieu, le fondement de l'étant, comme une causalité absolument inconditionnée qui domine l'étant fini tout au long de son existence. Dans cette perspective l'homme ne saurait exister que pour autant qu'il est privé d'une liberté propre et subordonné au pouvoir absolument inconditionnel de « l'étant premier ». Vouloir sauver à tout prix la liberté humaine à côté de l'omnipotence de l'étant premier reviendrait à vouloir sauver une relation conflictuelle, pour ne pas dire contradictoire, qui en découle inévitablement.

Pour sauver la liberté humaine, on propose généralement deux solutions. La première solution est l'athéisme, c'est-à-dire la négation pur et simple de possibilité d'être d'un étant premier. Cette première solution peut avoir deux implications possibles. Soit elle tend à substituer l'homme à l'étant premier et d'en faire ainsi un étant omnipotent capable de maîtriser tout ce qui est. Soit elle caractérise l'homme par un mode d'exister en pleine harmonie avec des autres étants suivant une certaine loi. La deuxième solution consiste à séparer l'homme du fondement de l'étant en accordant à ce

dernier un statut transcendantal et en limitant son pouvoir par le processus de création.

Or Schelling ne trouve rien de conflictuel ou de contradictoire dans l'affirmation de deux libertés distinctes, même si les sentiments qui s'y rapportent fait penser d'emblée à l'homme qu'il se trouve au sein d'un conflit très intense. D'ailleurs, il soutient l'idée que la liberté divine ne peut être saisie dans toute son évidence et dans sa factualité qu'à travers le sentiment de la liberté humaine. Autrement dit, seul un étant libre peut comprendre le caractère d'être-libre du fondement de l'étant. (Rappelons la sentence de Sextus Empiricus : le semblable est connu par le semblable.) Cette compréhension n'est possible que si l'homme ne se considère plus comme étant « à côté de », « en dehors de », en face de ou contre Dieu, mais au contraire comme étant auprès de Dieu ou bien en Dieu. Cela revient à dire que la liberté divine et la liberté humaine sont réconciliables uniquement dans le panthéisme, dans l'affirmation de la thèse de l'immanence des choses en Dieu. Du point de vue proprement schellingien, le fait de condamner le panthéisme de nier la liberté humaine ne révélerait donc rien d'autre chose qu'une simple ignorance à propos de l'essence du panthéisme.

Il convient maintenant d'exposer les thèses panthéistiques rejetées par Schelling ainsi que les raisonnements qu'il emploie en vue de justifier ces rejets. Cette exposition nous permettra de mieux comprendre ce qu'il y a de propre et d'inouïe dans la contribution schellingienne au débat du panthéisme.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la première thèse panthéistique à laquelle Schelling s'oppose se formule en ces termes: « Tout est Dieu ». L'inconvénient de cette thèse est de faire de Dieu « la somme de toutes les choses ». Réduit à une somme ontique, Dieu perd la particularité et la singularité de son être soi-même. Heidegger fait remarquer que le rejet de cette thèse panthéistique repose sur l'idée de l'impossibilité de « poser un être originaire en partant de la réunion et de la synthèse de ce qui est dérivé ».

La deuxième thèse panthéistique contre laquelle s'élève Schelling s'énonce de la manière suivante : « Chaque chose particulière est Dieu ». A l'instar de la première thèse, cette seconde thèse aboutit à la négation de la particularité de l'être divin et à

l'abaissement de Dieu au niveau des choses finies. Elle s'appuie sur la présupposition selon laquelle chaque chose participe à l'essence de Dieu par voie de modification ou de dérivation. D'après Heidegger, les deux premières thèses panthéistiques ont pour point commun d'anéantir le concept de Dieu et par la suite de rendre impossible l'élaboration d'une doctrine théiste en général et d'une doctrine panthéiste en particulier.

La troisième et dernière thèse panthéistique réfutée par Schelling s'exprime dans la formule suivante : « Toutes les choses dans leur ensemble ne sont rien ». Le propre de cette thèse est de refuser l'être à tout étant en dehors de Dieu. Elle a pour conséquence de nier la possibilité du concept même de panthéisme, c'est-à-dire de l'immanence des choses en Dieu. Heidegger précise que le rejet relatif à chacun de ces trois thèses panthéistiques peut être ramené à une raison unique. Elles sont tous rejetées en raison de « la généralité vide » qui leur est intrinsèque.

Cependant il est à noter que cette thèse, comme l'a bien remarqué Heidegger, présuppose en effet l'inversement de la première thèse panthéistique « Tout est Dieu ». Mais, selon Schelling avec qui Heidegger est tout à fait d'accord sur ce point, la thèse inverse « Dieu est tout » ne doit absolument pas avoir pour conséquence l'affirmation de la troisième thèse panthéistique. Car le panthéisme au sens authentique du terme ne saurait aucunement refuser l'être aux choses en dehors de Dieu. Schelling trouve dans la thèse « Dieu est tout » la véritable expression du « panthéisme », ce qui doit être considéré désormais suite à l'inversement de la troisième thèse comme un « théopanisme ».

B) Le rapport entre le panthéisme et l'ontologie

La deuxième argumentation que Schelling développe pour démontrer l'inadéquation des thèses panthéistiques passées en revue ci-dessus à l'essence du panthéisme est une mise en question de la conception courante du principe de l'identité. Schelling juge cette conception d'impertinente et tente de montrer que son impertinence relève de l'absence d'une compréhension véritable du sens de la copule « est » dans le

jugement. Cela revient à dire que la question théologique, donc la question du panthéisme telle qu'elle est posée et développée dans ledit traité nous renvoie en dernière analyse à la question ontologique, en d'autres termes à la question du sens de l'être.

A propos de l'examen critique de la conception courante du principe de l'identité Heidegger adopte tour à tour deux attitudes opposées à l'égard des considérations ontologiques de Schelling²⁷⁹. D'abord il lui adresse le reproche d'inscrire le traitement de la question de l'être dans les limites de la problématique du jugement et de rester ainsi fidèle à la métaphysique traditionnelle qui conçoit le jugement comme le seul support de la vérité ou encore comme le seul lieu où pourrait se déployer l'essence de la vérité. Le « est » tel qu'il est employé dans la construction des propositions n'est qu'une forme linguistique dérivée du verbe être. Mais le « est » en tant que forme linguistique ne permet pas tout seul de dissiper l'énigme qui entoure le sens de être et de mettre un terme à l'embarras qui en découle. Pour parvenir à la compréhension suffisante du sens de être, il faut déterminer préalablement et de la manière la plus précise possible le déploiement de l'être en son essence. C'est la raison pour laquelle ce serait une grande erreur de prendre le jugement, selon les modernes « forme fondamentale de la pensée », pour l'unique domaine de la recherche philosophique.

Une fois ces réserves à l'égard de la pensée schellingienne formulés, Heidegger reconnaît ensuite à Schelling le mérite d'être le premier à mener jusqu'au bout la critique des approches qui ont pour dénominateur commun d'interpréter de manière unilatérale et abstraite la fonction du « est » dans la proposition. Dans la perspective unilatérale et selon Schelling non-philosophique, le « est », la copule, se considère comme « un petit mot de liaison » (Kant) ayant pour fonction de relier le sujet au prédicat. De là découle la détermination de l'identité comme la forme de la coappartenance de quelque chose à quelque chose ou si l'on veut l'exprimer encore plus formellement comme la « mêmeté au sens de pareillement ». La coappartenance dont il s'agit dans le principe de l'identité est d'abord celle de quelque chose à soi-même (A est A). D'autres formes possibles de l'identité (A est B, C est D), comme le note Heidegger,

²⁷⁹ Voir **HFS**, pp. 132 – 146.

doivent être nécessairement dérivées à partir de ce premier mode de coappartenance. Ainsi la simple constatation des différentes formes possibles de l'identité nous conduit-elle incontestablement à la reconnaissance de l'identité comme élément constitutif essentiel de toute proposition. Mais, en faisant abstraction tout contenu relatif aux termes de la proposition, l'approche courante, unilatérale, non-philosophique commet l'erreur de réduire l'identité en tant que memété au sens de pareilété à la catégorie de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*).

D'après Heidegger, envisagée de la sorte, l'identité en tant que coappartenance cesse d'être ce qu'elle est véritablement. La différence de ce qui est différent et ce en quoi il est différent à l'égard de l'autre deviendraient ainsi indiscernable dans la proposition. Le bon sens, la pensée non-philosophique, la pensée qui souffre de l'« immaturité dialectique » n'est en mesure ni de dégager différents aspects de l'étant, ni non plus de rassembler ces aspects au sein d'une unité supérieure. Pour remédier au contresens que risque d'entraîner la conception courante du principe d'identité et de la fonction de la copule, Schelling propose de concevoir l'identité comme, en des termes proprement heideggeriens, « coappartenance en Un de ce qui est différent » ou encore comme « coappartenance originelle du divers dans l'un ».

Aussi faut-il noter que ce concept « plus élevé et authentique » de l'identité élaboré par Schelling dans le traité de 1809 implique une nouvelle définition des statuts relatifs aux termes qui prennent en charge la fonction du sujet et celle du prédicat dans la proposition, ainsi qu'une nouvelle détermination de la signification de la copule. La tentative schellingienne de concevoir à nouveau frais le principe d'identité, comme le souligne Heidegger, trouve son point de départ dans la reconnaissance de « l'hétérogénéité originelle du sujet et du prédicat ». Découverte déjà par la logique ancienne et explicitée par les termes d'*antecedens* et de *consequens*, cette hétérogénéité est négligée ou mal comprise par la philosophie moderne. Dans une perspective qui est particulièrement attentif à cette hétérogénéité, le sujet doit se considérer non pas comme un simple terme qui vient avant le prédicat dans la structure générale de la proposition, mais bien comme ce qui se caractérise par une certaine primauté ontologique sur ce qui est représenté dans le prédicat. En ce sens, le sujet n'est plus désormais un simple terme

auquel on peut attribuer sous forme de prédicat des propriétés nécessaires ou accidentelles, mais plutôt un « *hypokeimenon* », « ce qui est sous-jacent », le « soubassement » ou encore l'« assise fondamentale » sur lequel repose la possibilité d'être du prédicat. Dans l'horizon ouvert par ce concept « plus élevé » d'identité, l'identité ou selon Heidegger l'essence de l'être, doit s'entendre comme l'« unité immédiatement productive et créatrice » ou encore comme « l'unité qui progresse jusqu'à ce qui est autre ». Par conséquent, la thèse formulée par Schelling pour expliciter l'essence du panthéisme, « Dieu est tout », a une signification qui est tout à fait autre que celle de l'indistinction et de l'indifférence de Dieu et des autres étants. Elle donne à entendre que tout étant, comme nous montrerons plus loin, y compris « Dieu lui-même » ou Dieu existant, n'est ontologiquement possible que par et en Dieu.

Heidegger cite à titre d'exemple un certain nombre de propositions « dialectiques » en vue de rendre encore plus clair ce changement d'horizon effectué au sein de la théologie spéculative schellingienne à l'égard de la compréhension de l'identité et donc de l'essence de l'être. Voici les propositions dialectiques choisies par Heidegger :

- « Le parfait est l'imparfait »
- « Le bien est le mal »
- « Le sujet est le prédicat »
- « L'un est l'autre »
- « Le corps est un corps »
- « Le même est penser et être » (Parménide)
- « Le dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-disette » (Héraclite)
- « Le non-étant est étant » (Platon)
- « L'essence de l'expérience est l'essence de l'objet de l'expérience » (Kant)
- « Le Moi est le non-Moi » (Fichte)
- « Je suis la chose (*das Ding*) et la chose est Moi » (Hegel)

Le bon sens condamne ce genre de propositions d'être fausse, absurde, un non-sens ou un simple reflet d'une contradiction dans le raisonnement. Or Heidegger n'hésite

pas à affirmer le contraire. Il défend l'idée que toute proposition philosophique décisive qui a pour fonction de porter à la parole la compréhension de l'étant dans « la plénitude unitaire de son essence » doit être dialectique. En ce sens, est dialectique et donc philosophique toute pensée qui se donne la peine de « comprendre un terme en son passage par et à travers l'autre, dans sa relation essentielle à l'autre, sans prétendre le viser directement et immédiatement ».

Examiner de plus près l'explication que Heidegger fait à propos de l'une des propositions dialectiques citées ci-dessus nous permettrait de mieux comprendre la définition heideggerienne de la dialectique. Pensé de manière immédiate et abstraite, c'est-à-dire en dehors de sa relation à l'autre en tant que bien, le mal se révèle comme un non-étant, il n'est *rien*. Ce qu'il y a d'étant dans le mal, ce qui lui assure la possibilité d'être, c'est le bien. Le mal n'est donc rien d'autre qu'une modification possible de ce qui est à l'origine de son être. Ce schéma d'explication vaut également pour toute autre proposition dialectique. Cependant Heidegger prend soin de distinguer deux significations du terme de dialectique, à savoir la dialectique comme un caractère ontologique fondamental de l'étant et la dialectique comme une méthode particulière de la philosophie. Bien que les propositions philosophiques ultimes soient toujours dialectiques, car c'est la dialectique qui caractérise l'être dans son essence, la méthode de la philosophie ne doit pas être toujours nécessairement la dialectique. Soulignons tout de même que Heidegger ne se donne la peine d'expliquer en aucun moment de son interprétation la raison pour laquelle il faut reconnaître la diversité des méthodes philosophiques tout en évitant de prendre la dialectique au sens méthodique du terme pour l'unique méthode possible de la philosophie.

C) Différentes conceptions de de liberté

Dans les chapitres précédents, en suivant l'interprétation heideggerienne de la partie introductive du traité de 1809, nous avons vu que Schelling ressent la nécessité de penser à nouveau et de manière radicale le principe d'identité et le concept d'être qui lui est indissociable pour pouvoir réfuter les interprétations fatalistes du panthéisme. Mais

une telle réfutation ne peut être complète qu'au moment où elle est soutenue par une détermination positive de la liberté qui permettrait d'éliminer les soupçons concernant la compatibilité de la liberté et du panthéisme comme le seul et unique système possible de la raison. C'est en vue de préparer le terrain pour le dévoilement du concept schellingien de liberté dans son originalité que Heidegger entreprend dans ce quatrième chapitre un examen critique de différents concepts de liberté, qui ont été élaborés tout au long de l'histoire de la philosophie moderne²⁸⁰.

Le premier concept de liberté, auquel nous avons déjà fait allusion dans le second chapitre, est celui qui assure le point de départ aux doctrines du libre arbitre. Selon ce premier concept, la liberté est le « pouvoir de commencer de soi une série d'événements ».

Dans le deuxième concept de liberté, jugé par Heidegger de négatif, la liberté prend le sens de délivrance par rapport à quelque chose.

Le concept de liberté examiné en troisième lieu résulte d'une détermination positive de la liberté et d'ailleurs pour cette raison même il doit être envisagé comme le contraire du deuxième concept. Dans cette conception positive, la liberté signifie le fait d'être libre pour accomplir quelque chose ou, ce qui revient au même, le fait de s'engager à quelque chose.

Le quatrième concept de liberté dont Heidegger fait l'objet d'une explication particulière trouve son origine dans la philosophie de Kant. Dans la critique kantienne de la raison, la liberté désigne le fait de « se-tenir-en-soi-même », la « subsistance-par-soi » ou encore l'« autonomie ». A ce propos, Heidegger ressent le besoin d'expliquer que la liberté au sens de se-tenir-en-soi-même suppose à la fois l'idée de détachement par rapport aux déterminations naturelles de type causal et comme conséquence de cette première idée celle d'être cause et fondement de soi-même.

²⁸⁰ Voir **HFS**, pp. 146 – 158.

D'après Heidegger, le concept kantien de liberté qui peut se considérer comme le point de départ de l'idéalisme allemand caractérise essentiellement l'égoïté et, contrairement à la position idéaliste, reconnaît à l'entendement le pouvoir d'exercer une certaine hégémonie sur la « nature » et l'« animalité » ainsi que sur le mode d'appréhension qui leur correspond, c'est-à-dire sur la sensibilité. Le concept kantien de liberté ne saurait cependant prétendre à l'authenticité précisément parce qu'il se montre insuffisant pour la détermination de l'autonomie comme auto-législation, comme « le pouvoir de se donner à soi-même la loi de sa propre essence ». C'est l'idéalisme allemand qui parvient le premier à une telle détermination avec son concept formel de liberté.

Cependant le concept idéaliste de liberté se trouve confronté en raison de son caractère formel aux grandes difficultés pour ce qui est de l'essence de la liberté. C'est en vue de surmonter ces difficultés que Schelling tente dans un premier temps de dépasser le concept idéaliste de liberté en faisant de la liberté un caractère fondamentale de la nature. Comme nous l'avons déjà souligné, cette manœuvre a pour conséquence de rompre avec l'opposition entre l'esprit et la nature, qui est acceptée comme telle par nombreux philosophes depuis Descartes, et de redéfinir l'opposition dans une perspective théologique. La question est désormais de trouver une solution pour ouvrir au sein de Dieu un domaine pour la liberté humaine qui serait en accord avec la liberté divine.

Schelling fait un premier pas en direction de cette solution tant recherchée quand il rejette la détermination de Dieu comme une cause mécanique. Dans la théologie schellingienne qui plaide en faveur de l'unité du spirituel et du naturel, Dieu se conçoit comme fondement ou vie créatrice capable de se montrer lui-même en ce qu'il fonde, en ce qu'il crée. Si Dieu se montre lui-même comme tel en ce qu'il crée librement, ce dernier, créé par Dieu à sa propre image, ne peut jamais être dépourvu de la liberté. En ce sens, l'homme n'entretient une relation de dépendance avec Dieu qu'en ce qui touche à sa propre création, à son propre venir à l'être. Une fois créé, venu à l'être, l'homme se détache de Dieu, de son créateur et décide librement qui il est et qui il sera. Dans cette perspective, l'essence de l'homme n'est donc jamais prédéterminé ; en des termes

proprement heideggeriens il est un « être dépendant-indépendant », une « absoluité dérivée ».

D) L'idéalisme et la question de la liberté

Heidegger fait une présentation historique de l'idéalisme pour initier ses auditeurs à la mise en examen du concept schellingien de liberté eu égard au changement qu'il entraîne au sein même de l'idéalisme. Il résume successivement toutes les positions prises, au cours de l'histoire de la métaphysique, dans le débat philosophique qui tourne autour de la question de la détermination de l'essence de l'être²⁸¹.

L'idéalisme en tant que position philosophique trouve son point de départ dans la détermination platonicienne de l'essence de l'être comme idée (*eidos, idea*), c'est-à-dire comme ce qui se laisse découvrir dans un voir, une contemplation, un *theorein*. Heidegger pense que dans cette perspective théorique, l'essence de l'être comme idée doit se considérer d'abord comme « ce qui est vu dans un voir » ou comme le « visage ». Quand il s'agit de la détermination cartésienne de l'idée, Heidegger formule une définition encore plus compliquée : « l'é-vidence de l'étant telle qu'elle est pro-posée, au sein d'un pro-poser devant soi, d'un re-représenter ». Descartes fait ainsi de l'acte du penser, du représenter le lieu originaire du dévoilement de l'essence de l'être. Tout en postulant que tout représenter est toujours nécessairement un « je représente », il considère l'ego comme « réalité effective fondamentale » et le caractérise par l'exclusivité du pouvoir de décider de l'essence de l'être.

La monadologie leibnizienne met en question la détermination cartésienne de l'ego comme le lieu exclusif du dévoilement de l'essence de l'être. Inspiré du panthéisme spinoziste, Leibniz refuse d'accorder à l'ego un tel pouvoir exclusif en présupposant que tout étant se caractérise essentiellement par la représentation et pour cette raison même il doit être considéré comme représentant même s'ils ne le sont pas tous au même niveau et au même degré.

²⁸¹ Ce débat est traité dans HFS, pp. 158 – 168.

Quant à la philosophie kantienne, Heidegger lui reconnaît le mérite de diriger l'idéalisme vers une nouvelle direction. Bien qu'il ne touche pas au statut privilégié de l'ego dans le débat sur l'essence de l'être, Kant change de fond en comble la détermination de l'égoïté de l'ego lors du passage de *la Critique de la raison pure* à *la Critique de la raison pratique*. Ce n'est plus désormais à partir de la pensée, mais à partir l'action que l'ego se définit dans son égoïté. L'action de l'ego est régie par une loi que l'ego se donne à lui-même. Que l'ego tire la loi de son action non d'une instance qui lui serait étrangère et supérieure, mais de son essence propre conduit Kant à déterminer l'essence de l'ego comme liberté. Dans cette optique, l'ego libre, c'est-à-dire l'ego comme être chez soi, être auprès de soi, se donne comme fondement ultime de l'*ego cogito*, « je pense ». Kant donne ainsi le coup d'envoi à la transformation de l'idéalisme en un idéalisme de la liberté.

Cette transformation inaugurée par Kant prend une nouvelle dimension dans la tentative fichtéenne d'ériger l'idéalisme de la liberté en un système. Dans la *Doctrine de la science*, tout étant se détermine essentiellement en référence à l'ego, au Moi. Même le non-Moi en tant que limite du Moi est égoïque en ce sens qu'il doit son être au Moi qui est explicité chez Fichte par différents termes, comme par exemple position originelle, activité originaire (*Tathandlung*) ou encore liberté. Bien qu'il reprenne à son compte la tâche de la systématisation de l'idéalisme de la liberté, Schelling s'attaque aux présuppositions de la doctrine fichtéenne. Il rejette la réduction fichtéenne de la nature à un non-Moi en mettant en avant l'idée qu'une telle réduction aurait pour conséquence d'anéantir la spécificité ontologique de la nature dans l'égoïté de l'*ego cogito*. La nature elle aussi est égoïque même non pas au sens qu'elle est posée par l'*ego cogito* comme sa propre limite, mais bien au sens d'une modalité particulière d'être autonome ou d'être consistant par soi-même. Définie également comme l'une des manières dont la liberté accède à elle-même, la nature se donne non pas comme un mécanisme, mais comme un Moi vivant qui est toujours en attente de son déploiement effectif.

Heidegger pense que Schelling, en procédant dans sa *Naturphilosophie* à l'inversion de la thèse fichtéenne « Egoïté est tout » dans la thèse « Tout étant est égoïté, donc liberté », s'approprie à sa propre manière le « réalisme supérieure » de Bruno et celui de Leibniz. A la différence de la critique kantienne où la nature se détermine comme « objet de l'expérience », dans sa *Naturphilosophie* Schelling conçoit la nature comme « fond qui porte tout étant ». C'est précisément grâce à cette détermination de la nature que la *Naturphilosophie* de Schelling se distingue du réalisme pris non pas au sens d'une « théorie de connaissance » qui affirme l'existence du monde extérieur, mais au sens d'« une doctrine ontologique qui interprète tout étant de façon chosique et qui prend la chose naturelle matérielle pour l'étant destiné à servir de mesure ».

Heidegger souligne cependant que cette *Naturphilosophie* qui a pour objectif fondamentale de découvrir l'idée, la représentation, la liberté dans la nature et qui constitue la partie réelle de la philosophie schellingienne va de pair avec une philosophie transcendantale (partie idéelle). L'unité de ces deux parties de la philosophie schellingienne se fonde finalement dans ce que Schelling appelle *Système de l'identité*. Au même endroit, Heidegger fait une autre remarque très importante. Il attire notre attention au fait que l'idéalisme tel qu'il est développé par Schelling et Hegel aboutit en dernière analyse à une doctrine de la volonté. L'idée comme essence de l'être y est définit finalement par opposition à la métaphysique traditionnelle non plus comme le visage de l'étant ou l'é-vidence de l'étant, mais bien comme un « se vouloir soi-même ».

Toutefois il est à noter que la volonté dont il est question dans cette dernière étape de l'idéalisme ne s'oppose à la représentation, ni ne la précède ; au contraire ils sont tous cooriginaux et contemporains. La volonté ce comme quoi l'être se déploie essentiellement n'est ce qu'elle est que pour autant qu'elle porte en elle-même la représentation de ce qui est voulu. S'il s'agit bien dans l'idéalisme d'un se vouloir soi-même, ce qui est voulu dans dans ce vouloir ne saurait être rien d'autre chose que ce vouloir lui-même. Il faut pourtant préciser que si nous avons affaire à un vouloir se représentant, nous ne pouvons soutenir la possibilité d'une représentation de ce qui est voulu qu'au prix de la reconnaissance d'un dédoublement au sein du vouloir, à savoir le vouloir comme se vouloir soi-même tout court et le vouloir comme se représenter soi-

même. Dans quelle mesure est-il donc légitime de s'exprimer en faveur d'une volonté ou une liberté pure et simple qui est capable de se représenter ? De quel droit peut-on prétendre que la volonté n'est pas aveugle du fait même que la représentation lui est indissociable ? Un tel idéalisme de la volonté ne risque-t-il pas de finir par réduire la question ontologique à un simple volontarisme ? Heidegger se garde au moins dans cette partie de son interprétation de poser explicitement ces questions.

E) La doctrine schellingienne de la liberté. La liberté pour le bien et le mal.

Après avoir présenté différents concepts de liberté élaborés tout au long de l'histoire de la métaphysique, Heidegger tente, dans ce chapitre, d'élucider le concept schellingien de liberté dans l'intention de discuter du changement qu'il suscite au sein de l'idéalisme allemand en particulier, et au sein de la métaphysique en général²⁸².

Nous avons déjà souligné que Schelling, en récusant les anciens concepts de liberté du fait même de leur caractère formel, abstrait, affirme la nécessité d'élaborer un concept réel et vivant de liberté. Cette élaboration conceptuelle, comme le fait remarquer Heidegger, ne serait possible que grâce à une réorientation de l'expérience ou le sentiment du fait de la liberté humaine. Si l'on veut l'exprimer plus précisément, elle exige du philosophe de faire de l'expérience de la liberté de la manière la plus profonde possible et la plus originelle possible. Il faut cependant constater que ni dans le traité lui-même, ni dans l'interprétation qu'en donne Heidegger, il n'est possible de repérer aucun renseignement qui permettrait d'expliquer les mesures selon lesquelles une expérience de liberté peut être qualifiée d'authentique ou d'inauthentique. Il s'ensuit qu'à défaut d'une telle mesure, il serait impossible d'examiner la possibilité même d'un concept de liberté eu égard à sa prétention à avoir le caractère d'être « réel » et « vivant ».

En passant d'une question à l'autre, en remontant au plus profond du cœur où se ressemblent toutes les questions la recherche schellingienne se complique et s'intensifie progressivement. De la question du panthéisme comme le seul et unique système

²⁸² Voir **HFS**, pp. 168 – 182.

possible de la raison la recherche est passé à la question de la liberté humaine comme condition de possibilité de l'affirmation du panthéisme. Maintenant, elle se prépare à faire un pas de plus en avant, à passer de la question de la liberté humaine à celle de la possibilité et de la réalité effective du mal. Dans ce passage aussi, il s'agit de fonder une question sur une autre qui se donne comme sa condition de possibilité. L'expérience de la liberté et le concept qui s'y rapporte n'est possible que dans et par l'expérience du mal. Si, comme le prétend Heidegger, la liberté doit être considérée en dernière analyse comme l'élément constitutif fondamentale de l'essence de l'homme, une fois cette deuxième transition constatée, c'est au mal qu'il convient désormais d'accorder le même statut. Le mal fait partie de la constitution essentielle de l'homme. Le mal doit être pris pour un fait plus important que le bien du seul fait qu'il rend possible l'expérience même de la liberté. Cela est nettement visible dans l'explication que Schelling donne de son propre concept de liberté : la liberté est « pouvoir pour le bien et pour le mal ».

Conçu indépendamment du domaine de la morale, la doctrine schellingienne du mal change selon Heidegger de fond en comble la métaphysique et ouvre à la question de l'être un nouvel horizon. En passant, soulignons que Heidegger n'hésite même pas à aller jusqu'à dire que la métaphysique du mal telle qu'elle est développée par Schelling remet en question par avance la logique de Hegel. Il paraît que ces deux déclarations suffisent à elles seules d'expliquer les motivations de la lecture heideggerienne du traité de 1809. Heidegger y déploie des efforts considérables pour parvenir à la découverte d'un terrain sur lequel pourrait prendre appui une tentative originelle de dépasser la métaphysique traditionnelle.

Rappelons-le encore une fois. L'examen critique des concepts de liberté mené dans les chapitres précédents aboutit à un résultat négatif. A défaut d'un concept authentique de liberté, aucune tentative philosophique, y compris l'idéalisme, n'a réussi jusque là la formation d'un système véritable. Ce résultat négatif exige la reprise de la question de la possibilité de la formation du système, et par là même la remise en question de la relation du fondement avec l'étant en totalité. Pour mener à bien la fondation de l'idéalisme comme un système de la liberté, comme nous l'avons souligné

tout à l'heure, Schelling trouve nécessaire de penser à nouveau le mal et de l'intégrer de manière convenable dans le tout de l'étant.

En suivant de près le traité de Schelling, Heidegger tente maintenant d'examiner trois principales conceptions théologiques, élaborées avant le traité de 1809 et proposées pour résoudre le problème du mal.

La première solution apparaît dans la doctrine de l'immanence (*manere*). Elle plaide pour la négation de la possibilité du mal, et par là même celle de la possibilité de la liberté. Elle court le risque d'annuler le panthéisme dans une prédétermisme ou encore un fatalisme. Elle peut s'explicitier dans le raisonnement suivant : Si Dieu est le fondement de l'étant, si le mal existe effectivement, alors il faut poser le mal dans la volonté divine et affirmer que Dieu est mauvais. Comme Dieu est l'étant parfait, *ens perfectissimum*, ne peut jamais être mauvais, il faut donc nier la possibilité et la réalité effective du mal, et par la même de la liberté. Seul le bien est potentiellement et effectivement. Ce que l'on nomme le mal corrompt en vérité à un degré déterminé du bien. Par conséquent le mal comme tel, le mal comme être purement négatif, est une illusion ou une apparence. Heidegger fait remarquer que cette solution est celle à laquelle aboutit le panthéisme spinoziste.

La seconde solution au problème du mal est proposée dans la doctrine du concours (*concursum*). Comme la première solution, elle débouche finalement sur la négation de la possibilité et de la réalité effective du mal. Dire que Dieu est l'étant suprême, le fondement de l'étant, c'est dire que Dieu se caractérise par une plénitude positive et qu'il ne saurait donc souffrir d'aucune privation qui à son tour doit se considérer comme quelque de négatif. Si Dieu est un fondement pleinement positif, ce qu'il crée, fonde continuellement, le créé, le fondé, doit lui aussi être nécessairement de nature positif. Le mal n'est donc ni dans le fondement ni dans ce qu'il fonde ; il n'est nulle part ; il n'est rien.

Quant à la troisième solution, Schelling renvoie à la doctrine de l'émanation (*emanatio*). Cette doctrine explique le processus de la création de l'étant en totalité par

le terme d'éloignement par rapport à l'étant créateur. Le mal y est considéré comme ce qu'il y a de plus éloigné au point de devenir une « étrangeté complète » vis-à-vis de l'origine créateur. A premier regard, la doctrine de l'émanation semble apporter une solution positive au problème du mal de par l'affirmation de la possibilité et de la réalité effective du mal. Mais Heidegger pense qu'il en va tout autrement. Cette solution n'est aucunement en mesure d'assurer l'insertion adéquate du mal dans le tout de l'étant.

Pour démontrer cette inadéquation, Heidegger développe deux arguments. En premier lieu il montre que l'émanation ne peut être fondée que sur le fondement de la présupposition de l'immanence des choses en Dieu. L'étant ne peut s'éloigner de Dieu que s'il se trouve d'abord en Dieu. Par conséquent le fait d'affirmer la possibilité du mal revient à insérer originairement le mal au sein même de Dieu. Le deuxième argument concerne directement l'éloignement qui semble dépourvu de fondation dans cette doctrine. Si la raison de l'éloignement ne réside pas dans les choses mêmes, elle doit résider en Dieu. S'il en est ainsi, Dieu doit se considérer comme l'origine ou la cause du mal. C'est pourtant inadmissible, car l'étant parfait ne peut jamais être la cause du mal. Cela revient à dire que l'émanation, lors qu'il est expliqué à sa présupposition, c'est-à-dire de l'immanence au sens spinoziste du terme, aboutit inévitablement à la négation de la liberté et ainsi finit par sombrer dans un fatalisme. D'autre part, si l'éloignement est envisagé comme une raison intrinsèque à l'essence des choses mêmes, une raison qui pourrait se présenter sous la forme de « faute », alors dans ce cas-là ce serait absurde de ne pas admettre la nécessité de répondre à la question de savoir comment la cause de l'éloignement advient au sein des choses créées, dont une autre cause qui lui concerne directement, la raison d'existence, découle pourtant de Dieu.

Une fois ces trois solutions passées au crible d'un examen critique, Heidegger résume leurs insuffisances communes dans trois points. D'abord, ces trois solutions s'appuient sur une conception inadéquate du fondement. Il est aussi à noter que pareille inadéquation se laisse ressentir dans la détermination de l'être du mal. Troisième et dernière insuffisance découle de l'inauthenticité du concept de l'être dont elles font usage communément. Ce concept non-dialectique de l'être ne permet point d'explicitier originellement la relation du fondement avec ce qu'il fonde.

Il importe de remarquer que Heidegger n'hésite pas encore une fois à faire un pas en avant, comme nous en discuterons plus tard, un pas qui paraît au premier regard dépasser les limites du discours schellingien quand il tente d'inscrire la question du mal et par conséquent la question de la liberté dans la question de l'« être du non-étant (*me on*) », c'est-à-dire dans la question qui hante la philosophie depuis Platon, dans la question qui ne cesse de revenir au premier plan même là où on croit l'avoir mis hors circuit. La pensée ne pourra jamais se libérer du fatalisme, du nécessitarisme, du prédéterminisme, qui vante très souvent mais à tort d'être le seul système scientifique possible aussi longtemps qu'elle reste obstinément enfermée dans la perspective spinoziste, prend le non-étant pour le rien ou le néant et ferme les yeux sur le caractère dialectique de l'être. La pensée ne peut tendre vers une telle libération qu'au moment où elle atteint la « maturité dialectique » par la considération de la question de l'être et de celle du néant comme deux aspects d'une seule et même question, à savoir la question de l'essence de l'être en général.

Pour accuser l'originalité du concept schellingien de liberté (sixième concept de liberté), Heidegger met à l'épreuve un autre concept de liberté (*libertas indifferentia*). À regarder de plus près il est possible de constater que ce septième concept de liberté s'explique de la même manière que le concept schellingien de liberté, à savoir la liberté comme pouvoir pour le bien et pour le mal. Cependant il en diffère essentiellement par le fait qu'il aboutit à des conséquences impertinentes en raison du caractère problématique de la déduction avec laquelle il opère. Le concept schellingien de liberté propose de déduire la liberté humaine à partir de l'être du mal alors que la liberté ne peut se déterminer comme in-différence ou comme in-décision que sur la base de la déduction du mal à partir de la liberté humaine. Créé par Dieu, fondement de l'étant, comme un être libre pour le bien et pour le mal, l'homme est amené à prendre lui-même en charge la responsabilité de ses propres décisions et de ses propres actions.

Dans cette optique, Dieu devient irresponsable vis-à-vis du mal du fait même de la création de l'homme suivant le mode d'être libre, d'être originellement in-décis. En fait cette irresponsabilité suppose la séparation stricte du divin et de l'humain et par la même

la négation de l'immanence des choses en Dieu et l'affirmation de la transcendance de Dieu comme une altérité absolue. Par ailleurs, déterminer la liberté, c'est-à-dire l'essence de l'homme, comme in-décision revient en dernière instance à refuser à la liberté d'être fondement de quelque chose ou de pouvoir déterminer quelque chose. En ce sens, la détermination de la liberté comme in-décision est l'auto-négation de la liberté par elle-même. La liberté ne peut pas être déterminée par l'in-décision.

Si la détermination de la liberté comme in-décision va à l'encontre du concept schellingien, comment faut-il donc entendre par la liberté comme pouvoir pour le bien ou pour le mal ? Comment faut-il déterminer le fondement du mal ? Schelling ne rejette aucunement la thèse de la perfection divine. Dieu est parfait et bon. Dieu ne peut jamais être mauvais. Le mal doit donc avoir un fondement indépendant de Dieu. Faut-il donc poser à côté de Dieu une seconde puissance complètement distincte de Dieu ? Schelling renonce à une telle solution du fait qu'elle risque de détruire l'unité de la raison tout en laissant apparaître au sein de la raison un certain dualisme. Schelling veut maintenir à tout prix le panthéisme, l'immanence des choses en Dieu, l'idée de Dieu comme fondement de l'étant en totalité, car il y voit le seul garant de l'unité de la raison et la seule possibilité de la formation du système de la raison.

Pour pouvoir reconcilier le panthéisme et la réalité effective du mal, il faut donc reconnaître que le fondement du mal, bien qu'indépendante de Dieu, ne peut être en dehors de Dieu, mais bien au contraire en Dieu. Cela revient à affirmer qu'« il y ait en Dieu quelque chose qui ne soit pas Dieu lui-même ». Autrement dit, pour pouvoir démontrer la possibilité du mal, il faut reconnaître qu'il doit y avoir en Dieu un non-Dieu. Considéré dans sa situation avant le traité de 1809, l'idéalisme est encore loin de pouvoir achever la formation d'un système de la raison à cause du manque d'une théologie spéculative originellement conçue et suffisamment élaborée, une théologie qui permettrait de saisir de manière conforme Dieu en son essence. Contrairement à la théologie de l'ancien idéalisme, qui voit en Dieu un être purement spirituel, Schelling tente de montrer que la nature en tant que non-Dieu réside en Dieu à titre de fondement.

Chapitre V : Le système de la liberté et le problème du mal

La troisième et dernière partie du cours professé par Heidegger en 1936 porte sur la partie centrale du traité où Schelling expose sa propre doctrine du panthéisme. Avant d'entreprendre l'analyse de cette dernière partie du cours, il paraît utile de résumer dans ses grandes lignes les résultats de la deuxième partie²⁸³.

Selon Heidegger, la philosophie de Schelling est une contribution de grande importance au développement de l'idéalisme allemand. Elle trouve son impulsion initiale dans le projet fichtéen d'accomplir la philosophie kantienne par l'élaboration du système de la raison. Cependant elle prend du recul avec le temps non pas par rapport au projet fichtéen, mais par rapport à ses présuppositions fondamentales, notamment celles qui concernent l'essence de la nature et celle de l'identité. Conformément à cette prise du recul, elle se transforme successivement en une philosophie de la nature et en un système de l'identité ayant pour prétention d'englober la première avec une philosophie de l'esprit. En réponse à la contribution majeure de Hegel à l'idéalisme, *Phénoménologie de l'esprit*, et aux accusations de fatalisme et d'athéisme contre les thèses panthéistiques, elle s'oriente vers une théologie spéculative panthéistique dont la préoccupation primordiale est de mettre en lumière l'unité de la raison au sein d'un système de la liberté à travers une méditation sur l'essence de la liberté humaine qui exige en dernière instance l'élaboration d'une métaphysique du mal. En partant de la conception schellingienne de l'identité, qui implique une remise en question et une nouvelle élaboration de la fonction de la copule dans la proposition, Heidegger défend avec tant de fermeté l'idée que la philosophie de Schelling, au moins dans sa dernière forme, donne implicitement et à son insu une réponse à la question de l'essence de l'être comme fondement du système de la liberté.

La partie principale du traité de 1809 où Schelling expose sa propre doctrine théologique se donne pour tâche de développer une métaphysique du mal. A cet effet,

²⁸³ Pour ce chapitre, voir **FS**, trad. de J.-F. Courtine et E. Martineau, pp. 164 – 196 ; **HFS**, pp. 181 – 278.

elle traite de la question de la possibilité intrinsèque du mal et du genre d'effectivité qui est la sienne. Heidegger pense que Schelling tente en fait de fonder par l'intermédiaire de cette métaphysique du mal la métaphysique en tant que telle à l'instar de la *Critique de la raison pure* de Kant.

A) L'être et le mal

Heidegger revient sur la démarche qu'il a adopté au début de son interprétation. Rappelons qu'il avait expliqué d'abord longuement dans la section consacrée à l'introduction du traité les conditions requises pour la compréhension du traité dans son ensemble avant de commencer l'analyse des idées développées dans l'introduction. Il préfère procéder de la même manière pour la partie principale du traité. La démarche que l'interprétation adopte n'est jamais un choix personnel ou une décision arbitrairement déterminée. En découlant de l'affaire elle-même, de ce qui est en question ou de ce qui est digne de question, elle s'impose à l'interprétation. On le sait déjà, selon Heidegger, la question de la philosophie est la question de l'être. La métaphysique du mal ne peut être envisagée que dans le cadre de cette question directrice de la philosophie. Détachée de ce contexte d'une manière ou d'une autre, elle perdrait tout son sens. Il en va de même pour l'identité qui s'attache lui aussi essentiellement à l'être lui-même. Dans l'interprétation heideggerienne du traité, tout remonte à l'être, tout en découle. Comme nous l'avons souligné dans la partie précédente, Schelling propose une nouvelle conception de l'identité (donc de l'être comme copule et de l'être comme tel), une conception qui va à l'encontre de celle qui a été fixée par la tradition. Dans le traité, l'identité est conçue comme « unité en tant que coappartenance du divers (*verschieden*) ». D'après Heidegger, Schelling n'entend pas non plus l'essence du divers, la diversité (*Geschiedenheit*) de la même manière que la logique formelle qui opère avec l'abstraction de contenu. Dans l'optique schellingienne, la diversité n'est donc pas une différence purement conceptuelle, mais « l'événement de la diversion (*Scheidung*) ». Si nous voulons suivre la suggestion de Heidegger, cette diversion doit à son tour se comprendre comme « dis-cession (*Abschied*) en vue d'une convenance plus haut, d'un apparemment plus haut ». Brisée et disséminée

temporairement, l'unité de l'être se forme et se contracte ensuite à un niveau encore plus élevé que son niveau antérieur. On peut dire qu'elle poursuit en quelque sorte une progression constante. L'interprétation qui se donne pour tâche de questionner en direction de la possibilité et de la réalité effective du mal se voit ainsi obligée d'accompagner le mouvement de cette di-version et de cette scission jusqu'à leur terme, c'est-à-dire jusqu'au point où il donnent lieu à la plus haute liaison possible. En ce sens, l'interprétation en tant que déploiement de la compréhension doit être entendu à la fois comme une « reprise » et comme une « ré-effectuation » du mouvement de l'être. Elle peut être également déterminée comme un « séjour » au sein de ce mouvement. Elle ne saurait pourtant se développer qu'à condition qu'elle parvienne à changer radicalement de forme en se conformant à l'une des « tonalités fondamentales » (*Grundstimmung*) au sein desquelles la pensée passe selon Heidegger à l'action. C'est précisément ainsi qu'elle peut contribuer à l'accomplissement du mouvement de l'être, sinon à défaut d'aucun contact avec ce mouvement elle resterait une simple échafaudage abstraite des concepts vides. Une telle participation au mouvement de l'être exige du penseur de mettre en pleine lumière et par la suite de lutter contre la résistance relevant de sa propre essence. Elle suppose également le dépassement des limites de la « logique » en tant qu'œuvre de la pensée non-dialectique et l'ouverture à une logique authentique et rigoureuse. En outre, Heidegger prétend que celui qui mène une recherche sur l'essence du mal possède toujours déjà un pré-concept du mal de même qu'il en possède toujours un autre relatif à l'être lui-même. Par conséquent le dévoilement du mal dans sa possibilité intrinsèque n'est possible que sur le fond d'un pré-concept du mal.

Envisagées dans son ensemble, ces considérations préliminaires sur le rapport de l'interprétation questionnante et de ce en direction de quoi elle questionne semblent répéter fidèlement les résultats de l'analyse, menée dans *Etre et Temps*, à propos de la structure fondamentale de la compréhension et de celle de l'explicitation. Dans l'ontologie fondamentale de Heidegger, l'explicitation ou l'interprétation se définit comme le déploiement d'une compréhension préalable de l'être qui est chaque fois déjà à l'œuvre et même le plus souvent à l'insu de celui qui cherche à le saisir conceptuellement. En ce sens, l'explicitation du mal dans sa possibilité intrinsèque implique le déploiement de la compréhension préalable relative à l'essence du mal.

B) Le fond et l'existence. Deux principes du panthéisme schellingien.

Nous avons étudié dans la partie précédente la conception schellingienne de liberté humaine. Elle a été définie comme « le pouvoir du bien et du mal ». En s'appuyant sur cette définition, Heidegger détermine le mal comme une des modalités possibles de l'être-libre de l'homme. Mais quant à la détermination idéaliste de l'être-libre, il rappelle que ce genre d'être ne se considère pas comme une détermination exclusive de l'être-homme, mais qu'il doit être pensé sous un angle beaucoup plus large au point de couvrir tous les domaines ontiques possibles. Par l'être-libre, les penseurs de l'idéalisme allemand désignent donc précisément « la détermination fondamentale de l'être-aupès-de-soi de l'étant en général ». S'il en est ainsi, il faut admettre par conséquent avec Heidegger que la question de la détermination de la possibilité du mal n'est concevable que comme la question de la détermination ontologique de l'étant ayant pour caractère principal d'être-auprès-de-soi. (Référence à la réponse aux objections d'Eschenmeyer)

C'est précisément pour assurer une base solide à la détermination ontologique de ce genre d'étant que Schelling propose la distinction du fondement (*Grund*) et de l'existence. Inspiré des découvertes des sciences naturelles de l'époque, Schelling donne une première esquisse de cette distinction dans sa philosophie de la nature, plus précisément dans son travail de 1801 ayant pour titre *L'Exposition de mon système de philosophie*. Il procède à une explicitation plus élaborée de cette distinction dans le traité de 1809. Heidegger repère dans le travail de 1801 un effort spéculatif considérable en vue d'appréhender l'autonomie de la nature et l'ipséité de l'esprit dans l'unité supérieure de leur communauté. Il affirmera un peu plus loin que cette distinction concerne directement l'étant comme tel. Le fond et l'existence désignent en fait deux perspectives principales dans lesquelles l'étant se laisse déterminer. Il défend aussi l'idée que cette distinction schellingienne ne s'accorde nullement avec la distinction traditionnelle de l'essence (*essentia*, *la quiddité*, « *Wesenheit* ») et de l'existence (*existentia*, *la quoddité*, « *Dasein* »). Par l'essence (*Wesen*), Schelling entend en effet un genre d'étant qui se caractérise particulièrement par le mode d'être auprès-de-soi. Quant à l'existence, il donne à entendre par ce terme non pas une modalité ontologique (*modus essendi*) parmi d'autres, mais plutôt l'étant lui-même dans sa détermination eu égard à une perspective

particulière, à savoir l'étant en tant qu'existant. Pour accuser la différence de la conception schellingienne de l'existence d'avec les conceptions traditionnelles, Heidegger divise le terme par un trait d'union et propose une définition ou mieux encore une traduction littérale du mot qui vient du latin. Dans la pensée de Schelling, l'« existence » signifie « ce qui pro-cède hors de soi-même et se manifeste dans cette procession » (*das aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich offenbarende*). Heidegger considère aussi que cette distinction du fondement et de l'existence, qu'il préfère nommer le jointolement de l'être (*Seysfuge*), détermine fortement la reformulation de l'opposition entre la nature et l'esprit dans la dernière philosophie de Schelling. Il donne à entendre d'une manière implicite que l'opposition de la nature et de l'esprit se transforme chez Schelling en une sorte de différence entre l'être et l'étant.

La distinction schellingienne du fondement et de l'existence n'a rien à voir avec un schéma conceptuel que l'on puisse préalablement constituer afin de s'en servir après coup dans l'explication d'un événement déterminé. Au contraire, elle a pour prétention d'être l'expression immédiate de l'événement dans son advenir propre. En ce sens, elle ne précède ni n'anticipe Dieu absolu qui se caractérise exclusivement par l'indifférence à l'égard de toute distinction possible, mais elle nomme simplement ce qui se produit effectivement au sein même de Dieu. Plus précisément, Schelling propose cette distinction pour pouvoir décrire Dieu en devenir ou l'avènement de Dieu à lui-même ou encore la genèse de Dieu en tant qu'existant, en tant que soi. Elle ouvre ainsi à la pensée un horizon à partir duquel le fondement et l'existence peuvent être explicités respectivement dans leur essence propre. Heidegger pense que Schelling ressent la nécessité d'établir une telle distinction du fait même que la présenteté comme détermination ontologique de l'étant reste insuffisante pour expliciter Dieu en devenir ou Dieu qui est par essence historique. En ce qui concerne le devenir ou l'histoire de Dieu, nous nous contentons ici de noter simplement que l'interprétation heideggerienne court le risque de rendre encore plus difficile la compréhension de la recherche schellingienne du simple fait qu'elle ajoute sans aucun scrupule multiples propositions « dialectiques » à celles formulées dans le traité. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Si cependant, dans l'intention de déduire la possibilité et la réalité effective du mal d'une origine autre que Dieu existant et la liberté humaine, on admet comme valables

deux thèses principales de la théologie schellingienne, à savoir « Dieu est tout » et « il y a en Dieu quelque chose que Dieu n'est pas lui-même », on doit aussi admettre que la distinction en question et ses termes constitutifs doivent être nécessairement en pleine conformité avec ce qui se laisse apercevoir à travers la même thèse. Par conséquent, il faut reconnaître que Schelling désigne par le terme de fond (*Grund*) qui constitue l'un des deux termes de la distinction ce qui est explicité, dans la thèse évoquée tout à l'heure, comme « ce qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même ». Le fondement se définit aussi comme la « nature » en Dieu, si l'on veut, le non-Dieu en Dieu et à titre de non-Dieu le fondement de Dieu en tant qu'existant, de son ipséité.

Comme Heidegger le fait très bien remarquer, la distinction schellingienne va à l'encontre de la théologie traditionnelle qui considère Dieu existant comme *causa sui*, cause de soi-même, fondement de son propre existence. Schelling se garde de penser le fondement et l'existence par l'intermédiaire des concepts formels dogmatiquement déterminés dans une perspective mécaniciste. Heidegger va même jusqu'à dire que Schelling pense « force » et « au sein du conflit des puissances (*Mächte*) ». Il entend par ces deux termes non pas deux pièces à la jonction desquelles Dieu devrait son existence, son ipséité, mais précisément des « lois essentielles de la genèse et de devenir divin en son être-dieu ». Toutefois, il faut noter que Heidegger s'abstient d'approfondir par des explications supplémentaires l'opposition de la théologie traditionnelle et de la théologie panthéistique de Schelling. Une distinction semblable n'a-t-elle jamais été proposée avant le traité de Schelling dans une autre théologie philosophique ? N'a-t-elle jamais fait l'objet d'un débat rigoureusement mené ? Discutée, mais rejetée. Pour quels motifs a-t-elle donc été rejetée ? Sans doute est-il légitime de poser ce genre de questions. Mais il paraît impossible d'y apporter des réponses adéquates tout en restant dans les limites du traité de Schelling et de l'interprétation que Heidegger en donne.

C) Dieu, genèse et création

Heidegger évoque d'abord deux objections que la pensée commune peut adresser à la théologie schellingienne telle qu'elle a été expliquée jusqu'ici. La première objection concerne la thèse du devenir comme détermination ontologique fondamentale de Dieu. La pensée commune a tendance à rejeter cette thèse en argumentant que le devenir est la détermination ontologique de l'être fini. Comme Dieu est un être infini, un être éternel, le devenir ne peut se considérer en aucune manière comme sa détermination ontologique fondamentale. La seconde objection porte sur la thèse schellingienne de la distinction du fond et de l'existence, laquelle représente aux yeux de Heidegger le sommet d'une méditation théologique dont les précurseurs sont Maître Eckhart et Jacob Boehme. Elle est rejetée sous prétexte qu'elle a pour conséquence d'enfermer la pensée dans un cercle et par là même de l'anéantir en la faisant buter contre une contradiction insurmontable. L'explication que Heidegger donne pour ce type d'objection se formule en des termes suivants. Si c'est Dieu qui pose son fondement en s'en séparant et en s'y opposant, il serait intenable d'affirmer que Dieu provient de ce fond posé de la sorte, parce que ce qui est posé par Dieu deviendrait dans cette affirmation cela même qui produit Dieu lui-même.

Heidegger condamne ces deux types d'objection de n'être que des résultats auxquelles on ne peut aboutir que dans la mesure où on pense de manière complètement unilatérale. Le premier défaut du penser unilatéral se montre dans l'incapacité de saisir le distinct et le différent dans leur conjonction essentielle. Son deuxième défaut découle du concept formel de devenir qu'il assume sans mener aucune critique préalable. Du point de vue formel, le devenir se détermine comme passage du non-être à l'être, et ce passage n'est comme tel possible que dans la mesure où il se caractérise par un manque et une sorte de finité, à savoir un commencement et une fin déterminés. Heidegger pense qu'il est impossible de comprendre par ce concept formel de devenir le devenir de Dieu tel qu'il est conçu dans la théologie schellingienne. La critique heideggerienne du formalisme peut être récapitulée dans quelques points. En premier lieu, il faut renoncer à ce type de formalisme du fait qu'il ne permet aucunement de saisir le rapport de réciprocité entre le fondement et l'existence. Le fondement n'est fondement que dans

la mesure où il est fondement de l'existence, il rend possible l'existence. Dans la perspective théologique de Schelling, ce qui devient dans le devenir est ce qui est toujours déjà présent d'une certaine manière dans le fondement et en tant que fondement. Cela veut dire que ce qui est toujours présent dans le fondement et rend possible par sa présence même l'existence de Dieu, ce n'est rien d'autre que Dieu, mais Dieu en tant que fondement, Dieu qui n'est pas encore lui-même, *ipse*, Dieu qui n'est pas encore revenu chez lui-même. Ce hors de quoi Dieu pro-cède dans le processus que Schelling appelle l'existence est donc Dieu en tant que fondement. Par conséquent, quand il est question de Dieu, comme le note avec raison Heidegger, le devenir comme modalité fondamentale de venir à l'existence ne saurait se déterminer ni comme un abondance du fondement ni comme son anéantissement.

Comme nous le verrons plus loin, Dieu ne cesse d'être son propre fondement en raison du caractère éternel de son devenir. Bien que la production ne convient pas pour décrire le devenir de Dieu, si l'on veut utiliser pour autant les termes qui s'y rapportent pour le décrire, Dieu devrait se présenter à la fois comme le *producteur* et comme le *produit*. Dans le même sens, le devenir de Dieu doit donc se considérer comme une *autoproduction*. Cependant il est à noter que le non-Dieu en tant que fondement et Dieu existant sont conçus par Schelling comme deux modalités ontologiques co-originaux et contemporaines d'un seul et même étant. En ce qui concerne la possibilité de ces deux modalités ontologiques de Dieu, il faut rappeler une fois de plus qu'elle s'enracine dans un rapport de réciprocité. Plus précisément, le non-Dieu en tant que fondement permet au Dieu existant d'être ce qu'il est ; et en contrepartie, Dieu existant permet au non-Dieu en tant que fondement d'être ce qu'il est.

A la différence du processus de production qui est aux yeux de Heidegger relatif à la chose matérielle ou corporelle, dans le devenir de Dieu qui se caractérise comme une genèse, le devenir et l'être ne s'excluent aucunement. Le devenir comme genèse participe à la composition essentielle de l'être de Dieu. Dans la théologie panthéistique de Schelling, le devenir en tant qu'auto-genèse de Dieu ou bien le devenir en tant qu'auto-explicitation de Dieu dans la plénitude de son essence, ne précède pas l'être de celui-ci et ne s'annule pas lors qu'il vient à l'existence ; car Dieu ne cesse *jamais* de

venir à l'existence et d'être son propre fondement. Ce dont il est question dans la théologie spéculative de Schelling est donc un devenir, une genèse « non-temporelle », plus précisément une genèse qui ne se laisse pas déterminer par une conception du temps, qui ne pourrait être utile que pour mesurer et calculer tout ce qui est lié à l'étant-substant. Du fait que dans l'optique panthéistique qui est celle de Schelling, tout est contemporaine en Dieu et qu'il n'y a rien qui puisse être appréhendé selon une certaine série ou une certaine succession, il serait inapproprié de recourir, pour caractériser l'essence du devenir qui lui est propre, au concept du temps dont les sciences modernes font usage pour expliquer les phénomènes naturels et historiques. Il ne serait donc pas erroné de dire que la théologie panthéistique de Schelling implique l'élaboration d'un concept de temps qui devrait être compatible avec la thèse du devenir comme genèse de Dieu.

Il paraît que Heidegger trouve dans la thèse de la contemporanéité un fil conducteur propice qui donnerait accès au centre du concept schellingien du temps. Avant de voir plus près l'interprétation que Heidegger donne de ce concept, il convient de signaler que Schelling n'emploie jamais dans son traité le terme de contemporanéité pour caractériser la temporalité propre à la genèse divine. Pour nommer cette dernière, il fait usage fréquemment du terme d'éternité. La contemporanéité est donc un terme que Heidegger trouve beaucoup plus pertinent que celui d'éternité pour l'élucidation de la conception schellingienne du temps. Ce choix terminologique peut s'expliquer en référence à l'analytique existentielle du Dasein dans laquelle Heidegger s'oppose à la caractérisation de l'éternité comme le contraire de la temporalité ou comme le mode exclusif de l'a-temporalité et l'interprète comme un mode particulier de la temporalité inauthentique. En employant le terme de contemporanéité à la place de celui d'éternité, nous semble-t-il, Heidegger veut donner à entendre que la théologie schellingienne, bien qu'elle continue à se servir du dispositif conceptuel de la métaphysique traditionnelle, se meut désormais non plus au sein de celle-ci, mais bien plutôt au sein d'une métaphysique ayant des présupposés tout à fait différents.

Afin de mettre en lumière la particularité de la conception schellingienne du temps, Heidegger procède successivement à la caractérisation négative et à la

caractérisation positive de la contemporanéité. Envisagée négativement, la contemporanéité n'est pas un « présent pur », ce en quoi pourraient se convertir indifféremment le passé et l'avenir. Elle n'est pas non plus un « présent immobile » ou un « *nunc stans* » dans lequel toute chose se laisserait fixée une fois pour toutes dans son essence propre. Déterminée positivement, elle signifie l'être-ensemble et la coïncidence (*Schlag*) de toutes les extases du temps (l'avoir-été, l'être-présent et l'être-à-venir) dans « la plénitude essentielle du temps ». Mais cet être-ensemble et cette coïncidence des extases du temps doit s'interpréter non pas comme un mode d'être-comprimé dans un maintenant, qui serait susceptible de grandir et de s'étendre constamment et indéfiniment en raison de ladite compression (Je pense que Heidegger s'attaque ici à la conception husserlienne du temps), mais comme, selon l'expression de Heidegger, « l'unicité à chaque fois singulière de la plénitude inépuisable de la temporalité elle-même ». En dernière instance, la contemporanéité s'identifie selon Heidegger à l'instant (*Augenblick*) entendu au sens du fondement de l'essence de la temporalité authentique. La conception schellingienne du temps permet d'explicitier le fondement et l'existence dans la circularité originaire de leur mouvement et de se délivrer d'une « logique » qui insiste de séparer les éléments qui participent à ce mouvement et d'étudier chacun d'eux de manière isolée et abstraite. Des analyses qui ont été mené jusqu'ici montrent que la question du temps, élaborée par Schelling sous le titre d'éternité, est d'une importance capitale pour réussir l'élucidation de la possibilité de la formation d'un système de la liberté par le biais d'une méditation métaphysique qui porte sur le mal et qui cherche la possibilité du mal dans le rapport non pas statique, mais mobile, de coappartenance entre le fondement et l'existence, plus précisément entre le non-Dieu et ce dont il est le fondement, c'est-à-dire Dieu lui-même, Dieu qui est auprès de lui-même, chez lui-même.

Il paraît nécessaire d'ouvrir ici une parenthèse pour examiner la pertinence de l'interprétation heideggerienne du rapport de co-appartenance du fondement et de l'existence. Certes Heidegger a raison de défendre l'idée de la contemporanéité des termes constitutifs de ce rapport. Cependant il paraît passer à côté de l'intention véritable de la recherche schellingienne en traduisant littéralement l'un des termes de ce rapport, à savoir l'existence. S'il est question d'une pro-cession dans ce que Schelling

appelle l'existence, celle-ci doit être une pro-cession non pas hors de soi-même, mais bien hors du non-Dieu en tant que fondement, en d'autres termes, hors de ce qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même. Car il serait intenable d'affirmer un être-soi-même qui n'est pourtant pas en même temps un être-chez-soi-même ou un être-auprès-de-soi-même. Il faut donc soit prendre pour équivalents les expressions telles que Dieu en tant qu'il existe, Dieu existant, Dieu lui-même, et puisqu'elle plaide pour la memété de l'existence et de l'être-soi-même, sans aucun doute une telle équivalence aurait-elle pour conséquence de dissimuler la mobilité inhérente à l'existence en tant que pro-cession hors du fondement, soit considérer l'existence non pas comme équivalent de l'être-soi-même, mais bien plutôt comme une pro-cession hors du fondement en direction de l'être-soi-même, comme un acheminement continuels vers l'être-soi-même, vers l'*ipse*, plus précisément vers un « point », un « terminus » où l'absolu au sens propre du terme, c'est-à-dire l'unité la plus haute possible en tant qu'indifférence pure et simple devrait se réaliser, mais auquel Dieu ne parviendra pourtant jamais en raison de sa détermination ontologique fondamentale qu'est le devenir sans commencement et sans fin, le devenir au sens de la genèse de Dieu. Que le fondement et l'existence se séparent à chaque fois l'un de l'autre en vue de se ressembler par la suite dans une unité plus haute ne nous permet aucunement d'anticiper avec certitude qu'ils parviendront effectivement de la sorte, en s'élevant éternellement d'une unité à l'autre, à la plus haute unité possible. Il s'ensuit que Dieu absolu non seulement au sens d'être-tout, mais aussi au sens de Dieu lui-même et de Dieu qui est *enfin* chez lui-même peut être seulement un des thèmes de la spéculation pure. Mais les idées que l'on se permet de développer autour de ce thème ne sauraient jamais se prétendre principes à partir desquels il serait permis de déduire le devenir propre à Dieu et à la lumière desquels il serait possible d'expliquer ce devenir dans sa mobilité particulière. De ce fait, que Schelling n'était évidemment pas conscient au début de son parcours philosophique, mais qu'il paraît l'être à l'époque où il a écrit le traité, Dieu ne peut être dévoilé que comme histoire, plus précisément comme l'histoire du devenir qui est le sien. L'histoire de Dieu est une histoire « éternelle », sans commencement, sans fin, et pour cette raison même une histoire qui restera toujours inachevée. Dieu en tant que histoire de son propre devenir ne se laisse donc déterminer ni dans une perspective téléologique ni dans une perspective archéologique. Dieu en tant qu'histoire est par essence généalogique. Dieu absolu est simplement une idée que Dieu

se fait de *lui-même*, mais qui n'a eu et n'aura jamais de réalité effective. Dieu absolu n'est qu'un idéal auquel aspire Dieu en devenir, en quête de son ipséité pure et parfaite.

Nous observons aussi que Heidegger discute l'explication que Schelling fait à propos du rapport du fondement et de l'existence. Ce rapport s'explique par analogie à deux phénomènes naturels, à savoir la gravité et la lumière. Le premier phénomène, la gravité, représente le fondement, le deuxième, la lumière, l'existence. D'après Heidegger, cette explication par analogie dont les termes ne se laissent pas réduire à des simples images, n'a rien à voir avec une représentation métaphorique. Schelling s'y réfère en vue de comparer différents degrés de l'être. Heidegger préfère donner une explication brève pour la gravité. Cependant il s'interroge longuement sur la lumière. La lumière au sens de lustration (*Lichtung*) a pour fonction d'éclairer ce qui est obscur, renfermé, ramassé sur soi. Dans la théologie schellingienne, ce qui est obscur par son essence même est le fondement. C'est donc le fondement qui est éclairé, arraché de l'obscurité par la lumière. En effet, le fondement est la demeure initiale de la lumière. Mais elle sort de cette demeure pour devenir ce qu'elle est véritablement, pour devenir lumineuse. Une fois déployée dans son essence propre, la lumière illumine ce dont elle est issue, c'est-à-dire le fondement.

Cette analogie dont Schelling fait usage pour expliciter le rapport du fondement et de l'existence du point de vue théologique trouve son origine dans le romantisme. Elle s'enrichit par une élaboration rigoureuse dans la philosophie de la nature de Schelling. Il faut faire remarquer qu'à ce stade de son interprétation, Heidegger ressent la nécessité de défendre la *Naturphilosophie* schellingienne contre les attaques en provenance des sciences modernes de la nature. Ces attaques ne prennent aucunement appui sur un argument pertinent, car les sciences modernes de la nature ne sont pas à la hauteur nécessaire pour apercevoir l'originalité des perspectives ouvertes par la *Naturphilosophie* à la fin du 18^{ème} siècle. Inconscientes de leurs propres limites, de la temporalité qui leur est indissociable et de l'inspiration poétique dont elles se nourrissent, les sciences modernes de la nature reprochent à tort à la *Naturphilosophie* d'être un non-sens du point de vue scientifique, un simple ramassis des « métaphores poétiques ». Notons qu'il est possible même environ deux siècles plus tard de rencontrer des auteurs

qui adressent opiniâtrement le même reproche à la philosophie spéculative de la nature de Schelling, un reproche qu'ils peuvent aussi reformuler à l'égard de la *Physique* d'Aristote²⁸⁴. (Par exemple, M. E. Fleischmann, « Science et intuition dans la philosophie de Schelling », in *Actualité de Schelling*, Paris, Vrin, 1979).

Heidegger attire l'attention sur la présupposition faite par Schelling selon laquelle la distinction du fondement et de l'existence, selon l'expression de Heidegger le jointolement de l'être, s'affirme également à partir des choses elles-mêmes. Cela revient en fait à justifier l'impossibilité de considérer les choses pour elles-mêmes. En ce qui concerne les choses, la seule considération possible est celle qui vise à les examiner dans leur rapport à Dieu. Heidegger a raison d'en conclure que cette présupposition restrictive relative à la démarche du questionnement retire la pensée du domaine ontologique pour la réorienter à nouveau vers le domaine théologique. Sur ce point, la philosophie schellingienne se distingue très nettement de la phénoménologie dont la démarche se résume chez Husserl sous forme de la maxime « aller tout droit aux choses mêmes ». Dans la théologie de Schelling, l'être des choses ne se laisse déterminer que dans le cadre d'une méditation sur le processus du devenir de Dieu, qui se conçoit également comme un processus de création. Cependant il faut souligner que Schelling découvre dans les choses la même modalité ontologique qu'il découvre en Dieu, à savoir le devenir. Et par la supposition de l'identité des modalités ontologiques de Dieu et des choses, il récuse la doctrine classique de l'immanence, qui caractérise l'être des choses comme corporéité et leur présence en Dieu comme une présence statique.

D'après Heidegger, que Dieu et les choses partagent la même modalité ontologique ne signifie nullement l'identité de Dieu et des choses. Dieu comme être infini se distinguent infiniment des choses. Cependant Heidegger paraît incapable d'expliquer la raison de cette différence infinie. Il se contente simplement de dire que les choses deviennent non pas au sein de Dieu existant, mais au sein de ce qui en Dieu n'est pas *Dieu lui-même*, c'est-à-dire au sein du fondement de Dieu ou peut-être encore mieux au sein du non-Dieu comme fondement de Dieu existant. S'il en est bien ainsi, il faut par

²⁸⁴ Par exemple, M. E. Fleischmann, « Science et intuition dans la philosophie de Schelling », in **Actualité de Schelling**, Paris, Vrin, 1979.

conséquent de considérer séparément l'existence de Dieu comme pro-cession-hors-du-fondement et le processus de la création, qui est reconnu comme l'origine même de l'être des choses. Une telle considération semble susceptible de poser des difficultés insurmontables et de mettre en cause la pertinence même de la spéculation schellingienne. Aussi faut-il ajouter que l'explication de l'infinité de ladite distinction devient encore plus difficile quand on prétend, comme le fait Heidegger, d'une part que Schelling tente d'« humaniser » Dieu comme fondement et de faire ainsi de Dieu « une figure sublimé de l'homme », et d'autre part qu'il ne s'agit pourtant là d'aucun anthropomorphisme. Peut-être serait-il plus pertinent de montrer le caractère nécessairement anthropomorphique de toute explication théologique de l'étant, ce qui aurait pour conséquence de ne plus faire de l'anthropomorphisme un prétexte pour toute objection possible contre les doctrines panthéistiques, comme celle de Schelling.

D) Dieu et l'être

La distinction du fondement et de l'existence, selon l'expression de Heidegger le jointolement ontologique qui se déploie au sein de l'étant, que nous avons essayé de tirer au clair dans le chapitre précédent, est posée et développée chez Schelling dans l'intention de préparer le terrain pour la monstration des conditions de possibilité interne du mal. D'après Heidegger, le rapport entre le jointolement ontologique et la question du mal tel qu'il est traité dans la partie consacrée à l'exposition de la recherche proprement dite pose plusieurs difficultés en raison de l'imperfection du questionnement schellingien. La question des conditions de possibilité interne du mal se transforme en question de la possibilité d'être-homme en pleine conformité avec la caractérisation du mal comme « une des figures possibles de la liberté humaine ». Comme l'homme est envisagé comme un être-créé dans la perspective théologique du traité, nous sommes confrontés en dernière instance à la question de la possibilité d'un être-créé en général et par là même à celle de la possibilité de la création.

Avant de voir de plus près la conception schellingienne de la création, il convient de s'arrêter un instant sur la manière, présentée brièvement ci-dessus, dont Heidegger

explique la formulation schellingienne de la question du mal. En fait, cette formulation n'est pas aussi cohérente que Heidegger le croit. Au contraire, elle comporte plusieurs équivoques et hésitations à propos desquelles Heidegger, paraît-il, préfère se taire. Peut-être vaut-il mieux de dire qu'il préfère les neutraliser pour aller tout droit à l'essentiel du panthéisme schellingien. Il suffit de citer et comparer quelques passages pour mettre en lumière l'équivocité des propos de Schelling, notamment ceux qui portent sur le rapport de la création et la possibilité interne du mal.

Après avoir rappelé que la possibilité interne du mal ne peut s'expliquer qu'à partir de la distinction qu'il s'efforce d'établir entre l'existence et le fondement de l'existence, Schelling écrit :

« Cependant, le possible n'inclut pas encore le réel et le réel précisément est le grand objet dont il s'agit. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'expliquer de quelle manière le mal devient réel seulement en l'être humain individuel, mais le fait de son opération universelle, ou de quelle manière il a pu surgir de la création comme un principe incontestablement universel, qui lutte partout contre le bien. Nul ne peut nier que le mal possède au moins la réalité d'une opposition générale et cela, sans doute possible, établit donc d'avance qu'il était nécessaire à la révélation de Dieu : les considérations précédentes obligent à l'admettre. »²⁸⁵

L'explication que Schelling fait dans ce passage à propos de la portée réelle du mal semble suffire à elle seule à remettre en cause l'interprétation heideggerienne, qui consiste à réduire le mal à « une des figures possibles de la liberté humaine ». Le mal est un principe universel et indissociable de la création qui se conçoit chez Schelling comme une révélation. De là il faut conclure que le créateur au moins dans le processus de révélation et tout être créé sans exception sont touchés par le mal d'une façon ou d'une autre. Mais ce n'est pourtant pas du tout le cas, comme en témoigne ce que Schelling écrit un peu plus loin :

²⁸⁵ FS, pp. 175 – 176.

« Cependant nous avons démontré une fois pour toutes que le mal, comme tel, ne peut surgir que chez la créature, car en elle seule la lumière et les ténèbres, ou les deux principes, peuvent former une union séparable. Il est exclu qu'en soi l'être fondamental initial soit mauvais, car il n'inclut aucune dualité des principes. Nous ne pouvons pas davantage supposer l'existence d'un esprit créé, qui, lui-même déchu, ait attiré l'être humain dans la déchéance : la question consiste précisément à rechercher comment le mal a surgi chez une créature pour la première fois. Seul nous sont donnés, pour expliquer le mal, les deux principes en Dieu. »²⁸⁶

Il paraît impossible d'affirmer à la fois le devenir comme modalité ontologique de Dieu et Dieu pris absolument, c'est-à-dire Dieu en soi exempt de toute sorte de dualité principielle. Là où il ne s'agit d'aucune séparation de principes en vue de former à chaque fois une unité plus haute, il n'y aurait pas non plus la possibilité de concevoir quelque chose de dynamique, comme le devenir, la genèse, la création ou encore la révélation. Que Dieu porte en lui-même le fondement de son existence ne permet nullement de prétendre que l'existence et le fondement de l'existence ne se séparent jamais en Dieu l'un de l'autre, mais qu'ils forment en lui une unité indissociable. Il faut avancer un autre argument afin de plaider pour l'inséparabilité des principes en Dieu. Il est encore plus difficile de maintenir la thèse de l'inséparabilité des principes en Dieu tant que nous prenons le fondement de l'existence de Dieu pour le fondement qui excite le mal. Car il est impossible d'expliquer comment Dieu parvient à se protéger du mal et devient bon alors qu'il pro-cède d'un fondement qui ne se donne pas comme le fondement du mal, mais qui excite pourtant le mal. Il paraît que Schelling reste enfermé dans une indécision. Il hésite entre une conception dynamique et une conception absolutiste de Dieu. Puisqu'il ne parvient pas à trouver des arguments solides qui lui permettraient de se prononcer nettement en faveur de l'une de ces deux conceptions contradictoires, il s'efforce de maintenir à coup de force toutes les deux.

D'un autre côté, la séparabilité des principes en l'homme ne peut être valable à titre de thèse que dans la mesure où l'existence et l'essence de l'homme sont pris pour une seule et même chose, et dans la mesure où on admet que pour l'homme le

²⁸⁶ *ibid*, p. 177

fondement n'est pas le fondement de son être, mais bien celui de son existence ou, ce qui revient au même selon la dernière indication, celui de son essence. Sans doute est-il impossible à l'homme de trancher la question de savoir s'il est ou non le fondement de son être propre. Il n'appartient à l'homme que de pouvoir prouver *qu'*il est et de pouvoir décider *qui* il est, abstraction faite bien sûr de toutes les déterminations d'ordre biologique, sociale et culturelle au sein desquelles l'homme naît et grandit, mais qui sont philosophiquement d'une importance secondaire du fait qu'elles ne touchent pas véritablement à l'essence de l'homme.

Dans la partie centrale du traité où Schelling expose sa propre doctrine panthéistique, il n'y a pas seulement deux passages qui contiennent des propos, prétendument dialectiques, mais en effet complètement équivoques. En fait il y en a plusieurs qui se trouvent éparpillés dans différents endroits. Il paraît que Heidegger croit pouvoir les dissiper en passant une fois encore au crible d'une analyse minutieuse les principes du panthéisme schellingien, en termes heideggeriens les deux déterminations fondamentales de l'être de Dieu, à savoir le fond et l'existence, et en précisant des notions qui entretiennent un rapport intime avec ceux-ci. Comme le fond excite le mal, Heidegger s'interroge d'abord sur le fond dans l'intention de le mettre au jour dans sa relation avec l'existence.

Deux notions, le désir (*Sehnsucht*) et la volonté (*Wille*), font d'emblée apparition dans la caractérisation du fond. Le fond qui est en Dieu, mais qui n'est pas Dieu lui-même se définit comme le désir qu'éprouve Dieu de « s'enfanter soi-même » ou encore comme ce qui « veut enfanter l'Unité ». Ce désir qui constitue l'essence du fond se détermine également comme une sorte de volonté. Toutefois il ne s'agit là aucunement de la volonté au sens général du terme, mais plus précisément d'une volonté marquée par la privation d'entendement et de conscience. Notons en passant que cette privation est interprétée par Heidegger comme la privation d'autonomie et de perfection. Bien qu'elle en soit privée, la volonté du fond est tout de même décrite comme une volonté qui est à la recherche de ce dont elle est privée, donc de l'entendement. Le fond en tant que volonté se détermine également comme une tendance vers ce qu'il « ne connaît pas encore ». Pour rendre encore plus claire cette détermination du fond, Schelling procède

d'ailleurs à une explication par analogie. Il n'hésite pas à affirmer que le fond comme désir ressemble à la recherche d' « un bien inconnu » et à la matière telle qu'elle est décrite dans le *Timée* de Platon. Un autre caractère du fond en tant que désir s'explicite sur la base de la modalité d'y accéder. La « volonté aveugle » à laquelle nous avons affaire dans le fond n'a pas de caractère sensible, mais un caractère intelligible et spirituel. Examiné eu égard à l'être de Dieu pris comme un tout, le fond en tant que volonté privée d'entendement se donne non pas comme une partie intégrante d'une totalité subsistante, mais plutôt comme une modalité ontologique bien déterminée, une modalité du devenir de Dieu. Il convient donc de définir le fond en Dieu, le fond qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même comme l'être-fond de Dieu. Cependant, comme le souligne avec raison Heidegger, dans le panthéisme schellingien, le fond est co-originaire et contemporaine à l'existence. Cela revient à dire que le devenir sans commencement et sans fin à titre de modalité ontologique fondamentale de Dieu s'enracine non seulement dans le fond, mais aussi originellement dans l'existence. Aucune de ces deux modalités ontologiques de Dieu ne saurait revendiquer une quelconque primauté sur l'autre, ni non plus une certaine priorité par rapport à l'autre. Cette équivalence et cette contemporanéité des deux modalités ontologiques fondamentales se montrent comme des présupposés nécessaires pour pouvoir interpréter l'être de Dieu pris comme un tout comme le devenir.

Il est aussi intéressant d'observer que Schelling ne voit aucun inconvénient dans l'identification du mode d'être de Dieu avec celui des choses. A l'instar de Dieu elles ont pour mode d'être le devenir. Mais il faut noter que Schelling établit un rapport de subordination entre le devenir des choses et celui de Dieu. Les choses ne peuvent devenir qu'à condition que Dieu devienne. Dans son devenir propre, chaque chose se donne à chaque fois comme un lieu où Dieu pris absolument « se pro-pose et s'ex-pose de façon déterminée ». Autrement dit, Dieu en devenir se révèle et s'expose essentiellement dans le devenir des choses et grâce à ce devenir. Dans la métaphysique de l'idéalisme allemand, comme nous l'avons déjà vu, l'être s'explicite dans son essence comme le vouloir. Le devenir en tant que modalité ontologique de Dieu et des choses est donc en effet une modalité du vouloir. Dans le devenir, les choses accèdent donc à chaque fois à un degré déterminé du vouloir. Dans cette optique idéaliste, note

Heidegger, le devenir n'est aucunement le contraire de l'être explicité dans son essence comme vouloir, mais qu'il lui est subordonné. Heidegger ne manque cependant pas l'occasion pour préciser que le devenir apparaît comme le contraire de l'être lorsqu'on veut établir une distinction formelle entre ces deux représentations et lorsqu'on interprète l'être comme être-subsistant (*Vorhandenheit*). Il n'hésite pas à attribuer à Schelling le mérite d'être le premier penseur qui a réussi de s'approcher le plus de l'essence de la détermination métaphysique de la liaison du devenir et de l'être. Pourtant il regrette que non seulement la métaphysique schellingienne, mais aussi la métaphysique nietzschéenne demeurent incapables de dévoiler effectivement cette liaison.

Bien qu'elles partagent avec Dieu la même modalité ontologique, les choses en sont pourtant aux yeux de Schelling distinctes et séparées. Les choses sont en Dieu, elles deviennent au sein même de Dieu ; mais elles ne sont pas Dieu. Heidegger affirme à bon droit que cette distinction et cette séparation trouvent leur origine dans le fond de l'existence de Dieu. Mais la question qui se pose est celle de savoir comment le fond en Dieu donne naissance à une telle scission et une telle dis-cession. Heidegger fait remarquer que cette question va de pair avec la question de la possibilité interne du mal. Déterminé dans son essence la plus intime comme liberté pour le bien et pour le mal, l'homme ne peut être explicité pleinement dans son être qu'à condition que le mal soit découvert préalablement dans sa possibilité interne. Envisagée sous l'angle du mal, la même question se formule en ces termes : comment le mal est-il « fondé en Dieu sans pour autant causé par Dieu lui-même » ?

Pour répondre à cette question susceptible d'être formulée de deux façons différentes, Heidegger prétend que Schelling s'interroge, dans la partie centrale du traité, ainsi que dans ses travaux ultérieurs, sur le fond suivant deux perspectives. Dans la première perspective, le fond est étudié comme une sorte de point de départ du devenir de Dieu. Dans la deuxième perspective, Schelling met en question le devenir de Dieu dans son rapport avec la création des choses.

E) Dieu et le désir

Avant de préciser les orientations principales de son interprétation relative à l'essence du fond, Heidegger commence par rejeter sans évoquer aucune référence tout reproche d'anthropomorphisme susceptible d'être adressé à la détermination schellingienne du fond comme désir. Pour cela, il développe successivement quatre arguments majeurs. Le premier argument repose sur la manque de preuve qui permettrait de réduire le désir à une propriété humaine. Le deuxième argument évoque l'absence de raison suffisante pour renier la différence entre le désir et l'essence de l'homme. Le troisième argument consiste à affirmer le pouvoir propre au désir de transporter l'homme au-delà de soi-même. Et en dernier lieu, l'accent est mis sur le fait que le désir donne la preuve que l'homme n'est pas seulement et uniquement ce qu'il est, mais aussi quelque chose d'autre.

Heidegger souligne aussi l'originalité et la nouveauté que présente la détermination schellingienne du fond comme désir pour l'histoire de la métaphysique occidentale. Il faudra donc mettre en lumière l'influence qu'exerce cette nouvelle détermination sur le cours ultérieur de ladite métaphysique. Or une telle élucidation exige d'étudier le désir en dehors du domaine des sentiments. De plus, dans cette élucidation, l'objectif que nous devons nous fixer doit être de laisser le désir exposer lui-même ce qui assure en lui-même le déploiement essentiel de la « mobilité métaphysique ».

Dans la théologie schellingienne, le désir comme essence du fond de l'existence de Dieu se détermine par une double mobilité, plus précisément par deux mobilités strictement opposées. La première mobilité se présente comme une sortie hors de « soi-même » alors que la deuxième comme un retour à « soi-même ». Si nous jugeons nécessaire d'opposer le fond comme altérité radicale à l'existence de Dieu comme acheminement vers l'ipséité, il serait certainement plus pertinent de caractériser ces deux mobilités opposées respectivement comme une sortie de l'altérité radicale et comme un retour à celle-ci.

L'élucidation du désir, de l'essence du fond, est suivie d'une nouvelle détermination de l'existence. Nous avons déjà montré que l'existence comme modalité ontologique de Dieu est explicité par Heidegger comme une pro-cession hors du fond. Heidegger se réfère maintenant à un passage décisif du traité dans laquelle Schelling postule une « représentation réflexive » qui a lieu au sein même de Dieu. Heidegger formule plusieurs définitions afin de faciliter l'intelligence de la signification de ce postulat et de sa fonction dans l'ensemble de la doctrine panthéistique de Schelling. Bien qu'elles soient multiples, il paraît toutefois possible de rassembler ces définitions sous deux rubriques principales. Dans un premier groupe de définitions, Heidegger met l'accent sur la dimension visuelle de la représentation réflexive. Pour ce premier groupe, nous pouvons donner comme exemple les formulations suivantes : « s'apercevoir soi-même en son image et en sa semblance (*Ebenbild*) », « se voir soi-même dans le fond comme celui qui se représente », « se voir dans l'image que renvoie le fond », « se révéler soi-même comme le fond ouvert en clairière » et enfin « éclairer son essence ». D'autres définitions renvoient cependant à la dimension génétique que Schelling suppose inhérente à la représentation divine. Parmi ce genre de définitions, nous pouvons citer à titre d'exemple les suivantes : « se réaliser en soi-même absolument et effectivement », « s'engendrer en soi-même », « advenir à soi-même à partir de l'être-hors-de-soi-initial du désir ». Un dernier groupe de formulations destinées à mettre au jour la représentation réflexive peut être constitué par des concepts ontologiques comme par exemple « la première existence » et « la première modalité de la réalité effective absolue de Dieu lui-même ». A part ces trois groupes de définitions, Heidegger en mentionne une autre qui est à ses yeux une contribution créative de Schelling à la tradition de la métaphysique occidantale, à savoir l'explicitation de la représentation réflexive de Dieu comme verbe. La présentation réflexive comme verbe assure à la suite d'une première dis-cession ayant lieu au sein de Dieu la récollection (*legein, logos*) du divers dans l'unité de l'essence divine. La représentation réflexive est donc la « première exposition de l'unité ». Il est aussi à noter que Heidegger interprète le verbe comme une « parole éternelle », un « éternel oui » adressés par Dieu au fond en guise de réponse à la volonté du désir qui constitue son essence. Ce que la volonté du désir veut se délivre ainsi de l'obscurité qui l'embrasse et se montre par là même en plein lumière. La représentation réflexive comme verbe constitue également la base sur laquelle s'illumine

la co-appartenance des deux déterminations de l'être, c'est-à-dire le fond et l'existence, ainsi que l'unité originelle comme sa présupposition, ce que d'ailleurs Schelling nomme l'esprit. Cette illumination se produit au sein même du fond dont l'essence, rappelons-le, se détermine comme désir, comme volonté impulsive privée d'entendement, qui se caractérise par deux mobilités opposées. La représentation réflexive, le verbe proféré par Dieu en tant qu'esprit, s'affronte au fond, « la nature primitive », dans sa double mobilité, illumine la volonté du fond par la lumière de l'entendement et la transforme par là même, selon les termes schellingiens, en une « volonté librement créatrice et toute puissante ». Le verbe proféré par Dieu comme esprit procure à la volonté du fond ce qu'il lui manque essentiellement et pourtant ce dont elle est toujours à la recherche, plus précisément l'unité, la forme, l'ordre et la régularité. Il faut aussi ajouter que dans l'optique théologique de la recherche schellingienne, la transformation par le verbe que profère l'esprit au sein du fond l'essence du fond, le désir ou, ce qui revient au même, la volonté originellement impulsive et aveugle en une volonté créatrice se présente comme la condition de possibilité du processus éternel de création et du temps.

En dépit de sa fonction révélatrice de l'unité des deux déterminations ontologiques et de ses puissances transformatrice et régulatrice sur la volonté du fond, l'esprit ne se détermine pas comme la plus haute instance dans la pensée métaphysique de Schelling. Ce mérite est attribué à l'amour caractérisé par le pouvoir de mettre en mouvement l'esprit. L'amour relie les déterminations ontologiques de façon plus originelle que l'esprit qui est envisagé désormais à la lumière de sa relation avec l'amour comme le souffle (*pneuma*) de ce dernier. Heidegger interprète à son tour l'amour comme ce qui provoque d'abord la scission en amplifiant la diversité du divers et la différence du différent pour pouvoir exercer par la suite sa fonction véritable, c'est-à-dire l'unification de ceux qui prennent part du différend et du divers dans une unité chaque fois plus élevée.

F) La création, le devenir et l'inviduation.

Les Recherches sur la liberté humaine arrivent à leur apogée dans le passage où Schelling expose sa propre conception pathéistique de la création. Il faut signaler qu'il paraît bien difficile de déchiffrer même par un effort intense les propos que Schelling tient pour mener à bien l'exposition de l'essence de la création. Bien qu'il considère ce passage comme celui qui est métaphysiquement le plus important pour la formation du système de la liberté et qu'il s'efforce avec détermination de dégager la teneur essentielle du discours schellingien qui s'y déploie, Heidegger ne peut s'empêcher d'avouer que le Verbe abandonne le penseur et l'interprète en ce moment décisif des Recherches. Il est important de remarquer que la difficulté n'est nullement liée au style discursif qu'adopte Schelling pour mener à bien son exposé. Elle provient précisément de ce qui est véritablement mis en question dans la question et de la manière dont il faut s'en enquérir.

Comme le montre Heidegger dans son interprétation du passage, ni Dieu ni les choses ne sont conçus par Schelling comme étant subsistant, là-devant que l'on peut rencontrer à tout moment quelque part dans le monde ambiant. Ils ne constituent pas non plus un objet idéal, qui a en fait lui aussi le caractère d'être là-devant, auquel la conscience peut tendre dans une attitude théorique. Ils ne sont pas du tout simplement des possibles privés de réalité effective ; au contraire avant même d'être possibles, ils sont toujours déjà d'une certaine façon réels et effectifs sauf que la réalité effective qui est la leur se diffère essentiellement de celle de l'étant subsistant. Certes les Recherches ont affaire à l'étant, et particulièrement à l'étant que Schelling considère comme originaire et suprême. Pourtant les Recherches n'ont pas pour objet de mettre au jour les déterminations ontiques de cet étant, que l'on peut expérimenter ou concevoir grâce aux concepts purs de l'entendement. Schelling recherche avec insistance une voie qui lui permettrait de concevoir de façon dynamique l'être de l'étant, d'exposer l'être de l'étant dans sa mobilité essentielle. Il suffit de constater que les Recherches se donnent aussi pour l'objectif de rendre compte du surgissement de l'entendement dans le devenir de Dieu pour apercevoir qu'il s'y agit d'une voie tout à fait autre que l'entendement et d'ailleurs d'une voie qui englobe ce dernier en elle-même en le dépassant largement. Il

est vrai que Schelling ne mentionne ne serait-ce que pour une seule fois dans le traité de 1809 ni la raison ni l'intuition intellectuelle qu'il a explicitée dès le début de sa carrière philosophique comme voie d'accès exclusif à l'absolu. Cependant la manière dont Dieu s'explique dans son devenir sur la base de la distinction de deux principes, selon Heidegger de deux modalités ontologiques et en dernière instance, vers la fin de la présentation des Recherches, en référence à l'absolu en tant qu'indifférence suffit à elle seule à montrer que le traité ne représente nullement l'abandon de l'intuition intellectuelle. Au contraire elle demeure toujours à l'origine du savoir absolu en tant que savoir « de » l'absolu, c'est-à-dire de la manière dont Dieu se comprend lui-même dans son être. Il faut toutefois souligner que le système exposé dans le traité présente bien plus de caractères complexes que les systèmes précédemment élaborés par Schelling ne les présentent non seulement parce qu'il y est question du panthéisme, c'est-à-dire d'une doctrine ayant la prétention de saisir l'étant dans sa totalité, mais aussi et plus précisément parce que l'étant y est questionné en direction de son être de manière tout à fait dynamique. Que Schelling intègre dans le texte multiples images, métaphores et exemples peut s'expliquer par le fait qu'il trouve insuffisants des concepts philosophiques traditionnels pour réussir une explicitation de l'être de l'étant dans sa propre dynamique et surtout pour la détermination de la création comme une modalité de l'être.

A tout cela s'ajoute la difficulté qui relève de la volonté de penser la mobilité essentielle de l'être non pas à l'aide d'un concept de temps avec lequel la physique moderne opère, mais sur la base d'une conception de l'« éternité » comme temporalité originaire absolue ou encore comme l'origine du concept de temps qui règne aussi bien dans les sciences modernes que dans la quotidienneté. Cela ne nous permet pourtant pas de prétendre que Schelling parvient avec une telle conception de l'éternité à dépasser la métaphysique de la présence, qui se présente également sous forme de la métaphysique de la subjectivité. Comme nous le verrons plus loin, dans les notes préparatoires qu'il a rédigé pour le séminaire de 1941-1942, Heidegger s'arrête longuement sur ce point et s'efforce aussi d'accuser le plus possible la différence entre la métaphysique schellingienne du mal et le projet de l'ontologie fondamentale dont *Sein und Zeit* présente le seul exposé détaillé.

Esseyons maintenant de rendre compte de la conception schellingienne de la création à l'aide de l'interprétation que Heidegger en donne. Schelling traite de la question de la création dans un long passage situé au milieu de la partie consacrée à l'exposition de sa propre doctrine du panthéisme. Ce passage peut se considérer comme un moment de transition qui précède le traitement de la question de la réalité effective du mal, c'est-à-dire de la question de l'apparition effective du mal sous la figure de l'homme. Il faut tout d'abord noter que la création y est pensée non pas comme un acte particulier que Dieu met en œuvre une seule fois ou à plusieurs reprises, mais bien plutôt comme le mode d'être de Dieu. Dans cette perspective, dire que Dieu est revient donc à dire que Dieu se crée lui-même et crée les choses. Encore faut-il préciser que la distinction du fond et de l'existence joue un rôle de grande importance dans la détermination de la création. C'est en prenant appui sur cette première détermination ontologique de la création et cette distinction des modalités ontologiques fondamentales que Schelling formule une thèse dialectique pour relier la question de la création à celles qui viennent d'être débattues dans les chapitres précédents. Avant de voir de plus près cette thèse, il convient de rappeler quelques considérations décisives formulées dans le chapitre précédent.

Nous avons déjà montré que l'existence en tant que pro-cession hors du fond se conçoit également comme une représentation réflexive interne qui demeure à l'origine de l'entendement. Heidegger a raison de nommer cette représentation initiale la première é-motion ou encore l'auto-aperception de Dieu en ce qui est radicalement l'autre, c'est-à-dire dans le fond. Car par cette représentation réflexive Dieu se retourne en lui-même ; pour dire les choses en des termes plus précis, Dieu fait un retour sur le fond, ou ce qui revient au même, sur la nature primitive qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même ; en termes proprement heideggeriens il s'imprime soi-même dans l'autre.

Il convient de noter que Heidegger semble ouvrir une perspective toute neuve à la compréhension du traité en mettant l'accent sur l'altérité radicale du fond par rapport à Dieu existant. Dans les Recherches il n'y a aucune indication qui va dans ce sens. Schelling ne pense pas le fond en terme d'altérité. Nous avons aussi souligné que grâce à ce retour interne l'essence obscure du fond, le désir, s'ouvre en pleine lumière apportée

par l'entendement. Schelling fait maintenant un pas en avant en formulant la thèse selon laquelle cette ouverture en pleine lumière donne lieu à une scission des forces intérieures au fond et corrélativement à une première apparition de ce que Schelling désigne dans différents endroits du passage par différents termes, comme par exemple l'unité, l'*idea*, l'essence (*Wesen*) de Dieu ou encore l'éclair de vie. Quel que soit le terme employé pour le désigner, ce qui est en question a ceci de propre qu'il se trouvait en retrait *jusqu'à* sa rencontre avec la lumière de l'entendement dans les profondeurs du fond. Schelling affirme d'ailleurs que le fond s'efforce de cacher l'unité dans ses profondeurs obscures même après qu'elle soit éclairée par la lumière de l'entendement. De cet éclaircissement initial de l'unité surgit pour la première fois « quelque chose de concevable et de singulier ». Il faut cependant souligner que ce surgissement de quelque chose se considère non pas comme un effet de la représentation réflexive porteuse de la lumière de l'entendement, mais comme une « in-formation » (*Ein-bildung*) qui advient au sein même du fond.

D'après Heidegger, l'in-formation doit être interprétée comme une « émotion réactive » ou encore comme un « vouloir réactif » qui participe à la constitution de l'élément créateur. Par ailleurs, Schelling n'éprouve aucun scrupule à énoncer la thèse selon laquelle le corps doit sa configuration au « matériau » qui se forme sous l'impulsion de cette scission dans le fond. Ce n'est pourtant pas la seule conséquence de la scission des forces intérieures du fond. Elle donne aussi naissance à l'âme, c'est-à-dire au « lien vivant » qui relie et rassemble les forces dans une unité. En raison du caractère essentiel du lien, cette unité doit être elle aussi vivante, mais à chaque fois déterminée. Si l'entendement, l'œuvre de la représentation réflexive qui a pour condition de possibilité l'existence, met en lumière les forces cachées du fond en les séparant et en dégageant sur la base de cette séparation leur unité vivante et si l'unité vivante des forces n'est possible que grâce au lien vivant qu'est l'âme, il faut donc admettre que ce que l'entendement débarasse de l'obscurité, ce n'est en effet rien d'autre que l'âme. L'éclaircissement par la lumière de l'entendement de l'âme en tant que lien vivant de l'unité vivante des forces du fond et l'« in-formation » qui advient au sein du fond se présente comme condition de possibilité de la création de l'étant, et sans aucun doute en premier lieu comme condition de possibilité de l'auto-crédation de Dieu.

Sur ce point, il est important de faire remarquer que l'interprétation heideggerienne est marquée par une double mécompréhension. Tout d'abord, Heidegger propose de concevoir l'âme comme le lien ayant pour fonction de tenir ensemble le fond et l'existence alors que l'âme ne fait rien d'autre que d'assurer suivant la rencontre avec la lumière de l'entendement l'unité des forces qui résident dans les profondeurs du fond. L'âme se rapporte uniquement au fond, elle n'intervient ni dans l'existence ni dans le rapport entre l'existence et le fond. Il donne ensuite une interprétation inexacte de l'in-formation en la découvrant non pas comme un événement qui survient dans le fond indépendamment de l'entendement, mais comme un effet de l'entendement qui s'exerce au sein du fond. Or comme nous venons de l'indiquer, Schelling refuse explicitement à l'in-formation la possibilité d'entretenir un rapport avec une représentation venant de l'extérieur. Mais ce processus « éternel » de création ne peut suivre qu'un développement graduel en raison de la résistance que le fond oppose à la mise au jour de l'âme. Un étant singulier fait son irruption à chaque scission provoquée par l'entendement et en réplique à celui-ci à chaque contraction du fond. Il paraît que ce rapport controversé du fond et de l'entendement constitue aux yeux de Schelling l'essence de la mobilité de la création. Encore faut-il ajouter que le développement graduel de la création impose à l'étant d'admettre un échelonnement selon la perfection. Est supposé muni d'une âme plus parfaite que celle d'un autre, l'étant qui parvient à différencier ce qui reste encore indifférencié chez l'autre. On peut en conclure qu'une telle conception de la création doit reconnaître au moins à titre de présupposition la possibilité d'un niveau ontique suprême susceptible de représenter la création parfaite. D'ailleurs c'est précisément en fonction de cette présupposition que Schelling définit la tâche de la philosophie de la nature.

Ces premières caractérisations nous permettent de comprendre que la création n'est aucunement réduite chez Schelling à la production ou à la fabrication de quelque chose subsistant. Dans cette théologie panthéistique, la création ne s'interprète pas comme l'entrée en présence de quelque chose encore non-présent. Heidegger préfère l'explicitement comme l' « inflexion de la volonté éternelle du désir qui se plie au vouloir du Verbe, ou de la récollection (*Sammlung*) ». Autrement dit, la création n'est pour

Schelling rien d'autre chose que la subordination du fond à l'existence, du désir à l'entendement, de la volonté inconsciente, mais en même temps en quête de la conscience, à la volonté universelle. Par ailleurs, Heidegger pense que Schelling essaie d'élaborer le plus originellement possible la question de la création en vue de montrer l'indépendance et le règne de la nature créée et qu'il s'oppose ainsi à la conception courante qui ne voit dans la nature qu'un simple objet subsistant ou encore une chose en soi intelligible par une considération purement théorique. Il prétend aussi que l'originalité de la conception schellingienne de la création s'enracine dans une volonté d'appréhender l'être comme un événement éternel ou encore comme un avènement (*Geschehen*). Comme nous l'avons suggéré tout à l'heure, il se propose de chercher l'origine de la mobilité de la création dans le rapport réciproque et controversé du fond et de l'existence. C'est aussi dans la mobilité de ce rapport des déterminations ontologiques fondamentales que Schelling découvre de manière créatrice le principe métaphysique d'individuation.

D'après Heidegger, Schelling parvient aussi à distinguer nettement l'individuation de Dieu de celle des choses. Dieu s'individualise en dépassant la nature primitive et en la maîtrisant totalement une fois pour toutes dans et grâce à ce dépassement. Or l'individuation des choses se caractérise au contraire par l'inconsistance du dépassement et par là même par la fragilité de la maîtrise de la nature primitive. Autrement dit, Dieu a une maîtrise totale, absolue et infaillible sur le fond. Il en va tout autrement pour les autres êtres créés. D'ailleurs Schelling pense que cette défaillance se montre encore plus cruciale chez l'homme que dans d'autres créatures, car l'homme est une créature susceptible de se laisser dominer complètement par le désir obscur du fond et ainsi de tomber à chaque instant au dessous du niveau des animaux. Bien que le mal fait partie à titre de possibilité du processus universel de la création, il n'accède à la réalité effective qu'à titre de conséquence de ce caractère défaillant de l'être de l'homme. Il faut cependant remarquer que Schelling est loin de réussir à montrer pourquoi les animaux sont démunis de la liberté, c'est-à-dire du pouvoir pour le bien et pour le mal. Il établit d'une part que les animaux sont sous l'emprise du fond en tant que désir, et d'autre part qu'ils sont toujours au service de l'espèce.

Il est à noter que Heidegger tente de dissiper cette obscurité de la théologie schellingienne par la détermination de l'essence de l'esprit humain. Hormis cette caractérisation de l'animalité, Schelling se contente simplement de postuler que la création poursuit une progression graduelle et qu'à chaque étape de cette progression surgît un être qui dépasse ses prédécesseurs du point de vue de la perfection. D'où une autre difficulté majeure dans la conception schellingienne de la création. Schelling s'exprime d'une part en faveur du caractère éternel du processus de la création, il s'efforce d'autre part de l'expliquer suivant une logique de perfectionnement graduel. Il est donc légitime de demander ce que c'est ce perfectionnement graduel, sinon une sorte de succession des instants ou bien des époques. En outre si l'on veut rester fidèle à cette conception de la création et à la cette logique du perfectionnement graduel, on doit aussi admettre pour des raisons qui viennent d'être explicitées que l'auto-crédation de Dieu en tant qu'être le plus parfait advient à la *fin* du processus de création envisagé dans son ensemble. Si ce n'est pas le cas, c'est-à-dire si l'on conçoit l'éternité comme un instant originellement dé-limité, sans fin et indéterminable, il faudrait alors reconnaître que Dieu, créateur des choses, ne s'est pas encore créé lui-même. Le concept schellingien d'éternité rend douteux non seulement l'explication de la création, mais aussi et surtout la détermination de l'homme comme liberté ou comme pouvoir du bien et du mal. Sur ce point assez problématique Heidegger préfère se taire et parler d'une deuxième difficulté capitale. Qu'il adopte une telle attitude muette montre qu'il assume en effet le concept schellingien d'éternité comme tel ou du moins la conception de l'instant qui lui est corrélatif. En effet, ce n'est pas une attitude qui se révèle pour la première fois dans le cours de 1936. Elle est déjà présente dans le travail de 1927, *Sein und Zeit*. Il est possible d'y repérer l'influence schellingienne sur l'interprétation phénoménologique de l'instant comme unité des extases.

Il convient maintenant de revenir sur ce que Heidegger nomme la seconde difficulté relative à l'explication schellingienne de la création. Cette difficulté provient du fait que ce qui est pré-donné dans l'ouverture du projet panthéistique de Schelling, à savoir Dieu comme acte-de-créeur (*Schaffen*) ne constitue nullement un principe propice pour une déduction, mais au premier regard de façon tout à fait paradoxale le point d'aboutissement du projet lui-même. Dans cette optique, Dieu est à la fois créateur et un

être créé, si l'on veut, un être qui se crée soi-même. D'où la circularité inévitable à laquelle nous sommes confrontés quand nous examinons le panthéisme schellingien.

De toutes ces considérations nous pouvons conclure de notre côté que le concept schellingien de Dieu en devenir se présente comme un grand défi lancé à l'ancienne théologie qui semble opérer au premier regard avec l'opposition de l'être et du néant, mais qui se caractérise essentiellement par l'oblitération du néant au profit de l'être. En ce sens, la théologie panthéistique de Schelling peut être considérée comme une tentative de maintenir intacte cette opposition de par une dialectique qui se fonde sur une conception de l'Absolu comme abîme, absence de fond, non-fond (*Abgrund*). Il s'agit ici plus précisément d'un abîme qui est en droit de fonder indifféremment toute prédication, mais qui n'admet pourtant lui-même paradoxalement aucune prédication des termes. Il paraît que Schelling croit conférer de la sorte une assise ferme à l'une des thèses majeures de la dogmatique chrétienne, à savoir celle de la *creatio ex nihilo*. Bien que l'Absolu schellingien ne soit nullement propice pour une explication mécaniciste et qu'il semble identifié avec la vérité de toutes les principes, Heidegger insiste toutefois de le considérer simplement comme un projet (*Entwurf*) qui « ouvre en sa constitution essentielle un domaine ontique », en l'occurrence Dieu en devenir ou Dieu comme un être vivant, et qui exige à son tour d'être fondé dans la vérité elle-même. Il faut souligner que cette considération fournit une autre indication utile pour mieux déterminer les orientations fondamentales de la radicalisation heideggerienne de la problématique du système de la liberté.

En fait il paraît nécessaire d'ajouter à ces difficultés mentionnées ci-dessus une autre difficulté qui est inhérente elle aussi à la conception schellingienne de la création. Cette difficulté qui n'attire pas l'attention de Heidegger relève du caractère équivoque du discours que Schelling tient sur la caractérisation des principes comme modalités ontologiques de Dieu. Ce discours risque parfois de faire entendre contrairement aux intentions de son auteur que les principes sont considérés non pas comme des forces non-subsistants, mais bien plutôt comme des étants là-devant. Pour mieux illustrer cette difficulté, on peut donner comme exemple la caractérisation schellingienne du fond. Caractérisé comme ce qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même, le fond fait penser au

premier abord au séjour d'un étant dans un autre étant ayant des dimensions relativement plus grandes. Que Schelling emploie des expressions telles que l'intensification et le retour en soi-même en vue de décrire le fond après sa rencontre avec l'entendement court aussi le risque de provoquer des mécompréhensions à propos des intentions véritables de l'auteur du *Freiheitsschrift*.

G) La réalité effective du mal

Dans le chapitre précédent nous avons essayé de monter à la lumière des interprétations heideggeriennes que le panthéisme schellingien explique la possibilité du mal dans le cadre d'une conception dialectique de la création. Le mal y est décrit comme un principe universel accompagnant l'instant de la création qui est la conséquence de la scission, de la dissension ou de la déchirure que provoque au sein du désir la lumière de l'entendement. En réponse à cette scission, le désir essentiellement obscur rentre en lui-même, s'enfonce plus profondément dans son for intérieur, se contracte et se détache par la suite de ce qui est autre, donc de l'entendement. Devenant ainsi une volonté particulière, une volonté-propre, un ego se tenant à part et pour soi à côté de l'entendement en tant que volonté universelle, le désir rend possible la singularisation de tout être-créé sans exception. De ce point de vue, même l'animal doit être considéré comme un être-créé singulier, mais cependant non pas ipséique. Toujours sous le contrôle de la volonté universelle, la volonté-propre de l'animal lui permet d'accomplir seulement des actes au service de son espèce. A la différence de l'homme qui est explicité par Schelling comme un ego singulier, libre et séparé de Dieu, l'animal ne parvient jamais jusqu'à lui-même, c'est-à-dire jusqu'au savoir de soi-même. L'animal ne peut rien faire d'autre que de se mouvoir dans les limites du désir éclairé et orienté dans une direction déterminée par l'entendement. L'animal reste ainsi privé du pouvoir pour le bien et pour le mal, donc de la liberté.

Schelling juge que le mal ne peut devenir effectivement réel que par les actes d'un être-créé qui se déploie à l'instar de Dieu comme esprit ou ce qui revient au même comme ipséité. Est considéré comme esprit dans la théologie schellingienne, l'étant qui

est capable de s'élever au dessus des deux principes de la mobilité du devenir et par là même de les unir d'une manière singulière. Comme ils ont été évoqués à plusieurs reprises dans notre exposé, ces deux principes sont le fond et l'existence, en d'autres termes le désir et l'entendement. Schelling détermine l'homme comme un esprit qui, selon Heidegger, « règne sur le clair et l'obscur » et qui « préside à leur corrélation réciproque » en ce sens précis qu'à la différence de l'animal, l'homme ne se meut pas seulement dans le désir éclairé par la lumière de l'entendement, mais qu'il porte en outre à la parole cette lumière elle-même. L'homme se dévoile ainsi comme un être-créé privilégié dont la volonté-propre du désir accède à l'ipséité et qui concourt par sa capacité de parole à l'accomplissement de la révélation divine. Il paraît que cette conception théologique de la différence entre l'animal et l'homme puise ses sources dans la détermination aristotélicienne de l'homme comme *zoon legon ekhon*. Il faut toutefois ajouter qu'elle est inappropriée pour l'explication de la différence entre l'esprit humain et l'esprit divin.

Par ailleurs, comme Heidegger l'observe remarquablement, le fait d'être esprit et *ipse* signifie selon Schelling non pas le dépassement de l'égoïsme ou de l'égo-centrisme du désir, mais tout au contraire le déploiement de ses possibilités les plus hautes se tenant jusqu'alors en réserve. Bien évidemment, on est en droit de soutenir la thèse selon laquelle la réalité effective du mal peut prendre différentes figures à condition que l'on admette comme des idées préalablement fondées la persistance de l'égoïsme du désir et le déploiement de ses possibilités chez un être spirituel. Cependant, comme nous venons de le souligner, pour répondre à la question de savoir comment le mal devient effectivement réel, il faut voir de plus près la différence présumée par Schelling entre l'esprit humain et l'esprit divin.

Dans le *Freiheitsschrift*, l'esprit humain se définit comme une unité dissociable des deux principes distinctes alors que l'esprit divin se détermine comme leur unité indissociable. Heidegger explique la dissociabilité et l'indissociabilité des principes en fonction de la caractérisation schellingienne du lien qui met en relation les deux principes l'un avec l'autre. Dans l'esprit humain, c'est un libre lien qui assure la mise en relation de la volonté-propre et de la volonté universelle. C'est d'ailleurs à cause du

caractère libre du lien des principes que la volonté-propre et la volonté universelle sont susceptibles de dominer l'un et l'autre chez l'homme. Et le mal devient effectivement réel chez l'homme lors que l'égoïsme, l'amour-propre ou la volonté-propre du désir veut être le fondement de la totalité, s'insurge contre l'entendement et l'emporte finalement sur la volonté universelle. L'homme est un être-créé qui est capable de renverser les éléments constitutifs de son essence, en des termes heideggeriens, « l'ajointement ontologique de son Dasein ». Cette capacité qui est la marque distinctive de l'esprit humain se définit aussi chez Schelling comme pouvoir pour le bien et pour le mal ou encore comme pouvoir d'accomplir le mal. Puisque l'animal est privé d'un tel pouvoir et par conséquent ne peut être ni bon ni méchant, l'homme est cet être particulier qui doit à tout moment faire face au risque de tomber au dessus de l'animal. C'est en ce sens que Heidegger nous suggère d'interpréter la fameuse sentence du *Freiheitsschrift* : « Chez lui (chez l'homme) coexistent l'abîme le plus profond et le ciel le plus élevé, donc les deux centres »²⁸⁷.

Afin d'explicitier ce devenir, Heidegger emploie diverses expressions, à savoir l'avènement d'une modalité d'unification spécifique des principes, l'avènement d'une modalité spécifique de l'être-esprit, la per-version de l'esprit divin, la genèse d'un Dieu renversé, un antagonisme dirigé contre l'essence de l'être. Ce qu'il y a de négatif dans la réalité effective du mal ne découle ni d'une privation, ni de l'absence de quelque chose. La négation du mal défait d'une part l'accord, la coordination et la subordination des éléments d'un ensemble et d'autre part pose le dés-accord comme une mé-version ou comme une nouvelle configuration des mêmes éléments. En ce sens, la négation du mal est à la fois négatif et positif. De ce même point de vue, la capacité d'accomplir le mal, pouvoir spécifique de l'homme, se considère comme le fondement positif de la possibilité de l'ipséité à laquelle le fond en tant que désir s'efforce d'atteindre. Or, dans l'esprit divin, les principes sont mises en relation l'un avec l'autre par un lien nécessaire en faveur de la volonté universelle. Dans l'esprit divin, la volonté-propre du désir ne peut en aucun cas dominer la volonté universelle de l'entendement. C'est pourquoi Dieu ne peut jamais faire du mal. Dieu est toujours nécessairement bon.

²⁸⁷ FS, p. 168.

En effet, même si l'esprit humain se définit dans la théologie schellingienne comme une unité dissociable des principes, Heidegger affirme avec raison que l'homme en tant que possibilité doit être conçu simplement comme un être in-décis ou non-décidé ou encore un pouvoir pour le bien *et* pour le mal. Autrement dit, l'homme en tant que possibilité n'est ni bon ni méchant, mais un simple pouvoir d'accomplir aussi bien l'un que l'autre, c'est-à-dire le pouvoir de laisser la volonté-propre du désir de l'emporter sur la volonté universelle de l'entendement et inversement. Nous voyons cependant Heidegger soutenir également que l'homme ne peut jamais être considéré comme un être possible que sur le plan théorique. L'homme est à chaque fois nécessairement un être effectif, un être décidé pour le bien *ou* pour le mal. De ce point de vue, il ne serait pas erroné d'interpréter, comme le fait d'ailleurs Heidegger, le bien et le mal comme deux différentes effectuations d'un seul et même pouvoir.

Toutefois il faut préciser que cette interprétation heideggerienne nous oblige à rejeter une fois pour toutes l'effectivité de la liberté, c'est-à-dire l'effectivité du pouvoir pour le bien et pour le mal. Car, si l'on admet que l'homme accomplit chaque fois nécessairement soit le bien soit le mal et qu'il ne peut par conséquent jamais rester indifférent devant l'un et l'autre, on ne peut jamais expliquer comment un homme qui est méchant à un moment donné devient bon à un autre moment. S'il en va ainsi, alors on doit reconnaître que tout individu humain est infailliblement et par essence soit méchant soit bon tout au long de sa vie.

De tout cela il ressort que la conception schellingienne de la liberté qui se caractérise par le rejet du concept du libre arbitre renoue avec la doctrine leibnizienne de la prédétermination, donc avec une espèce particulière du fatalisme. Même si l'on suppose que dans l'essence de l'homme, un certain penchant pour le mal ou pour le bien comme possibilités, un penchant qui, prétend Heidegger, se dévoile complètement comme une nécessité métaphysique dans la disposition fondamentale, dans l'angoisse pour son soi précède la liberté comme pouvoir pour le bien et le mal, et que le mal devient effectivement réel non pas tout d'un coup, mais progressivement suivant une série de degrés qui représentent différentes étapes de l'esprit comme histoire ou de l'histoire de l'esprit, il faut pourtant reconnaître que tout cela ne nous permet

absolument pas d'évacuer le prédéterminisme du panthéisme de Schelling. Que la conception formelle (kantienne) de la liberté comme auto-détermination ou autonomie soit substituée dans le panthéisme schellingien par une conception idéaliste de la liberté comme autodétermination selon la loi de son essence ne diminue en rien le risque du fatalisme. Comme nous essaierons de montrer dans la dernière partie de notre exposé, le même risque persiste dans l'ontologie heideggerienne dont l'une des propositions principales est de dériver d'une compréhension de l'être en général (*Sein*) la possibilité de la compréhension authentique de l'être d'un étant particulier, du Dasein, comme souci (*Sorge*). Il paraît que le concept d'essence (*Wesen*) y est mise en retrait au profit de l'être qui se comprend cependant toujours dans une perspective essentialiste, dans l'horizon de l'ancienne question *ti esti*.

Evidemment, on peut encore se demander avec raison pourquoi Schelling rend Dieu entièrement irresponsable vis-à-vis de la réalité effective du mal alors qu'il charge l'homme de porter la responsabilité comme un poids lourd en contrepartie de la reconnaissance de sa liberté. Sur ce point, contrairement à l'opinion de Heidegger, nous, de notre côté, jugeons nécessaire de défendre l'idée que Schelling n'a aucune intention d'accorder la priorité à une position anthropologique au détriment des présupposés de la dogmatique chrétienne et qu'il préfère au contraire renforcer la centralité de la question théologique et surtout la thèse de la bonté divine.

Heidegger observe parfaitement que Schelling fait recours à un raisonnement dialectique sur la liberté et la nécessité afin d'appuyer la thèse de la révélation sur un fondement solide. Plus précisément, Schelling est d'avis que Dieu dont l'esprit se caractérise comme une unité nécessaire des principes ne peut se révéler que dans son contraire, c'est-à-dire en l'homme dont l'esprit se présente par opposition à celui de Dieu comme une unité libre des principes. Or, rien ne nous empêche de renverser ce raisonnement dialectique et de renoncer à l'insertion de la tâche de la détermination de l'être-homme dans le cadre d'une réflexion métaphysique sur la possibilité et la réalité effective du mal même s'il est vrai que cette dernière se distingue nettement par les caractéristiques de son questionnement de l'éthique et de la morale qui s'occupe d'une tâche tout-à-fait différente, celle de préciser l'attitude à adopter vis-à-vis du mal en vue

d'atténuer ses effets possibles ou de remporter une victoire en face de lui. On peut très bien prendre Dieu pour un esprit totalement libre vis-à-vis des principes et l'homme pour un esprit entièrement déterminé par la nécessité. Ajoutons qu'un tel renversement du raisonnement dialectique n'exige aucunement la négation de la thèse de la révélation, mais qu'il met toutefois en lumière l'inconsistance et la fragilité de tout raisonnement dialectique développé dans l'intention de justifier à tout prix les idées dogmatiques d'une doctrine sans prendre appui sur les phénomènes. Bien que Heidegger veuille observer au sein de l'idéalisme allemand un rapport de réciprocité entre la théologie philosophique et la dogmatique chrétienne (la christianisation des concepts philosophiques, la sécularisation des notions de la dogmatique chrétienne) et qu'il explique ce rapport par l'influence toujours actuelle du christianisme sur l'ensemble de l'histoire occidentale, l'assimilation du concept philosophique du mal au concept de péché emprunté à la doctrine de la grâce témoigne que Schelling tente de justifier sinon cette dogmatique dans son ensemble du moins la plupart de ses principes. Il se peut que le long silence de Schelling qui fait suite à la parution du *Freiheitsschrift* relève du fait qu'il a lui-même renversé et examiné à nouveau son propre raisonnement dialectique ayant pour objectif, paraît-il, de dôtter d'une fondation théologique la doctrine kantienne de la liberté. Heidegger s'exprime dans le même sens lorsqu'il constate que la conception schellingienne de la liberté renoue finalement avec la doctrine kantienne de la liberté et ne fait rien d'autre que d'en affermir les positions fondamentales.

TROISIEME PARTIE
LA CONCEPTION HEIDEGGERIENNE DE LA LIBERTE

Chapitre I : Considération préliminaires

Dans les deux parties précédentes nous avons essayé de mettre en lumière successivement à la lumière des interprétations de Heidegger les grandes lignes de la conception kantienne de la liberté et de la conception schellingienne de la liberté. Dans cette troisième et dernière partie de notre exposé nous nous efforcerons d'expliquer et de discuter brièvement l'élaboration heideggerienne de la question de la liberté. A cet effet, nous prendrons pour point de départ des objections adressées par Heidegger à la conception kantienne de la liberté avec laquelle, comme il a été précédemment souligné, renoue selon lui en dernière analyse la conception schellingienne de la liberté.

Pour mener à bien l'élucidation du traitement heideggerien de la question de la liberté nous nous référons aux travaux effectués par Heidegger à la fin des années 20 et au début des années 30, en particulier à son ouvrage principal *Etre et Temps*, un essai rédigé en 1929 et intitulé *De l'essence du fondement*, et une conférence prononcée en 1930 et intitulée *De l'essence de la vérité*. Avant d'aborder les thèses fondamentales exposées et argumentées dans ces travaux, il convient d'abord de mettre en relief notre point de départ en récapitulant les objections adressées par Heidegger à la conception kantienne de la liberté.

Dans la première *Critique*, la question de la liberté est posée et élaborée dans le cadre du problème du monde explicité par Kant comme « l'ensemble des phénomènes », un ensemble qui n'est pas pourtant lui-même phénomène, mais un concept pur de la raison. En pleine conformité avec cette contextualisation de la question, la liberté se révèle par conséquent comme un problème cosmologique. La liberté en tant qu'idée cosmologique ou idée transcendantal s'explique à son tour comme pouvoir de commencer de soi-même une série des phénomènes, donc comme une règle particulière ou encore comme une causalité inconditionnée dont l'élucidation passe par une absolutisation de la causalité selon la nature, laquelle s'explique à son tour en terme d'analogie de l'expérience. Bien qu'une telle conception de la liberté, rappelons-le,

relève de la nécessité pour tout concept pur de la raison d'être le résultat d'une délimitation d'un concept pur de l'entendement, en l'occurrence de la catégorie de causalité, Kant reconnaît tout de même à l'idée transcendantal de la liberté d'accomplir une fonction positive qui se rapporte à la connaissance.

La liberté en tant que concept pur de la raison a pour fonction de régler et de fournir suivant le principe de la raison pure, c'est-à-dire le principe de l'unité inconditionnée, une certaine unité à la totalité des synthèses des phénomènes. Cela revient à dire que la liberté en tant que concept pur de la raison considérée en elle-même n'est rien sinon un concept vide sans utilité pour la formation de la connaissance, qui implique la connexion de l'intuition et du concept pur de l'entendement. La liberté en tant que concept pur de la raison ne saurait donc prendre un sens que dans l'accomplissement d'une fonction positive dans la mesure où elle se prête à l'entendement et participe ainsi non pas à la formation de la connaissance, mais à son agencement selon un ordre préalablement déterminé.

Il est à noter en passant que le caractère de cette participation n'est pas suffisamment élucidé dans le cours du semestre d'été 1931 de Heidegger sur la philosophie de Kant. C'est parce que la question du rapport de la liberté avec le système n'est pas thématiquement posée et examinée à fond dans ce cours, Heidegger donne de la doctrine kantienne de la liberté une interprétation qui est susceptible de provoquer une confusion à propos du statut et de la fonction du concept pur de la liberté. L'idée transcendantal de la liberté y est interprétée d'une part comme un élément ayant la capacité de satisfaire à lui seul le principe de la raison pure, et d'autre part comme un élément ayant le pouvoir de participer à la possibilisation d'une connaissance spécifique, ce qui à notre avis n'est pas esquissé avec une clarté suffisante dans la première *Critique*. En effet, le concept pur de la liberté vient soutenir la fonction régulatrice du principe de la raison pure qui répond à l'intérêt architectonique de la raison pure, c'est-à-dire à l'intérêt d'articuler toutes les connaissances dans un système. C'est justement dans un second temps et à partir de la même fonction qu'il est mis en lumière comme un élément qui pourrait prendre part dans une investigation portant sur la question de la possibilité de la morale. Mais cela ne signifie pas que la morale comme telle constitue le fondement d'un

domaine particulier de la connaissance finie de l'homme. Est-ce que l'histoire comme science empirique peut être dérivée à partir de la philosophie pratique de Kant ? Cette question attend toujours une réponse. Cependant il est évident qu'elle exige le développement d'une interrogation particulière qui devrait dépasser le cadre du problème de la liberté. Car la philosophie pratique de Kant est marquée par l'absence d'une analyse transcendantale qui permettrait de décider si le sujet moral est subordonné ou non à une temporalité spécifique. En absence d'une telle analyse, on s'interroge sur la question de la temporalité du sujet moral à la lumière de la conception du temps élaborée dans l'Esthétique transcendantale.

Il importe ici de souligner de nouveau le mode suivant lequel le concept transcendantal de la liberté participe à la régulation des connaissances. Le concept transcendantal de la liberté rend possible dans les limites mêmes de la connaissance humaine la représentation d'une totalité des synthèses des phénomènes, donc d'un système qui suppose la possibilité d'un premier commencement susceptible de mettre un terme à la régression à l'infini dans la recherche des conditions et la possibilité d'une fin déterminables tous les deux par rapport à la représentation du temps. S'il est vrai que le concept transcendantal de la liberté satisfait en partie le principe de la raison pure, c'est-à-dire le principe de l'unité inconditionnée de la totalité des synthèses des représentations en arrêtant par l'établissement d'un premier commencement la régression à l'infini dans la recherche des conditions, il est cependant impossible d'indiquer dans la première *Critique* un concept qui pourrait servir de règle à la détermination de la fin inconditionnée de la totalité susceptible de mettre un terme à la progression à l'infini dans la constatation des conditionnés et qui pourrait ainsi assurer la pleine satisfaction du principe en question. Il est à noter en passant que c'est justement dans l'intention de combler cette lacune dans la première *Critique* que Heidegger, nous le verrons, tente de faire de la « finalité », plus précisément de *hou heneka* aristotélicien et du concept kantien de la finalité morale un élément constitutif de la transcendance, donc de l'être du Dasein. Dérivée par la dé-limitation de la catégorie de la causalité au-delà de l'expérience, le concept transcendantal de la liberté quant à lui implique simplement la reconnaissance de la possibilité d'un être-cause non phénoménal, extratemporel et donc inconnaissable.

Il paraît nécessaire d'aller encore plus loin dans la caractérisation du concept transcendantal de la liberté. A cet effet, nous soutenons de notre part l'idée qu'à la différence des causes empiriques, cette cause qui est accessible par l'intelligence dans son existence, mais non pas dans son essence se rapporte à ce qui est désigné dans la première *Critique* par la lettre X comme objet transcendantal. En un certain sens, dans la première *Critique*, l'esprit qui prend conscience de soi, de son existence dans une aperception transcendantale est cet X dont la causalité s'explicité dans la *Critique de la raison pratique* comme l'être-cause originaire des actions morales ou comme volonté qui n'a pas d'autre fin que soi-même ou encore comme volonté de volonté. Autrement dit, nous soutenons l'idée que la doctrine kantienne de la raison pure pratique ne suppose aucunement l'accessibilité partielle ou entière du domaine nouménal, mais qu'elle s'inscrit dans le développement d'un questionnement formel de l'esprit. Dans cette perspective formelle, l'esprit en tant que volonté pure qui ne veut rien d'autre que soi-même se considère simplement en référence à la question de la possibilité des actions morales comme autonomie, c'est-à-dire comme pouvoir de se donner une loi universelle, une loi selon laquelle l'esprit est supposé devoir accomplir toutes ses actions dans son intention d'agir moralement. Mais cette considération ne permet nullement de rejeter la morale kantienne sous prétexte qu'elle ne donne pas prise sur une éthique matérielle du fait de ses principes formels. Nous nous accordons ici avec Heidegger sur l'idée que le « formel » signifie dans la terminologie kantienne le « déterminant » qui n'a besoin lui-même d'aucune détermination.

Dans la première *Critique*, la liberté dont la factualité est jugée d'incompréhensible, se laisse cependant démontrer théoriquement dans sa possibilité et dans sa nécessité en termes d'idée transcendantale de la raison et de règle pour la formation du système. Dans la philosophie pratique de Kant, comme Heidegger le montre ingénieusement, c'est la réalité effective de la liberté qui est à son tour élucidée à travers les actions originaires de la personne, c'est-à-dire du sujet en tant que sujet de la morale. Ces deux doctrines de la liberté sont inséparables puisqu'elles se révèlent complémentaires compte tenu des directions du développement de la problématique

kantienne de la philosophie. Elles ont ceci en commun de se développer à partir de la conception de la liberté comme un type particulier de causalité. Il s'agit là d'une conception qui exige le traitement du problème de la liberté comme un problème ontologique étant donné que la causalité en tant que concept pur de l'entendement a pour fonction de déterminer ontologiquement l'étant dans la mesure où il se laisse représenter.

Il a été précédemment montré que c'est précisément sur l'élaboration kantienne de la question de la liberté dans le cadre d'une problématique restreinte de l'être que se concentrent toutes les objections heideggeriennes à la doctrine kantienne de la liberté. Comme nous l'étudierons en détail plus loin, Heidegger estime nécessaire de procéder au renversement du traitement kantien du problème de la liberté et de déployer par suite la question de l'être au sein même de la question de la liberté, ce qui implique la détermination d'un domaine problématique nouveau et plus originel que celui des critiques kantien.

A en croire Heidegger, un tel renversement permettrait non seulement d'éliminer les difficultés suscitées par l'élaboration kantienne de la problématique de la connaissance, mais aussi et surtout de radicaliser la compréhension de l'être qui traverse d'un bout à l'autre l'ensemble des critiques kantien. Ignorant le problème général de l'être et par conséquent la différence ontologique, Kant interprète l'être de la « nature » et l'être de l'homme en tant que sujet moral selon le même mode ontologique, à savoir le mode d'être-sous-la-main (*Vorhandensein*). Par conséquent, l'existence en tant que mode ontologique particulier de l'homme reste insuffisamment déterminée dans la philosophie de Kant. Autrement dit, le problème de l'ontologie se trouve réduit chez Kant au problème de l'étant sous-la-main (*Vorhandene*), ce qui empêche Kant d'une part d'aborder le problème de la liberté sur le sol métaphysique approprié et d'autre part de s'interroger sur l'origine de la distinction entre l'essence (être-quoi) et l'existence (être-« que »).

Le renversement de la thèse kantienne sur la liberté permettrait également de saisir et de développer plus originellement la question de la finitude. Conformément à la

problématique qui détermine l'orientation fondamentale de la première *Critique*, la finitude s'interprète de manière assez restreinte comme la finitude de la connaissance, qui se fonde selon Heidegger sur la distinction du phénomène et de la chose en soi. Kant néglige ainsi la finitude originaire, à savoir la finitude de l'existence dont la position et l'élucidation en terme de question exige l'élaboration d'une métaphysique du Dasein. En l'absence d'une telle métaphysique, non seulement le temps et l'entendement se juxtaposent grossièrement sans procéder préalablement à une clarification et un examen, mais aussi la nécessité des principes de l'expérience restent indéterminée et donc problématique.

Après cette présentation récapitulative de la doctrine kantienne de la liberté et des objections heideggeriennes, nous pouvons maintenant étudier dans le chapitre suivant la conception heideggerienne de la liberté telle qu'elle est élaborée dans les travaux effectués à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

CHAPITRE II - Liberté pour fonder

Comme nous l'avons déjà souligné, l'essai intitulé *De l'essence du fondement* (*Wom Wesen des Grundes*) se présente comme une étape décisive dans le projet heideggerien de radicaliser la doctrine kantienne de la liberté. Les thèses formulées dans cet essai de 1929 peuvent être considérées comme le développement des thèses ontologiques formulées dans *Etre et Temps* et rassemblées sous le titre Analytique existentielle du Dasein, une interrogation transcendantale ayant pour objectif de mettre en lumière dans le cadre de la problématique du sens de l'être en général les structures ontologiques fondamentales d'un étant particulier dont le mode d'être est désigné comme l'existence (*Existenz*) et qui se distingue par son mode d'être du reste de l'étant caractérisé ontologiquement selon les modes possibles du comportement du Dasein à son égard soit comme disponible (*Zuhandene*) soit comme subsistant (*Vorhandene*).

Nous observons que déjà dans l'Analytique existentielle, le concept de causalité comprise comme une simple catégorie relative à l'étant intramondain se trouve exclu de

l'élaboration de la question de la liberté. La liberté s'explicité désormais comme un existentiel, c'est-à-dire comme une structure ontologique fondamentale faisant partie de la constitution ontologique du Dasein. Elle ne se rapporte plus qu'au mode d'être spécifique du Dasein, donc à l'existence. Une fois toutes les structures ontologiques fondamentales du Dasein dévoilées, nous voyons que ce qui est exclu du questionnement ontologique, en l'occurrence la causalité, est réapproprié et fondée de nouveau sur des assises plus originaires comme un problème de la liberté. Cette réappropriation ou re-fondation se laisse nettement observer à travers les interrogations développées dans l'essai de 1929 en vue de l'accomplissement du renversement de la doctrine kantienne de la liberté au cours duquel la conception formelle kantienne de liberté comme causalité inconditionnée laisse sa place à une conception ontologique de la liberté comme fondement du fondement.

Il importe de remarquer que dans la perspective ontologique heideggerienne, la liberté s'explicité à travers diverses expressions, par exemple comme « laisser faire encontre l'étant » dans le cours du semestre d'été 1931 intitulé *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie* ou comme « laisser être l'étant » dans la conférence de 1930 intitulé *De l'essence de la vérité* ou encore comme « liberté pour fonder » dans l'essai de 1929 intitulé *De l'essence du fondement*. Toutes ces expressions ont ceci en commun de présenter la liberté comme condition de possibilité de la compréhension de l'être de l'étant, et donc, nous le montrerons plus loin, le Dasein en tant que transcendance. Afin de prévenir toute confusion, il paraît nécessaire de noter en passant que dans la même optique ontologique, le temps se considère comme horizon de la compréhension de l'être et la temporalisation de la temporalité comme un moment de la transcendance fondatrice.

Plus précisément, selon Heidegger, l'étant peut devenir l'objet d'une *intentio* dans la mesure où le Dasein est tenu embrassé par la liberté et comprend de par cet embrassement d'une certaine manière l'être de l'étant, c'est-à-dire que l'étant est toujours déjà manifeste dans son être. Il importe ici d'ouvrir une parenthèse pour souligner avec force l'affirmation heideggerienne selon laquelle la liberté n'est pas une propriété de l'homme, mais qu'au contraire c'est l'homme qui est une propriété de la

liberté. De même que le Dasein n'est pas le maître de l'être, de même il n'est pas le maître de la liberté. Autrement dit, le Dasein en tant qu'étant est. Mais il n'est pas l'origine de l'être. D'un autre côté, le Dasein est libre, mais cependant il n'est pas l'origine de la liberté. L'être comme tel et la liberté comme telle se donnent ou se manifestent respectivement à travers le Dasein. C'est justement et uniquement en ce sens qu'il faut interpréter une affirmation telle qu' *il y a* être et liberté dans la mesure où le Dasein s'y rapporte. De tout cela, nous nous permettons de conclure que l'ontologie heideggerienne se fonde et se développe dans une forme sécularisée de la théologie de la révélation. Dans cette ontologie, le Dasein se présente comme le point d'intersection de la théologie et de l'ontologie, donc comme le lieu de la fondation de la métaphysique proprement dite. Refermons cette brève parenthèse pour revenir sur le rapport de la liberté et de la compréhension de l'être.

A la lumière des considérations précédentes, on peut affirmer par des termes proprement heideggeriens que la manifestation de l'étant (la vérité ontique) suppose la manifestation de l'être (la vérité ontologique). En ce sens, la compréhension (*Verstehen*) qui s'explicite avant toute autre explicitation possible comme la compréhension de l'être et qui se décrit dans l'Analytique existentielle comme un existentiel, comme une structure ontologique fondamentale du Dasein doit être considéré comme ce qui assure en partie la manifesteté de l'être de l'étant. La compréhension, précise Heidegger, est une action première (*Urhandlung*) du Dasein²⁸⁸. On peut donc affirmer qu'*il y a* être dans la mesure où le Dasein le comprend, c'est-à-dire, nous le verrons plus loin, dans la mesure où le Dasein en tant que pouvoir-être (*Seinkönnen*) et être-possible (*möglichsein*) pro-jette (*entwerfen*) ses possibilités (*Möglichkeiten*). Il faut aussi rappeler qu'il y a encore un autre existentiel, la disponibilité ou la situation affective (*Befindlichkeit*), qui participe également à la manifesteté de l'être²⁸⁹. Il est à noter que dans l'Analytique existentielle, ces deux structures s'interprètent comme deux éléments constitutifs d'un moment particulier (*In-sein*) de la constitution ontologique du Dasein (*In-der-Welt-sein*)²⁹⁰. Comme nous tenterons de le montrer plus loin, ce qu'il y a de révolutionnaire

²⁸⁸ DEF, p. 137.

²⁸⁹ ET, §29.

²⁹⁰ *Ibid.*, §12.

autant que de problématique dans cette thèse ontologique relève de la manière dont Heidegger interprète un phénomène qui selon lui « n'a pas encore été ontologiquement saisi dans son unité d'ensemble », à savoir le phénomène du monde (*Welt*) en tant que moment particulier de la constitution ontologique du Dasein²⁹¹.

Il convient maintenant de revenir sur l'essai de 1929 pour voir de plus près et examiner la radicalisation heideggerienne de la conception kantienne de la liberté. La caractérisation kantienne de la liberté comme un mode particulier de causalité est en effet une réélaboration de la conception leibnizienne du principe de raison suffisante (*principium rationis sufficientis*). Dans la perspective de la logique formelle, la causalité se conçoit comme une simple forme du principe de raison qui s'explicite par la proposition « Il n'y rien sans raison » (*Nihil est sine ratione*). Transposée par Kant dans une « logique transcendantale » et réexaminée dans le cadre la question de la possibilité d'un système des connaissances, le principe désigné désormais comme principe de raison déterminante rend possible l'émergence d'un concept de causalité qui permet de développer une méditation au-delà du cadre restreint d'une doctrine théologique du déterminisme et qui se présente comme fondement de la liberté comprise à son tour comme le pouvoir de commencer par soi-même une série des phénomènes ou encore comme une spontanéité.

Heidegger s'efforce à son tour d'aller encore plus loin. Il considère que la conception kantienne de la liberté n'en est qu'une simple conception secondaire. Pour expliquer un phénomène à partir de sa cause qui n'est lui-même qu'un autre phénomène ou bien pour répondre à des questions telles que « pourquoi y-a-t-il l'être plutôt que rien ? », « pourquoi ceci, mais non pas cela ? » ou « pourquoi ceci est tel mais non pas autrement ? », il faut que le « sujet » qui pose ce genre des questions, c'est-à-dire le Dasein, soit capable de « s'élever » au dessus de l'étant et par là même de se poser comme fondement de la compréhension de quelque chose comme être.

Autrement dit, pour que le Dasein soit en mesure de se prononcer à propos du « pourquoi » d'un tel ou tel étant ou bien encore de l'étant en général, il faut qu'il

²⁹¹ DEF, p. 131.

transcende sinon l'étant en général du moins un étant particulier. Heidegger précise que le Dasein en tant qu'étant se distingue du reste de l'étant par le pouvoir de transcender l'étant dans son ensemble. De ce même point de vue, c'est parce que le Dasein est lui aussi un étant qu'il doit également être capable de se transcender lui-même. En bref, le Dasein s'explicite chez Heidegger comme transcendance.

De toutes ces considérations précédentes il ressort clairement que dans la perspective de la pensée heideggerienne, la liberté s'interprète non pas comme transcendance, mais plus précisément comme le fondement de la transcendance ou bien comme le fondement du Dasein en tant que transcendance. Mais pour pouvoir préciser encore plus clairement les déterminations de la liberté en tant que fondement de la transcendance, il reste encore à savoir ce vers quoi le Dasein se transcende.

Heidegger affirme que le Dasein se transcende vers le monde et qu'en ce sens il doit être pris pour le « configurateur du monde » (*weltbildend*)²⁹². Plus précisément, le Dasein est lui-même transcendance vers le monde, une compréhension anticipative sur la totalité²⁹³. Le Dasein en tant que transcendance est la condition de la possibilité de la temporalisation, de l'historialisation, de l'irruption d'un étant transcendant au milieu de l'étant et de l'intensification de l'étant dans sa totalité. Le Dasein en tant que transcendance est la condition de possibilité de l'entrée-au-monde de l'étant (*Welteingang*)²⁹⁴. Ce n'est pas sans raison que Heidegger s'arrête longuement sur l'élucidation de la transcendance. Il pense que l'horizon qui assure un fondement philosophique au concept d'être ne peut être dégagé qu'à travers cette élucidation²⁹⁵. La priorité de la question de l'être et l'essence ek-statique du Dasein empêcherait d'avance le questionnement ontologique de se dévier vers l'anthropocentrisme même lorsque la transcendance s'interprète comme un caractère ontologique fondamental du Dasein.

Cependant il est vrai qu'au premier regard, ces affirmations paraissent déconcertantes et d'ailleurs énigmatiques. En fait, elle prend appui d'une part sur une

²⁹² *Ibid.*, p. 135.

²⁹³ *Ibid.*, p. 132.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 135.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 139 - 141

conception originelle du monde et d'autre part sur la thèse directrice de l'ontologie heideggerienne, à savoir la différence entre l'être et l'étant, la différence ontologique. De même que la critique kantienne se développe à partir de la thèse fondamentale de la distinction du phénomène et de la chose en soi, de même l'ontologie heideggerienne quant à elle s'enracine entièrement dans la thèse de la différence ontologique. Questionner la conception heideggerienne de la liberté sans prendre en considération la différence ontologique et la détermination du phénomène du monde comme un moment essentiel de la constitution ontologique du Dasein ne serait qu'une tentative sans suite. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

En ce qui concerne la perspective ontologique heideggerienne qui exige la caractérisation de la liberté comme fondement de la transcendance et donc comme le fondement de la compréhension de l'être, il faut aussi attirer l'attention sur un autre point décisif. Dans l'ontologie fondamentale, le Dasein se voit attribuer une double détermination qui paraît au premier regard contradictoire. Le Dasein est à la fois transcendance et en un certain sens « immanence ». D'un côté il transcende l'étant en direction du monde, de l'autre côté il se trouve à chaque fois immergé dans l'étant, ce qui s'explique d'ailleurs dans l'Analytique existentiel par une structure ontologique particulière, à savoir l'être-jeté (*Geworfenheit*)²⁹⁶.

Nous voyons Heidegger faire encore un pas décisif lorsqu'il déclare que l'être-jeté en tant que détermination ontologique du Dasein se donne également comme le fondement de la finitude de la liberté du Dasein. Plus précisément, le Dasein en tant qu'être-possible ne peut se pro-jeter que sur ses possibilités et à la mesure de ses possibilités. Toutefois les possibilités vers lesquelles le Dasein peut se pro-jeter sont limitées du fait qu'*en fait* ou dans sa facticité (*Faktizität*), le Dasein fait partie de l'étant. Il faut alors reconnaître que le mode ontologique de pouvoir-être (le pro-jet) et le mode ontologique d'être-possible sont obstrués par la limite que leur impose le mode ontologique d'être-jeté. En d'autres termes, la « liberté du Dasein », plus précisément le rapport du Dasein à la liberté est limitée par sa facticité. S'il est vrai que Heidegger affirme aussi que le Dasein n'est pas, mais qu'il « a à être » (*Zu-sein*), il faut toutefois

²⁹⁶ ET, §38.

admettre que cette affirmation ne saurait pas s'interpréter comme une prise de position en faveur de l'idée d'un Dasein infini. Il en va de même de l'affirmation selon laquelle le Dasein est à chaque fois en avance sur soi. Du point de vue ontologique, le Dasein en tant qu'être-possible et pouvoir-être est « plus que » ce qu'il est à un moment donné. Mais, en tant qu'être-jeté il ne peut être que des possibilités finies, même là où cette finitude reste indéterminée voire indéterminable quantitativement. Il paraît pourtant nécessaire de reconnaître que la détermination existentielle de la possibilité conduit le questionnement philosophique vers un horizon plus originel que celui auquel le renvoie sa détermination formelle logique.

Dans l'ontologie heideggerienne, nous l'avons déjà souligné, le monde est un existentiel du Dasein, c'est-à-dire qu'il fait partie de la constitution ontologique du Dasein. La détermination heideggerienne du monde se distancie ainsi de la détermination kantienne du monde comme un concept transcendantal de la raison pure qui se caractérise comme une activité pure conclusive ayant une « tendance naturelle » à appréhender la totalité des phénomènes, en des termes proprement kantien, à représenter la totalité inconditionnée des synthèses de l'entendement sous une idée comprise comme une représentation conclusive pure et nécessaire. En fait Heidegger donne à entendre que le monde au sens existentiel du terme n'est rien d'autre que ce qui se manifeste comme une « conséquence » de la pro-jection du Dasein sur ses possibilités, plus précisément comme une significativité (*Bedeutsamkeit*)²⁹⁷. Le Dasein qui comprend son être propre et donc qui pro-jette son être sur certaines possibilités comprend l'être du reste de l'étant selon cette pro-jection avant de tout comportement effectif envers l'étant. Ce que l'on appelle communément le monde est en vérité un projet du Dasein, une significativité préalablement esquissée par le Dasein. L'étant se manifeste à chaque fois sur un mode d'être particulier en fonction de la compréhension ou ce qui revient au même en fonction du Dasein en tant que pro-jet.

Il convient ici de rappeler que Heidegger décrit aussi le Dasein comme un étant pour lequel il y va en son être de cet être même²⁹⁸. Il est possible de constater que le

²⁹⁷ ET, §18.

²⁹⁸ *Ibid.*, §4, p. 36.

même phénomène s'explique également dans la structure existentielle d'être-en-vue-de (*Umwillen*). « Le Dasein existe sur le mode d'être-au-monde et *il est* comme tel *en-vue-de-soi-même* »²⁹⁹. Il faut souligner que c'est en effet en conformité avec ces descriptions phénoménologiques qui est marqué par une appropriation originelle du concept aristotélicien de la finalité (*hou heneka*) et qui partent d'une simple rencontre immédiate avec l'étant dans la quotidienneté pour remonter ensuite progressivement jusqu'aux structures ontologiques fondamentales que l'être du Dasein se trouve caractérisé en dernier ressort comme souci (*Sorge*)³⁰⁰. Puisque le Dasein est ontologiquement un souci pour son être propre, un être en-vue-de-son-pouvoir-être, l'ensemble de l'étant se dévoile à chaque fois sur un mode ontologique particulier relativement à ce souci pour son propre être, qui préside à l'ensemble des pro-jets du Dasein sur ses possibilités. Ajoutons que la question de la source de la possibilité est posée et élaboré elle aussi par référence au phénomène de l'être en-vue-de-soi-même. La possibilité ne peut jaillir que d'un être en puissance de soi-même comme le « dessein », d'un être soi-même-en-vue-soi-même³⁰¹. Autrement dit, nous l'avons déjà souligné, *il y a* possibilité là où le phénomène de se choisir soi-même fait partie indissociable de la constitution ontologique fondamentale d'un étant, là où un étant existe en tant que se choisir soi-même. Il faut reconnaître que la thèse heideggerienne de la primauté du choix sur la possibilité repose sur l'inversement de la conception leibnizienne de la possibilité qui est élaborée dans le cadre de la logique formelle³⁰². Il ne serait donc pas injuste de déclarer que dans cette perspective ontologique, le possible prend le pas sur l'effectif, mais que le possible se trouve fondé à son tour dans l'ontologie qui est à l'origine même de toute distinction que l'on pourrait établir à leur propos.

Si l'on veut exprimer ce phénomène en des termes encore plus précis, alors on peut affirmer que l'être de l'étant qui n'est pas le Dasein lui-même se détermine en fonction de l'être du Dasein, interprété comme souci pour son être propre. Il en ressort que l'étant que le Dasein n'est pas lui-même n'est à l'origine d'aucune signification. Il ne prend une signification que dans la significativité résultant du pro-jet du Dasein. Les

²⁹⁹ Heidegger, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, Paris, Gallimard, 1985, p. 210.

³⁰⁰ **ET**, §41.

³⁰¹ **DEF**, p. 138.

³⁰² Voir Schnell, **De l'existence ouverte au monde fini**, Paris, Vrin, 2005, pp. 179 – 180 et 191.

expressions telles que « être-sous-la-main » (*Zuhandensein*) et « être-à-portée-de-la-main » (*Vorhandensein*) qui témoignent de l'intention de fonder plus originellement et plus radicalement le concept clé de la métaphysique moderne, c'est-à-dire le concept de représentation interprétée par Heidegger comme « constitution-en-objet de l'étant toujours déjà révélé » sont employées non seulement dans l'Analytique existentielle, mais presque dans l'ensemble du corpus heideggerien pour désigner deux modes ontologiques fondamentaux suivant lesquels l'étant se manifeste dans le cadre du projet du Dasein³⁰³.

Il est à noter que Heidegger tente ainsi d'appuyer à travers une radicalisation du concept de transcendance et une distinction ontologique du disponible et du subsistant les concepts brentanienne et husserlienne d'intentionnalité sur une assise ontologique stable. Il importe de voir de plus près cette tentative de radicalisation qui se développe autour du concept de transcendance pour pouvoir ensuite mieux discerner les orientations fondamentales de l'ontologie heideggerienne dans l'élaboration de la question de la liberté.

Heidegger établit fermement que la transcendance n'est origininairement ni une saisie théorique de l'objet ni « une relation de sujet à objet ». Elle n'est pas non plus un mode particulier de « faire partie de l'étant » ou un « commerce avec les choses ». Au contraire, elle est ce qui rend possible toute relation avec l'étant. La caractérisation de la transcendance comme structure fondamentale de la subjectivité du sujet ne saurait être considérée comme pertinente que si l'on identifie le sujet avec le Dasein. Il faut toutefois reconnaître qu'une telle caractérisation est loin d'apporter une solution satisfaisante au problème de l'accès à la constitution du Dasein³⁰⁴. (§19). Il est possible de deviner à la lumière des considérations précédentes que ce vers quoi le Dasein en tant que transcendance se transcende ne se détermine pas chez Heidegger comme l'objet, c'est-à-dire comme l'étant constitué-en-objet par un comportement intentionnel.

Comme nous l'avons précédemment montré lors de la contextualisation de la

³⁰³ DEF, p. 97.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 104 sq.

structure ontologique de l'en-vue-de, le Dasein en tant que transcendance se transcende vers « lui-même ». De ce point de vue, il ne serait pas impertinent de voir dans la transcendance le fondement de la constitution de l'ipséité (*Selbstheit*). Puisqu'il est toujours déjà transcendé par la compréhension de l'être, donc par le pro-jet, le Dasein est toujours déjà *existentialement* un « soi-même » et existe comme un « soi-même » en vue de « soi-même » par rapport auquel on peut se comporter *existentiellement* aussi bien théoriquement que pratiquement. Il n'y a rien d'égoïste ou de solipsiste dans cette conception de l'ipséité. Au contraire, dans la perspective ontologique elle s'impose comme une présupposition nécessaire pour la possibilité de l'égoïté de l'ego, pour la possibilité de l'altérité d'autrui ainsi que pour la possibilité de leur relation³⁰⁵. Mais il faut tout de même ajouter que la transcendance joue également un rôle prépondérant dans la détermination de ce qui n'est pas un « soi », ce qui revient à dire que l'étant se trouve toujours déjà transcendé comme une totalité de par l'existence du Dasein. Il faut aussi noter que le Dasein en tant que pro-jet, en tant que compréhension anticipative de l'étant appréhende l'étant comme totalité de manière tout-à-fait neutre.

Il est également possible d'observer en toute clarté cette tentative de radicalisation dans un passage de l'essai de 1929 où Heidegger s'efforce de préciser le mieux possible la distinction entre la vérité ontique et la vérité ontologique, le caractère hiérarchique du rapport entre ces deux types de vérité, ainsi que l'entrecroisement dans leur rapport à la différence ontologique qui suppose l'enracinement d'un pouvoir-différencier au sein de la transcendance du Dasein.

« Ces comportements intentionnels, anté-prédicatif ou prédicatif, (c'est-à-dire les comportements envers l'étant, les comportements qui sont à l'origine aussi bien de la vérité de l'étant sous-la-main que de la vérité du Dasein) ne rendent pas l'étant accessible. Ils provoquent une révélation toujours déjà illuminée et guidée par une compréhension de l'être de l'étant, par une compréhension de la structure de son être »³⁰⁶.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 134.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 97.

Cette précision vient justifier une conclusion précédemment formulée selon laquelle le dévoilement de l'être, donc la vérité ontologique, se considère dans l'ontologie heideggerienne comme la condition de possibilité de la manifestation de l'étant, c'est-à-dire de la vérité ontique. En d'autres termes, cela revient à postuler la primauté de la compréhension pré-conceptuelle ou non-conceptuelle de l'être sur toute relation avec l'étant. L'ontologie en tant que questionnement philosophique de l'étant en direction d'un concept de l'être devient possible non pas par la mise en parenthèse de cette conception non-conceptuelle de l'être, mais bien par sa thématization et sa problématisation. Le pro-jet intervient dans ce contexte problématique par sa participation à la possibilisation de l'ontologie.

Heidegger explique cette participation par des termes qui rappellent ses propos formulés dans *Etre et Temps* sur la nécessité de fonder les ontologies régionales sur une ontologie fondamentale qui ne se laisse aucunement réduire à un réalisme naïf ou critique et qui ne s'occupe pas seulement de la question du fondement de sa propre possibilité :

« Le pro-jet esquisse la constitution de l'être de l'étant. Il jalonne en même temps un champs déterminé comme le domaine où il sera possible à une connaissance scientifique de constituer des objets, par exemple la nature, l'histoire. Les concepts scientifiques fondamentaux s'obtiennent par restriction et par délimitation, à partir d'un point de vue déterminé, de l'être saisissable dans les concepts ontologiques purs » (§10).

Pour ce qui est du rapport entre le monde et le pro-jet, il faut aussi indiquer que le monde en tant que significativité relevant d'un pro-jet du Dasein indique à la fois l'essor de certaines possibilités et le retrait d'autres possibilités étant donné que le Dasein en tant que transcendance est la source des possibilités et qu'il ne se pro-jette jamais effectivement sur l'ensemble de ses possibilités, mais qu'il se pro-jette chaque fois sur quelque-unes de celles-ci au détriment des autres. De même que le rapport du Dasein à la liberté est toujours fini en raison de la facticité du Dasein, de même le monde en tant que significativité est toujours fini en raison de la finitude du Dasein en tant que transcendance et facticité. Bien que la finitude de ce rapport n'est suffisamment élucidée

ni dans *Etre et Temps* ni dans l'essai de 1929, on peut toutefois affirmer qu'elle se trouve à l'origine de l'idée de la possibilité de l'appréhension pré-ontologique de l'étant comme une totalité.

Cependant il est étonnant de voir Heidegger faire allusion en 1929 à l'élaboration du concept du monde dans l'*Anthropologie pragmatique* de Kant dans l'intention de justifier son concept existentiel du monde alors qu'il s'opposera fermement deux ans plus dans son interprétation de la première *Critique* à la détermination du problème de la liberté comme un problème cosmologique et qu'il jugera nécessaire le renversement de la conception kantienne de la liberté du fait de l'absence d'une métaphysique du Dasein qui doit lui servir de fondement ³⁰⁷. A la différence de l'interprétation qu'il donne en 1931 de la deuxième analogie de l'expérience et de la troisième antinomie de la raison pure, Heidegger met l'accent dans l'essai de 1929 sur la double signification du concept kantien de la transcendance. La transcendance signifie d'une part le dépassement du divers donné de l'expérience à l'intérieur de l'expérience elle-même. D'après cette première signification de la transcendance, le monde se révèle comme une limitation de la connaissance finie de l'homme dans sa totalité. En contradiction avec cette première signification, la transcendance signifie d'autre part l'abandon définitif du domaine phénoménal comme domaine des connaissances finies pour une représentation de la totalité des choses comme « objet » de l'intuition originariaire. Il est à noter qu'il est question dans cette seconde signification d'une espèce particulière des idées transcendantales, qui se caractérise par l'université et qui est désignée par Kant comme Idéal transcendantal.

Heidegger prétend de son côté que le concept kantien du monde s'installe dans l'entrecroisement de ces deux significations de la transcendance, donc de deux conceptions contradictoires de la totalité et qu'il assure ainsi la médiation entre elles. Ce qui est encore plus surprenant pour nous, c'est que Heidegger s'exprime à la lumière de cette interprétation précédemment évoquée en faveur de l'attachement de la pensée kantienne à une signification existentielle du monde selon laquelle le monde désigne « la totalité de la finitude de l'être de l'homme » en tant que « citoyen du monde »

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 118 – 130.

(*Weltbürger*). A en croire Heidegger, on a affaire ici à une forme sécularisée du concept augustin du monde. Il est cependant possible d'observer que des expressions tirées du texte de l'*Anthropologie pragmatique*, telles que « avoir l'expérience du monde », « avoir l'usage du monde », « le tact dans les affaires du monde », « le tact personnel », sont tous employées en vue de démontrer l'aspect existentiel du concept kantien du monde et plus particulièrement l'identification du monde avec le Dasein.

Même si nous nous abstenons ici de lancer une polémique stérile sur l'interprétation heideggerienne du concept kantien du monde, il nous paraît cependant nécessaire de poser la question de savoir si le concept transcendantal du monde tel qu'il est élaboré dans la première *Critique* ne renferme pas déjà entièrement la signification du concept « existentiel » du monde que Heidegger présente comme un élément majeur de son projet de la radicalisation de la métaphysique kantienne. Nous nous exprimons en faveur de la nécessité de poser une telle question puisque Kant affirme clairement qu'*il n'y a un monde qu'à condition qu'il soit une représentation de la raison pure en tant que faculté de l'esprit. Le monde est donc toujours uniquement le monde de l'esprit. Le monde n'est pas un étant, mais l'esprit lui-même.*

Rappelons une fois de plus que considéré en lui-même le monde en tant que concept de la raison pure ne signifie rien et qu'il vaut seulement dans son rapport à l'entendement comme ce qui rassemble toutes les synthèses de celui-ci dans une totalité selon le principe de l'unité inconditionné. En outre, pour Kant, le monde se présente chaque fois nécessairement comme une totalité finie du fait de la finitude des facultés de représentation de l'esprit, en d'autres termes de la finitude de la transcendance. Mais cela ne revient pourtant pas à dire que la totalité ainsi représentée soit fixée une fois pour toutes. L'esprit est toujours « libre » dans la représentation de la totalité inconditionnée des synthèses de l'entendement, c'est-à-dire qu'il est toujours en mesure de systématiser des connaissances d'une manière différente, et donc de pro-jeter chaque fois un monde différent, mais cependant cohérent en lui-même dans certaines mesures. Le principe de la raison pure n'est donc pas un obstacle devant une telle flexibilité. Au contraire, il est le seul garant du caractère essentiellement relatif de chaque vision du monde (*Weltanschauung*).

D'ailleurs Kant souligne avec force la fonction régulatrice du principe de la raison pure et il affirme très clairement qu'il n'a aucune fonction constitutive. Cela revient à soutenir que le concept transcendantal du monde ne détermine préalablement ni ce qui se donne dans une représentation ni la manière de représenter ce donné. Sur le plan théorique, l'esprit se donne la possibilité d'arrêter la régression à l'infini de la série des causes par la représentation d'une cause inconditionnée. Sur le plan pratique, il arrête la progression à l'infini par la représentation d'une volonté qui ne veut rien d'autre que soi-même, d'une volonté qui se prend pour une fin en soi-même. Les deux extrémités d'une représentation d'un monde fini sont ainsi déterminées pour toute tentative de l'élaboration d'un système des connaissances.

Même si le concept existentiel du monde ne permet nullement de saisir avant toute expérience *ce que* l'étant est, *comment* il l'est, *pourquoi* il est ceci, mais non pas cela et *pourquoi* il est ainsi, mais non pas autrement, c'est-à-dire qu'il n'a aucune fonction constitutive, et en ce sens il se présente comme une simple répétition du concept kantien du monde, qui s'appuie sur la thèse de la différence ontologique, il se distingue cependant de ce dernier par le fait qu'il suppose la primauté du pro-jet du monde en tant que totalité sur l'appréhension de l'étant, et donc en terme husserlien sur l'intentionnalité.

Pour Kant, il est possible au contraire de connaître quelque chose sans se représenter préalablement une totalité par le biais de l'idée transcendantal du monde. Dans cette optique critique, il serait d'ailleurs absurde d'esquisser une totalité sans avoir appui sur des représentations déjà synthétisées, car dans ce cas, il n'y aurait rien à rassembler sous l'idée de totalité. Il suffit de respecter les règles explicitées dans les analogies de l'expériences pour synthétiser des représentations empiriques, pour former une connaissance. Par exemple, il n'est pas nécessaire de développer préalablement une vision du monde pour pouvoir travailler ensuite sur la solution d'un problème physique. En d'autres termes, dans la perspective critique kantienne, le système n'est pas une exigence scientifique, mais une exigence philosophique.

Après l'exposition de nos réserves à propos du projet heideggerienne de la radicalisation du concept kantien du monde, il convient maintenant de voir de plus près comment Heidegger prend ses distances avec la métaphysique moderne au sujet de la question de la liberté et élabore sa propre conception de la liberté sur la destruction de la tradition philosophique. Nous avons déjà essayé de donner quelques indications à propos de cette conception. En outre, nous nous sommes efforcés de mettre en lumière le contexte problématique dans lequel Heidegger inscrit la question de la liberté à l'aide d'un travail interprétatif de grand ampleur. Nous avons également tenté, pour mieux illustrer ce contexte problématique, de dégager les rapports que la question de la liberté entretient avec d'autres questions anciennes de la philosophie, telles que la question du principe de raison (*Grundsatz*), la question du fondement (*arkhè, Grund*), la question de la vérité (*aletheia, Wahrheit*), la question de la transcendance (« *epekeina tes ousias* », *Transzendenz*) et la question du monde (*cosmos, Welt*). Comme nous le verrons, cette contextualisation heideggerienne de la question de la liberté prend appui sur un questionnement qui se développe de manière cyclique. A son stade ultime au cours duquel la liberté fait l'objet d'une thématization particulière et la transcendance se dévoile à partir de l'un de ses aspects, le questionnement revient à la question de départ, à savoir celle de la question du fondement.

Comme il a été déjà montré, Heidegger considère le monde comme la totalité du « dessein » du Dasein. Rappelons aussi que la transcendance de soi-même advient à partir de ce « dessein » et que cette transcendance se donne comme la condition de possibilité du rapport du Dasein à soi-même. Heidegger est amené à faire un pas en avant. Il affirme qu'un « vouloir » (*Willen*) est inhérent à la transcendance et préside à celle-ci. Ce « vouloir » joue le même rôle que la compréhension, à savoir pro-jeter en une esquisse des possibilités du Dasein. Dans l'essai de 1929, ce rôle se décrit comme suit : « Cette volonté pro-jette devant le Dasein par delà lui-même son propre dessein »³⁰⁸.

Il est à noter que cette volonté transcendantale s'interprète à son tour comme

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 141 – 142.

liberté. On peut dire que dans l'essai de 1929, la transcendance, la volonté et la liberté s'entremêlent dans la constitution ontologique du Dasein qui devient un étant libre, effectivement réel et responsable de soi par la présentation à soi-même du dessein. Nous soutenons l'idée qu'en pleine conformité avec la conception kantienne de la liberté exposée dans la philosophie pratique, la liberté signifie dans cette ontologie avant toute autre signification l'autonomie. Le Dasein libre se soumet à l'obligation qu'il propose à lui-même. Cependant une autre signification de la liberté qui se trouve dévoilée dans la philosophie théorique de Kant, la spontanéité en tant que pouvoir de commencer-de-soi-même, est écartée sous prétexte qu'elle n'est pas originaire. Pour pouvoir intégrer cette seconde signification dans le contexte problématique de la liberté, il faut d'abord montrer que l'ipséité (*Selbst*), l'être soi-même se détermine avant toute autre détermination ontologique à la lumière de son avènement et comme un historial parmi d'autres. C'est justement une telle détermination qui nous permettrait ensuite d'appréhender ce « de soi-même » (*von Selbst*), c'est-à-dire une partie constitutive de la spontanéité, de « commencer-de-soi-même ». Il faut souligner aussi que dans cette perspective ontologique, on considère que l'ipséité en tant que historial advient dans la transcendance qui s'explicite également comme la temporalisation de la temporalité³⁰⁹.

Nous observons aussi que le rapport du Dasein à la liberté détermine son rapport à l'être quand la liberté est caractérisée succesivement comme fondement de la transcendance, comme l'origine de tout fondement et enfin comme liberté pour fonder. De là découle, nous verrons, une triple distinction de fondation prise au sens de l'acte de fonder, une distinction dont l'unité fait l'objet d'une méditation spécifique dans le questionnement de Heidegger. Avant la présentation de cette distinction, il faut d'abord souligner que selon Heidegger c'est la transcendance qui prend en charge la tâche de fonder et qui joue ainsi un rôle d'intermédiaire entre la liberté et le fondement. Précisons aussi que dans cette perspective, le rapport entre la liberté et le Dasein en tant que transcendance se caractérise à son tout par la réciprocité. La liberté rend possible la transcendance et par là même tout acte de fonder. En contrepartie elle prend à la transcendance le fondement.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 143.

Il est d'une importance capitale de voir de plus près la triple distinction de l'acte de fonder puisqu'elle joue un rôle décisif dans le développement de la méditation heideggerienne sur l'essence de la liberté. D'après la distinction établie par Heidegger, fonder signifie d'abord ériger ou instituer (*stiften*). La deuxième espèce de l'acte de fonder se caractérise comme prendre-base ou comme « se fonder » (*Boden-nehmen*)³¹⁰. En dernier lieu, l'acte de fonder se détermine comme donner un fondement ou comme motiver (*be-gründen*). Nous voyons que Heidegger juge nécessaire de faire une seconde distinction au sein de la première. Il divise ces trois significations en deux groupes. Les deux premières significations sont d'ordre transcendantale, donc d'ordre ontologique. En outre, elles sont contemporaines au sens de participer à la même temporalité. Elles ont ceci en commun de rendre possible la vérité ontologique. Bien qu'elle s'enracine elle aussi dans la transcendance, la dernière espèce de l'acte de fonder a pourtant une signification ontique, elle prend part dans la possibilisation de la vérité ontique.

Par ailleurs, il est possible de constater que chacune de ces trois significations de fonder est élucidé en référence à un moment de la constitution ontologique du Dasein. Fonder au sens d'instituer (*stiften*) correspond au pro-jet, au phénomène de pro-jeter ses propres possibilités, donc à la compréhension de l'être. Le pro-jet d'un monde qui se fonde sur les structures ontologiques du pouvoir-être et de l'en-vue-de se considère maintenant comme une espèce de fondation et comme l'essor des possibilités du Dasein. Le pro-jet en tant qu'institution d'une totalité ontique selon une esquisse rend possible tout comportement par rapport à l'étant. De cette élucidation du caractère fondatif de la transcendance il ressort clairement que la transcendance est non seulement un dépassement de l'étant pour se mettre en relation avec l'être, mais aussi simultanément un retour à l'étant.

La seconde espèce transcendantale de l'acte de fonder, prendre-base (*Boden-nehmen*), quant à elle dépend de la structure existentielle de l'être-jeté (*Geworfenheit*). Le Dasein en tant que transcendance fondatrice prend-base dans l'étant. Puisqu'il est un étant, il se trouve toujours déjà « au milieu de » de l'étant, c'est-à-dire dans une

³¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

disponibilité (*Befindlichkeit*) qui se dévoile, rappelons-le, dans *Etre et Temps* sur le fond d'une disposition fondamentale (*Grundstimmung*), à savoir l'angoisse (*Angst*). Ce mode particulier de fondation, « prendre-base », se traduit chez Heidegger par deux formules différentes, à savoir « être investie par l'étant » et « être accordé au ton de l'étant ». Il s'agit là d'un investissement ou d'un accord qui participe à la possibilisation du dévoilement de l'étant dans son être. Le « prendre-base » en tant qu'investissement par l'étant se considère en outre comme l'origine du retrait ou de la privation de certaines possibilités du Dasein. De ce point de vue, l'investissement se révèle dans sa négativité comme une sorte de limitation, plus précisément comme la première preuve de la finitude de la liberté du Dasein en tant que transcendance. Cependant il accomplit en même temps une fonction positive en ce sens précis qu'il transforme le pro-jet du monde en une possession du Dasein. Il faut souligner que ces deux espèces transcendantales de l'acte de fonder sont indissociables et s'accomplissent simultanément dans une relation réciproque. Il est aussi à noter que Heidegger étudie plus à fond le caractère transcendentale fondatif du « prendre-base » dans son rapport avec la disponibilité et la disposition fondamentale sur la base de la thèse transcendantale du retrait de l'étant en faveur de la manifestation de l'être dans sa conférence inaugurale prononcée en 1929 à l'Université de Fribourg et intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*.

Il nous paraît nécessaire de faire remarquer qu'en ce qui concerne la troisième espèce de l'acte de fonder, « motiver » ou « donner un fondement » ou encore « légitimation » (*be-gründung*) Heidegger tient un discours très dense et complexe. Contrairement aux premières explications sur la triple distinction de l'acte de fonder, nous observons que cette dernière espèce de la fondation, la motivation, se rapporte à la fois à la vérité ontique et à la vérité ontologique. Même si elle rend possible la vérité ontique, la motivation ne se laisse pas cependant réduire à une simple démonstration de la vérité des énoncés ontiques. La motivation se manifeste à travers le principe de raison, en d'autres termes à travers la question du « pourquoi » qui nous renvoie toujours à une origine transcendantale.

De tout cela on peut conclure que la mise en lumière de ce qu'il y a de fondatif ou de fondateur dans la motivation dirige l'interrogation ontologique vers l'origine

transcendantale en question. En outre Heidegger ne manque pas de préciser que le « pourquoi » en tant que question fondamentale se révèle dans la co-appartenance des structures ontologiques du pouvoir-être et de l'être-jeté. Autrement dit, les deux premières espèces de l'acte de fonder exposées précédemment, donnent lieu à l'avènement de la question du « pourquoi ». D'ailleurs c'est pour cela que la question du « pourquoi » se trouve toujours déjà déterminé par une certaine compréhension pré-conceptuelle de l'être. Il n'y a rien de surprenant dans cette affirmation. Car il est manifeste que l'on ne peut se poser aucune question comme « pourquoi est-ce ceci plutôt que cela ? » sans avoir préalablement une certaine notion de l'être.

Heidegger va encore plus loin en affirmant que cette compréhension préalable de l'être renferme toute réponse possible et s'impose au questionnement philosophique comme la motivation première et dernière pour toute question de ce genre. Ainsi la motivation se voit-elle dôtée d'un pouvoir transcendantal. A la différence des deux autres actes de fonder, institution et prendre-base, la motivation prend part activement dans la possibilisation de toute présentation ontique et de tout dévoilement ontique. Une fois qu'il est dévoilé et présenté, l'étant s'inscrit à titre de « cause » dans un projet du monde préalablement esquissé. Cependant de même que la motivation n'est nullement un invariable, de même cette inscription ne peut être en aucun cas définitive. Le Dasein est en mesure de modifier à tout moment les fondements et les raisons. Toutefois il est à noter que ce pouvoir de modifier n'est pas infini, mais qu'il est à chaque fois limité par la liberté qui se donne comme le terme ultime de toute fondation.

La liberté en tant que fondement de tout acte de fonder ne saurait faire en aucun cas l'objet d'une fondation. La possibilité du dévoilement de la liberté par et dans la transcendance, cette possibilité elle aussi dépend de la liberté. Or, la transcendance se dévoile toujours à soi-même par soi-même grâce à la pré-notion de l'être qui lui préside dans l'accomplissement de la possibilisation de toutes les actes de fonder. Comme la transcendance est l'origine des actes de fonder et comme elle se fonde elle-même dans la liberté, la liberté doit donc s'interpréter en dernier ressort comme liberté-pour-fonder, ou ce qui revient en effet au même, comme le fondement du fondement (*arkhè* en tant que *proton oten, le premier à partir de*).

Il est à noter que Heidegger fait un dernier pas décisif dans l'élucidation de la liberté et de son rapport avec l'être. L'être détermine toute espèce de fondation transcendante du fait qu'il se révèle comme la condition de possibilité de la transcendance, ou ce qui revient au même selon Heidegger, nous en avons déjà évoqué une formulation particulière, de « la temporalité qui s'historialise ». En ce sens, l'être se manifeste lui aussi comme un fondement grâce à ce qu'il rend possible, c'est-à-dire la transcendance. Sur ce point précis, nous soutenons l'idée que Heidegger s'approprie comme tel, en vue de l'appliquer à la question du rapport de l'être et de la transcendance, un principe de la philosophie pratique de Kant selon laquelle la liberté se donne comme *ratio essendi* de la loi morale alors que la loi morale s'impose en revanche comme *ratio cognoscendi* de la liberté. Il faut donc admettre que le caractère circulaire du questionnement philosophique ne témoigne jamais d'un raisonnement affecté par l'incohérence, mais bien d'une nécessité relevant de ce qui est mis en question dans les questions.

L'être en tant que fondement de la transcendance fondatrice tire son origine (*Ursprung*) de la liberté. La liberté se révèle ainsi comme la fondatrice initiale qui n'a pas à son tour besoin d'aucun fondateur. Le fondement initial qui ne se fonde pas à son tour dans un autre fondement plus élevé n'est en fait rien d'autre qu'un fondement sans fondement, c'est-à-dire un abîme³¹¹. Il en ressort que la triple distinction des actes transcendants de fonder trouve son unité dans l'abîme fondateur qu'est la liberté. Si l'on suppose que le Dasein est la propriété de la liberté ou qu'il est en rapport avec la liberté, il faut alors reconnaître aussi qu'il se comprend comme un abîme dans la transcendance de soi-même en vue de soi-même. Ajoutons que cette compréhension de soi comme abîme est désigné par Heidegger comme le mouvement premier (*Urbewegung*) de la liberté et que le dépassement de l'abîme passe par la reconnaissance de l'impossibilité d'éliminer l'abîme au sein de la transcendance, en d'autres termes par la reconnaissance de la finitude du Dasein dont l'essence est transcendance en tant que liberté-pour-fonder.

³¹¹ *Ibid.*, pp. 156 - 157.

CONCLUSION

Explicitée dans l'essai de 1929 à travers diverses appellations comme le fondement du fondement, le fondement sans fond, l'*arkhè* originaire et l'abîme, la liberté prend incontestablement le pas sur l'être dans les questionnements de Heidegger, qui font suite au projet de l'ontologie fondamentale présentée en 1927 dans le chef-d'œuvre intitulé *Etre et Temps*. La refondation de la question de l'être dans la question de la liberté semble constituer une étape décisive dans la tentative heideggerienne de radicaliser l'ontologie et la théologie traditionnelles, c'est-à-dire aussi bien la métaphysique grecque que la métaphysique moderne.

Cette tentative heideggerienne de radicalisation de la métaphysique est l'un des thèmes centraux des études récentes menées sur la pensée de Heidegger. Dans son ouvrage publié en 2005 et intitulé *De l'existence ouverte au monde fini*, auquel nous avons fait déjà allusion, Alexandre Schnell déclare que le projet de l'ontologie fondamentale fait elle aussi l'objet de cette radicalisation appelée par Heidegger lui-même comme une « métontologie » dont le coup d'envoi remonte à son cours de 1928 *Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*³¹². D'ailleurs, Schnell soutient que cette « métontologie » doit être considérée comme un tournant préalable (*Kehre*) qui donne lieu à l'élaboration d'une métaphysique du Dasein et qui prépare ainsi le tournant, aujourd'hui tant discuté, des années 1930 que l'on explique généralement comme l'abandon de la problématique transcendantale du sens de l'être en faveur d'une problématique plus originelle, à savoir celle de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*)³¹³. En outre, Schnell affirme avec raison que Heidegger juge nécessaire une « transformation de l'essence humaine dans son Dasein » non seulement pour l'accomplissement d'un tournant dans la pensée philosophique pour passer d'une question initiale à une question plus originelle, mais aussi pour tout questionnement philosophique véritable qui n'a rien d'autre objectif que de dévoiler l'essentiel dans son essentialité.

³¹² Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, p. 11.

³¹³ *Ibid.* pp. 10 et 12.

En ce sens, on peut affirmer que la position et l'élaboration de toute question philosophique se présentent en fait comme un tournant ou une transformation essentielle qui a lieu, si l'on doit l'exposer en référence aux analyses heideggeriennes, au sein même du Dasein comprise comme une transcendance finie enracinée dans la différence ontologique, c'est-à-dire la différence entre l'être et l'étant. Il faut toutefois souligner que dans *Etre et Temps*, l'être comme tel et le Dasein sont nettement distingués l'un de l'autre à travers une analyse phénoménologique très minutieuse de la constitution ontologique fondamentale du Dasein (être-au-monde).

La constitution ontologique fondamentale du Dasein se trouve explicitement identifiée dans l'essai de 1929 avec la transcendance. En ce qui concerne le caractère transcendantal de l'être-au-monde, *Etre et Temps*, il est vrai, ne contient que quelques considérations dont les plus importantes se trouvent d'ailleurs notées en marge. Toutefois, il est incontestablement manifeste que le phénomène du monde n'est examiné séparément du Dasein ni dans *Etre et Temps* ni dans d'autres travaux ultérieurs de Heidegger. Le phénomène fait partie indissociable de l'être-au-monde compris comme transcendance. La différence ontologique s'explicite non pas dans une séparation entre le Dasein et le monde, mais au sein même de l'être-au-monde qui s'interprète originellement comme transcendance de soi-même en vue de soi-même. Il s'agit là, nous l'avons déjà souligné avec force, d'une transcendance qui se caractérise également comme la temporalisation de la temporalité ou encore comme la temporalité qui s'historialise. D'ailleurs, c'est parce que le Dasein en tant que transcendance est le lieu de l'union de la manifestation du fondement et du dessein qu'il est en mesure de configurer le monde comme totalité des possibilités pro-jetées. Pour ce qui est de la caractérisation de la transcendance comme temporalité qui s'historialise, comme Schnell le fait remarquer, Heidegger précise qu'elle ne relève absolument pas du rapport du Dasein à la liberté, mais justement de son rapport au temps comme tel. Ce rapport du Dasein au temps qui se traduit dans la terminologie heideggerienne par le terme *Zeitlichkeit*, avouons-le, n'a pas encore été suffisamment élucidé.

Une autre étude récente qui se propose pour tâche de situer la conception

heideggerienne du rapport de la liberté et du temps dans l'histoire de la métaphysique est récemment exposée dans le livre intitulé *Temps et Liberté* de Christophe Bouton³¹⁴. Bouton soutient la thèse selon laquelle l'abandon de la problématique du sens de l'être comme tel en faveur de la problématique de l'histoire de l'être va de pair avec l'abandon de la perspective pratique en faveur d'une perspective transcendante pour l'élaboration de la question de la liberté.

Pour argumenter cette thèse, Bouton tente de dégager à travers une lecture comparative la différence du caractère des analyses développées sur le temps et la liberté dans *Etre et Temps*, *De l'essence de la vérité* et *De l'essence du fondement*. Deux arguments majeurs de cette lecture comparative sont dégagés de la caractérisation de la liberté dans *De l'essence de la vérité*, à savoir la liberté explicitée comme « laisser être l'étant », et de deux propositions aujourd'hui très connues par lesquelles Heidegger détermine le rapport entre la liberté et l'homme dans *De l'essence du fondement* : « La liberté n'est pas une propriété de l'homme. L'homme est une propriété de la liberté ». S'il est vrai que le changement de perspective saute d'emblée aux yeux dans une comparaison des textes heideggeriens, on ne peut toutefois affirmer ni le choix d'une « perspective pratique », ni son abandon qui a eu lieu ultérieurement.

D'abord il nous paraît nécessaire de reconnaître que la perspective de *Etre et Temps* est bel et bien transcendante même s'il est difficile très souvent de l'appréhender en raison de la multiplicité des descriptions portant sur les phénomènes de la quotidienneté du Dasein. L'approche phénoménologique qui s'y déploie s'unit à l'approche transcendante. Dans cette approche qui est à la fois phénoménologique et transcendante, le questionnement ne donne lieu ni à une théorie ni à une pratique. Mais il a pour prétention de s'élever au dessus de celles-ci en vue de leur fournir un fondement commun et unitaire. C'est la distinction heideggerienne de l'authenticité et de l'inauthenticité qui est, paraît-il, susceptible de provoquer une mécompréhension du caractère du questionnement déployé dans *Etre et Temps*. L'ontologie fondamentale ne propose aucune pratique concrète, mais qu'elle se propose d'en éclairer les fondements. On ne peut donc se prononcer en faveur d'une orientation pratique de cette ontologie

³¹⁴ Christophe Bouton, **Temps et Liberté**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 295-356.

que si l'on prend le terme pratique au sens kantien et donc au sens formel. S'il en est ainsi, il faut alors admettre en outre qu'il s'agit chez le Heidegger des années 1930 non pas de l'abandon de la perspective pratique, mais tout au contraire de l'institution de la pratique sur un fondement plus originel qui se manifeste à travers une tentative de radicalisation du concept kantien de la transcendance.

Nous nous sommes efforcé modestement de notre part de mettre en lumière tout au long de notre exposé les motifs pour lesquels Heidegger donne le coup d'envoi après la publication de *Etre et Temps* une enquête de grand ampleur sur la question de la liberté. Pour ce faire, nous avons tenté de dégager l'orientation fondamentale du travail interprétatif de Heidegger à travers son cours du semestre d'été 1930 sur la conception kantienne de la liberté et son cours du semestre d'été 1936 sur *Freiheitsschrift* de Schelling. Nous avons également essayé de constater et discuter les problèmes et les difficultés qui relèvent des interprétations heideggeriennes. Nous avons essayé de formuler et d'élaborer progressivement deux thèses à la lumière des objections que Heidegger adresse à la Critique de Kant et à la théologie schellingienne de la liberté.

Notre première thèse est que la radicalisation heideggerienne de la conception kantienne de la liberté, qui est développée dans le cadre d'une métaphysique du Dasein, ne rend pas possible, contrairement aux attentes de Heidegger, la découverte d'un contexte philosophique à l'intérieur duquel une problématique plus originelle de la liberté pourrait être formulée, et cela du fait que loin de pouvoir fonder la démarche transcendantale du questionnement kantien dans une perspective inédite, le questionnement heideggerien n'en est qu'une simple répétition de celle-ci et un remarquable exemple d'application dans l'élaboration d'une question, il est vrai, non kantienne, à savoir la question de l'être.

Notre deuxième thèse qui se formule dans le sillage de la première thèse est qu'à partir de la thèse de la différence ontologique et au prix de l'oubli du concept schellingien de l'absolu, le questionnement heideggerien ne saurait développer qu'une variante sécularisée de la dialectique théologique de Schelling. L'être qui se fonde dans la liberté, dans le fondement sans fond, dans l'abîme, se manifeste à travers ce qu'il rend

lui-même possible, c'est-à-dire à travers l'étant.

Afin de justifier ces deux thèses, nous avons tenté d'abord de montrer que Heidegger prend conscience de la nécessité de radicaliser le questionnement ontologique développé dans son projet initial pour pouvoir surmonter les insuffisances et les problèmes de la métaphysique moderne. Nous considérons que la décision de ne pas publier la dernière partie de *Etre et Temps* est une preuve de cette prise de conscience. Nous avons aussi constaté que la question de la liberté s'impose comme question centrale à cette radicalisation. Il ne s'agit là ni d'un choix arbitraire ni d'un simple fil conducteur, mais précisément du plus haut niveau que la métaphysique ait jamais atteint. Et nous avons montré en nous référant à l'interprétation heideggerienne que le niveau atteint par la métaphysique se traduit dans l'idéalisme allemand par la tâche d'élaborer un système de la liberté, un système qui se développerait à partir de la liberté. Nous avons remarqué ainsi qu'il est donc incontournable pour Heidegger de s'expliquer avec l'idéalisme allemand.

Toutefois, nous avons observé que Heidegger juge nécessaire de revenir sur Kant pour mener un débat sur la possibilité d'un concept plus radical de la liberté puisqu'il établit à la fin d'un long et minutieux travail d'interprétation que la conception schellingienne de la liberté n'est qu'une simple justification du principe de la doctrine kantienne de la liberté. La liberté s'explique en dernier ressort chez Schelling par l'idée d'autonomie. Ce qui est à notre avis encore plus important, c'est le constat selon lequel la doctrine schellingienne de la liberté s'approprie et fait suivre toutes les hésitations kantienne. Elle affirme à la fois l'autonomie et le prédéterminisme. Cette double affirmation se laisse observer dans la détermination de la liberté comme l'autodétermination selon son essence propre. Tout comme la doctrine kantienne de la liberté, celle de Schelling oscille donc elle aussi entre deux positions contradictoires, et cela en raison de la volonté de nier à tout prix la possibilité du libre arbitre.

Après avoir dégagé les objections principales adressées par Heidegger à la conception kantienne de la liberté et à la conception schellingienne de la liberté, nous avons tenté de mettre en lumière à travers une analyse de l'essai de 1929, *De l'essence*

du fondement, et en prenant en considération les structures ontologiques dévoilées dans *Etre et Temps*, les thèses fondamentales de la tentative heideggerienne de radicaliser ces deux conceptions. A la fin de notre analyse, nous nous sommes efforcé de montrer que le concept de transcendance est le concept central de la radicalisation heideggerienne et que le concept heideggerien de la transcendance, bien qu'il permette de dé-limiter le cadre de la théorie husserlienne de l'intentionnalité, ne saurait pourtant pas de refonder le concept kantien dans une perspective radicale.

A cela il y a deux raisons majeures. D'abord nous soutenons qu'il ne suffit pas de mener une enquête sur une question différente de celle de la connaissance pour pouvoir accomplir la radicalisation de la perspective transcendantale des critiques kantiennes. En ce sens, nous affirmons qu'aucune question philosophique n'est plus originelle qu'une autre. En outre, nous soutenons l'idée que la radicalité d'un questionnement ne relève donc pas de ce qui est mis en question dans une question, mais de la manière dont on l'institue et l'examine comme question. De ce point de vue, le concept heideggerien de la transcendance est loin de nous fournir la possibilité de modifier à fond le contexte de la problématique kantienne de la métaphysique dont les principes premiers résident à notre avis dans la conception de l'idée transcendantale et celle de l'idéal transcendantal. Même s'il est vrai qu'il ne suffit pas de faire une révolution copernicienne dans la philosophie pour pouvoir libérer la pensée du dogmatisme, ce qui est ingénieusement démontré par les philosophes de l'idéalisme allemand à travers la thèse de la nécessité de reconnaître un concept de l'absolu comme fondement sans fond, il faut toutefois reconnaître qu'il ne suffit pas non plus de présupposer simplement une différence entre l'être et l'étant et l'abîme comme fondement de cette différence pour pouvoir procéder à la radicalisation de la métaphysique.

Pour pouvoir empêcher la pensée de se perdre dans le tréfonds de cet abîme métaphysique qui est susceptible de dissoudre le singulier dans l'in-différence et la neutralité de la totalité, il nous paraît nécessaire de remettre en question non pas les termes de la différence, mais précisément la différence comme telle dans tous ses aspects. La question de la différence est prometteur d'une véritable révolution de la pensée philosophique que l'on entend avec impatience depuis son premier

commencement. Elle promet un questionnement qui pourrait modifier de fond en comble notre manière d'aborder les choses, notamment la transcendance³¹⁵. A notre avis, c'est seulement au cours même d'une remise en question de la différence que nous pourrons enfin nous pro-jeter sur les possibilités jusqu'à présent inexplorées et inexploitées de notre existence, réaliser ainsi une métamorphose au sein de notre Dasein et devenir enfin effectivement libre.

³¹⁵ Il est à noter que nous ne serons pas les premiers laboureurs de ce questionnement, car il a déjà été lancé et développé jusqu'à un certain point par Jacques Derrida, un éminent spécialiste des phénoménologies husserlienne et heideggerienne.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUTON Christophe, **Temps et liberté**, Toulouse, Presses Universitaire de Mirail, 2007.
- COURTINE J.-F., **Extase de la raison – Essais sur Schelling**, Paris, Galilée, 1990.
- HEGEL G. W. F., **La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling**, Trad. de B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- HEIDEGGER Martin, **Etre et Temps**, trad. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER Martin, **De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la Philosophie**, trad. de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987.
- HEIDEGGER Martin, **Schelling – Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.
- HEIDEGGER Martin, **Questions I – II**, Paris, Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER Martin, **L'interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant**, trad. de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.
- HEIDEGGER Martin, **Kant et le problème de la métaphysique**, trad. de W. Biemel, Paris, Gallimard, 1994.
- HEIDEGGER Martin, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, trad. de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1994.
- HEIDEGGER Martin, **Chemins qui ne mènent nulle part**, trad. de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- KANT Emmanuel, **Critique de la raison pure**, trad. de A. Tremesaygues et B. Picaud, Paris, PUF, 2001.
- KANT Emmanuel, **Critique de la raison pratique**, trad. de F. Alquié, Paris, PUF, 1985.
- KANT Emmanuel, **Fondements de la métaphysique des moeurs**, trad. de V. Delbos, Paris, Vrin, 2008.
- LEIBNIZ G. W., **Essais de théodicée**, Paris, GF Flammarion, 1969.
- MARQUET J.-F., **Liberté et Existence – Etude sur la formation de la philosophie de Schelling**, Paris, Gallimard, 1973.
- NANCY Jean-Luc, **L'expérience de la liberté**, Paris, Galilée, 1988.
- SHELLING F. W. J., **La liberté humaine**, trad. de Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1988.
- SHELLING F. W. J., **Œuvres métaphysiques**, trad. de J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
- SCHNELL Alexandre, **De l'existence ouverte au monde fini – Heidegger 1925-1930**, Paris, Vrin, 2005.
- WAHL Jean, **Introduction à la pensée de Heidegger**, Paris, Livre de poche, 1998.

BIOGRAPHIE

Umut Öksüzan est né à Izmir en 1976. Après avoir terminé ses études secondaires au Lycée Tevfik Fikret, il s'est inscrit en 1994 à la Faculté des sciences de l'information et de la communication de l'Université de Galatasaray. En 2000, il a été admis comme étudiant de DEA au département de la philosophie de l'Institut des sciences sociales de l'Université de Galatasaray. Après avoir soutenu en 2003 son mémoire sur la conception heideggerienne de l'herméutique, il a été admis comme doctorant au département de la philosophie du même établissement d'enseignement supérieur. Depuis 2000 il travaille comme assistant chargé de recherche à l'Université de Galatasaray.