2012/1 ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE PAG. 27–38
Interpretationes
Studia Philosophica Europeanea

HUSSERL, HEIDEGGER ET LA FONDATION DU MONDE DE LA VIE

DANIEL PUCCIARELLI

Abstract

In examining the concept of "lifeworld" in Husserl's *Krisisschrift* and the analysis of "Being-in-the-World" in Heidegger's *Sein und Zeit*, this article establishes a convergence between the endeavors of both authors concerning the foundational problem of the pre-reflexive world, which is either a transcendental (Husserl) or an ontological (Heidegger) issue. In renouncing the transcendental concept of the world as opposed to a constituting subjectivity in favor of a conception of the lifeworld or "Being-in-the-World", both authors nonetheless need, despite their theoretical disagreements, to fulfill the foundational function of a constituting subjectivity in order to constitute the lifeworld. Our main task will be then to investigate their solutions to the possibility of establishing an all-encompassing foundation of the lifeworld *from within* its very immanence and pre-reflexivity.

Introduction

En thématisant, d'abord en 1913[1], la notion générale de *Lebenswelt*, de monde de la vie, l'intérêt fondamental de E. Husserl consiste à fixer la position de la philosophie en tant qu'intermédiaire privilégié entre les sciences et le « sens commun ». Pour autant, conférer à la philosophie une telle position n'a rien de nouveau : dès l'avènement de la science moderne, développée massivement à partir d'une méthode mathématisée, qui concrétise, selon l'expression de Max Weber, le « désenchantement du monde »[2] propre à la modernité, la philosophie a dû faire face aux

1 Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, pp. 52–56.
2 Weber Max, *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reclam, 1992, pp. 19 et 44.

prétentions épistémiques d'une science qui tendait de plus en plus à la supplanter en tant que modèle explicatif du monde par excellence. En exagérant sans doute un peu, l'on pourrait même aller jusqu'à dire que la naissance de la science moderne, et en particulier celle de la psychologie[3], a mis en question la raison d'être traditionnelle propre à la philosophie. Jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle, la philosophie a pu assurer sa position en tant qu'intermédiaire privilégié entre les sciences et le *common sense*, sauvegardant également sa spécificité en tant que discours rationnel ; c'est ce qu'atteste clairement, soit dit en passant, l'impulsion propre au philosopher moderne, cette aspiration à la construction de systèmes philosophiques totalisants, qui incorporaient en eux mêmes, d'une façon ou d'une autre, le discours scientifique[4]. Cependant, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, cette « tâche était devenue plus difficile. D'un côté, la psychologie et les autres sciences humaines s'étaient également autonomisées, de l'autre, des concepts courants comme langue, culture et forme de vie, narration et praxis, histoire et tradition avaient accédé au rang de concepts fondamentaux de la théorie de la connaissance »[5].

En thématisant la notion de monde de la vie, telle qu'on la trouve dans la *Krisisschrift*, la tentative de Husserl consiste précisément à assumer frontalement ces difficultés. Son projet est vraiment ambitieux : face au diagnostic d'une crise généralisée des sciences et de la notion même d'humanité européenne, le recours philosophique au concept de « monde de la vie » doit pouvoir simultanément fonder les sciences à partir de – et nonobstant – leur autonomie propre *et* sauvegarder la position privilégiée de la philosophie du fait de son exigence apriorique. Cependant, l'exigence d'une telle fondation apriorique du monde de la vie implique chez Husserl un traitement paradoxal de la subjectivité (que nous analyserons attentivement) : d'un côté, elle doit être comprise comme immergée dans le monde ; de l'autre, en tant qu'elle est *Ur-Ich*, subjectivité originairement fondatrice. Le problème posé par la philosophie husserlienne du monde de la vie peut donc

---

3 « L'issue prescrite d'avance à toute énigme de la connaissance était l'issue du développement d'une philosophie moderne conforme à son idéal rationnel propre (c'est-à-dire d'une philosophie se déployant systématiquement dans des sciences subordonnées qui lui appartiennent). Cet élan dans le développement de sciences rationnelles subordonnées, tantôt manifestement réussi, tantôt sous la forme de tentatives pleines d'espoirs, cet élan fut soudainement freiné. Dans l'édification même de l'une de ces sciences, la psychologie, on vit se lever des énigmes qui mirent en question l'ensemble de la philosophie » (Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 132–133).

4 Habermas Jürgen, « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *in Textes et contextes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 32. Notre article s'est largement appuyé sur ce beau texte de Jürgen Habermas.

5 *Ibid.*, p. 32

être résumé comme suit : comment comprendre la fondation et la constitution du monde à l'intérieur du monde lui-même ?[6]

Or, quoique le cadre théorique diffère et qu'aucune comparaison directe ne soit possible, ce problème peut sans doute être rapproché de l'intention argumentative de Heidegger dans *Sein und Zeit*. Retrouver, dans la praxis pré-théorique de l'« In-der-Welt-sein », de l'« être-au-monde », un horizon « ontologique » du sens, au-delà du traitement simplement « ontique » des sciences, qui soit également en mesure de restituer à la philosophie un accès privilégié à la vérité (comprise à l'intérieur de la question relative au sens de l'Être), voilà une des principales tâches argumentatives de l'œuvre publiée en 1927. Certes, Heidegger renonce à un moi transcendantal qui est confronté au monde comme totalité (et qui serait donc en dehors du monde), mais il doit désormais remplir le point de référence d'une subjectivité fondatrice[7] (l'*Ur-Ich* de Husserl) qui est au fondement du monde de la vie. Le problème qui se pose à Heidegger est donc, dans une certaine mesure, analogue à celui qui se pose à Husserl.

Sans vouloir examiner les enjeux spécifiques de gestation et de formation des concepts de « monde de la vie » et de l'« In-der-Welt-sein », ou encore ceux relatifs au rapport mutuel qu'ont entretenu Husserl et Heidegger à cet égard (et la raison de leur profonde mésentente concernant la tâche de fondation des sciences et leur valeur pour la philosophie), cet article vise à une reconstruction de l'argumentation des deux philosophes, par rapport à l'utilisation qu'ils font des deux concepts susmentionnés, dans la *Krisisschrift* et *Sein und Zeit* (qui, si l'on suit Habermas, se déroulent parallèlement[8], même si la rédaction de *Sein und Zeit* est chronologiquement antérieure à bien des textes de la *Krisisschrift*), afin d'en comprendre tant leur spécificité propre que leurs « insuffisances » et « paradoxes ». Le but de cet article est ainsi d'aborder le problème de façon exclusivement systématique, et non pas historique – raison pour laquelle, par ailleurs, aucune indication sur le développement antérieur et ultérieur des auteurs considérés ne sera donnée.

---

6 Ou, selon la formulation précise de Gadamer : « Mais comment fonder cette validité [du monde de la vie] à partir d'une performance de la subjectivité ? Pour l'analyse phénoménologique de la constitution, elle représente la plus difficile de toutes les tâches et Husserl en a inlassablement médité les paradoxes. Comment quelque chose qui ne possède pas de validité objective mais prétend être lui-même un moi, peut-il naître du "moi pur" ? » (Gadamer Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 268).

7 Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 36.

8 *Idem.*

I. Husserl

L'exposition de la problématique du « monde de la vie », présentée dans la troisième partie de la *Krisisschrift*, se déploie à partir d'une critique à l'égard de Kant et de l'architectonique transcendantale en général, notamment par rapport au concept traditionnel de monde opposé en sa totalité à un moi transcendantal. Cette critique vise à révéler les « présupposés implicites » et « non-questionnés »[9] dans l'entreprise kantienne, qui rendent problématique et même « mythique » sa théorie transcendantale. Ces « présupposés implicites » et « non-questionnés » concernent « le monde ambiant de la vie quotidienne considéré comme "étant" », c'est-à-dire le monde « dans lequel nous tous, y compris chaque fois le "moi" qui philosophe, possédons une existence consciente, et tout autant les sciences en tant que faits-de-culture dans ce monde, avec leurs savants et leurs théories »[10]. Comme l'argumente Husserl, ce monde de la vie préalable à toute entreprise scientifique ou épistémique est absolument décisif pour la propre constitution transcendantale de la connaissance, telle que Kant l'avait conceptualisée en tant qu'expérience d'un sujet face à un objet. L'objet au-delà et indépendamment de ce « monde de la vie », tel qu'il est analysé corrélativement par l'idéalisme transcendantal kantien, correspond à une sorte d'abstraction (une « présupposition non-questionnée », selon la terminologie husserlienne) du sol propre sur lequel cette expérience peut avoir lieu. C'est pourquoi l'analyse de Husserl est moins dirigée sur l'objet lui-même que sur le « comment » contextuel de son être donné à l'intérieur du monde de la vie[11] ; à un niveau donc pré-réflexif, pré-scientifique et pré-théorique.

D'une certaine manière, le concept de monde de la vie pourrait être compris en tant que contrepartie critique du concept transcendantal de monde, puisqu'il cherche à en révéler les présupposés théoriques et les insuffisances. Celui-ci, en tant que le contenu de l'idée transcendantale de monde, correspond à « l'ensemble mathématique de tous les phénomènes, et la totalité de leur synthèse, tant en grand qu'en petit, c'est-à-dire tant par composition progressive dans leur développement que par division (*sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung*) », c'est-à-dire « l'ensemble des phénomènes »[12]. La subjectivité transcendantale est comprise en tant qu'elle est confrontée au monde en sa totalité,

---

9 Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 119.

10 *Idem*.

11 Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 33.

12 Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, A418/B446.

c'est-à-dire comme opposée à lui et, d'une certaine manière, en dehors de lui[13]. Si le moi est un objet dans le monde, il ne s'agit que d'un moi empirique ayant le statut d'objet quelconque, il est objet comme tous les autres parmi ceux qui apparaissent à un sujet transcendantal. A cet égard, la formulation suivante de Habermas nous semble particulièrement instructive : « Chez Kant, le sujet adopte une position double : le moi transcendantal fait face au monde dans son ensemble tel qu'il l'a constitué, alors que le moi empirique advient comme l'une des choses parmi celles qui apparaissent dans le monde, et reste aussi étranger au moi transcendantal que tout autre phénomène »[14].

De façon bien différente, car elle éclate l'architectonique transcendantale elle-même, la notion de « monde de la vie » doit également rompre avec la détermination mécanique d'un « dehors » et d'un « dedans », d'un monde qui se présente d'une façon statique à un sujet qui lui est opposé (impliquant d'ailleurs une autre relation avec une subjectivité constituante). Pour thématiser le monde de la vie, le phénoménologue doit nécessairement partir de son enracinement ici et maintenant dans le monde – c'est-à-dire : de son enracinement *corporel* (*leiblich*) dans le monde –, dans une relation complexe avec d'autres sujets qui doivent être compris en tant que co-constituants du sens à l'intérieur d'une *tradition historique* propre. Voilà la formulation husserlienne, très éclairante malgré sa complexité :

> Mais l'égologicité charnelle n'est évidemment pas la seule, et il ne faut pas séparer chacun des modes de l'égologicité de tous les autres ; ils forment au contraire, quelle que soit leur modification, une unité. Ainsi sommes-nous, de façon concrètement charnelle, mais non uniquement charnelle, en tant que Sujets-égologiques complets, c'est-à-dire chaque fois pleinement « Ego-l'Homme » dans le champ de la perception etc., et, aussi largement qu'on le conçoive, dans le champ de la conscience. Quelle que soit donc la façon dont le monde est donné à la conscience comme horizon universel,

---

[13] Cela signifie que la subjectivité transcendantale ne fait pas partie du monde. Selon nous, cette thématique pourrait être trouvée à plusieurs reprises et sous de multiples formes dans la tradition transcendantale toute entière, soit chez Kant, Fichte, Schopenhauer, Husserl ou même le premier Wittgenstein. Sa formulation la plus limpide se trouve peut-être dans la proposition 5.632 du *Tractatus Logico-Philosophicus* : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde » (*Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt*), ou bien la proposition 5.641 : « Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, la limite – non pas une partie du monde » (*Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt*) (Wittgenstein Ludwig, *Logsich-philosophische Abhandlung – Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998).

[14] Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 34.

> comme l'universum unitaire des objets-étants, nous appartenons toujours – nous, c'est-à-dire chaque « Ego-l'Homme » et nous tous ensemble – précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde, lequel trouve justement dans ce « vivre ensemble » ce qui fait de lui « notre » monde, le monde qui vaut-comme-étant pour la conscience. En tant que nous vivons dans une conscience éveillée du monde nous sommes constamment actifs sur le fondement d'une possession passive du monde, et c'est à partir de là, c'est-à-dire à partir des objets donnés d'avance dans le champ de conscience, que nous sommes affectés, que nous nous tournons, suivant notre intérêt, vers l'un ou l'autre de ces objets, que nous nous occupons d'eux activement de diverses façons ; ce sont, dans nos actes, des objets « thématiques ».[15]

Ici se pose déjà le problème fondamental auquel Husserl se confronte : comment comprendre la fondation transcendantale du monde de la vie à partir de cet enracinement empirique du sujet dans le monde ? Autrement dit, comment ce sujet empirique peut-il apprendre à considérer ce monde, et par conséquent sa vie mondaine tout entière, ainsi constitué par un ego transcendantal originaire – éveillé par l'*époché* à chaque sujet empirique, à chaque personne concrète et corporelle –, mais qui sauvegarde en même temps les déterminations essentielles propres au monde factuel ? Comment la relation intime que le moi empirique entretient avec le moi transcendantal doit-elle s'établir ? Ou, selon la formulation husserlienne : « Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle ? Le monde, c'est donc une formation, toujours déjà devenue et toujours en devenir, de l'universelle connexion de la subjectivité dans ses prestations intentionnelles – et pourtant les sujets qui partagent justement entre eux ces prestations, ne doivent être eux-mêmes que des formations partielles de la prestation totale ? »[16].

Pour résoudre ce paradoxe, Husserl réélabore la distinction entre (a) nous en tant qu'êtres humains et (b) nous en tant que sujets transcendantaux à partir d'une radicalisation et d'une reformulation du statut de l'épochè. S'il est vrai que c'est le phénoménologue en tant qu'être humain corporel, vivant concrètement dans le monde de la vie, qui a réalisé l'épochè et qui a ainsi éveillé le caractère transcendantal constituant de l'ego, il ne suit certainement pas, pour Husserl, que le sujet transcendantal possède une quelconque trace d'humanité. Husserl est assez emphatique :

---

15 Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 123.
16 *Ibid.*, p. 204.

> Mais dans l'épochè et dans le pur regard jeté sur le pôle égologique dans son fonctionnement, puis de là sur la totalité concrète de la vie avec ses formations intentionnelles intermédiaires et finales, rien d'humain *eo ipso* ne se montre, ni âme ni vie de l'âme, point d'hommes réaux psycho-physiques – tout cela relève au contraire du « phénomène », du monde comme pôle constitué[17].

À partir de ce moi transcendantal entièrement purifié de toute facticité mondaine, Husserl croit pouvoir finalement accéder à un « moi originaire » (*Ur-Ich*) constituant un horizon transcendantal auquel appartiennent également tous les autres sujets constituants qui, ensemble, forment une « intersubjectivité » ou « communauté transcendantale » qui constitue le monde. La « solution » de Husserl à ce paradoxe consiste à montrer que le moi transcendantal, issu de l'épochè absolue, « s'ajoute » (il s'agit donc d'un *Ur-Ich*, d'un moi originaire) à la communauté transcendantale précisément éveillée à partir de l'épochè ; cette communauté transcendantale est formée à partir de l'épochè de chaque sujet concret enraciné dans le monde. Uniquement de cette manière, croit Husserl, peut-on « acquérir une compréhension ultime du fait que chaque ego transcendantal de l'intersubjectivité (en tant que co-constituant le monde de la façon que nous avons dite) doit être nécessairement constitué comme un homme dans le monde, le fait, donc, que chaque homme "porte en lui un ego transcendantal" »[18].

Or, il reste évidemment à se demander si la réponse de Husserl à ces difficultés est suffisante. Il nous semble clair que ce moi originaire constituant doit être purifié de tout attribut mondain, et même de toute finitude, en tant qu'elle est liée de manière insoluble à la facticité, pour constituer *a priori* le monde où se trouvent justement les hommes corporellement incarnés. Pour réaliser la tâche paradoxale (clairement acceptée par Husserl en tant que telle ; c'est là où réside, à notre avis, la force de son entreprise) de concilier un moi extramondain fondateur du monde avec des sujets empiriques concrets intramondains, on doit nécessairement sacrifier l'un des deux pôles.

II. Heidegger

Avec Heidegger, le point de départ du questionnement ne diffère finalement pas vraiment de celui de Husserl, quoique les deux philosophes se situent dans des

---

17 Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 209.
18 *Ibid.*, p. 211.

cadres théoriques distincts. Eu égard au Heidegger de *Sein und Zeit*, on pourrait ainsi comprendre ce point de départ : la question sur le sens ontologique de l'Être ne pouvant être thématisée qu'à partir de l'étant auquel appartient toujours la possibilité de la compréhension de l'Être en général, c'est-à-dire à partir du *Dasein*, il s'agit, dans la première section de *Sein und Zeit*, d'analyser cet étant à travers les structures ontologiques qui s'enracinent dans sa vie mondaine naturelle, ce que Heidegger appelle des « existentiaux » ; et une fois démontré que les « existentiaux » ne se confondent pas avec les catégories objectivantes des sciences (qui ne thématisent que certains domaines ontiques de l'Être), mais leur sont pré-ordonnées, l'analytique du *Dasein* peut apparaître comme « ontologie fondamentale ». De même que Husserl dans son analyse du « monde de la vie », Heidegger renonce donc à une définition transcendantale de monde en tant que confronté à un moi ; le *Dasein* doit être abordé toujours à partir de son caractère mondain, de façon à le comprendre comme « être-au-monde ». À la place de la distinction entre transcendantal et empirique, Heidegger met en œuvre la distinction radicale entre Être et étant : ainsi, contre les sciences, il peut également rétablir l'accès privilégié à la vérité par la philosophie, étant donné que le fondement du sens est exploré dans la praxis pré-théorique du *Dasein*. Heidegger insiste même sur le fait que le processus de la connaissance lui-même, en tant qu'il s'effectue à travers les sciences – analysé (et critiqué) par le philosophe à partir de la formule de la théorie de la connaissance d'une « relation entre sujet et objet » –, doit être compris comme enraciné radicalement dans le monde (sur ce point d'ailleurs, Heidegger et Husserl semblent être entièrement d'accord). Comme il écrit : « Or si nous demandons maintenant ce qui se montre dans la réalité phénoménale du connaître lui-même, il est constant que le connaître se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l'être du *Dasein* »[19].

Or, si Heidegger renonce radicalement à un moi transcendantal constituant du monde – et ainsi extérieur à lui –, comment comprendre alors, pour le dire avec Husserl, le fondement du sens du monde de la vie ? Ou encore, selon la terminologie de *Sein und Zeit*, comment comprendre « l'être-tout propre au Dasein », c'est-à-dire la structure *ontologique* – et non pas seulement ontique ou « empirique » – de l' « In-der-Welt-sein » *dans son ensemble* ? Certes, le développement de l'analytique du *Dasein* correspond à la tentative constante d'établir une interprétation *fondamentale* de cet étant, c'est-à-dire une interprétation du *Dasein* dans son intégralité, de ses déterminations essentielles à partir de son enracinement radical dans le

[19] Heidegger Martin, *Être et Temps*, Édition Numérique Hors-Commerce, trad. fr. par Martineau E., p. 68.

monde. C'est ainsi que se développe la première section de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire « l'Analyse-fondamentale préparatoire du Dasein » (soit plus de la moitié de l'œuvre), qui aboutit à la compréhension de l'être du *Dasein* comme *souci (Sorge)* à partir de l'analyse de la *quotidienneté* (*Alltäglichkeit*). Mais cette compréhension du *Dasein* reste insuffisante, précisément car elle ne parvient pas à le comprendre en son intégralité. C'est le philosophe même qui ne cesse de témoigner de ses difficultés, comme on peut le lire au début de la deuxième section de l'œuvre :

> Et qu'en est-il maintenant de la pré-acquisition de la situation herméneutique antérieure? Quand et comment l'analyse existentiale s'est-elle assurée qu'en prenant son départ dans la quotidienneté, c'était tout le Dasein – cet étant depuis son « commencement » jusqu'à son « terme » – qu'elle pliait au regard phénoménologique thématisant ? Sans doute il a été affirmé que le souci est la totalité du tout structurel de la constitution du Dasein. Mais l'amorçage de l'interprétation n'implique-t-il pas déjà le renoncement à la possibilité de porter au regard le Dasein en totalité ? La quotidienneté est bien justement l'être « entre » naissance et mort. Si l'existence détermine l'être du Dasein et si l'essence de l'existence est co-constituée par le pouvoir-être, alors il faut que le Dasein, aussi longtemps qu'il existe, en pouvant-être, à chaque fois ne soit pas encore quelque chose. L'étant dont l'existence constitue l'essence répugne essentiellement à sa saisie possible comme étant total. Non seulement la situation herméneutique ne s'est pas jusqu'ici assurée de l'« acquisition » de tout cet étant, mais la question se pose même de savoir si cette acquisition peut en général être atteinte, et si au contraire une interprétation ontologique originaire du Dasein n'est pas condamnée à échouer – sur le mode d'être de l'étant thématique lui-même.[20]

La problématique en question pourrait être comprise d'une manière assez simple : l'analyse préparatoire du Dasein, en tant qu'analyse effectuée à partir de la quotidienneté, ne prend le *Dasein* que de manière inauthentique et « non-totale », ce qui ne peut suffire à « l'élaboration de la question de fond ontologique »[21]. Seule une interprétation du Dasein dans son « authenticité » et dans son « intégralité » pourrait fournir les éléments nécessaires à l'élaboration adéquate de cette question, mais l'essence du *Dasein* lui-même paraît échapper à chaque interprétation totalisante. Avant d'analyser rapidement la réponse de *Sein und Zeit* à ce problème, il nous faut poser la question suivante : la structure ontologique de l'« In-der-Welt-sein » dans son ensemble peut-elle être saisie uniquement à partir de la perspective ontique du *Dasein* individuel en tant qu'étant rigoureusement intramondain ? N'est-il pas plutôt nécessaire de recourir à des structures extramondaines (comme un moi transcendantal quelconque) pour la résolution de ce problème ?

---

20 Heidegger M., *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 189.
21 *Idem*.

Heidegger croit pouvoir résoudre ce problème à partir du concept de « projet-jeté » face à la mort, ou de « l'Être pour la mort authentique existentialement projeté », ce qui implique finalement la dimension du temps. En faisant face à la mort d'une manière authentique – donc au-delà du bavardage du *On* : « on finit bien par mourir, mais provisoirement, ce n'est pas encore le cas »[22] – comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée[23] de soi-même (ce que Heidegger appelle *Vorlaufen in die Möglichkeit*, c'est-à-dire *le devancement dans la possibilité*), le *Dasein* est également jeté dans la possibilité d'être soi même, « liberté pour la mort » et « libéré » de sa perte dans le *On*. Ainsi, il est finalement possible au *Dasein* d'être le seul auteur de son « projet de monde » rigoureusement « biographique » et personnel, ce qui signifie, pour Heidegger, l'ouverture de la possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein*. Selon sa formulation :

> Il est maintenant possible de résumer ainsi notre caractérisation de l'être pour la mort authentique existentialement projeté : *le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On même et le transporte devant la possibilité, primairement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même – mais lui-même dans la LIBERTÉ POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée*. (…) Tous ces rapports, propres à l'être pour la mort, à la teneur pleine de la possibilité extrême du *Dasein* qui a été caractérisée trouvent leur convergence dans le fait qu'ils dévoilent, déploient et maintiennent le devancement constitué par eux en tant que possibilisation de cette possibilité. La délimitation existentialement projetante du devancement a rendu visible la possibilité *ontologique* d'un être existentiel authentique pour la mort. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* – *néanmoins seulement à titre de possibilité ontologique*[24].

Avec la figure du « projet de monde » qui s'ouvre à travers le devancement dans la possibilité radicale de la mort, Heidegger croit trouver le « pouvoir-être-tout » du *Dasein*, mais seulement en tant que possibilité ontologique. Ce « pouvoir-être-tout » ne reste ici que comme une *possibilité* ontologique, étant entendu que le *Dasein* se trouve toujours sous la facticité, sous les conditions propres à son existence intramondaine, et un « pouvoir-être-tout » ontologique ne serait concrètement possible que déduit de sa position extramondaine comme sorte de

---

22 Heidegger M., *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 204.
23 *Ibid.*, p. 210.
24 *Ibid.*, p. 211.

« puissance de dévoilement du monde »[25]. Autrement dit, on pourrait peut-être résumer le problème reconstruit jusqu'ici de la manière suivante : la tâche de l'établissement d'une « ontologie fondamentale » doit pouvoir fournir une interprétation du *Dasein* en son intégralité, or justement, le *Dasein* échappe toujours à cette interprétation en tant qu'étant intramondain, c'est-à-dire en tant qu'il est compris radicalement à partir de la quotidienneté. C'est à partir de la figure du « projet » du *Dasein* authentiquement face à la mort qu'il devient alors possible de donner une interprétation totale du *Dasein* en tant que « pouvoir-être-tout » (ce qui pourrait finalement concilier l'exigence ontologique de Heidegger avec son renoncement à un moi originaire fondateur ; en d'autres termes, résoudre la tâche de la constitution du monde à l'intérieur du monde lui-même) : pouvoir dont le *Dasein* ne dispose que comme *possibilité ontologique*.

C'est une tension particulière entre les positions intramondaine et extramondaine, entre le « projet » et l'inauthenticité, entre « pouvoir-être-tout ontologique » et « facticité ontique » qui caractérise l'entreprise heideggerienne dans *Sein und Zeit* – cette tension est propre à la tentative d'établir une « ontologie fondamentale » sans recourir à une quelconque subjectivité fondatrice. Selon nous, le développement de la pensée de Heidegger pourrait être compris et interprété comme la tentative de thématiser et de résoudre ces tensions – ce qui malheureusement ne peut pas être analysé ici.

Conclusion

Dans une certaine mesure, on assiste à des développements parallèles si l'on rapproche les entreprises du Husserl tardif et celle du Heidegger de *Sein und Zeit* : renoncer au concept transcendantal de monde et ainsi à une subjectivité qui lui fait face de manière opposée et externe, (re)trouver le sens « présupposé » ou « oublié » des sciences ou de la pensée même dans l'attitude pré-théorique et pré-scientifique caractéristique du « monde de la vie » comme de « l'être-au-monde », préserver ainsi à la philosophie sa voie d'accès privilégiée à la vérité, de manière à affronter, enfin, tant la « crise des sciences » que le « nihilisme » propres à notre temps. Or, c'est peut-être leur exigence « transcendantale » ou « ontologique » qui pose des problèmes à la tâche philosophique de nos deux auteurs : d'un côté, en tant que thématisation clairement paradoxale d'une subjectivité enracinée dans le monde et

[25] Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 36.

en même temps originairement fondatrice ; de l'autre, en tant que déduction d'une possible position extramondaine du *Dasein* à partir de sa position radicalement intramondaine. S'agit-il ici d'une difficulté propre à chaque pensée aux exigences transcendantales ou ontologiques ? Autrement dit, l'exigence même de fondation ultime en philosophie – qu'elle soit transcendantale ou ontologique – ne constitue-t-elle pas un résidu de la philosophie moderne dont les pensées de Husserl et de Heidegger ont précisément cherché à se débarrasser[26] ? Ce pourrait être un horizon possible de réflexion ; mais son développement doit, pour l'heure, rester ouvert à un effort prochain.

[26] Adorno Theodor W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pp. 30–33.