Science et philosophie dans *Être et Temps*

Mark Sinclair

Quelle est la situation des sciences dites positives dans *Être et Temps*¹, le chef-d'œuvre heideggérien de 1927 ? Pour poser la question autrement : comment ce texte rend-il compte du sens et de la possibilité des sciences contemporaines ? Pour autant qu'elle prend *Être et Temps* en tant qu'objet, cette question se pose à la lumière des écrits ultérieurs de Heidegger, lumière pour nous nécessaire et inévitable si l'œuvre heideggérienne ne peut se comprendre que dans son cheminement, ou bien comme chemin seulement, comme l'a souligné maintes fois son auteur. A partir des années trente, on le sait, Heidegger s'efforcera de délimiter l'essence technologique de la science moderne en distinguant cette science de la *scientia* médiévale et de la *theôria* grecque dans le cadre d'une pensée qui discerne les époques de l'histoire de l'être. Chercher à comprendre adéquatement la situation des sciences dans *Être et Temps*, c'est donc viser à comprendre le lien interne – et nous verrons qu'il y en a bien un – entre le texte de 1927 et la délimitation plus tardive des sciences modernes.

Toute réponse adéquate à notre question ne saurait omettre d'examiner les §§ 3 et 4 d'*Être et Temps*, qui radicalisent la distinction traditionnelle, d'origine aristotélicienne, des ontologies régionales et de l'ontologie générale comme philosophie première. Tout d'abord, les sciences positives – que ce soient – la mathématique, la physique, la biologie ou les sciences humaines [SZ 10] – se fondent dans des ontologies régionales, puisque toute recherche dans un domaine de l'étant suppose une compréhension de la constitution ontologique des étants d'un tel domaine ; toute recherche biologique, par exemple, requiert une compréhension préalable de ce qu'*est* l'être vivant en tant que tel, de la « constitution fondamentale » [SZ 9] de l'être vivant comme être vivant. Cette compréhension ne peut nullement se constituer *post facto*, à partir d'exemples, puisque tout exemple la présuppose. Donc si elle se formalise par le biais de « concepts fondamentaux » [SZ 9], ces concepts sous-tendent la délimitation des objets possibles de la science et l'approche qu'elle en a. L'élaboration de ces concepts fondamentaux est une forme de recherche qui ne saurait se réduire à la

¹. Dans ce qui suit je renverrai à la pagination de la treizième édition allemande de *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1984) entre crochets. Les traductions françaises sont presque exclusivement l'œuvre d'Emmanuel Martineau (Paris, Authentica, 1985).

théorie de la connaissance, à l'épistémologie, puisqu'elle devance, en la rendant possible, toute recherche scientifique dans un domaine d'objets, au lieu de se contenter d'une interrogation après-coup de ses propositions. Par conséquent, pour Heidegger, la grandeur, la fécondité et le développement des sciences reposent non pas sur leurs réussites pratiques mais sur leur capacité d'élaborer, de questionner, et de mettre en crise ces concepts fondamentaux et donc leurs propres fondements ontologiques, en se débarrassant définitivement de l'illusion d'une pure positivité, autrement dit sur leur capacité de devenir ou redevenir philosophiques. Selon *Être et Temps* en effet, ce que l'on a décrit comme crise des sciences dans les premières décennies du XX^e siècle ne serait rien d'autre qu'une telle mise en question philosophique des fondements des sciences positives comme la physique, la biologie et l'histoire, par exemple. Dans ses textes ultérieurs, cependant, Heidegger sera plus critique et moins optimiste : au vingtième siècle, une vraie crise philosophique des sciences n'a jamais eu lieu¹ ; au contraire, les sciences seraient de plus en plus déterminées par le seul souci de l'utilité.

Or la philosophie au sens des ontologies régionales que présupposent les sciences positives se fonde à son tour dans la philosophie première, dans l'ontologie que Heidegger nomme non pas générale, mais plutôt fondamentale. L'ontologie fondamentale cherchera, délimitant et dépassant ainsi toute question qui ne vise que l'être de l'étant en tant que tel et en général, à déterminer le sens même de l'être, le sens de l'être que les ontologies régionales ont déjà pris pour leur propre compte sans vouloir ni pouvoir l'élucider. Elle y parviendra par la voie d'une analyse phénoménologique et ontologique de l'étant qui se distingue par la compréhension de l'être, à savoir l'étant que nous sommes, le *Dasein* ; et elle montrera que la temporalité du *Dasein* est l'horizon de toute compréhension possible de l'être – de son être à lui et de l'être des choses qu'il n'est pas. L'analyse ontologique du *Dasein* est ainsi à la fois régionale et fondamentale ; elle détermine l'être d'une région de l'étant, certes, mais vu que cette région constitue le fondement de toutes les autres dans la mesure où elle constitue le site de toute compréhension de l'être, la détermination de l'être du *Dasein* en tant que temporalité nous livrera le fil conducteur du sens de l'être comme tel. Par conséquent, si ce que Heidegger appelle « l'analytique du *Dasein* » est une science – et en 1927 il ne refuse pas encore la détermination husserlienne de la

¹. Voir, par exemple, § 73 du *Beiträge zur Philosophie : Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989. Je cite les volumes du *Gesamtausgabe* avec l'abréviation GA.

phénoménologie comme science ¹ – elle est toute autre que les sciences humaines, telles que la psychologie ou l'anthropologie, puisque ces dernières, objectivant et naturalisant l'étant que nous sommes, ne voient nullement le problème de l'être-temporel du *Dasein* en tant que site de toute compréhension de l'être. Ainsi pour Heidegger, peut-être non moins que pour Husserl, ce sera seulement une science véritable, une science phénoménologique, qui pourra contrer toutes les formes de scientisme et de naturalisme.

Les sciences positives, alors, se rendent possibles sur la base des ontologies régionales, lesquelles ontologies se fondent à leur tour dans l'ontologie fondamentale, qui n'est nullement une science positive mais une « science de l'être » ², comme le dit Heidegger ailleurs en 1927. Cette radicalisation de la distinction traditionnelle de l'ontologie générale, des ontologies régionales n'est pourtant nullement le dernier mot d'*Être et Temps* en ce qui concerne le sens et la possibilité des sciences. Le § 4 annonce déjà la problématique de ce qui sera nommé au § 69 un « concept existentiel de la science » [SZ 357], un concept qui va développer l'idée d'ontologies régionales. Tout d'abord, la recherche scientifique est, en tant que mode de connaissance, modalité du comportement et de l'existence – l'*Existenz* – du *Dasein*. Or la recherche scientifique n'est pas « le plus proche » [SZ 11] ou le plus immédiat des modes de cette existence puisque, comme Heidegger le montrera, le rapport immédiat et quotidien du *Dasein* aux choses du monde n'est pas du tout un rapport théorique. Par conséquent, un concept existentiel de la science doit rendre compte de l'avènement de ce rapport théorique en tant que modalité possible de l'existence du *Dasein* ; il doit rendre compte des « conditions inhérentes à la constitution d'être du *Dasein*, et existentiellement nécessaires, qui permettent que le *Dasein* puisse exister selon la guise de la recherche scientifique » [SZ 357]. C'est dans ce sens que le concept existentiel de la science doit expliquer « la genèse ontologique du comportement théorique », dépassant ainsi tout « concept “logique” » de la science, c'est-à-dire toute épistémologie « qui comprend la science du point de vue de son résultat et la détermine comme une “connexion de dérivation de propositions vraies”, c'est-à-dire valides ».

C'est ce concept existentiel de la science – que Heidegger qualifie de « problématique centrale » de la phénoménologie, qui contribuera à illuminer le concept de la phénoménologie [SZ 357] – que cet article vise à questionner pour

¹. Comme l'a noté Theodore Kisiel (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California U.P., 1995, p. 17) pendant les années vingt « Heidegger vacillated between the two poles of whether philosophy is to be the primal science or no science at all ».

². GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ; trad. fr. J.F. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1984 (GA 24 18 / PFP 14).

élucider la situation des sciences dans *Être et Temps*. Au § 69 du texte, Heidegger présente ce concept avec l'exemple de la science qui possède, ou possédait au moins, un statut normatif dans les sciences modernes, à savoir la physique classique, et en examinant cette analyse je montrerai qu'il existe, en fait, trois aspects différents du concept. Je distinguerai l'aspect génétique du concept, ce que l'on peut nommer provisoirement son aspect transcendantal et de son aspect véritablement existentiel. Après avoir examiné les sens différents mais aussi les limites et les ambiguïtés, de ce concept existentiel de la science, la deuxième partie de l'article montrera que ces limites ne peuvent se comprendre adéquatement qu'à partir d'une interrogation des concepts présentés dans l'ontologie fondamentale pour rendre compte de l'être des choses que le *Dasein* n'est pas, à savoir *Zubandenheit* et *Vorhandenheit*, termes que je traduirai plus tard. Je vise à montrer que le projet d'un concept existentiel de la science pose des questions pour lesquelles Heidegger ne possède pas encore de réponses suffisantes, et que ce faisant il conduit à la délimitation plus tardive de l'essence technologique des sciences.

*

Dans la mesure où elle cherche les origines et les fondements pré-scientifiques des sciences dans la « vie facticielle », c'est-à-dire dans l'expérience quotidienne, la problématique de la genèse ontologique de la science vient à Heidegger des travaux de Dilthey et Husserl¹. Selon la lecture heideggerienne, pourtant, la problématique est au fond non moins d'origine aristotélicienne que celle de la distinction des ontologies régionales de l'ontologie fondamentale. Dans un passage célèbre du deuxième livre de la *Métaphysique*, Aristote décrit la supériorité de la sagesse – la *sophia* – eu égard aux autres modalités de la connaissance, comme suit :

Sous la dénomination de sagesse, chacun entend communément ce qui traite des premières causes et des premiers principes ; aussi [...] juge-t-on d'ordinaire l'homme d'expérience supérieur à l'homme qui a simplement une sensation quelconque, l'homme d'art supérieur à l'homme d'expérience, l'architecte au manoeuvre, et les sciences théorétiques aux sciences pratiques [981b28-982 a 1].

Force est de constater que si, suivant ici la traduction de J. Tricot (Vrin, 1991), la sagesse est *supérieure* aux sciences pratiques comme l'architecture, elle l'est

¹. Sur cette question voir l'excellent article de Kiesel intitulé « On the Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the Young Dr. Heidegger », in *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 4, no. 3, october 1973.

parce que *plus sage – sophoteros* –, comme l'est l'architecture par rapport à l'expérience et l'expérience à son tour par rapport à la simple sensation. Il y a donc plus ou moins de sagesse dans tous les modes de la connaissance jusqu'à la sagesse pure qui se développe, elle, à partir de ces autres modes. C'est dire que ce que décrit le Stagirite dans ce passage, comme l'argumente Heidegger dans ses interprétations phénoménologiques d'Aristote tout au long des années vingt, c'est « la genèse » de la sagesse pure à partir de l'existence quotidienne du *Dasein* grec¹.

Bien entendu, l'analytique du *Dasein* vise à radicaliser l'explication aristotélicienne, voire husserlienne, de cette genèse en transformant le sens ontologique de l'existence quotidienne. Par le biais d'une analyse phénoménologique du monde de l'ouvrier, du monde *technique* au sens grec du mot, Heidegger montre que le connaître – *das Erkennen* – est une modalité secondaire de l'existence, de l'être-au-monde, du *Dasein*. Le connaître désigne non seulement ici les méthodes théoriques des sciences modernes mais aussi la théorie au sens originel de *theôrein* : la contemplation esthétique ou la perception de l'étant. La théorie au sens premier présuppose la théorie au sens second qui, elle, n'advient qu'après un mode de voir et de comprendre pré-thématique qui illumine l'usage de l'outil et tout notre comportement pratique. Avant que nous percevions les choses comme isolées d'autres choses dans leur *Vorbandenheit* (ce que nous traduisons dans un premier temps par « être-sous-les-yeux »), elles se montrent pré-thématiquement dans l'horizon du « pour (*Um-zu*) » de nos projets pratiques comme référées les unes aux autres. L'être de ces choses ainsi référées, c'est la *Zubandenheit*, l'être-à-portée-de-la-main. Le concept existentiellement génétique de la science devra dès lors examiner le virage ou la transformation des choses à-portée-de-la-main en choses sous-les-yeux et scientifiquement déterminés.

Qu'est-ce que l'on peut dire de ce virage ontologique sinon qu'il existe ? L'alinéa b du § 69 souligne tout d'abord la nécessité d'éviter la « tentation » [SZ 357] de croire que notre rapport théorique au monde se fonde dans la négation de tout souci pratique. Les choses sont bien plus compliquées que ce schème simpliste, car, d'une part, le souci pratique du *Dasein* peut être interrompu, à cause d'un outil cassé par exemple, sans que ce souci se transforme en attitude « théorique » et indifférente ; d'autre part, la science théorique a toujours besoin « d'un dispositif "technique" » [SZ 358] soit compliqué, comme le microscope, soit simple, comme le crayon, ce qui fait que la frontière entre la théorie et la pratique

¹. Voir, en particulier, § 2 de *Platon : Sophistes*, GA 19 (Vittorio Klostermann, 1992), cours professé en 1924-25.

n'est peut-être pas aussi bien définie qu'on l'a souvent pensé. Dans *Le Principe d'anarchie*, Reiner Schürmann a remarqué le « caractère rudimentaire » de ces notions de théorie et pratique au § 69, qui sont présentées comme opposées l'une à l'autre en dépit du fait que Heidegger veut montrer – ce qu'il a déjà montré, en partie au moins, dans la première section d'*Être et Temps* d'ailleurs – que le pratique a sa propre guise de théorie et le comportement théorique son pratique à lui. Pourtant, ce qui est plus signifiant dans le texte de Schürmann, c'est qu'il a aussi qualifié cette pensée de la « technique » de « tout à fait insuffisante »¹. Certes, à la lumière des écrits ultérieurs de Heidegger cette pensée pourrait sembler insuffisante dans la mesure où elle ne réfléchit pas sur la technique, et l'essence technique des sciences, selon le sens originel du grec *technè*, qui désigne un mode de la connaissance, mode qui guide toute production, plutôt que le « dispositif » dont on se sert. Il n'en reste pas moins, toutefois, (et tel est le souci de base de cet article), qu'il est nécessaire de comprendre comment le concept existentiel de la science dans *Être et Temps* est sur le chemin d'une pensée plus « suffisante » de la technique.

Nous avons constaté plus haut que c'est avec « l'exemple classique du développement historique d'une science » [SZ 363], à savoir celui de la physique classique au début des temps modernes, que Heidegger cherche à expliciter pleinement son concept existentiel. C'est dire que Heidegger a recours à *la genèse historique et ontique* de la physique classique pour illuminer le sens de la *genèse ontologique* de cette physique et de la science en tant que telle. Dans le cadre d'une analyse qui reprend la position kantienne en ce qui concerne la détermination *a priori* de la nature par la pensée, pour Heidegger ce que définit cette physique ne repose ni sur une attention accrue aux faits, ni sur l'application après coup de la mathématique, mais plutôt « sur le projet mathématique de la nature elle-même », qu'il caractérise comme suit :

Ce projet découvre préalablement un étant constamment *vorhanden* (matière) et ouvre l'horizon requis pour la considération directrice de ses moments constitutifs quantitativement déterminables (mouvement, force, lieu, temps). C'est seulement « à la lumière » d'une nature ainsi projetée que quelque chose comme un « fait » peut être trouvé et pris pour base d'une tentative régulativement délimitée par le projet. La « fondation » de la « science des faits » n'est devenue possible que pour autant que les chercheurs ont compris qu'il n'y a fondamentalement pas de « simples faits » [SZ 362].

La physique mathématique requiert la détermination des structures fondamentales de l'étant, telles que le temps, l'espace, et la force comme

¹ Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, Paris, Seuil, p. 24.

« quantitativement déterminable », et cela à partir de l'appréhension de l'étant, préalablement *zubanden*, comme *vorhanden*. Le projet mathématique de la nature détermine ainsi l'étant naturel dans son être. Heidegger souligne comment l'essence même de l'espace en particulier se transforme dans ce projet ontologique bien moderne ; la « place » (*Platz*) particulière de l'outil dans l'horizon préthématique des projets pratiques du *Dasein*, comme celle du marteau dans l'atelier, devient son « emplacement spatio-temporel » (*Raum-Zeit-Stelle*), un « point » parmi d'autres dans l'espace indifférent, partout identique à lui-même, qui peut, par conséquent, être quantitativement déterminé. Rendant calculable ainsi l'essence même de la nature, pour Heidegger le projet mathématique « découvre un *a priori* » de la nature, un *a priori* qui constitue la condition de possibilité des faits de la physique mathématique et qui, comme il le note brièvement, détermine « les fils conducteurs des méthodes, la structure de la conceptualité, la possibilité spécifique de vérité et de certitude, le type de fondation et de preuve, le mode d'obligation et le type de communication » de la science [SZ 362-3].

Tous ces moments sont présentés comme constitutifs du concept existentiel « plein » [SZ 363] de la science. C'est ici, cependant, qu'il nous semble nécessaire de distinguer trois aspects différents de ce concept : le premier, comme nous l'avons noté, est l'aspect ontologico-génétique qui cherche les origines de la recherche scientifique dans la vie pré-scientifique qui la précède. Il reste à déterminer si cette vie pré-thématique peut s'interpréter exclusivement selon l'idée de *Zubandenheit*¹, mais la philosophie phénoménologique de la science

¹. A ce sujet, si la nature est déterminée au § 15 d'*Être et Temps* tout d'abord comme ressource naturelle, il n'en reste pas moins que Heidegger cherche à rendre compte de « la nature comme ce qui "croît et vit", qui nous assaille, nous captive en tant que paysage » (*die Natur, als das, was « webt und strebt », uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt*) et comme « les fleurs du sentier », qui ne sont pas « les plantes du botaniste » (*die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain* [SZ 70]). Or il est impossible de rendre compte de la nature dans ce sens, un sens qui dépasse toute utilité, avec le concept de *Zubandenheit*. Il semble que Heidegger reconnait cela, pourtant, puisqu'au § 43 d'*Être et Temps*, intitulé « Réalité et Souci », il soutient qu'il n'est pas vrai que toute « *Vorhandenheit* est la *Dingvorhandenheit*. La "nature" qui nous assaille est, bien entendu, un étant dans le monde ; mais le genre d'être qu'il montre appartient ni à la *Zubandenheit* ni à la *Vorhandenheit* au sens de "Naturdinglichkeit" » [SZ 211]. Il y aurait, alors, une nature comme chose dans le monde dont l'être ne serait pas la *Naturdinglichkeit*, la choséité naturelle. Le problème de l'idée même de nature et le jeu de guillemets dans lequel Heidegger l'aborde deviennent ici flagrant, mais Heidegger veut arriver à une détermination de la nature qui ne serait pas celle des sciences naturelles. En tous les cas, le statut de la nature demeure un problème sans résolution dans *Être et Temps*, problème auquel Heidegger reviendra dans l'essai de 1929 *Vom Wesen des Grundes*. Or c'est un problème qui ne recevra une solution adéquate qu'avec la découverte de la terre dans les années trente. Cf. la conclusion de cet article.

heideggérienne en 1927, comme celle de Husserl, parle moins de la science qu'elle ne mesure la distance qui la sépare de la vie pré-scientifique¹. Le deuxième aspect, que nous nommons transcendantal, développe plus directement l'idée d'ontologies régionales présentée au début d'*Être et Temps*, en cherchant les conditions *a priori* de la recherche scientifique dans l'existence du *Dasein*. Nous y reviendrons ; mais finalement Heidegger cherche ces conditions dans la structure la plus fondamentale de l'existence du *Dasein*, à savoir la temporalité. Troisièmement, Heidegger s'interroge, dans la dernière citation en particulier, non seulement sur la manière dont la science se fonde dans l'existence du *Dasein*, mais aussi sur la façon dont il détermine cette existence à son tour selon, par exemple, les possibilités de communication qu'elle permet². Cet aspect du concept existentiel n'est pas suivi dans *Être et Temps*, mais il le sera davantage dans les années trente, lorsque Heidegger réfléchira sur la particularité de la « culture » moderne en général, la science moderne comprise.

Or les deux premiers aspects du concept existentiel de la science ne sont-ils pas contradictoires ? Comment prétendre que le projet mathématique au cœur de la science moderne ne constitue aucunement la vérité première et absolue de l'étant tout en affirmant qu'il découvre un « a priori » de la nature elle-même ? Que veut dire a priori dans ce cas au juste ? L'a priori découvert dans le projet mathématique n'est pas une vérité nécessaire, mais plutôt une vérité partielle ou limitée qui ne s'applique pas à l'étant de prime abord, vu qu'elle ne s'applique qu'à l'étant *vorhanden*. Qui plus est, si dans la citation ci-dessus Heidegger semble en proposer une détermination bien traditionnelle comme vérité éternelle et an-historique, alors il faut prendre en compte le fait que le § 44 d'*Être et Temps* a déjà montré que « l'affirmation de "vérités éternelles" [...] fait partie de ces résidus de théologie chrétienne qui sont encore loin d'avoir été expulsés de la problématique philosophique » [SZ 22], et que le § 76 tient que « toute science factice demeure rattachée » [SZ 392] à l'existence historique, au « provenir », au « *Geschehen* » du *Dasein*. Dans le projet mathématique l'a priori n'est donc ni une vérité nécessaire ni éternelle. Voilà un drôle d'« a priori » et l'on se demande d'où vient, pour ainsi dire, son « aprioricité ». La philosophie critique de Kant s'efforce de montrer que les lois de la physique newtonienne sont les lois de toute expérience possible, mais Heidegger ne veut pas et ne peut pas réduire de la sorte la physique classique aux formes nécessaires de la pensée. Autrement dit, et pour

¹. Voir Kisiel, « On the Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the Young Dr. Heidegger ».

². Heidegger développera cet aspect dans ses réflexions plus tardives sur la technique. Cf., en particulier, « Die Zeit des Weltbildes » in *Holzwege*, GA 5 (*L'Époque des conceptions du monde dans Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1975).

autant qu'il veut reconduire la science à l'existence du *Dasein*, Heidegger ne s'occupe nullement d'une justification ou « déduction » transcendantale des lois a priori de la science.

L'usage des termes « a priori » pour décrire la nature ontologique du projet mathématique dans ce contexte s'avère donc problématique. Les analyses ultérieures de Heidegger sur la question seront, cependant, beaucoup moins ambiguës. L'essai des années trente intitulé *L'Époque des conceptions du monde*, par exemple, reprendra l'analyse du projet mathématique de *d'Être et Temps* presque mot pour mot, mais en soulignant qu'il établit, non pas un « a priori » quelconque, mais une détermination historique et définitivement moderne de l'étant dans son être¹. Or, au fond, il semble que Heidegger peut tenir en 1927 que le projet mathématique de la nature découvre un a priori de la nature elle-même, parce que pour lui ce projet n'établirait que la vérité de l'étant sous-les-yeux. Bien qu'il veuille distinguer le concept existentiel de la science d'une logique de la science, c'est-à-dire de toute épistémologie, en 1927 Heidegger n'a aucune position avantageuse pour voir autre chose dans le projet mathématique de la nature des temps modernes qu'une détermination absolument et trans-historiquement vraie. C'est pourquoi, en apparence tout au moins, Heidegger peut noter brièvement au § 69 que l'origine de la science est à trouver dans « l'existence authentique » [SZ 363] du *Dasein* ; la recherche scientifique est authentique parce qu'elle est dans le vrai.

C'est aussi pourquoi, semble-t-il encore une fois, Heidegger réduit le simple être-perçu de l'étant *vorhanden* à sa « thématization » et « objectivation » [SZ 363] dans la recherche scientifique quand il interprète au § 69, pour citer le titre de l'alinéa b, « *Le sens temporel de la modification de la préoccupation circonspecte en découverte théorique du sous-la-main* ». La thématization devient possible par :

une présentation privilégiée (*ausgezeichneten Gegenwärtigung*). Celle-ci se distingue avant tout du présent de la circonspection, en ceci que la découverte de la science concernée est uniquement attentive à l'être-découvert du *Vorhandenen* [SZ 363].

La thématization scientifique, au fond, ne serait possible qu'en tant que modalité particulière de la temporalité du *Dasein*, laquelle modalité rend présentes, au sens de sous-les-yeux, les choses du monde qui étaient *zubanden*. Bien entendu, cette interprétation existentielle-temporelle de la thématization *scientifique* ne nous dit rien de sa particularité par rapport à la simple perception de l'étant. En effet, elle n'en peut rien dire, puisque la perception est déjà « une

¹. Voir la référence ci-dessus.

présentation privilégiée » par rapport à la circonspection préthématique de nos projets pratiques, et donc il faut noter que le projet d'une interprétation temporelle de la science s'avère stérile, voire impossible. En tout cas, il semble que Heidegger puisse de la sorte réduire la thématization à la simple perception de l'étant parce que celle-ci n'exprimerait rien d'autre que la vérité de celle-là, même si l'interprétation existentielle « exhaustive » de la science, comme il le note au début de l'analyse au § 69, n'est pas encore possible dans la mesure où elle suppose que « la connexion entre être et vérité » ait été éclaircie « à partir de la temporalité de l'existence » [SZ 357]¹, ce qui ne s'est pas encore réalisé à cette étape du projet philosophique d'ontologie fondamentale.

L'analytique du *Dasein*, nous l'avons dit, ne peut envisager aucun autre projet ontologique de l'étant sous-les-yeux, à partir duquel il serait possible de délimiter, voire « critiquer », celui de la physique classique. Dans le domaine des sciences humaines, et dans l'histoire en particulier, Heidegger, après Nietzsche et Dilthey, cherche à transformer les fondements ontologiques, et donc la pratique, de la science de l'histoire (*Historie*) en montrant que l'histoire même, ou l'historialité (*Geschichte*), n'est pas l'objet possible d'un observateur indifférent et an-historique. Dans les sciences naturelles, en revanche, le domaine d'où la science de l'histoire a essayé malencontreusement de tirer ses principes au XIX^e siècle, il n'y aurait rien à transformer ou critiquer. La phénoménologie a beau montrer qu'il existe un *Lebenswelt*, un monde de la vie préthématique, elle aurait très peu à dire du projet mathématique en lui-même. Le but de ce qui suit, toutefois, est de montrer comment Heidegger a déjà commencé, fût-ce moins explicitement, à situer le projet mathématique de l'étant et les sciences modernes en générale de manière plus constamment historique et « critique », par le biais du terme de *Vorhandenheit* lui-même, que nous avons traduit provisoirement par *être-sous-les-yeux*, et qui est présenté dans *Être et Temps* comme « expression interprétative » [SZ 42] du latin *existentia*, sans que soit expliqué le sens de cette interprétation, c'est-à-dire sa référence à la main,.

*

Si *Vorhandenheit* se traduit mieux dans *Être et Temps* par « être-sous-les-yeux », il est nécessaire de constater qu'il n'en va pas de même dans les cours heideggériens des années vingt. Dans le cours de 1925, par exemple, intitulé

¹. Heidegger précise aussi que le § 69 n'examinera que « le virage » de l'existence quotidienne et de sa « préoccupation circon-specte » en comportement théorique. Quant au fait de savoir pourquoi, au juste, cela constitue une restriction de la « recherche » [SZ 357], cela n'est pas clair du tout.

*Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*¹, l'usage du terme s'approche de son sens littéral, dans la mesure où Heidegger décrit l'être de l'étant que nous rencontrons par le biais de l'usage de l'outil comme le « toujours déjà *Vorhandenes* »². Ici, l'étant *vorhanden*, c'est la nature en tant que ressource naturelle, la nature qui n'est pas encore un produit artificiel, mais qui le sera dans la mesure où elle fournit les matériaux dont le produit technique se produit. De la sorte, la *Vorhandenheit* désigne moins l'être-sous-les-yeux de quelque chose que le fait que cette chose est disponible, prête à être utilisée et donc finalement qu'elle est *sous-la-main*. Dans ce contexte, la *Vorhandenheit* est bien l'être-sous-la-main plutôt que l'être-sous-les-yeux. Dans *Être et Temps*, cependant, la nature en tant que « toujours déjà *vorhanden* » deviendra « toujours et déjà *zubanden* » [SZ 70], et il semblerait que Heidegger ait pris une décision entre 1925 et 1927, une décision qui peut s'expliquer assez facilement : en dépit de tout ce qui distingue l'outil de la nature en tant que ressource naturelle – celle-ci n'est pas, ou n'est pas encore, un outil – dans la mesure où elle apparaît dans l'horizon de référence, l'horizon du « monde », elle aussi est *zubanden*. Bien sûr, les termes « toujours déjà » préservent une différence intrinsèque entre le produit naturel et le produit artificiel, mais dans la perspective transcendantale de l'ontologie fondamentale, cette différence ne peut gagner un statut proprement ontologique.

Le sens de la *Vorhandenheit* comme « expression interprétative » du terme latin *existentia*, cependant, ne s'explique que dans le versant « destructif » de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire dans la destruction de l'histoire de l'ontologie dont le § 6 d'*Être et Temps* fournit l'ébauche. L'élaboration la plus complète répondant à cette ébauche et l'explication du sens de la *Vorhandenheit* sont tous les deux à trouver dans le cours du semestre d'été 1927, professé quelques mois après la publication d'*Être et Temps*, intitulé *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Dans ce cours Heidegger cherche à déceler un « horizon de production » au fond des concepts bien traditionnels d'essence et existence, en éclaircissant tout d'abord le fondement non discuté du débat médiéval au sujet de l'unité et de la distinction de l'essence et de l'existence dans l'étant fini. Ce fondement non discuté, c'est l'idée selon laquelle tout chose finie est quelque chose de créé. C'est dire que dans la philosophie médiévale l'étant fini est un produit fini, vu que chaque chose se détermine par une essence qui, dans la mesure où elle existe, a été réalisée et actualisée par Dieu. C'est à juste titre, alors, que Heidegger se sert du terme *Vorhandenheit* pour traduire

¹. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

². GA 20, 270.

*l'existentialia*¹, puisque l'existence de tout étant fini est le résultat d'une création, d'une production ; le sens littéral du terme *actualitas*, synonyme d'*existentialia*, montre

que l'*actualitas* renvoi à l'agir d'un sujet indéterminé, ou encore, selon notre terminologie, que *das Vorhandene* est, conformément à son sens, référé d'une certaine façon à un sujet devant lequel il vient pour ainsi dire sous la main, pour lequel il est maniable².

Il est certain que ce sujet indéterminé, c'est Dieu, et même si la création *ex nihilo* n'est pas identique à la production de quelque chose à partir « d'un matériau *vorhanden* projetant, le créer propre à la création conserve cependant le caractère ontologique général du produire »³.

Or si la philosophie médiévale peut interpréter les concepts d'essence et d'existence dans le cadre d'un horizon de production, c'est seulement parce que la pensée platonico-aristotélicienne, dont elle tire ces concepts, s'est déjà établie dans un tel horizon. Cet horizon n'est rien d'autre que le savoir-faire guidant toute production qui est nommé la *technè*. Comme Heidegger le montre, les concepts de base de l'ontologie grecque, les concepts qui sont à l'origine du schème traditionnel de l'essence et de l'existence, tels qu'*ousia*, *eidos*, *bulè/morphè* proviennent d'une interprétation du produit, le produit fini ; l'idée même de matière, loin d'être une détermination ontologiquement neutre de ce qui est, un simple constat, provient d'une interprétation ontologique des matériaux, à savoir le bois – *bulè* – qui se rencontrent dans le processus de production. L'ontologie grecque, alors, réduit l'étant au produit, et à ce qui est productible, et enfin, étant donné que le produit est ce qui s'utilise, à l'utilité. Or, les Grecs ne pensent pas l'utilité adéquatement ni consciemment ; ils ne reconnaissent pas la nature ontologique de l'utilité à titre de *Zubandenheit*, comme Heidegger le montre dans la phrase suivante qui pourrait être assez déroutante pour le lecteur d'*Être et Temps* :

Le *Vorhandene* se laisse saisir ontologiquement dans sa *Vorhandenheit* non pas tant en référence à la disponibilité pour l'usage, relativement au comportement producteur, au comportement pratique en général, qu'en référence au trouvant sous les yeux du disponible⁴.

1. Dans son article intitulé *Donner/Prendre* (dans *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990), J.F. Courtine a bien souligné ce sens positif de la *Vorhandenheit*.

2. GA 24, 143 / PFP 130.

3. GA 24, 167 / PFP 150.

4. GA 24, 153 / PFP 139.

Heidegger se sert ici du terme *Vorhandenheit* pour désigner une idée de disponibilité en général, quand il aurait peut-être mieux fait d'utiliser *Zubandenheit*. En tout cas, le fait que les Grecs aient recours au *Vorfinden* de l'étant nécessite une fondation ou refondation phénoménologique de l'ontologie grecque ; il nécessite la *Grundlegung* qui n'est rien d'autre que l'*Auslegung* (ou interprétation) de l'outil dans l'analytique du *Dasein*. Autrement dit, si, selon le § 6 d'*Être et Temps*, le but final de la destruction ontologique consiste à fournir un « acte de naissance » [SZ 22] de l'ontologie grecque, alors cet acte de naissance ne s'achève que par le biais d'une réduction phénoménologique, d'une réduction à l'utilité. C'est dire que les Grecs déterminent le produit fini selon sa forme ou son aspect, et selon le comportement désigné par les verbes *theôrein* et *noein*, mais ce comportement est une modalité secondaire de l'être-au-monde du *Dasein*, et le produit se rencontre plus originellement dans l'horizon pré-thématique de référence que constitue la *Zubandenheit* du produit.

*

L'analyse de l'outil dans l'ontologie fondamentale est donc l'origine technique de la métaphysique dans sa répétition. Comme plus ou peut-être moins, en tout cas comme quelque chose d'autre qu'une philosophie positive, elle vise à montrer que l'utilité et la disponibilité de l'étant constituent la vérité primordiale du commencement de la métaphysique. Or quelles sont les implications de cette répétition en ce qui concerne la question du concept existentiel de la science, et de l'analyse du projet mathématique de la nature dans *Être et Temps* ? Revenons, une dernière fois, au sens de *Vorhandenheit*. D'une part il signifie l'idée de l'être-perçu de l'étant qui, dès le Poème de Parménide¹, est devenue une vérité, apparemment éternelle, de la philosophie. D'autre part, par rapport à la philosophie médiévale et grecque, il désigne le fait que l'étant ainsi perçu a été créé, qu'il est un produit et enfin qu'il est productible et disponible. Dès lors la question se pose de savoir comment il faut comprendre ce deuxième sens de la *Vorhandenheit* dans le projet mathématique de la nature : comment la philosophie moderne a-t-elle hérité de l'horizon *technique* du commencement de la métaphysique ? Ce que signifie le fait, comme l'explique Heidegger dès 1922, que les concepts constitutifs de l'horizon de production dans la métaphysique, tels que forme/matière, « ont été fixés pour la première fois dans l'ontologie grecque pour s'effacer ensuite, et devenir purement formels en passant dans la tradition, et se laissant manier comme monnaie usée »² ? Quel est le rapport entre

¹. A ce sujet, voir, par exemple, GA 24, 154 / PFP 138.

². GA 24, 152 / PFP 138.

la *technè* et la technique moderne, entre l'hylè-morphisme grec et le projet mathématique de la nature ?

Il est clair que l'ontologie fondamentale ne peut répondre de manière suffisante à ces questions, questions qu'elle suscite elle-même. Les remarques qui se trouvent au § 69 d'*Être et Temps* au sujet du dispositif « technique » dans la recherche scientifique, remarques qui ne pensent pas la technique en tant que mode de connaissance, montrent que Heidegger est loin de pouvoir penser le rapport de la *technè* à la projection mathématique de la nature. Mais si l'ontologie fondamentale est incapable de penser cela, et incapable de voir autre chose dans la physique moderne que la vérité de l'étant *vorhanden* au sens de sous-les-yeux, c'est parce qu'elle n'a pas d'autre site d'où elle pourrait gagner de la distance pour considérer dans cette tradition une perspective « critique ». Pour autant que l'ontologie fondamentale cherche à montrer, démantelant ainsi la tradition métaphysique, que l'idée même de la matière provient d'un horizon ou une perspective de production, d'une réduction ontologique de l'étant à ce qui peut être utilisé et usé, cet acte fondateur n'a pas, en tant qu'origine de la métaphysique dans sa répétition, la distance critique nécessaire vis-à-vis de la tradition qu'elle répète. Ce site et cette distance n'arrivent qu'avec la découverte de ce que l'on pourrait appeler le principe extra-métaphysique de la terre, qui est du coup une découverte de la *phusis* « pré-socratique », et qui se produit par une nouvelle détermination de l'essence de la production, par le biais d'une réflexion sur l'essence de l'œuvre d'art. Voilà une découverte de l'être comme venir-à-la-présence de l'étant, de l'être comme *Anwesen* ou *Anwesenung* ; un venir-à-la-présence qui arrive à et pour l'être humain ; qui dépasse ainsi la *Vorhandenheit* et son sens temporel, à savoir la présence en tant qu'*Anwesenheit*, puisqu'il ne saurait se fonder dans la temporalité du *Dasein*. Comme Heidegger le montrera en interprétant Héraclite, c'est ce venir-à-la-présence de l'étant qui se dérobe devant toutes nos tentatives calculatrices de le saisir qui, elles, le transformeront toujours en quelque chose d'autre que lui-même.

C'est donc la découverte phénoménologique de la terre qui permettra à Heidegger de réfléchir adéquatement sur la particularité du projet mathématique de la nature, et sur ce qui à la fois sépare et lie ce projet au coup d'envoi technique de la métaphysique. Ainsi la tâche même de la pensée phénoménologique se transformera : de fondation de la métaphysique, elle deviendra celle d'un « nouveau commencement » de la philosophie ; et pour citer le § 75 des *Contributions à la philosophie*, toute réflexion sur les sciences a maintenant à les situer dans leur « constitution actuelle et effective », mais aussi à

les situer par rapport au « premier commencement »¹ de la philosophie chez les Grecs. C'est dire que la réflexion phénoménologique doit montrer comment les sciences modernes, loin d'être simplement une possibilité authentique de l'existence, ne sont souvent que la manipulation, et enfin la destruction, de l'état qui passent pour l'indifférence, mais aussi comment elles proviennent, en tant que possibilité historique, de la tradition qui les précède. Or il importe de reconnaître, si l'on veut comprendre la situation des sciences dans *Être et Temps*, que les deux approches sont contenues, ne serait-ce qu'en tant que question, dans le terme *Vorhandenheit* lui-même.

¹. GA 65, 75.