

aimer
les philosophes

Heidegger

Une pensée de la présence

Laurent Villevieille

ellipses

1. Présence et philosophie

« Perception », « essence », « esprit », « sujet », « forme », « substance » sont des termes que la tradition philosophique nous a rendus familiers. Et si certains d'entre eux peuvent paraître obscurs, nous savons qu'en lisant Platon ou Aristote, Descartes ou Kant, Hegel ou Nietzsche, leur sens pourra être clarifié – quitte, bien entendu, à s'en trouver complexifié. Il n'en va pas de même de la notion de présence. La philosophie grecque, au moins dans les traductions dont nous disposons généralement, n'en offre aucune approche thématique. De Descartes à Kant, la question paraît tout simplement absente. Certes, des philosophes médiévaux en ont traité, mais dans un contexte théologique déterminé : celui de l'incarnation et de la parousie, c'est-à-dire de la présence du Christ – contexte dont hérite Hegel lorsqu'il évoque par exemple « le jour spirituel de la présence¹ ». À moins de se réapproprier un questionnement théologique, la philosophie ne paraît donc pas disposée à s'interroger sur la notion de présence. Dès lors, aborder la pensée de Heidegger sous cet angle, n'est-ce pas de fait reconnaître en elle une théologie qui ne dit pas son nom – ce qu'un certain Karl Löwith, qui fut l'élève et même le proche de Heidegger pendant un temps, a appelé une pensée « crypto-théologique² » ?

Avant que la pensée de Heidegger ne permette d'en mesurer l'importance, le mot « présence » n'était assurément pas inscrit au registre des concepts fondamentaux retenus par la tradition philosophique. Et si le philosophe n'était pas toujours entièrement étranger au théologien qui s'attachait à penser la parousie, ni même au poète qui chantait la présence ou l'absence de l'être aimé, néanmoins, il ne s'estimait manifestement pas fondé à faire figurer la notion de présence aux côtés de celles de substance,

-
1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 200. Notons que le terme employé par Hegel est *Gegenwart*, dont la résonnance est, dans ce contexte, théologique – ce qui n'est pas le cas du mot allemand que nous entendons rendre ici par le français « présence » : *Anwesenheit*.
 2. Karl Löwith, *Diltheys und Heideggers Stellung*, Œuvres complètes, vol. 8, p. 268, cité par G. Fagniez, « La correspondance de Martin Heidegger et Karl Löwith », *Archives de philosophie*, 2017/3, t. 80, p. 535.

de perception ou de sujet. Et à vrai dire, celui qui, aujourd'hui, a la chance d'avoir encore tout à découvrir de la pensée de Heidegger pourra à bon droit éprouver une certaine réticence à concilier le mot « présence » avec l'idée de la philosophie née de ses lectures de Platon, de Descartes ou de Nietzsche.

Ce n'est pourtant pas en retrait de la tradition philosophique, encore moins contre elle, que Heidegger fait de la présence une question directrice de sa pensée : c'est au contraire en tâchant de l'atteindre en son cœur même. Car quand Platon nous invite à tourner notre regard vers l'idéalité qui affleure dans le sensible – ce qu'il nomme, au livre VII de la *République* (514b), *periagein*, « se retourner » –, quand Descartes nous permet de faire, à la faveur d'un « doute hyperbolique » et dont la raison est « pour ainsi dire métaphysique », l'épreuve de la *res cogitans*, de la « chose pensante » que nous sommes, ou encore quand Nietzsche nous enjoint de discerner au fond de toute vie la perspective qui la conditionne, et dont le nom le plus propre est *Wille zur Macht*, « volonté de puissance », à chaque fois, c'est la même question qui, selon Heidegger, aimante leur pensée : celle, précisément, de la présence. Ainsi, ce qui, chez Platon, advient par l'entremise des idées, c'est la présence des choses – entremise qui, parce qu'elle est de l'ordre de l'entrevue, est susceptible de se faire vision, c'est-à-dire présence pleine et entière – ; c'est encore par la présence de moi à moi-même que, selon Descartes, les choses me sont elles-mêmes présentes, c'est-à-dire, par contrecoup, représentées ; c'est enfin la présence qui, chez Nietzsche, vaut comme perspective, autrement dit comme chaîne de commandement de nos instincts, c'est-à-dire comme volonté de puissance. En somme, c'est toujours la question de la présence qui, de façon plus ou moins inapparente, se trouve posée par la philosophie, le pouvoir de renouveler cette question étant précisément ce qui, aux yeux de Heidegger, confère à Platon, à Descartes, à Nietzsche et à quelques autres leur statut de philosophes. Si donc Heidegger pense la présence, ce n'est pas en la surajoutant aux concepts philosophiques existants : c'est au contraire en en décelant dans l'histoire de la philosophie autant d'interprétations, de variations ou de guises.

En ce sens, la pensée de Heidegger est moins une philosophie de la présence, qu'une pensée de la présence comme fond de toute philosophie. Et comme la philosophie se décline au fil d'une histoire longue de plus de deux millénaires, l'histoire de la philosophie sera histoire de la présence, c'est-à-dire histoire de ses variations de Platon à Nietzsche, en passant non seulement par Descartes, mais, avant lui, par Aristote ou Thomas d'Aquin, et, après lui, par Leibniz, Kant, Hegel ou Schelling, pour ne citer que les figures les plus décisives de cette histoire. La pensée de Heidegger ne serait-elle qu'une histoire raisonnée de la philosophie – et encore, raisonnée selon des critères qui ont été mainte fois contestés ?

Tel serait peut-être le cas si Heidegger se bornait à affirmer que l'histoire de la philosophie est l'histoire du concept de présence : de même que le concept de matière a une histoire dans la physique moderne, de même, le concept de présence aurait une histoire dans la philosophie depuis l'Antiquité. Mais l'histoire de la philosophie est plus que l'histoire d'un concept : elle est l'histoire de la présence elle-même. Autrement dit, si les choses furent différemment présentes à un Grec de l'Antiquité, à un Français du Moyen-Âge, à un Européen du monde moderne ou à un citoyen du monde contemporain, c'est dans la philosophie que ces différences ont été recueillies, c'est-à-dire portées au langage et au regard. Or recueillir, ici, signifie tout aussi bien : rendre présent. Ainsi, la présence ne devient véritablement présente, c'est-à-dire véritablement elle-même, que comme philosophie.

Ce n'est cependant pas simplement en lisant patiemment et l'un après l'autre les grands philosophes de la tradition que Heidegger a découvert la question de la présence qui, à ses yeux, les lie secrètement tous comme philosophes. Et du reste, si Heidegger est devenu un immense lecteur de l'histoire de la philosophie, il n'a commencé de l'être, au fond, qu'assez tard. Certes, la lecture d'Aristote et des philosophes médiévaux l'a accompagné depuis ses années d'études. Cependant, la lecture soutenue et passionnée de Kant et de Hegel, par exemple, ne semble remonter qu'à l'hiver 1925-1926 – donc au moment précis où Heidegger, alors âgé de trente-six ans, est en train de mettre la dernière main à ce qui va devenir son premier ouvrage

majeur : *Être et Temps*, paru au printemps 1927. Avant cela, Heidegger a surtout été l'élève et l'assistant de Husserl, c'est-à-dire du fondateur d'un courant philosophique qui a déterminé l'histoire de la pensée du XX^e siècle : la phénoménologie. Lorsqu'il décèlera dans l'histoire de la philosophie une histoire de la présence, c'est ainsi comme phénoménologue que Heidegger la décèlera. Mais que faut-il entendre par phénoménologie ?

2. Le contexte de la phénoménologie

C'est en 1901 que le futur maître de Heidegger fait paraître le texte fondateur de la phénoménologie : les *Recherches logiques* – en 1901, c'est-à-dire la première année d'un siècle que, philosophiquement, Husserl et la phénoménologie marqueront si profondément de leur empreinte. Nietzsche est mort l'année précédente, en 1900, soit la dernière année du XIX^e siècle. Ces coïncidences ne peuvent que laisser songeur : Nietzsche paraît refermer un siècle, Husserl en ouvrir un nouveau.

Et de fait, la nouveauté est radicale. En effet, et au risque de simplifier les choses à l'excès, le XIX^e siècle philosophique allemand peut être interprété comme le siècle de l'idéalisme et de ses lendemains critiques. Alors qu'à la suite de Kant, l'idéalisme de Fichte, de Hegel et de Schelling avait ébloui toute la première moitié du siècle, l'Allemagne philosophique, au lendemain de la mort de Schelling survenue en 1854, se trouve en quelque sorte plongée dans le vide. Peu de textes, sans doute, en témoignent de façon aussi vivante et profonde que le §11 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche représente l'idéalisme allemand comme cette fête dont la jeunesse allemande, après s'y être laissé entraîner et griser, se réveille si péniblement. « Vint un temps où l'on se frotta les yeux, écrit Nietzsche ; on se les frotte encore¹ ». Ceux qui se frottent les yeux peuvent alors se redécouvrir un héritage dans l'œuvre de celui qui fut l'ennemi sans doute le plus redoutable de l'idéalisme allemand en général

1. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §11, in *Œuvres complètes* (tome VII), trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 2002, p. 30.

et de Hegel en particulier – l'œuvre de Schopenhauer. Mais cet héritage se consomme largement dans le wagnérisme, auquel Nietzsche a apporté sa contribution avant de se retirer dans la solitude que l'on sait. La pensée de l'autre grand critique de Hegel – Marx – a suivi la voie qu'elle s'était tracée : celle de transformer le réel plutôt que de se borner à l'interpréter¹ – voie des luttes sociales, des coopératives et des premiers mouvements syndicaux. Quant à l'héritage théologique de la pensée hégélienne, il existe – mais il est théologique. En somme, l'impulsion inouïe que Kant, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, a donnée à la métaphysique allemande semble s'être épuisée.

Dans ce contexte, la phénoménologie apparaît, à l'orée du XX^e siècle, comme une sorte de relève idéale. Car si l'Allemagne est depuis longtemps privée des grands systèmes de métaphysique, elle estime aussi en être depuis longtemps revenue. Or précisément, la phénoménologie ne prend la relève de la métaphysique que sur un mode qui se veut non-métaphysique. D'une part, en effet, elle se réapproprie l'antique et grandiose ambition de la métaphysique : celle de se faire la reine des sciences. « Or par là, écrit Husserl, est désigné le domaine d'une discipline nouvelle et, comme nous le montrerons bientôt, complexe, dont le propre est d'être la science de la science, et qui, précisément pour cette raison, mériterait par excellence le nom de théorie de la science² ». Mais d'autre part, la phénoménologie entend se tenir à distance de la question proprement métaphysique, ou au moins de ce qu'elle identifie comme tel, c'est-à-dire de la question de savoir ce qui est réel ou non et pourquoi il l'est : elle se situe ainsi « avant toute métaphysique, et de plus avant toute science du réel explicative, avant la science de la nature d'un côté, la psychologie de l'autre³ ».

Certes, à l'époque, la phénoménologie n'est ni la seule, ni même la première à tenter de prendre la relève de la métaphysique allemande qui, de l'avis général, a failli. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, la philoso-

-
1. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, trad. fr. M. Rubel in *Œuvres, tome III : philosophie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1982, p. 1033.
 2. *RL Prolégomènes*, *Hua* XVIII, p. 27 ; trad. fr. p. 12. Au sujet des abréviations utilisées dans le présent ouvrage, le lecteur se reportera aux éléments de bibliographie p. 215.
 3. *RL Introduction*, §7 (texte de la première édition), *Hua* XIX/1, p. 27, n. 2 ; trad. fr. p. 265.

phie allemande universitaire a donné naissance à un nouveau courant : le néokantisme, dont le fondateur a été, autour des années 1870-1880, Hermann Cohen, et dont l'influence s'étend encore sur les premières décennies du XX^e siècle. En réaction à l'aventure idéaliste, le type de recherche qui prévaut à l'époque est le positivisme ou ce qui lui est apparenté. L'Angleterre de Mill père et fils et la France d'Auguste Comte en ont fourni le modèle. Logique et psychologie doivent alors permettre un traitement philosophique de la question de la connaissance en général, et de la connaissance scientifique en particulier. Or la pensée de Kant offre, pour ce faire, des ressources que l'idéalisme allemand avait occultées. Avec son dénombrement des facultés et son architectonique, sa théorie de la sensibilité et sa logique, son analytique et sa dialectique, la philosophie kantienne semble offrir un vaste plan du pouvoir humain de connaître et, au-delà mais sur la base de celui-ci, du pouvoir de désirer et de juger. Relue comme une théorie de la connaissance, elle donne un cadre idéal à la réappropriation allemande du positivisme.

Mais c'est justement à ce niveau que l'apport spécifique de la phénoménologie peut apparaître dans toute son acuité. Car si le néokantisme prend la relève de la métaphysique, ce n'est que pour en reporter la charge sur les sciences exactes de la nature, auxquelles son positivisme le conduit à s'en remettre entièrement. La théorie de la connaissance qu'elle tire de la philosophie de Kant, loin de devoir permettre, sur le modèle de l'ancienne métaphysique, une fondation des sciences, n'en est que la mise en ordre systématique, le plan de la connaissance humaine assignant leur place respective aux différents secteurs de la connaissance scientifique. Tel n'est pas le cas de la phénoménologie qui, tout en prenant congé de la métaphysique, ne se replie pas néanmoins sur le terrain des sciences que la métaphysique avait jadis prétendu fonder. Car si, à l'instar du néokantisme, elle désavoue la fondation métaphysique des sciences, c'est, contrairement au néokantisme, pour y substituer sa propre fondation.

Pour ce faire, la phénoménologie peut puiser à une autre source que la seule philosophie kantienne, source dont la profondeur, à l'époque, n'a pas encore été véritablement sondée : la source aristotélicienne. Précisons

tout de suite que Husserl, au moins en 1901, n'a de l'œuvre d'Aristote qu'une connaissance très sommaire – celle que possède plus ou moins n'importe quel universitaire. Il faut dire qu'initialement, Husserl était mathématicien : il ne s'est d'abord tourné vers la philosophie qu'avec le projet d'examiner les fondements de sa discipline de formation. Cependant, son entrée en philosophie s'est faite auprès de Franz Brentano. Or celui-ci est l'héritier de la grande tradition aristotélicienne qui est née en Allemagne dans la première moitié du XIX^e siècle. À cette époque, l'Académie de Berlin a en effet entrepris une œuvre immense de réédition critique des textes d'Aristote, œuvre à laquelle ont participé de grands philologues comme Bonitz, Brandis ou Trendelenburg, qui n'est autre que le maître de Brentano, donc le maître du maître de Husserl. Initialement, l'entreprise est largement dirigée contre l'idéalisme allemand : à la philosophie spéculative, les études aristotéliciennes entendent en effet opposer une connaissance scientifique et historique rigoureuse des textes légués par la tradition. C'est l'âge d'or de la philologie allemande, dont Nietzsche, qui occupera la chaire de philologie de Bâle avant d'en être déchargé, sera lui aussi, quoique d'une tout autre manière, l'héritier. Or l'aristotélisme qui, ainsi, a pris une ampleur inédite dans le monde germanique va rapidement en imprégner la philosophie. Dans les années 1830, Bernard Bolzano a déjà indiqué la voie en élaborant sa monumentale *Théorie de la science*, très profondément imprégnée de la pensée d'Aristote. C'est là une tentative encore isolée. Cependant, elle va se renouveler chez les aristotéliciens allemands ou de langue allemande qui, de plus en plus, vont poser le problème de la connaissance à la lumière de la pensée d'Aristote. C'est ce qu'illustre de façon exemplaire l'œuvre de Brentano. En 1862, celui-ci publie un opuscule intitulé *Des diverses acceptions de l'être selon Aristote*, suivi, cinq ans plus tard, d'une étude sur la *Psychologie d'Aristote*. Mais en 1874, il fait paraître un traité où sa familiarité avec la pensée d'Aristote se trouve mise au service d'un questionnement proprement contemporain : la *Psychologie du point de vue empirique*. L'aristotélisme initial – celui qui s'est développé dans le voisinage de Trendelenburg – se trouve désormais ressaisi dans une théorie de la connaissance.

3. Husserl avec Aristote

Brentano n'est pas seulement le maître de Husserl qui, à son insu, héritera de lui et de quelques autres un aristotélisme susceptible d'offrir une alternative puissante au néokantisme. Brentano n'est pas non plus seulement le maître de grands chercheurs qui, contrairement à Husserl, ont une vaste connaissance de la pensée d'Aristote, et qui, tel Kazimierz Twardowski, entretiendront des discussions soutenues avec Husserl, transmettant eux aussi à ce dernier un peu de leur aristotélisme. Car en outre, Brentano est l'auteur d'un ouvrage qui a accompagné Heidegger dans ses premières lectures d'Aristote. L'étude *Sur les diverses acceptions de l'être selon Aristote* avait en effet été offerte à Heidegger, alors âgé de dix-sept ans, par un ami de sa famille (autre temps, autres mœurs...). C'est à la lumière du texte brentanien que le tout jeune lecteur tente alors de se frayer un chemin dans les traités d'Aristote. Ces tentatives n'ayant pas apporté toutes les réponses espérées, Heidegger va se tourner vers un auteur dont il a appris qu'il était l'élève de Brentano – un certain Husserl, dont il va attendre de nouveaux éclaircissements sur la pensée d'Aristote. Sa première lecture des *Recherches logiques* tiendra donc, comme il le racontera lui-même plus tard, à un heureux malentendu¹. Car en fait d'aristotélisme, peu d'élèves de Brentano auraient été plus mal placés que Husserl pour répondre aux attentes qui étaient alors celles du jeune Heidegger.

Et pourtant – et c'est autour de ce « pourtant » que se noue l'étrange intrigue aristotélicienne qui conduira à la rencontre de Husserl et de Heidegger – et pourtant, les *Recherches logiques* vont bel et bien être pour Heidegger une voie d'accès privilégiée à Aristote. De fait, il est bien difficile de ne pas voir dans la première *Recherche logique* une réécriture du traité *De l'interprétation* d'Aristote ; dans la seconde *Recherche*, une redécouverte de l'eidétique aristotélicienne ; dans la troisième, une réappropriation de la problématique développée au livre H de la *Métaphysique* ; dans la

1. Voir par exemple *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, ainsi que *Séminaire de Zähringen*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1976, reprint 1990, respectivement p. 325-326 et p. 473.