

2m11.3014.9

Université   
de Montréal

---

LA FIGURE  
DE RENÉ DESCARTES  
DANS L'ŒUVRE DE MARTIN HEIDEGGER

De l'indétermination ontologique du *sum* de l'*ego* à l'élaboration  
d'une métaphysique de l'être-représenté

---

par

FRANÇOIS JARAN-DUQUETTE

Département de Philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)  
en philosophie

Novembre 2001

© François Jaran-Duquette, 2001.



B

29

J5E

2002

V.014

2002 JAN 11



Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

LA FIGURE DE RENÉ DESCARTES DANS L'ŒUVRE DE MARTIN  
HEIDEGGER

De l'indétermination ontologique du *sum* de l'*ego* à l'élaboration  
d'une métaphysique de l'être-représenté

présenté par :

François Jaran-Duquette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Daniel Dumouchel, président rapporteur  
Monsieur Jean Grondin, directeur de recherche  
Monsieur Iain Macdonald, membre

Mémoire accepté le : 12 février 2002

## Résumé

Notre mémoire se propose de dresser un tableau de l'ensemble des écrits et des cours dans lesquels Heidegger a traité de la philosophie de Descartes. Prenant pour fil conducteur la question portant sur l'essence de la *prima philosophia* cartésienne, nous présentons les différentes interprétations qu'a livrées Heidegger de cette métaphysique à double face. D'un côté, l'*ego cogitans* se pose comme principe d'une *mathesis universalis* ; de l'autre, Dieu se présente comme cause de la totalité de l'étant – y compris de l'évidence de l'*ego*.

Cette bipolarité de la métaphysique cartésienne pose de nombreux problèmes à toute tentative de schématisation. Cette *prima philosophia* peut-elle être comprise selon le modèle onto-théologique de la métaphysique ? C'est la question à laquelle Jean-Luc Marion tente de répondre dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Or, Heidegger s'est lui aussi penché sur la question et lui a donné – peut-être *imperceptiblement*, comme nous le montrons – une réponse.

## Mots clés

Philosophie – Métaphysique – Ontologie – Heidegger – Descartes

## Abstract

This memoir proposes to go through the entirety of Heidegger's texts and lectures on Descartes' philosophy. Taking the question concerning the essence of the *prima philosophia* as our guide, we present the different interpretations Heidegger gave on this double-sided metaphysics. On the one hand, the *ego cogitans* is considered as the principle of a *mathesis universalis*; on the other hand, God presents himself as the cause of all entities – including the evidence of the *ego*.

This bipolarity of Descartes' metaphysics is complicating any essay of schematization. Can this *prima philosophia* be described using the onto-theological model of the metaphysics? It is the question Jean-Luc Marion tried to answer in his *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Now, Heidegger also looked into this problem and gave it an answer – although *imperceptibly*, as we will see.

## Key words

Philosophy – Metaphysics – Ontology – Heidegger – Descartes

## Table des matières

*Note bibliographique*, vii

*Introduction*. La présence de Descartes dans le *corpus* heideggérien, 1

PREMIÈRE PARTIE : *Le sum de l'ego et celui de la conscience*, 9

§ 1. L'indétermination ontologique de l'*ego sum*, 10

§ 2. Le cartésianisme dans la phénoménologie de Husserl et dans la philosophie de Dilthey, 14

SECONDE PARTIE : *La mondanéité du monde et la substantialité (Sein und Zeit, § 19-21)*, 20

§ 3. La mondanéité du monde et sa contre-épreuve radicale, 21

§ 4. La doctrine cartésienne de la substance : *Les Principes de la philosophie* (§ 51-54), 24

α) Le texte des *Principes* de Descartes, 24

β) La critique de *Sein und Zeit*, 27

γ) La contradiction cartésienne et sa résolution selon Marion, 29

δ) La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde », 31

§ 5. La pensée « anti-phénoménologique » de Descartes : l'expérience de la dureté et celle du morceau de cire, 33

TROISIÈME PARTIE : *Premières définitions de l'essence de la modernité*, 37

§ 6. Caractérisation sommaire de la métaphysique moderne, 38

α) L'homme compris comme « sujet », 38

β) La philosophie suit un idéal de connaissance mathématique, 41

§ 7. Le caractère fondamental de la métaphysique moderne, 43

QUATRIÈME PARTIE : *Le caractère mathématique de la nouvelle philosophie et sa fondation  
métaphysique*, 47

- § 8. Le projet mathématique de la nature, 48
- § 9. La fondation métaphysique d'un tel projet, 52
- § 10. Une onto-théo-logie redoublée, 57
  - α) La position de Heidegger, 58
  - β) La solution de Marion, 61

CINQUIÈME PARTIE : *La vérité comme certitude et l'être comme représentéité*, 66

- § 11. La détermination d'une position métaphysique fondamentale, 67
- § 12. La mutation de la vérité en certitude, 69
- § 13. L'être comme représentéité, 74
- § 14. La détermination de la position métaphysique fondamentale de Descartes, 83

*Conclusion.* Le problème du fondement dans la métaphysique cartésienne, 86

*Bibliographie*, 93

## Note bibliographique

Les références des textes de Descartes sont données suivant l'édition Adam-Tannery, *Œuvres philosophiques* (textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, 3 tomes), abrégée *AT*. Pour ce qui est des textes de Heidegger, les références seront données suivant l'édition complète (*Gesamtausgabe*, abrégée *GA*) puis, selon la traduction française, anglaise ou espagnole lorsque c'est possible (sauf pour *Sein und Zeit*, abrégé *S.u.Z.*, dont les références sont uniquement données selon le texte de la dixième édition, traduction d'Emmanuel Martineau, Authentica, 1985). Pour les autres auteurs, la référence complète est donnée lors de la première apparition du titre. Par économie, nous citerons les titres que nous employons fréquemment selon une abréviation dont la liste est donnée ci-dessous.

- GHBT* THEODORE KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- QCII* JEAN-LUC MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Presses universitaires de France, Collection Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1996.
- R&D* JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation*, Presses universitaires de France, Collection Épiméthée, Paris, 1989.
- SPMD* JEAN-LUC MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses universitaires de France, Collection Épiméthée, Paris, 1986.
- STBD* JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses universitaires de France, Collection Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1981.



*Pour Marta*

## *Introduction*

### La présence de Descartes dans le *corpus* heideggérien

Notre réflexion porte sur deux philosophes séparés par trois cents ans de philosophie, mais aussi par trois cents ans de réflexions sur le sens de l'histoire de la philosophie. Deux philosophes situés aux extrémités d'une ère métaphysique d'une richesse indiscutable : les Temps Modernes. Le premier, René Descartes, « père-fondateur » du raisonnement moderne, reprend à nouveaux frais l'entreprise de la pensée humaine en imprimant au cours de la métaphysique une nouvelle orientation dont elle ne s'est pas encore remise. Le second, Martin Heidegger, initiateur d'une nouvelle façon de penser la métaphysique et déclencheur d'une renaissance de la réflexion ontologique à une époque dite « post-métaphysique », tente, à sa façon, de pousser plus avant ce même projet de la pensée humaine occidentale.

Ayant joué un rôle fondamental dans le développement de l'ontologie moderne et dans la formation du savoir scientifique, Descartes se situe à un point charnière de l'histoire de la philosophie. Cette philosophie doit nous préoccuper d'autant plus que sa position fondamentale passe depuis longtemps pour *évidente*. Questionner la philosophie cartésienne, c'est tout d'abord questionner nos propres présuppositions, nos propres anticipations. La situation philosophique que nous tenterons ici d'éclaircir n'est donc pas tant celle du philosophe Descartes face à ses contemporains mais bien la nôtre – face à nous-mêmes.

Nous étudions Descartes en prenant Heidegger comme guide. Nous prenons sa réflexion, ses écrits et ses cours comme matériau brut d'une recherche ayant pour thème le philosophe René Descartes. Ce choix – qui peut paraître injustifié eu égard aux « études cartésiennes » – cherchera à se légitimer par une exposition de la riche analyse de la métaphysique cartésienne contenue dans le *corpus* heideggérien. Devrons-nous utiliser Heidegger comme simple interprète de la philosophie cartésienne ou étudier Descartes comme « thème » à l'intérieur de l'œuvre de Heidegger? Ces deux voies se recoupent et ne peuvent être présentées l'une sans l'autre. La pensée de Heidegger change au fil du temps et – en est-ce une conséquence? – son interprétation de la métaphysique cartésienne aussi. Il faut ajouter à cela que les raisons pour lesquelles Heidegger choisit de se confronter à Descartes ne sont pas les mêmes à l'époque de *Sein und Zeit* alors que – selon son aveu même<sup>1</sup> – il tente de refonder la métaphysique, qu'au milieu des années trente où il cherche les racines de la science physico-mathématique, ou, finalement, au début des années quarante alors qu'il est en quête, entre autres, de l'origine de la métaphysique nietzschéenne. Et au-delà de ces différences de perspective, des distinctions dans l'interprétation du texte cartésien apparaissent le long de ce chemin.

Nous ne pouvons donc faire fi de la chronologie des textes heideggériens et traiter du thème cartésien comme d'un thème unique et homogène<sup>2</sup>. Or, ces différences dans l'interprétation heideggérienne du texte cartésien cachent une difficulté beaucoup plus fondamentale propre à la philosophie cartésienne. La métaphysique cartésienne – si elle en est une – a-t-elle pour principe fondateur la « chose pensante » (*res cogitans*) ou Dieu, étant suprême de la métaphysique scolastique? Doit-on lire les *Meditationes de prima philosophia* de Descartes selon l'ordre de la connaissance (c'est-à-dire de l'*ego* à Dieu) ou selon l'ordre de la causalité (de Dieu à l'*ego*)? Si Jean-Luc Marion, dans *Sur le prisme*

---

1. « La question de l'être, question fondamentale de l'instauration du fondement de la métaphysique, est le problème de *Sein und Zeit* (...). [L'ontologie fondamentale est] l'expression d'un effort visant à s'approprier originellement l'essentiel de l'instauration du fondement de la métaphysique, aidant ainsi cette instauration à parvenir, en se répétant, à sa possibilité la plus proprement originelle ». Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *GA*, 3, 203; tr. fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, 257.

2. À notre connaissance, aucune analyse des différents textes de l'œuvre de Heidegger où il est question de Descartes n'a été réalisée depuis l'article « Heidegger et la situation herméneutique de Descartes » écrit par Jean-Luc Marion (1975). La publication de nombreux tomes de la *Gesamtausgabe* exige une reprise de cette confrontation sur une base philologique plus large.

*métaphysique de Descartes*, choisit la deuxième de ces alternatives, Heidegger, comme nous le verrons, est passé d'un point de vue à l'autre dans le cours de son oeuvre.

Contrairement à ce que laissent croire la quantité de références à l'interprétation heideggérienne de la philosophie cartésienne tant chez les commentateurs de Descartes que chez ceux de Heidegger, la confrontation entre ces deux philosophes est non seulement très riche, mais aussi très dense. Bien que l'on ne la compare jamais à celle qui oppose Heidegger à Kant, Hegel ou Aristote, elle constitue une préoccupation constante dans l'ensemble du *corpus* heideggérien. En regardant de près l'ensemble des cours professés par Heidegger<sup>1</sup>, nous nous rendons compte qu'entre le semestre d'été 1919 et le semestre d'hiver 1929/30 seulement, Heidegger a consacré pas moins de quatre séminaires et un cours à la pensée cartésienne<sup>2</sup>, en plus de tenter une déconstruction de l'ontologie cartésienne<sup>3</sup> et de lui réserver une importante section dans *Sein und Zeit*<sup>4</sup>. Il serait donc inexact d'affirmer que Heidegger a relégué la philosophie cartésienne au second rang ou encore, qu'il ait ignoré Descartes. Le semestre d'été 1923/24 nous prouve au contraire que Heidegger connaît très bien les textes cartésiens et qu'il s'y intéresse<sup>5</sup>. C'est le philosophe français Jean-Luc Marion qui s'est principalement intéressé à ce débat et qui a permis de lever cette négligence des interprètes de Descartes. Grâce à de nombreux ouvrages consacrés à la pensée cartésienne, Marion a réussi à développer une analyse « heideggérienne » de la pensée cartésienne<sup>6</sup>.

1. Nous nous servons pour les fins de ce travail de la liste établie par W. J. Richardson dans *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (661-671), complétée par T. Kisiel dans *The Genesis of Heidegger's Being & Time* [GHBT] (461-468).

2. Il s'agit des séminaires (tous inédits) du semestre d'été [abrégé SE] 1919, du semestre d'hiver [abrégé SH] 1920/21, du SE 1925 et du SH 1929/30 (qui traite aussi de Leibniz), du cours du SE 1923/24 (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, 17, qui aborde Husserl et Descartes, traité *infra* § 1). Nous pouvons aussi supposer que le SH 1926/27 : *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant* (GA, 23, non publié) traite de la philosophie cartésienne.

3. L'article *Der Begriff der Zeit* (GA, 64, inédit) de novembre 1924. Voir *infra* § 2.

4. Heidegger, *Sein und Zeit* [S. u. Z.], § 19-21, mais aussi le § 22 du SE 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA, 20). Voir *infra* § 3-5.

5. Ce que note d'ailleurs Marion en le qualifiant de « précis connaisseur de Descartes ». Voir le texte « L'ego et le Dasein » dans *Réduction et donation* [R&D], 138.

6. « Dès le § 6 [de *Sein und Zeit*], Descartes se trouve pris dans le projet d'une "destruction de l'histoire de l'ontologie" (...). En ce sens, et en ce sens seulement, nous souhaiterions que tout le présent travail puisse valoir comme une contribution à un tel devoir de détruire – au sens de rendre manifeste une pensée à la mesure de la question de l'être, qu'elle méconnaît au moment même où elle y répond pourtant. », Marion,

Nous proposons donc de tracer un portrait de la discussion entre Heidegger et Descartes qui commence au tout début des années vingt et culmine dans les cours professés sur Nietzsche au début des années quarante. Si l'on retrouve des références à Descartes dans les textes des années cinquante aux années soixante-dix, ils reprennent essentiellement les positions déjà développées<sup>1</sup>. Cette analyse se propose de suivre deux thèmes principaux qui nous guideront tout au long de notre lecture des textes heideggériens. Nous nous donnons donc pour première tâche de déterminer le rôle qu'a joué Descartes dans la fondation de la métaphysique moderne. En second lieu, nous tenterons – en suivant les travaux de Jean-Luc Marion<sup>2</sup> – de découvrir la position de Heidegger quant à une possible compréhension de la métaphysique cartésienne selon le schéma de l'onto-théo-logie. L'analyse de Marion qui comprend la métaphysique cartésienne comme une « onto-théo-logie redoublée » se réclame en effet de la philosophie heideggérienne. Nous tenterons donc, à la lecture de divers textes de Heidegger, de définir la position proprement heideggérienne quant à une telle interprétation. Avant d'aller plus loin, il est important de définir exactement ce qu'entend la « structure onto-théo-logique de la métaphysique ».

Le texte *Identité et différence*<sup>3</sup> présente l'idée heideggérienne selon laquelle la métaphysique, dans l'ensemble de son histoire, est à chaque fois caractérisée par une structure *onto-théo-logique*. Selon cette thèse, « la constitution essentielle de la métaphysique repose sur l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême ». Et cette unité essentielle d'une ontologie et d'une théologie « est d'une manière telle que ce qui est dernier [ἔσχατον] fonde en raison (*begründen*) à sa façon ce qui est premier [πρῶτον] et que ce qui est premier fonde (*gründen*) à sa façon ce qui est dernier »<sup>4</sup>.

---

*Sur le prisme métaphysique de Descartes* [SPMD], 121, n. 56. Voir la bibliographie en fin d'ouvrage pour ce qui est des nombreux textes de Jean-Luc Marion portant sur la question.

1. Voir par exemple *Séminaire de Zähringen* (*Questions IV*, 319-320) ou *Der Fehl heiliger Namen* (GA, 13, 233) cités par Marion, *Re&D*, 122-123.

2. Principalement SPMD, § 6-10.

3. Conférence prononcée le 24 février 1957 à Todtnauberg qui présente les conclusions aux travaux du semestre d'hiver 1956/57 sur la *Science de la Logique* de Hegel.

4. Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, 295.

La thèse dit ceci : dans le cours de la métaphysique s'accomplit une méditation sur la manière d'être de l'étant et cette interprétation déterminée de l'étant pointe en direction d'un étant par excellence. L'être de l'étant sert ici de fondement, de sol à la découverte ou au surgissement d'un « étant maximum ». En retour, cet étant suprême établit ou institue cette manière d'être. La constitution onto-théo-logique de la métaphysique ne relève donc pas de l'addition de deux logiques, mais bien d'une réciproque et circulaire fondation entre l'étant considéré dans son universalité (objet de l'ontologie ou « logique de l'ὄν ») et l'étant considéré dans ce qu'il a de suprême (objet de la théologie ou « logique du Θεῖον »). La métaphysique n'est pas sous-divisée en deux branches, nommément l'ontologie et la théologie, mais se constitue dans l'unité originaire de ces deux sciences : la philosophie « est, en un sens éminent, *du même coup*, ontologique et théologique »<sup>1</sup>.

Si c'est en 1957 que Heidegger fixe les termes de cette bipolarité essentielle de la métaphysique, il faut noter qu'il emploie l'expression dès 1929 dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Bien que le terme ne soit pas à l'origine heideggérien<sup>2</sup>, la définition qui en est donnée en 1929 est bien nouvelle. C'est dans la quatrième partie du *Kantbuch*, « Répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique », que Heidegger emploie pour la première fois le terme. S'interrogeant sur la finitude de l'homme dans le but de comprendre ce en quoi consiste l'instauration d'un fondement en métaphysique, Heidegger en vient à questionner l'unité possible des deux dimensions fondamentales de la question de l'étant : la question de l'étant comme tel (τὸ ὄν ἢ ὅν) et la question de l'étant en totalité (τὸ Θεῖον)<sup>3</sup>. Ces deux questions – qui se mêlent *fort confusément* – constituent en fin de compte toute l'ambiguïté de l'instauration d'un fondement en métaphysique. Et ceci ne vaut pas seulement de la métaphysique kantienne mais aussi de celles de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de Hegel, de Schelling et de Nietzsche, métaphysiques dont la

1. Heidegger, *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA, 42, 88; tr. fr. *Schelling : Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, 96.

2. Kant emploie le terme *ontothéologie* dans la *Critique de la raison pure* [A 632/B 660] afin de distinguer deux formes de la théologie transcendantale, l'une dérivant l'existence de l'être originaire d'une expérience, la *cosmothéologie*, l'autre, connaissant son existence sans l'aide de la moindre expérience, l'*ontothéologie*.

3. GA, 3, 220; tr. fr. 277.

constitution onto-théo-logique a été analysée par Heidegger<sup>1</sup>. La question que nous souhaitons aborder dans ce travail concerne donc la présence d'une constitution onto-théo-logique dans la *prima philosophia* cartésienne et par le fait même, l'appartenance de cette pensée à l'histoire de la métaphysique.

Le thème de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique est abordé à maintes reprises dans le *corpus* heideggérien<sup>2</sup>. Cependant, il semble que Heidegger ne s'en soit jamais servi pour caractériser la philosophie de Descartes. Lorsque Heidegger entre en véritable dialogue avec cette philosophie, en 1941, il la caractérise en suivant un tout autre schéma que celui de l'onto-théo-logie<sup>3</sup>. Nous pouvons par contre trouver quelques indices qui puissent témoigner de la présence de cette structure chez Descartes. Tout d'abord, le semestre d'hiver 1930/31 consacré à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel aborde la métaphysique moderne (telle qu'elle se présente de Descartes à Hegel) et la caractérise – sans réellement s'expliquer toutefois – selon sa constitution onto-théo-ego-logique. À notre connaissance, le terme d'onto-théo-ego-logie ne revient plus après 1931 alors que le concept d'onto-théo-logie se fixe de plus en plus définitivement<sup>4</sup>. Puis, sans pourtant se référer directement au concept d'onto-théologie, Heidegger développe dans le semestre d'hiver 1935/36 une description de la métaphysique cartésienne qui semble très proche de ce que Marion appellera, dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, une « onto-théo-logie redoublée »<sup>5</sup>.

La difficulté d'une caractérisation selon l'onto-théologie chez Descartes est due à une ambiguïté intrinsèque au texte cartésien. Quel est, en effet, l'étant suprême et comment se comprend l'être de l'étant chez Descartes? Si nous prenons Descartes pour ce qu'il a de radicalement moderne, l'*ego* semble pouvoir remplir le rôle d'*ens summum*, en tant que principe de la connaissance. En ce cas, l'être de l'étant doit être compris comme

1. *SPMD*, 5. Voir aussi, *GA*, 42, 113; tr. fr. 119.

2. Mentionnons seulement, selon l'ordre chronologique : *Kant et le problème de la métaphysique*, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel* (SH 1930/31), *Schelling – le traité de 1809* (SE 1936), *Qu'est-ce que la métaphysique?*, *Identité et différence*.

3. Voir *infra* § 11 et 14.

4. Il semble que le concept d'onto-théo-ego-logie ne fasse que spécifier que c'est selon une logique comprise comme « égo-logique » que nous devons comprendre la structure de la métaphysique moderne. Voir Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *GA*, 32, 182-183; tr. fr. *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, 195-196.

5. Voir *SPMD*, 124. Nous traitons de cette thèse défendue Marion et de sa possible occurrence dans le *corpus* heideggérien au § 10.

*être-représenté* ou comme *cognoscibilité*, l'étant se mesurant alors à la pensée ou à la représentation. Mais une conception qui reste peut-être plus proche du texte cartésien nous permet une seconde caractérisation. C'est à Dieu, en effet, qu'est réservé le syntagme *ens summum* dans le *corpus* cartésien. Même si l'*ego* semble pouvoir fonder la métaphysique à lui seul, la certitude a toujours besoin d'une assurance ultime qu'elle ne trouve qu'en Dieu. Descartes reste, en ce sens, l'héritier d'une conception médiévale de l'étant comme *ens creatum*.

La solution de Marion d'une « onto-théologie redoublée » transgresse-t-elle le schéma de l'onto-théologie ou, comme l'auteur le prétend, dévoile-t-elle l'aspect éminemment métaphysique de la pensée cartésienne? Le but de ce travail sera non pas de confirmer ou d'infirmer la thèse de Marion mais d'interroger les différentes solutions qu'a proposées Heidegger tout au long de son chemin de pensée. Même si Heidegger n'emploie jamais un tel schéma pour décrire la métaphysique cartésienne, il n'est pas pour autant impossible de se faire une idée assez précise de la position heideggerienne sur la question.

Nous aborderons l'œuvre de Heidegger en prenant ce thème comme fil conducteur de notre lecture. Exposant chronologiquement les textes où il est question de Descartes, nous commencerons par présenter la première critique contenue dans *Sein und Zeit* selon laquelle l'*ego sum* cartésien demeurerait indéterminé quant à sa teneur ontologique. N'ayant jamais clarifié la signification de son concept d'être, Descartes (et par la suite, Husserl) aurait employé un concept fondamentalement ambigu (I<sup>ère</sup> partie). Nous aborderons ensuite la seconde critique de *Sein und Zeit* qui, en conséquence de l'indétermination mentionnée, énonce que Descartes n'a pas réussi à élaborer une ontologie du monde adéquate. N'ayant pas su saisir le mode d'être spécifique du *Dasein*, le sens d'être de l'étant en général (la *substantialité de la substance*) et du monde en particulier lui demeure inaccessible (II<sup>nde</sup> partie). Nous verrons par la suite comment Heidegger caractérise la métaphysique cartésienne immédiatement après *Sein und Zeit* dans le but de *détruire* l'histoire de l'ontologie. Heidegger décrit ici l'histoire de l'ontologie moderne en refusant de reconnaître l'originalité métaphysique de la philosophie cartésienne (III<sup>ème</sup> partie). Puis, nous attaquerons les textes de la moitié des années trente



où Heidegger analyse ce qu'il appelle le *projet mathématique de la nature* et montre comment Descartes a réussi à fournir les fondements métaphysiques d'un tel projet (IV<sup>ème</sup> partie). Enfin, nous aborderons les cours sur la philosophie de Nietzsche des années quarante dans lesquels Heidegger tentera de montrer que Descartes a modifié de fond en comble le cours de la métaphysique en infléchissant radicalement les concepts de *vérité* et d'*être*. La mutation de la vérité en certitude et la compréhension de l'être comme représentéité constitue en définitive l'héritage que nous a légué Descartes (V<sup>ème</sup> partie).

## PREMIÈRE PARTIE

### Le *sum* de l'*ego* et celui de la conscience

Les premières confrontations directes entre Heidegger et la philosophie cartésienne remontent à l'été 1919, alors qu'il consacre un séminaire aux *Méditations* de Descartes, et à l'hiver 1920/21, alors qu'il prend le même écrit comme prétexte à des « exercices phénoménologiques pour débutants »<sup>1</sup>. Remplissant à l'époque le rôle de « phénoménologue de la religion » au sein de l'école de Husserl, Heidegger aborde tout d'abord Descartes comme penseur de la tradition chrétienne<sup>2</sup>. Heidegger suit alors l'interprétation de Dilthey qui voit dans le *cogito, ergo sum* de Descartes une variante appauvrie du *si fallor, sum* d'Augustin.

Dans son *Introduction aux sciences humaines*<sup>3</sup>, Dilthey reprochait à la philosophie cartésienne de n'avoir réussi à établir, à partir de « l'expérience intérieure », qu'une certitude de soi concernant la connaissance. Augustin, au contraire, avait su parvenir à une compréhension de la vie dans son ensemble et de la foi à partir d'une expérience similaire. L'*ego* cartésien n'est que le fondement certain d'une théorie de la connaissance alors que pour Augustin, cette expérience prétend couvrir la totalité de ce qui constitue la personne humaine. La première critique du cartésianisme a donc comme arrière-fond le manque de profondeur de l'*ego cogito* dans l'optique d'une « déconstruction de la vie religieuse ».

Cette première rencontre entre les deux philosophes peut paraître quelque peu anecdotique si l'on prend en vue tout le débat qui va suivre. Cependant, il semble important de noter que cette première apparition de la figure de Descartes n'a pas

---

1. SE 1919 : *Einführung in die Phänomenologie im Anschluß an Descartes' Meditationes* et SH 1920/21 : *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Descartes' Meditationes* (séminaires inédits). Notons que Descartes est cité comme « instigateur » dans l'avènement de la science physico-mathématique dans un article datant de 1912, « *Neuere Forschungen über Logik* » (GA, 1, 43).

2. Voir GGBT, 75 et 150.

3. Il s'agit d'un texte que Heidegger lit depuis ses années d'études en théologie (1909-1910) et dont il a recopié à la main de longs extraits. Voir GGBT, 100 et 524 (n.43).

comme objectif la célébration de son « génie » mais bien le dévoilement d'une insuffisance de sa pensée. Même si Heidegger accorde à Descartes une place importante dans son œuvre (témoignant par là de son importance dans l'histoire de la philosophie), il faut noter qu'à quelques exceptions près, Heidegger s'est toujours méfié de la pensée de Descartes, voyant en lui un obstacle à une philosophie authentique.

### § 1. L'indétermination ontologique de l'*ego sum*

L'un des thèmes les plus féconds de la critique heideggérienne à l'endroit de Descartes concerne la légèreté avec laquelle Descartes aurait traité le sens d'être contenu dans le *sum* de son principe *cogito, ergo sum*. S'appuyant sur « l'évidence » qui caractérise généralement l'idée d'« être », Descartes n'a pas cru bon s'arrêter sur sa signification. Dans les *Méditations*, après avoir fait la « découverte » qu'il *est* aussi longtemps qu'il *pense*<sup>1</sup>, Descartes ne s'inquiétera que de la signification du *penser*, laissant fondamentalement indéterminée la manière d'*être* de l'*ego*. Ceci justifie – à cette époque – la position privilégiée qu'occupe Descartes au sein de l'histoire de la philosophie, comprise comme celle de « l'oubli de l'être ».

Cette critique, devenue classique avec la publication de *Sein und Zeit*<sup>2</sup>, apparaît pour la première fois au cours de l'hiver 1921/22, dans un cours portant sur Aristote<sup>3</sup>. Descartes n'est dès lors plus abordé comme un auteur faisant partie de l'histoire de la pensée chrétienne mais bien de celle du questionnement sur l'être qui caractérise la philosophie occidentale. Le nom de Descartes est généralement associé à la transformation de « l'ontologie antique » en une théorie de la connaissance centrée sur le « sujet connaissant ». Mais cette caractérisation de la philosophie cartésienne négligerait selon Heidegger le fait que c'est à partir d'un oubli fondamental que cette philosophie première s'est déployée en théorie de la connaissance. En effet, c'est pour avoir ignoré la

---

1. *AT*, IX, 19.

2. *S. u. Z.*, § 6 et 10.

3. SH 1921/22 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (*GA*, 61).

question de l'être du *sum* et celle de sa *structure catégoriale* que Descartes s'est limité au *cogito* et à la nature de la connaissance<sup>1</sup>.

C'est pour avoir privilégié la certitude de l'*ego* que Descartes néglige d'en questionner la teneur en être. Ignorant le problème de la structure ontologique de l'*ego*, Descartes n'en est pas pour autant dispensé de comprendre l'être d'une façon déterminée, quelle qu'elle soit. Le seul mode d'être que connaît Descartes est celui de l'objet rencontré dans le monde. C'est donc en tant qu'objet, en tant que chose (*res*), que Descartes comprend l'être de l'*ego* – défini à juste titre comme *res cogitans*, « chose pensante ». La question première de l'ontologie (celle de l'être de l'étant) est donc ignorée au profit d'un questionnement sur la *cognoscibilité* de l'étant et sur les capacités de l'*ego*.

Le commencement absolu et certain que prétend offrir Descartes à la philosophie en *manquant* la question de l'être, s'avère être l'un des « recouvrements » les plus funestes dans l'histoire de l'ontologie. Si la critique de Descartes que l'on a retenue à la lecture de *Sein und Zeit* est principalement celle de la *res extensa*, celle concernant la teneur ontologique du *sum* est en fait plus fondamentale<sup>2</sup>. En effet, nous verrons dans la seconde partie du présent travail comment le manquement du phénomène du monde (ce que Marion appelle le « second manquement ») n'est en fait qu'une conséquence, une « défaillance particulière », du « premier manquement », celui de la manière d'être de l'ensemble des étants et, tout particulièrement, celle du *Dasein*.

En refaisant le parcours des *Méditations*, il nous est possible de découvrir pourquoi le mode d'être de l'*ego* se trouve ignoré et pourquoi ce qui sert de fondement à l'ontologie moderne ne s'enquiert en fait pas de la question de l'être. Descartes se propose dès le début de ses *Méditations* de parvenir à une certitude apodictique, sans tenir compte du mode d'être de cette certitude. Le fondement de l'édifice cartésien n'est

---

1. « Le fait que Descartes ait pu dévier vers la position d'une question de la théorie de la connaissance et même que, du point de vue de l'histoire de l'esprit, il l'ait inaugurée, exprime seulement le fait que le "sum", son être et sa structure catégoriale, ne lui était en aucune façon un problème. », *GA*, 61, 173; tr. fr. de J.-L. Marion, *R&D*, 120.

2. Marion écrit : « Seul l'ordre de la première partie [de *Sein und Zeit*] et l'absence de la seconde peuvent donner au lecteur le sentiment que Heidegger privilégie, dans son débat avec Descartes, la doctrine de la *res extensa*. », *R&D*, 132.

envisagé que dans sa certitude et non selon sa manière d'être. Le savoir dans son ensemble ayant été mis à mal par le doute hyperbolique, l'édifice cartésien de la connaissance ne pourra être rebâti que moyennant la découverte d'un *certum aliquid*. La question de l'être de l'étant – question fondatrice en métaphysique – est donc ignorée au profit d'une question portant sur la vérité – la certitude – ou la fausseté de la connaissance. L'édification de la philosophie première cartésienne ne respecte en fait qu'un principe : la quête d'un *certum aliquid*. « Ce que c'est demeure secondaire, si la règle est satisfaite, alors [sa teneur ontologique] est finalement indifférente »<sup>1</sup>.

Descartes s'est donné une règle bien précise : « Je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain »<sup>2</sup>. Descartes préfère, à l'« obscurité » des « péripatéticiens » de son temps, la clarté de l'évidence. C'est donc pour avoir envisagé l'*ego* dans sa certitude que Descartes manque de s'enquérir de son sens d'être. Heidegger ne conteste donc pas que l'*ego* soit, épistémologiquement, le plus certain de tous les objets, mais s'élève contre l'idée que cela « suffise à en déterminer ontologiquement la manière d'être propre »<sup>3</sup>. Le sens d'être de l'*ego* devenu « évident » – puisque l'*ego* est « indubitable » –, la question de l'être est mise de côté comme « allant de soi ». L'aveuglante certitude fait perdre de vue à Descartes qu'il comprend la *res cogitans* comme *res*, comme une chose, et il ne voit pas que ce mode d'être, qui est celui des objets, n'est pas à la mesure de l'être de l'homme, du *Dasein*. Alors que Descartes comprend le *Dasein* (*ego*) sur le mode d'être des objets (*res*), *Sein und Zeit* énonce que les étants *intramondains* ne peuvent être saisis adéquatement qu'à partir d'une compréhension juste de l'être du *Dasein*. Le mode d'être des étants devant être compris à partir de la spatialité propre du *Dasein*, Descartes va nécessairement manquer le phénomène du monde (*cf. infra* § 3).

Cette critique sévère apparaît dans l'œuvre de Heidegger au moment où il tente pourtant lui-même une entreprise dont les prétentions ne sont pas sans rappeler celles de

1. « Was das ist, ist sekundär, wenn es nur der Regel genügt, so ist sein Was letztlich gleichgültig. », *GA*, 17, 230; traduction libre.

2. *AT*, IX, 19.

3. *Re&D*, 134.

Descartes. L'Analytique du *Dasein* se propose, en un certain sens, de reprendre à nouveaux frais cette quête du fondement ultime mais en se penchant sur le *sum* du *cogito sum* plutôt que sur le *cogito*. « Pour ce qui est de notre propos, nous laissons tout d'abord le *cogitare* et ses déterminations de côté et nous nous penchons sur le *sum* et ses déterminations. Mais la comparaison est dangereuse car elle pourrait sous-entendre que nous prenons le *Dasein* de la même manière que Descartes aborde l'*ego* et le sujet, dans l'isolement »<sup>1</sup>. Heidegger souhaite donc faire ce que Descartes et Kant et toute la tradition qui les a suivis ont négligé : une analytique fondamentale du *Dasein* qui atteigne l'être de l'homme sans l'isoler de son monde, sans en faire un sujet qui se trouve *face* à des objets.

Une des leçons les plus importantes que nous livre Heidegger au cours des années vingt est qu'il faut tenter de se défaire de l'idée selon laquelle il y aurait des *sujets* et des *objets*, des consciences et de l'être. Ce schéma sujet/objet – dont Heidegger dit qu'il préoccupe encore, en 1923, quatre-vingt-dix pour cent de la littérature philosophique – « empêche de manière fondamentale et définitive l'accès à ce que l'on souhaite indiquer comme "vie factice" ("exister") [ajoutons : *Dasein*] »<sup>2</sup>. Même si l'entreprise de Descartes a quelques traits semblables avec celle de *Sein und Zeit*, elle se révèle en fait comme l'obstacle le plus important à une juste interprétation du *Dasein* : « La position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein* »<sup>3</sup>.

Le « sol nouveau et sûr » que prétend offrir Descartes à la philosophie avec le *cogito sum* s'avère en fin de compte n'être qu'un recouvrement additionnel – mais des plus funestes – à la question de l'être. L'*ego*, dont la certitude dissimule une insuffisance ontologique, est au fondement d'une théorie de la connaissance qui pense pouvoir se

---

1. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20, 209; tr. ang. *The History of the Concept of Time*, 156. L'idée selon laquelle le *Dasein* n'est pas un sujet isolé du monde revient régulièrement dans *S. u. Z.* (voir notamment : § 12, 55-56, § 40, 188, § 43, 211, § 63, 315-316, etc.) Cette idée est en fait énoncée dès le SH 1921/22 : « La question du sens d'être de la vie factice [*Dasein*] peut-être conçue comme une question portant sur le sens du "je suis". [...] Cette lecture [...] est permise si l'on tente vraiment de suivre le sens du "sum" dans le "cogito-sum" de Descartes. », GA, 61, 172; traduction libre.

2. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA, 63, 81.

3. *S. u. Z.*, 46.

soustraire aux préoccupations métaphysiques de ses prédécesseurs. Mais ce n'est qu'apparence : elle se trouve par le fait même assujettie à une compréhension de l'être qu'elle n'a même pas tenté de justifier, faute de l'avoir aperçue.

Cette critique ne s'adresse cependant pas qu'à Descartes. Elle vise aussi – voire peut-être prioritairement à cette époque – un philosophe contemporain de Heidegger, Husserl, qui a lui aussi compris l'*ego* – dans ce cas la *conscience* – sur le mode d'être des objets. Malgré une tentative de *dé-chosifier* le sujet cartésien, Husserl continue d'interpréter la conscience comme *subjectum* (du grec ὑποκείμενον), mode d'être réservé aux objets<sup>1</sup>. La conscience telle que la comprend Husserl souffre des mêmes carences que l'*ego* cartésien : elle est première au niveau épistémologique mais demeure ontologiquement creuse. Se réclamant ouvertement de la philosophie cartésienne, Husserl se bute aux mêmes déficiences. Afin d'être compris authentiquement, le *Dasein* doit être saisi selon son mode d'être propre et non selon une notion trouvée à même la conceptualité philosophique traditionnelle.

## § 2. Le cartésianisme dans la phénoménologie de Husserl et dans la philosophie de Dilthey

Mais pourquoi Heidegger s'intéresse-t-il précisément à Descartes si l'omission d'une ontologie du *Dasein* est imputable à l'ensemble de la tradition philosophique? Ce choix se justifie aisément. Husserl avait fait de Descartes un pionnier de la recherche phénoménologique et un modèle méthodologique à suivre<sup>2</sup>. Longtemps avant ses *Méditations cartésiennes*<sup>3</sup>, Husserl avait lié le destin de sa phénoménologie à l'entreprise cartésienne. Lorsque Heidegger s'oppose à l'idée que l'idéal mathématique puisse servir de fondement à une philosophie authentique ou qu'il faille comprendre l'homme comme un sujet au milieu d'objets, il répond autant à Husserl qu'à Descartes. Il s'oppose en fait

---

1. Nous renvoyons le lecteur au § 6 pour la discussion du terme *subjectum*.

2. Voir *ReD*, 123 sq., où Marion fait remonter l'étroite solidarité unissant Husserl et Descartes aux conférences de Göttingen de 1907.

3. Dans lesquelles Husserl déclarait : « Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. », *Méditations cartésiennes*, 17.

à ce que la phénoménologie de Husserl a hérité de Descartes. Cette critique à l'endroit de ces deux philosophes, unis dans la méthode, se déploie à partir des années vingt, principalement à l'été 1923, alors que Heidegger donne ses derniers cours à Freiburg et qu'il prend de plus en plus ses distances avec la phénoménologie de Husserl.

Au cours du semestre d'été 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger dresse un portrait historique de l'apparition de la phénoménologie de Husserl. Après en avoir donné une brève description, Heidegger caractérise cette phénoménologie comme poursuivant un idéal qui est celui des mathématiques et des sciences naturelles à caractère mathématique<sup>1</sup>. Mais que cet idéal, si neutre en apparence, constitue un préjugé, rien ne semble moins évident de prime abord. « Est-il permis de prendre les mathématiques comme modèle pour les autres sciences? N'intervertit-on pas précisément de cette manière ce que sont au fond les choses? » À ces questions, Heidegger répond de façon catégorique : « L'imposition d'un modèle est anti-phénoménologique »<sup>2</sup>. La fascination de Husserl pour la rigueur cartésienne l'aura donc conduit à trahir l'intuition première de la phénoménologie elle-même : une tentative d'échapper à l'imposition de *modèles* par un retour aux choses mêmes.

Le premier cours donné à Marburg revient précisément sur cette idée esquissée à l'été 1923. Afin de démontrer que certains préjugés cartésiens sont repris dans la phénoménologie husserlienne, Heidegger transformera une *Einführung in die phänomenologische Forschung* en un cours consacré à la philosophie cartésienne<sup>3</sup>. C'est à ce qu'il appelle le « souci pour la connaissance certaine (*die Sorge um erkannte Erkenntnis*) », cause première de la détérioration des intuitions fondamentales de la phénoménologie, que Heidegger souhaite s'attaquer<sup>4</sup>. C'est donc Descartes, considéré ici comme l'intermédiaire entre Aristote et Husserl, qui servira de cible à une première tentative de destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie<sup>5</sup>.

---

1. *GA*, 63, 71.

2. *Ibid.*, 72.

3. Ce changement d'orientation n'était en effet pas prévu. Heidegger opte pour une exégèse des écrits cartésiens tout juste avant les vacances de Noël. Il conseillera alors à ses étudiants de se familiariser avec les principaux écrits de Descartes (*GHBT*, 277).

4. *GHBT*, 276.

5. *Ibid.*, 277.



Comme l'écrit Heidegger en 1928, cette prise de position à l'encontre de Descartes est ensuite passée dans *Sein und Zeit*<sup>1</sup>. Cependant, s'il est vrai que l'idée selon laquelle l'*ego* cartésien est demeuré indéterminé ontologiquement se retrouve dans *Sein und Zeit*, le cours du semestre d'hiver 1923/24 avait tenté une caractérisation beaucoup plus complète de la philosophie cartésienne. Après une exposition générale de la phénoménologie, Heidegger présente les principaux textes de la métaphysique cartésienne (*Regulae*, *Méditations*<sup>2</sup>, *Principes de la philosophie*) afin de faire ressortir clairement l'origine cartésienne de la phénoménologie dans sa figure husserlienne. La dernière partie du cours, quant à elle, s'attarde à comparer, terme à terme, les philosophies de Descartes et de Husserl. Si ce cours traite de façon exhaustive de nombreux textes cartésiens, il s'adresse cependant à des étudiants peu familiers avec la philosophie cartésienne et se range généralement du côté de l'interprétation traditionnelle des textes cartésiens.

Heidegger écrit que ce souci particulier pour la connaissance qui naît avec la philosophie cartésienne est déterminé par deux traits fondamentaux : la compréhension du connaître comme *jugement* et l'idée que ce jugement doive se doter d'une *règle de conduite*. Afin de mieux saisir en quoi consiste l'héritage cartésien de la phénoménologie husserlienne, nous allons exposer, à partir du texte cartésien, la genèse du caractère-de-souci du connaître (*Sorgecharakter des Erkennens*).

Dans le cours de la *Méditation III*<sup>e</sup>, Descartes procède à une division de « toutes [ses] pensées en certains genres » afin de déterminer « dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur »<sup>3</sup>. Comme nous le savons, ces *genres* se comptent au nombre de trois : les idées (ou images des choses), les volontés et les jugements. Les affections et les idées ne pouvant être ni fausses ni vraies, c'est dans l'assentiment ou dans le non-assentiment du jugement que réside la vérité des choses – et non immédiatement *dans* les choses mêmes. La vérité ne concerne pas l'idée de la chose (notre accès à la chose) mais le jugement que nous portons, dans la conscience, sur la chose. La connaissance authentique et vraie est donc possible pour Descartes dans la mesure où le jugement peut *retenir* ou *donner* son assentiment selon une volonté qui est

1. Heidegger, *Wegmarken*, GA, 9, 79.

2. Cette analyse des *Méditations* nous donne sans doute un excellent aperçu de ce qu'ont été les séminaires donnés sur ce texte quelques années auparavant (à l'été 1919 et à l'hiver 1920/1921, inédits).

3. AT, IX, 29.

propre à l'homme. Ainsi, la possibilité de connaître correctement se réduit à l'action de la *volonté* qui, seule, contrôle l'assentiment.

Or, cette liberté de retenir ou de donner son assentiment – dont les échos se font entendre jusque dans la notion husserlienne d'*ἐπιτοχή*<sup>1</sup> – doit, afin d'éviter l'errance, se laisser déterminer par certaines instances. Son concept de liberté, Descartes le trouve dans la philosophie d'Augustin pour qui être libre signifie agir selon la volonté de Dieu. Cependant, chez Descartes, ma volonté peut être déterminée par une autre instance que Dieu : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que *je connaisse évidemment* que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse »<sup>2</sup>. Agir en conformité avec la volonté divine ou selon une *connaissance évidente du bien et du vrai* revient donc à agir librement. « Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient »<sup>3</sup>. Lorsque ce n'est par la grâce divine, notre volonté peut être déterminée par la *clara et distincta perceptio*. Suivant la clarté que lui fournit la *lumière naturelle*, l'homme atteint à un degré de liberté d'autant plus haut qu'il se sent entièrement déterminé par sa *perceptio*.

La connaissance vraie se définit donc chez Descartes comme le jugement se tenant sous la règle de la *clara et distincta perceptio*. C'est à partir de cette définition du connaître que vient pour la première fois à l'expression le caractère de souci pour le connaître<sup>4</sup>. C'est à partir d'une telle définition du connaître que l'entreprise des *Méditations* se développe. La règle que se donne lui-même et de façon « autonome » l'*ego* se comprend comme le critère décidant de la détermination de la vérité comme assentiment ou non-assentiment. Cette règle, Descartes la formule ainsi : « Et partant il

1. *GA*, 17, 258 sq.

2. *AT*, IX, 46; nous soulignons. Descartes ne fait qu'élargir le « *quo magis in unam propendo eo liberius* » augustinien de Dieu à la *clara et distincta perceptio* : « Diese *libertas* ist es, die Descartes hier im Auge hat und die er in einer ganz charakteristischen Weise in der Perspektive auf die *clara et distincta perceptio* verwendet. Eigentlich frei bin ich dann, wenn ich zugehe auf etwas, *quod intelligo*. » *GA*, 17, 151.

3. *AT*, IX, 46.

4. *GA*, 17, 196-197.

me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »<sup>1</sup>.

Le souci pour la connaissance certaine apparaît donc ici comme ayant son origine dans un concept de liberté hérité d'Augustin. Dans la mesure où l'homme possède les capacités de ne point errer, de faire un usage adéquat de sa liberté<sup>2</sup>, la connaissance absolument certaine est un idéal accessible et non pas réservé à la divinité. La possibilité qu'a l'homme de retenir son assentiment mais aussi de le donner lorsqu'il est certain d'être correctement guidé détermine l'entreprise cartésienne dans son ensemble. Husserl hérite de ce projet la tendance à mettre au-dessus de tout la vérité comprise comme évidence apodictique.

Quelques mois après le semestre d'hiver 1923/24, Heidegger travaille à l'écriture d'un article portant sur la correspondance entre le comte Yorck et Dilthey. Destiné tout d'abord à la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, où il sera refusé, il est publié deux années plus tard comme tome 8 du *Jahrbuch* de Husserl sous le titre *Sein und Zeit*<sup>3</sup>. C'est à l'intérieur de cet article que l'on voit le projet d'une *destruction de l'ontologie* prendre forme. La quatrième partie de l'article, *Temporalité et historicité*, choisit le philosophe Descartes comme cible de cette destruction. Mais ce n'est pas ici dans le but de critiquer Husserl que ce choix est fait : les avancées de Dilthey dans l'histoire de la philosophie sont elles aussi lestées de vestiges cartésiens<sup>4</sup>.

Ayant fait des « faits de la conscience » son objet d'étude, Dilthey tombe dans le même schéma que Husserl quelques années plus tard et néglige la question de l'être de l'étant « conscience ». L'article présente la démarche de Descartes afin de montrer comment la question de l'être est ignorée. Descartes cherche une *cognitio certa et evidens* afin de faire de sa philosophie une science qui puisse fonder l'ensemble du savoir. Suivant un idéal bien déterminé – celui qu'offre la mathématique – Descartes cherche un

---

1. *AT*, IX, 27.

2. L'erreur étant alors déterminée comme un « *usus libertatis non rectus* » (*GA*, 17, 159).

3. Au sujet de l'histoire de cet article et son contenu, nous renvoyons le lecteur à *GHBT*, 321-357 (voir aussi l'article « Why the First Draft of *Being and Time* Was Never Published », dans *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, no. 1, 3-22, 1989). L'article *Der Begriff der Zeit* faisant partie de l'inédit *GA* 64, nous nous servons, pour les fins de ce travail, du résumé de Kisiel.

4. *GHBT*, 348, ainsi que 325.

fondement qui soit à la fois *absolu* et *simple* (*fundamentum absolutum et simplex*) pour cette *philosophia prima*<sup>1</sup>. Comme nous l'avons vu, la connaissance se détermine chez Descartes par le *jugement*. La vérité résidant dans le « bon jugement », Descartes se donne comme règle de n'accepter que ce qui pourra être appréhendé dans une perception claire et distincte. Par la mise en doute de l'ensemble de ses croyances, Descartes perd toute possibilité de fondement au-delà de ce doute même. Mais le *dubitare* impliquant à chaque fois un *me dubitare*, Descartes découvre un *aliquid* qui peut réclamer le titre de premier *certum aliquid*. Cette insigne certitude s'énonce comme une proposition – « *Je doute* » implique que « *je suis* » – et donne au passage une clef pour la détermination de l'essence de la vérité : la vérité est affaire de validité propositionnelle<sup>2</sup>.

L'*ego cogito* (ou *ego dubito*), première et insigne certitude, devient le fondement de la certitude. A-t-on pour autant développé une interrogation ontologique? Non, répondra Heidegger, Descartes reprend intégralement l'ontologie médiévale pour caractériser l'être de la *res cogitans* : la chose pensante est un *ens creatum*. Or, si l'ontologie constituait une interrogation pour les Grecs et les penseurs médiévaux, elle devient quelque chose d'*évident* et de *non discuté* pour Descartes. Comme Husserl, Dilthey se laisse donner un concept inadéquat de l'être de la conscience. Compris sur le mode d'être des objets, le *Dasein* humain n'est pas authentiquement saisi à partir *de lui-même*. Il faudra attendre *Sein und Zeit* pour qu'une tentative d'appréhender authentiquement les guises d'être du *Dasein* soit mise en branle. Heidegger reviendra sur l'idée que l'*ego* cartésien a échoué dans cette entreprise et en profitera pour exposer une conséquence de cette insuffisance de la philosophie cartésienne : le manquement du phénomène du « monde »<sup>3</sup>.

---

1. *Ibid.*, 354.

2. *Ibid.*

3. Bien que le problème de la mondanéité du monde soit développé dans les cours du début des années vingt, ce n'est qu'à l'été 1925 que Heidegger décide de lier cette problématique à une analyse de la philosophie cartésienne.

## SECONDE PARTIE

### La mondanéité du monde et la substantialité

(*Sein und Zeit*, § 19-21)

Après avoir critiqué Descartes au sujet de l'indétermination ontologique du *sum* de l'*ego* au début des années vingt, Heidegger élabore, à partir de 1925, une analyse de la philosophie cartésienne et de sa compréhension – *silencieuse* – de l'être de l'étant en général. Cette tentative ambitieuse de déconstruction de l'ontologie cartésienne devait culminer dans la seconde partie de *Sein und Zeit*, par l'exposition des « fondations ontologiques du *cogito sum* de Descartes et [de] la reprise de l'ontologie médiévale dans la problématique de la *res cogitans* »<sup>1</sup>. Bien que cette partie n'ait jamais été publiée – a-t-elle seulement été écrite? –, nous retrouvons les échos de ce désir de déconstruire la philosophie cartésienne dans le cours de l'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*<sup>2</sup>.

À l'intérieur des § 19-21 de *Sein und Zeit*, Heidegger s'attaque au « second manquement »<sup>3</sup> de l'ontologie cartésienne, celui du phénomène du « monde ». Le premier manquement concerne le fait qu'ayant laissé indéterminée la manière d'être de l'*ego*, « Descartes ne veut [la] saisir que sur le même mode que l'être de la *res extensa*, comme substance »<sup>4</sup>. Or, selon les chapitres de *Sein und Zeit* concernant la mondanéité du monde (§ 14-18), c'est à partir du mode d'être du *Dasein* que doit être établi celui des étants intra-mondains et donc, du monde. Alors que le *Dasein* ouvre le monde dans sa mondanéité, l'*ego* comprend le monde selon l'*extensio* en appauvrissant l'étant à son unique demeure. Réduisant la disponibilité de l'étant (*Zuhandenheit*) à sa subsistance (*Vorhandenheit*), Descartes perd de vue le fait que cette saisie *théorique* et *mathématique* de

---

1. *S. u. Z.*, 40.

2. Nous analysons ce cours dans les § 6 et 7 du présent travail.

3. *ReD*, 135-141.

4. *S. u. Z.*, 98.

l'étant est dérivée d'une expérience plus originaire de celui-ci – d'où le « double manquement ».

Afin d'expliquer la provenance de ce manquement, Heidegger va tout d'abord exposer ce qui se cache derrière la primauté accordée par Descartes à l'*extensio* comme mode d'être de l'étant (*infra* § 3). Il montrera ensuite que cette détermination particulière de l'étant vient de l'acceptation non discutée de l'ontologie médiévale qui comprend l'être de l'étant comme la *substantialité de la substance*. Afin de bien saisir cette compréhension de l'être « dissimulée » dans le *corpus* cartésien, nous analyserons, en parallèle avec la critique heideggérienne, les § 51-54 de la première partie des *Principes de la philosophie* de Descartes (*infra* § 4). Enfin, nous étudierons « l'expérience du morceau de cire » telle qu'exposée dans les *Méditations* afin de montrer exactement comment la primauté accordée à la connaissance mathématique constitue un préjugé pour l'expérience quotidienne (*infra* § 6).

### § 3. La mondanéité du monde et sa contre-épreuve radicale

La thèse de la « mondanéité du monde », développée aux § 14-18 de *Sein und Zeit*, énonce que le monde n'est pas constitué par l'addition d'objets subsistant (*vorhanden*) mais bien plutôt par un complexe de renvois dont « l'en-vue-de-quoi authentique et unique »<sup>1</sup> est le *Dasein*. La mondanéité du monde, selon Heidegger, « se manifeste moins par la subsistance des étants sous-la-main (*vorhanden*) que par leur jeu à titre d'ustensiles maniables et à-portée-de-la-main (*zubanden*) »<sup>2</sup>. Opposant à la connaissance théorique du monde une *compréhension* plus originelle, Heidegger confronte la thèse de la mondanéité à ce qu'il considère comme sa « contre-épreuve radicale » : l'interprétation cartésienne du monde<sup>3</sup>. À cheval entre la détermination gréco-médiévale de l'être du monde et l'élaboration de la *Critique de la raison pure* de Kant, cette interprétation représente en effet un point tournant dans l'histoire de la pensée. Mais il s'agit aussi d'un point *extrême* : bien

---

1. *Ibid.*, 84.

2. *R&D*, 136.

3. *S. u. Z.*, 88.

que le phénomène du monde ait été manqué dès les débuts de la philosophie<sup>1</sup>, Descartes représente pour Heidegger l'exemple le plus parlant d'un questionnement *inauthentique* et *radicalement non critique* sur l'être du monde. Cette seconde négligence de l'ontologie cartésienne trouve son origine dans une compréhension de l'être comme « substance permanente ». Avant d'exposer comment cette compréhension témoigne d'une reprise de la thèse médiévale sur l'être (*infra* § 4), nous devons nous arrêter à cette détermination du monde comme *res extensa* telle qu'on la voit se déployer principalement dans les *Méditations* et les *Principes de la philosophie* de Descartes.

La position de Descartes est la suivante : la *res corporea*, par-delà tous les changements et possibles mutations, peut toujours être considérée selon son *extensio*. Ainsi, au-delà de tous les prédicats que l'on accorde à la matière (figure, mouvement, poids, ...) se trouve le substrat même du monde, l'*extensio*. Or, ce privilège pour ce qui demeure (*remanet*) par-delà les changements procède chez Descartes d'une tentative d'aborder de façon *mathématique* l'étant.

Nous connaissons la *res corporea* selon de nombreux attributs qui, selon un certain regard, peuvent être classés *hiérarchiquement*. Par rapport à toutes les qualités de la chose corporelle, Descartes considère que c'est l'*extensio* qui doit être privilégiée, puisque sans elle, aucune autre détermination de la chose ne peut être pensée. « Tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose l'étendue [en longueur, largeur et profondeur], et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu. [...] Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu. [...] Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement »<sup>2</sup>. Toutes les propriétés relevant de la *res corporea* sont donc réduites à des *modes* de l'*extensio* étant donné que leur existence dépend de la sienne. L'attribut insigne de la chose corporelle est en fin de compte découvert par « une méthode mettant en jeu la dépendance ou l'indépendance [...] de nos idées »<sup>3</sup>, rationnellement, et non à partir des *choses mêmes*.

1. *GA*, 20, 231; tr. ang. 171.

2. Descartes, *Principes de la Philosophie* [PP], I, § 53 (*AT*, IX-II, 48).

3. F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome III, 124, n. 1.

Descartes réussit même à fournir une « démonstration » de la primauté de l'*extensio* par l'expérience de la dureté. Cette démonstration repose sur l'idée qu'il est possible de retirer aux corps leur dureté sans pour autant leur retirer ce qui fait d'eux des corps, c'est-à-dire leur *corporalité*. Afin de se représenter l'inexistence de la dureté, Descartes imagine un monde dans lequel les objets s'éloignent à mesure que notre main s'en approche. Dans ce monde où la dureté n'est pas *expérimentable* – et donc, *n'existe pas* –, les corps ne perdent en rien ce qui fait d'eux des corps<sup>1</sup>. La seule chose qui réellement fasse des corps ce qu'ils sont, ce qui *remanet* dans chacune de leur modification, c'est l'*extensio*. « Ce qui dans la chose corporelle suffit à assurer une telle *demeurance constante*, voilà le véritablement étant en elle, voilà ce qui par conséquent caractérise la substantialité de la substance »<sup>2</sup>.

---

1. *PP*, II, § 4 (*AT*, IX-II, 65).

2. *S. u. Z.*, 92.



§ 4. La doctrine cartésienne de la substance :

*Les Principes de la philosophie*, § 51-54

La « substantialité de la substance », l'être de l'étant, se comprend donc comme ce qui demeure par-delà les changements. Or, c'est pour avoir repris les concepts fondamentaux de la scolastique que Descartes en vient à considérer l'étant d'une telle façon. En effet, la notion *équivoque* de « substance » est un concept-clef dans la philosophie médiévale qui a son origine chez Aristote. Si le concept de substance (ou d'*οὐσία*) est *équivoque*, écrit Heidegger, c'est qu'il « désigne tantôt l'être d'un étant comme substance, la *substantialité*, tantôt l'étant lui-même, *une substance* »<sup>1</sup>.

α) Le texte des *Principes* de Descartes

Avant d'attaquer la critique heideggérienne de la reprise cartésienne de ce concept scolastique, nous souhaitons présenter un résumé schématique de ce que l'on peut appeler *la doctrine cartésienne de la substance*, telle que déployée dans les § 51-54 de la première partie des *Principes de la philosophie*. Il s'agit du seul endroit dans l'œuvre cartésienne où le concept de substance soit ouvertement traité et où l'auteur tente d'en clarifier le sens<sup>2</sup>. Le mot apparaît dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations*, mais son usage est alors ambigu ou hésitant. Il ne faut pas oublier que dans les *Regulae*, les genres de l'être et les catégories – et donc la *substance* – avaient été proscrits<sup>3</sup>. À l'époque des *Principes* – soit une quinzaine d'années plus tard – le terme est non seulement employé, mais aussi passé dans le vocabulaire cartésien. Si les *Regulae* souhaitaient développer une *Mathesis Universalis* qui exclurait le concept de substance, les *Principes*, plus « ouvertement » métaphysiques, se rallient à la terminologie héritée d'Aristote.

1. *Ibid.*, 90.

2. Marion, *Questions cartésiennes II* [QCII], 90.

3. La *Regula VI* énonce en effet « que toutes les choses peuvent se disposer en séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres ». Nous suivons ici Marion qui voit dans cette parenthèse de Descartes une « décision de principe [...] d'éliminer les genres de l'étant (*gentus entis*), c'est-à-dire les *categoriae* des philosophes » (QCII, 86).

Le § 51 des *Principes de la philosophie*, intitulé « *Ce que c'est que la substance; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens* », entreprend de définir le concept de substance : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »<sup>1</sup>. Or, une telle définition, ajoute immédiatement Descartes, ne semble pouvoir s'appliquer qu'à Dieu, étant donné l'indigence qui caractérise les substances créées – tant par rapport à leur *création* qu'à leur *conservation*. Cela explique, selon Descartes, pourquoi « dans l'École », on affirme que « le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevons distinctement, laquelle convienne à lui et à elles »<sup>2</sup>. Ainsi, quand nous disons que Dieu et les choses créées sont des substances, ce ne peut être de façon univoque. Le *niveau d'autarcie* (« n'a besoin que de soi-même pour exister ») de la substance divine est infiniment plus élevé que celui de la substance créée et – conséquemment – *indigente*. Descartes reconnaît le problème et semble faire sienne l'opinion de l'École selon laquelle c'est analogiquement que s'emploie à chaque fois l'être. Même si Descartes ne développe pas réellement sa position, en « donnant raison » à l'École (ce qui n'est pas fréquent chez Descartes), il semble accepter l'idée d'un usage analogique de l'expression « être ». Or, même si le terme « substance » n'est pas employé dans le même sens pour Dieu et pour les substances créées, il existe une certaine hiérarchie au sein de l'étant créé qui semble légitimer l'emploi du terme substance pour certaines choses créées. Celles qui n'ont besoin *que* du concours divin pour exister peuvent, *en un certain sens*, porter le nom *substance* alors que celles qui en plus du concours divin dépendent de quelques choses créées vont s'appeler *attributs* de ces substances.

Le § 52, afin de tenir compte de cet emploi dérivé du terme substance, tente une nouvelle définition de la substance (ne s'appliquant cette fois-ci qu'à la substance créée) : « il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune substance *créée* »<sup>3</sup>. Ainsi, laissant de côté la substance infinie qu'est Dieu, le concept de substance vaut dorénavant pour tout ce qui,

---

1. *PP*, I, § 51 (*AT*, IX-II, 47).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, § 52 (*AT*, IX-II, 47). *Nous soulignons.*

pour exister, n'a besoin d'aucune autre *chose créée*. La précision qu'apporte l'ajout de « créée » assure que le concept de substance s'applique en fait plus exactement aux substances créées qu'à Dieu qui, de toute évidence, ne dépend d'aucune chose créée.

Mais cette façon d'exister (« sans l'aide d'aucune substance créée »), écrit Descartes, ne suffit pas à exciter notre entendement. La substance doit en effet posséder quelques attributs pour que nous puissions la remarquer<sup>1</sup>. Et à l'intérieur de cette série de prédicats, chaque substance a un attribut principal (§ 53). Ainsi, une hiérarchie s'établit au sein des attributs d'une substance. Pour ce qui est de la substance qui pense, la *pensée* est l'attribut principal; pour la substance corporelle, c'est *l'étendue en longueur, largeur et profondeur* qui constitue l'insigne attribut. Comme nous l'avons vu plus tôt (*infra* § 3), c'est parce que tous les attributs de la substance corporelle dépendent de *l'extensio* – et que *l'extensio* ne dépend d'aucun autre attribut – que celle-ci est considérée comme l'attribut principal de cette substance.

Le § 54 sert de conclusion à ce petit traité de la substance en résumant ce que nous venons de lire. Tout d'abord, écrit Descartes, nous avons deux idées claires et distinctes, « l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue ». Il existe donc deux sortes de substances, la *res cogitans* et la *res extensa*. Descartes ajoute que nous avons aussi une idée de Dieu en nous et que nous pouvons l'appeler *substance incréée*, « pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui ». Nous pouvons employer « sous condition » le concept de substance pour caractériser Dieu, mais cela reste cependant fort incomplet. Par cette affirmation, Descartes énonce clairement que ce n'est pas à Dieu mais aux choses créées que s'applique exemplairement le terme de « substance ».

Heidegger écrit dans *Sein und Zeit*: « En ce qui concerne l'élaboration ontologique du problème, Descartes reste loin derrière la scolastique, et même il esquivé la question »<sup>2</sup>. Il est vrai que Descartes nous a livré une doctrine de la substance qui n'est pas des plus claires. Cependant, rien n'est moins certain que l'idée selon laquelle

---

1. Le texte français ajoute : « car [cette façon d'exister] ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ».

2. *S. u. Z.*, 93.

Descartes aurait « esquivé » la question. Descartes semble simplement remettre – lorsqu’il affirme qu’on « a raison dans l’École de dire que le nom de substance n’est pas *univoque*... » – dans les mains de la scolastique la solution du problème et donc adopter la position qui veut que ce soit *analogiquement* que le terme s’emploie<sup>1</sup>. Peut-on croire, comme *Sein und Zeit* le laisse entendre, que Descartes *esquive* la question? Ou alors, le concept cartésien de substance cache-t-il une complexité tout autre, comme le prétend Marion?

### β) La critique de *Sein und Zeit*

Nous avons vu au § 3 que c’est en donnant la préséance à la *Vorhandenheit*, à ce qui subsiste constamment, que Descartes en vient à comprendre la corporalité des corps comme *extensio*. Demeurant « derrière » tous les changements possibles des corps, l’*extensio* est considérée comme l’attribut insigne de tous corps. De la même façon, Descartes fait de la pensée l’attribut insigne de la substance qui pense. Mais puisqu’il emploie à la fois pour la chose étendue, la chose pensante et Dieu, l’unique terme de *substance*, Heidegger s’interroge sur le sens, chez Descartes, de la substantialité de la substance. Selon Heidegger, la substance est de prime abord le mode d’être du *perfectio entis*, Dieu, et non des choses créées. L’absence d’une discussion portant sur l’équivocité ou l’usage *analogique* du concept de substance amène Heidegger à écrire que Descartes n’a fait qu’esquiver la question, sans même tenter, à l’instar de la tradition scolastique, d’y répondre.

---

1. Comme Heidegger lui-même semble l’affirmer à l’été 1925 : « Puisque selon Descartes il y a une différence infinie entre le genre d’être de ces deux étants, le terme “être”, qui est cependant utilisé pour les deux, ne peut être employé avec la même signification, pas univoquement mais (bien que Descartes ici ne le dise pas spécifiquement, mais comme la scolastique l’avait déterminé) *analogiquement*. Je ne peux parler de Dieu et du monde comme des étants qu’analogiquement. » (*GA*, 20, 234; tr. ang. 174) Ici, Heidegger donnait le bénéfice du doute à Descartes en le ralliant à la position de l’École. Même s’il affirme un peu plus loin que la solution Descartes n’atteint pas le degré d’intelligence de celle de la scolastique, il ne dit jamais que Descartes *esquive* la question – ce dont l’accuse, peut-être injustement, *Sein und Zeit*, § 20.

Comment peut-on affirmer que *Dieu est* et que *le monde est* si « subsiste entre eux une différence *infinie* d'être »<sup>1</sup> ? Pour Heidegger, il n'y a aucune solution dans le texte cartésien : le sens d'être de la substantialité reste donc fondamentalement *inélucidé*. En plus, Descartes aurait, toujours selon Heidegger, rendu totalement impossible le déploiement d'une problématique de l'être, en affirmant au § 52 que *la substance ne nous affecte pas par soi*. Ce n'est, en effet, que moyennant un « détour déductif » que la substantialité est comprise<sup>2</sup>. Ce principe – que l'on retrouvera chez Kant dans sa formulation « L'être n'est pas un prédicat réel » – est l'énonciation cartésienne la plus claire de l'être du monde, de la *mondanéité* du monde.

Selon *Sein und Zeit*, l'investigation philosophique cartésienne doit alors se tourner vers les déterminations (ontiques) de la substance plutôt que vers l'essence (ontologique) de la substance elle-même, inconnue en soi. Il favorisera de surcroît l'attribut qui satisfait de façon insigne l'être de la substantialité qui, quoique toujours *inélucidé*, n'en demeure pas moins *présupposé*. La substantialité à laquelle il n'accède que par un acte de raison (une déduction) perd en importance par rapport à son attribut principal qu'il se représente beaucoup plus facilement.

Nous nous sommes donc dotés d'une compréhension des bases ontologiques de l'interprétation cartésienne du monde comme *res extensa*. L'être est compris comme substantialité et la substance est exposée moyennant un détour par sa propriété substantielle (étendue, pensante). Selon Heidegger, Descartes vise une compréhension de la substantialité de la substance (l'être de l'étant) et se contente d'une réponse dérivée d'une caractérisation ontique de la substance. « L'ontique étant substitué à l'ontologique, l'expression *substantia* fonctionne tantôt au sens ontologique, tantôt au sens ontique, mais le plus souvent dans un sens ontico-ontologique confus »<sup>3</sup>. Selon une note ajoutée par Heidegger en marge de son exemplaire personnel de *Sein und Zeit*, la raison d'une telle confusion pourrait s'expliquer par l'incapacité de Descartes à saisir en quoi consiste la

---

1. *S. u. Z.*, 93.

2. Descartes écrit que l'on peut déduire de la présence d'un attribut l'existence d'une substance puisque « le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités » (*PP*, I, § 52). Selon Marion, tout ceci ne fait que couvrir l'essentiel : « La substance s'interdit à l'immédiateté » (*SPMD*, 169).

3. *S. u. Z.*, 94.

« différence ontologique »<sup>1</sup>. Mais rend-on réellement justice au texte des *Principes* en lisant ainsi la doctrine de la substance des § 51-54?

### 2) La contradiction cartésienne et sa résolution selon Marion

Selon Jean-Luc Marion, Descartes n'ignore d'aucune façon l'aporie à laquelle se risque sa doctrine de la substance. En affirmant simplement que ce n'est pas en un sens univoque que le nom de substance doit être employé pour Dieu et les créatures, Descartes est tout à fait conscient de s'inscrire dans un débat que son prédécesseur, Francisco Suárez, avait tranché en affirmant que c'est *analogiquement* qu'il faut comprendre la communauté du nom de substance<sup>2</sup>. Descartes n'ignorait donc pas la problématique de l'analogie qui se déploie dans les *Disputationes Metaphysicae*, mais refuse cependant de s'en réclamer. Selon Marion, Descartes préfère développer une thèse originale qui ne conçoit pas tant Dieu comme substance que comme *condition transcendante de la substantialité*. Le terme de substance se verrait ainsi réservé au domaine du créé, réservant à Dieu une intervention comme *concursum* pour fonder la substantialité de la substance<sup>3</sup>.

Comment alors expliquer que Descartes affirme au § 51 de ses *Principes* qu'*à proprement parler* il n'y a que Dieu qui satisfasse à la définition de la substance? Notons tout d'abord que les développements sur la substance des § 51-54 n'abordent en fait presque pas la figure divine et qu'ils se contentent de définir ce en quoi consiste la substance créée, à qui seule doit être – même *improprement* – attribué le nom de substance. Le fonctionnement de la substance décrit dans ces quelques articles n'aborde en fait Dieu comme substance qu'à la toute fin du § 54 et en prenant la peine d'indiquer toutes les imprécisions qu'implique une telle caractérisation : Dieu peut être considéré comme une *substance incréée* du moment que nous ne comprenions rien de plus en cela que ce qui

---

1. Voir *R&D*, 139.

2. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* [STBD], 111.

3. *Ibid.*, 112.

est contenu dans l'idée d'un *être tout parfait*. Cette idée – « substance créée » – ne nous représente pas « tout ce qui est en lui » et risque en fait de nous égarer<sup>1</sup>.

C'est donc à reculons que Descartes caractérise l'être tout parfait comme une substance créée ou infinie. Une telle réticence trouve évidemment son explication dans le fait que c'est pour le domaine du créé que Descartes emploie principalement le nom de *substance*. Bien que Dieu dispose du titre de *condition transcendantale de la substantialité*, « ce qui met en œuvre la substantialité, c'est-à-dire en fait le rapport de la substance (réelle) et l'attribut (intelligible), ce n'est pas Dieu mais bien l'*ego* »<sup>2</sup>. C'est ce que confirme la *Méditation III* lorsqu'elle énonce que c'est à partir de l'*ego* – et non de Dieu ou de la chose corporelle – qu'est déduite la notion de substance<sup>3</sup>.

Comment justifie-t-on, puisque le nom de substance se réduit au domaine de l'*ego*, que Dieu soit à maintes reprises qualifié de « substance infinie »? Selon Marion, Dieu ne serait pas tant *substance* qu'*infini* et à partir de cette primauté de l'infini, nous devrions plutôt caractériser l'être parfait comme un *infini substantiel*<sup>4</sup>. « Dieu n'est pas défini d'abord comme une substance, et ensuite qualifié comme infini ou une substance infinie; au contraire, jamais Dieu ne pourrait se nommer substance, si Descartes n'entendait d'abord la substance – quant à Dieu – de part en part comme infinie. [...] Il faudrait se risquer à dire que la substance, appliquée à Dieu, y devient un simple qualificatif ajouté à l'infini, seul substantif et moins parler d'une substance infinie, que d'un infini substantiel »<sup>5</sup>. Ce texte trouve sa confirmation dans une lettre *A Clerselier* du 23 avril 1649 qui précise que pour ce qui est de la « substance infinie », *infini* « n'est pas un accident surajouté à la notion de substance, mais l'essence même de la substance prise absolument »<sup>6</sup>. N'appliquant à Dieu que sous condition le nom de substance – en inversant sujet et attribut – le problème de l'univocité du nom de substance semble de fait écarté.

---

1. *PP*, I, § 54 (*AT*, IX-II, 48).

2. *STBD*, 112.

3. « Quand aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il me semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance. » (*AT*, IX, 36) Voir, *SPMD*, 161 sq.

4. Voir *STBD*, 113, n.3, *SPMD*, 238 et, plus récemment, *QC II*, 89, n.4.

5. *SPMD*, 238-239.

6. Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome III, 923 (citée par Marion, *STBD*, 113, n.3, *SPMD*, 238 et *QC II*, 89, n.4).

Mais que Descartes fasse usage d'un concept *cohérent* de substance n'implique cependant pas qu'il réussisse à déployer une réelle interrogation en direction de l'être. Descartes rate en fait la question de l'être dès le départ en comprenant l'étant sur le modèle de la connaissance physico-mathématique qui ne saisit qu'un résidu de l'expérience phénoménologique de l'étant. Le problème fondamental de l'ontologie cartésienne n'est pas d'avoir – ou non – laissé flotter une imprécision sur le concept de substance, ni même d'avoir laissé indéterminée la question de l'être de l'*ego* et de sa certitude. Tous ces travers de la philosophie cartésienne prennent en fait leur source dans l'acception non discutée d'une compréhension de l'être de l'étant. Le privilège ayant été accordé à l'accès *théorique* et *intellectuel* à l'étant, Descartes a prescrit au monde, selon Heidegger, un mode d'être d'une authenticité douteuse : celui de la *subsistance permanente*.

δ) La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde »

Le § 21 de *Sein und Zeit* propose une *discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne* qui tient lieu de conclusion à cette section consacrée à Descartes. À l'intérieur de cette section, Heidegger démontre comment le privilège accordé par Descartes à la subsistance permanente et, conséquemment, à la connaissance théorique et mathématique de l'étant le guide vers une compréhension inauthentique du monde. Heidegger se demande tout d'abord si Descartes atteint réellement le phénomène du monde. En accord avec l'analyse de l'être-au-monde et de la mondanéité, la réponse doit être évidemment négative. L'étant que considère Descartes est appréhendé sur le mode d'être de la subsistance (*Vorhandenheit*) qui n'est, comme l'a montré l'analyse de la mondanéité du monde (*S. u. Z.*, § 15-16), qu'une saisie *dérivée* d'un étant disponible (*zuhause*). Mais se peut-il que Descartes réussisse à aborder – ne serait-ce qu'inauthentiquement, étant donné qu'il manque la différence ontologique – ce que Heidegger appelle le *problème ontologique du monde*? « Que même cette possibilité ne subsiste point, c'est là justement ce qui exige de montrer expressément que Descartes n'en est même pas à se tromper dans la détermination ontologique du monde, mais que



son interprétation et les fondements sur lesquels elle repose ont conduit à *passer par-dessus* le phénomène du monde aussi bien que *par-dessus* l'être de l'étant intramondain de prime abord à-portée-de-la-main »<sup>1</sup>.

L'analyse de la mondanéité développée dans *Sein und Zeit* doit être comprise comme une tentative d'obtenir un accès adéquat au phénomène du « monde ». Si Heidegger critique l'interprétation cartésienne du phénomène, c'est principalement parce que le seul mode d'accès à l'étant qu'elle considère comme authentique est celui de l'*intellectio* au sens de la connaissance mathématique de l'étant. Heidegger caractérise la connaissance mathématique comme le « mode de saisie de l'étant qui peut toujours être assuré d'une possession certaine de l'étant saisie en elle »<sup>2</sup>. L'étant *est* dans la mesure où il est accessible par ce mode particulier d'accès à l'étant qu'est la connaissance mathématique. Quel aspect présente l'étant saisi ainsi? Il se caractérise principalement par sa stabilité dans le temps : « Cet étant est *ce qui est toujours ce qu'il est* »<sup>3</sup>. Ce mode d'être particulier est celui de « demeure constante » (*ständige Vorhandenheit*). C'est parce que Descartes comprend l'être de cette façon qu'il opte pour un type d'accès à l'étant qui cherche justement ce qui ne change jamais dans l'étant.

Si nous caractérisons généralement et superficiellement la philosophie cartésienne par son aspect mathématique, la détermination selon la *demeurance* est en fait beaucoup plus exacte. « Le privilège que la méthode accorde à la connaissance mathématique ne repose en effet pas, pour [Descartes], sur une excellence intrinsèque de cette science, mais sur son aptitude à atteindre la certitude et la subsistance permanente d'un objet; le primat accordé aux mathématiques résulte [...] du privilège d'emblée concédé à la seule subsistance permanente »<sup>4</sup>. Le manquement de Descartes se situe donc beaucoup plus profondément que dans l'aspect mathématique de sa science. À partir de cette idée bien déterminée – et jamais discutée – de ce que signifie l'être de l'étant, Descartes *dicte* ou *prescrit* aux étants et au « monde » une signification de l'« être ». L'ontologie du monde n'est donc pas déterminée principalement par la mathématique. Au contraire, la science

---

1. *S. u. Z.*, 95.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 96.

4. *Re&D*, 136.

mathématique répond de façon excellente à une « orientation fondamentalement ontologique sur l'être comme être-sous-la-main constant »<sup>1</sup>.

§ 5. La pensée « anti-phénoménologique » de Descartes :  
l'expérience de la dureté et celle du morceau de cire

Alors que phénoménologiquement, le monde doit être interrogé quant à sa mondanité grâce à un regard sur sa manifestation première, la science cartésienne a une idée particulière de l'espace ou de l'extension qui lui sert d'*a priori* pour l'évaluation de ce qui appartient ou non à l'être de la nature. Un idéal de connaissance (avec ses critères de certitude) décide alors de ce qui dans le monde est considéré comme étant authentiquement. « La permanence de l'étant comme objet sous-la-main, « *ständige Dingvorhandenheit* » ne fixe le sens d'être de l'étant intra-mondain qu'en le dégradant en une acception que lui impose la certitude, aux dépens de la phénoménalité du monde »<sup>2</sup>. Cette manière fondamentalement « anti-phénoménologique » d'aborder l'étant est particulièrement bien figurée dans deux expériences que Descartes fait de l'étant se montrant dans la sensibilité : celle de la dureté et celle, plus connue, du morceau de cire.

L'expérience de la dureté, comme nous l'avons vu, sert à démontrer chez Descartes que l'*extensio* est l'attribut principal de la *res corporea* (*infra* § 3). Ce qui nous intéresse ici est d'illustrer « combien peu Descartes parvient à se laisser donner en son mode d'être l'étant qui se montre dans la sensibilité »<sup>3</sup>. L'expérience première du phénomène de la dureté est celle de la *résistance d'un corps* au toucher (de la main). Cependant, alors que la résistance est une propriété fondamentale de l'expérience du toucher, Descartes la réduit à ce que mécaniquement nous pouvons en dire, c'est-à-dire à ce que nous pouvons dire des mouvements locaux respectifs de la main et de l'objet. « Résister, pour une chose, signifie donc : soit demeurer en un lieu déterminé, relativement à une autre chose qui change de lieu; soit changer de lieu à vitesse telle

---

1. *S. u. Z.*, 96.

2. *R&D*, 137.

3. *S. u. Z.*, 97.

qu'elle puisse être "rejointe" par cette chose »<sup>1</sup>. L'expérience de la dureté s'explique par le rapport de mouvement de deux étants (la main et l'objet) et ne fait aucunement référence au sens même du toucher ni au *Dasein* ou au vivant qui doit être présent pour qu'ait lieu une telle expérience.

La composition phénoménale du toucher n'a pour lui aucune valeur d'expérience. Seule la compréhension mécanique du phénomène (le mouvement d'une main en direction d'une autre chose qui s'éloigne ou résiste) a une valeur pour ce qui concerne le savoir. Bien sûr, Descartes aperçoit l'expérience première et phénoménologique du toucher (comme résistance) mais ce n'est que pour la réinterpréter de façon mécanique et, ainsi, la supprimer. La compréhension cartésienne de l'être comme *subsistance permanente* marque du sceau de la *res extensa* toute expérience possible dans le monde, manquant par là la nécessité d'une analyse sérieuse de la mondanité du monde. Le toucher et l'expérience de la dureté ne peuvent être saisis *phénoménologiquement*<sup>2</sup> s'ils ne sont compris comme des possibilités de l'être-au-monde.

Une autre expérience qui témoigne du rapport de la pensée cartésienne au monde est celle du morceau de cire exposée dans la *Méditation II<sup>de</sup>*. Cet exercice, Heidegger l'avait entrepris au semestre d'été 1925 (*GA*, 20) alors qu'il avait exposé pour la première fois cette critique portant sur la compréhension du monde comme *res extensa*. Nous ne retrouvons pas comme tels ces développements dans *Sein und Zeit*, mais elles nous aideront à illustrer le manque d'intérêt que témoigne Descartes face à la nature phénoménologique des choses. Il sait, *a priori*, ce qui vaudra comme « être authentique de la chose » : le *remanens capax mutationum*<sup>3</sup>.

L'attitude cartésienne face à l'expérience sensible se caractérise par une dévalorisation des sens par rapport à l'entendement. Le § 3 des *Principes* indiquait en effet qu'il faut se servir « que de notre entendement, car c'est en lui seul que les premières notions ou idées (...) se trouvent naturellement »<sup>4</sup>. Cette primauté de l'*intellectus* sur la *sensatio* force la compréhension cartésienne de la corporalité à « décontextualiser » les objets.

---

1. *Ibid.*

2. Au sens heideggérien, bien entendu.

3. *S. u. Z.*, 96.

4. *AT*, IX-II, 65.

Afin d'accéder aux choses mêmes pour Descartes, il faut tout d'abord couper les liens avec l'expérience quotidienne du monde<sup>1</sup>.

Le premier accès au morceau de cire se fait par la perception sensible et permet d'établir que la cire a une certaine couleur, odeur, sonorité, dureté, froideur. Même cette appréhension sensible, écrit Heidegger, est déjà une appréhension *théorique* de la chose puisque nous percevons le morceau de cire comme un objet de la *nature*<sup>2</sup>. Ce qui manque à la chose pour être correctement – donc, *phénoménologiquement* – caractérisée comme chose *mondaine*, ce sont certains prédicats de valeur : bon, mauvais, repoussant, beau, adéquat ou inadéquat. Ces prédicats sont intrinsèquement liés à tout objet dont on fait usage, à tout *ustensile*. Définissant la chose par ces prédicats de valeur, nous la considérons comme l'*objet pratique* (c'est-à-dire la chose telle qu'elle est tout d'abord trouvée dans le monde) et la définissons ainsi entièrement. « Elle est une chose de la nature avec les couches fondamentales de la matérialité, mais en même temps chargée des prédicats de valeur »<sup>3</sup>.

Trois regards distincts peuvent donc être posés sur la chose. Tout d'abord, le *regard théorique*, pour nous déjà passé dans l'*évidence*, qui appréhende les choses comme « objets de la nature » et compte au nombre des prédicats du morceau de cire sa couleur, son odeur, sa froideur. Le second regard, celui du « *cartésianisme* », qui n'appréhende que ce qui satisfait à la connaissance mathématico-physique de l'objet comme étant *vorhanden*, ne se saisit que d'un attribut essentiel du morceau de cire : son *extensio*. Enfin, le *regard phénoménologique* comprend l'objet comme ce qu'il est de prime abord, c'est-à-dire un objet pratique appréhendé dans l'usage. Ce regard, le plus originel des trois selon Heidegger, saisit le morceau de cire comme étant *zuhause* et prend principalement note de son adéquation ou inadéquation avec la tâche à accomplir. « C'est ainsi, écrit Heidegger, qu'on essaie tout d'abord encore aujourd'hui en phénoménologie de définir les choses environnantes dans leur être »<sup>4</sup>. Cette approche n'est en fin de compte pas très différente de celle de Descartes : on aborde une chose en tant qu'objet d'observation et de perception et on complète cette perception par des jugements de valeur.

1. Voir John Richardson, *Existential Epistemology : A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, 85 sq.

2. *GA*, 20, 247; tr. ang. 182.

3. *Ibid.*, 247; tr. ang. 183.

4. *Ibid.*

Heidegger conclut la section de *Sein und Zeit* sur Descartes en rappelant que ce n'est pas tant l'erreur de Descartes qu'un mode d'être essentiel du *Dasein* qui fait que le phénomène du monde a été manqué. Descartes n'en est que l'exemple extrême auquel ce mode d'être ait conduit. L'analytique du *Dasein* a permis à Heidegger de se munir d'un concept authentique du monde et de sa mondanité par une analyse de principales structures du *Dasein* comme être-au-monde. Nous allons voir qu'après *Sein und Zeit*, l'ontologie du *Dasein* sera remplacée par un nouveau projet qui ne s'intéresse plus tant à l'étant *pour qui il y va toujours de son être*, mais plutôt à l'histoire de la pensée occidentale comme histoire de *l'oubli de l'être*. Descartes y tient encore un rôle important bien que ce soit pour des raisons distinctes.

Mais avant d'analyser le « tournant moderne » que Descartes imprime à l'histoire de l'être telle que Heidegger la comprend dans les années trente et quarante, nous allons tenter de reconstituer, à l'aide principalement du cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, le projet de Heidegger d'une déconstruction des fondations ontologiques du *cogito sum* et de la reprise cartésienne de l'ontologie médiévale. Certains de ces thèmes ont déjà été esquissés dans l'œuvre maîtresse de Heidegger, mais ils prendront une nouvelle forme tout de suite après *Sein und Zeit*. C'est surtout le rôle de Descartes dans l'histoire de l'ontologie qui nous intéressera. L'interprétation de Heidegger étant fort distincte de ce qu'il développera dans les années à suivre, il nous importe de voir comment à la fin des années vingt, il conçoit l'apport de Descartes à cette histoire.

## TROISIÈME PARTIE

### Premières définitions de l'essence de la modernité

Avec *Sein und Zeit*, Heidegger a proposé une analytique du *Dasein* qui voulait permettre l'éveil et l'élaboration de la question de l'être. Cette entreprise a subi, pour diverses raisons, des transformations dès la fin des années vingt et a été abandonnée dans les années trente. Pour l'ontologie du *Dasein* de *Sein und Zeit*, Descartes joue un rôle double, mais à chaque fois « négatif » : il manque tout d'abord la question des guises d'être du *Dasein* en laissant inélucidée la signification du *sum*. Puis, il manque le phénomène du monde en tentant de le réduire à un mode d'être hérité de l'ontologie traditionnelle : la subsistance permanente. Les années qui suivent immédiatement la publication de cet ouvrage témoignent des premières – mais aussi des dernières – tentatives de Heidegger pour rendre possible la *métaphysique*. Le cours du semestre d'été 1927 tente, quoique différemment, de répondre aux questions laissées en suspens avec *Sein und Zeit*. La seconde partie du cours (« La question ontologique-fondamentale du sens de l'être en général. Les structures fondamentales et les modes fondamentaux de l'être ») propose une première élaboration « publique » de *Temps et être* qui devait à l'origine constituer la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*. Mais avant cela, le cours offrait une « discussion phénoménologique de quelques thèses traditionnelles sur l'être » qui reprend l'entreprise inédite de la seconde partie de *Sein und Zeit*<sup>1</sup>. Quatre « thèses traditionnelles sur l'être » seront traitées : la thèse kantienne, celle de l'ontologie médiévale d'origine aristotélicienne, celle de l'ontologie moderne d'origine cartésienne et enfin, celle de la logique. Ce détour par une critique de la tradition se justifie dans l'horizon du projet général de *Sein und Zeit* comme éclaircissement de ce qui recouvre notre compréhension authentique du *Dasein*.

---

1. Bien que *S. u. Z.* (§ 8) visât la doctrine kantienne du schématisme et du temps (ce dont s'acquittera le *Kantbuch* de 1929) et non la thèse kantienne « L'être n'est pas un prédicat réel » et qu'il ne mentionnait pas la « Thèse de la logique ».

Descartes sera donc abordé comme l'initiateur de la philosophie moderne. Ce point de vue sur l'évolution de la pensée dans l'histoire est justifié par l'interprétation de Heidegger de cette même histoire. La naissance des Temps Modernes est en effet généralement caractérisée par une compréhension de l'homme comme « sujet » et par l'orientation du savoir sur un idéal de connaissance mathématique. Si l'homme n'est en fait reconnu ouvertement comme *sujet* qu'à partir de Kant, on considère généralement Descartes comme le père de cette transformation. L'idéal mathématique, quant à lui, semble émerger directement de la pensée méthodique qu'a développée Descartes. Il n'est donc pas étonnant que Heidegger s'attarde tant à ce penseur lorsqu'il souhaite caractériser la philosophie moderne – ou éliminer certaines conceptions par trop superficielles.

Nous aborderons donc, en nous servant des textes qui suivent immédiatement *Sein und Zeit*<sup>1</sup>, ces deux thèmes pour ensuite tenter de définir avec précision la compréhension heideggérienne de la métaphysique moderne à l'époque. Quoique l'on puisse voir dans cette transformation philosophique, initiée avec Descartes, une « révolution ontologique », la métaphysique moderne se comprend encore et toujours suivant l'interprétation médiévale de l'étant comme *ens creatum*. Contrairement à la thèse que développera Heidegger à la fin des années quarante, il n'y a donc pas de modification *au niveau* ontologique avec l'arrivée des Temps Modernes.

## § 6. Caractérisation sommaire de la métaphysique moderne

### α) L'homme compris comme « sujet »

S'il est tout à fait courant d'affirmer qu'avec Descartes et la philosophie moderne une nouvelle détermination de l'homme comme *sujet* se fait jour, une juste compréhension d'une telle mutation n'est pas pour autant acquise. Ni le terme « sujet » ni

---

1. Nous nous limiterons en fait au SE 1927 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, 24); tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et au SH 1929/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA, 29/30); tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*.

même son équivalent latin « *subjectum* » n'ont été employés par Descartes pour caractériser l'homme ou la *res cogitans*. L'application habituelle et non questionnée des concepts « sujet », « subjectivité », « subjectif » et « subjectiviste » nous empêche d'apercevoir la décision prise à partir de Descartes quant à l'essence du *Dasein*. Le terme *subjectum* est la traduction latine du grec ὑποκείμενον. Aristote le définit ainsi en *Métaphysique Z 3* : « Le sujet est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est pas lui-même affirmé d'une autre chose »<sup>1</sup>. Substrat des prédicats pour la philosophie médiévale, ὑποκείμενον vaut autant pour la pierre, la plante et l'animal que pour l'homme. Nous devons maintenant tenter d'apercevoir ce qui devient décisif avec Descartes afin que l'homme, ou plutôt l'*ego*, réclame pour lui seul le titre de *subjectum*.

Si l'homme est *subjectum* pour la philosophie médiévale, ce n'est qu'en tant que substrat de ses prédicats, au même titre que la pierre et la plante. Lorsque Descartes définit les pensées de l'homme comme autant d'accidents de la substance pensante, il fait de l'homme un substrat en un sens nouveau. L'*ego* est, au sens logico-grammatical, un sujet déterminé entièrement par ses pensées qu'il possède comme autant de prédicats<sup>2</sup>. En plus d'être le substrat de ses attributs comme la plante l'est des siens, l'homme, en tant qu'il pense, est aussi le *sujet* de ses pensées, la *res cogitans* au fondement de ses *cogitationes*. « Possédant » dorénavant ses pensées en un sens unique et insigne – en les connaissant<sup>3</sup> – l'homme peut « s'approprier » le terme *subjectum* pour lui seul, faisant du même coup de tous les autres étants non plus des *subjecta* mais des *objecta*, des objets. Alors que de l'homme seul maintenant l'on affirme qu'il est en son essence de *sub-jacere*, de « sous-gésir », d'être-jeté-sous, tous les autres étants – bien que par rapport à leurs prédicats respectifs ils soient encore *subjecta* –, en tant que pensées de l'homme, sont réduit à *ob-jacere*, à « sur-gésir », à être-jeté-sur par rapport à la *res cogitans* comme unique *subjectum*.

« L'histoire de cette mutation n'est pas le changement arbitraire de quelques mots, mais le processus qui montre clairement la mutation du penser antique et médiéval

1. Aristote, *Métaphysique*, Z 3 1028 b 35-36. La définition qu'en donne Heidegger est la suivante : « Ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui en même temps est le fond de ses qualités constantes et de ses états changeants », *Holzwege*, GA, 5, 106; tr. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, 139.

2. GA, 24, 177-178; tr. fr. 158-159.

3. *Ibid.*, 178; tr. fr. 159.



au penser moderne »<sup>1</sup>. Dans l'ontologie médiévale, alors que l'être de l'étant se comprend en rapport à la création divine, l'homme n'a pas de statut ontologique propre. Il faut attendre que l'étant se comprenne selon la représentation pour que l'homme gagne un tel statut<sup>2</sup>. Si l'on se fie à l'interprétation heideggérienne de l'époque, Descartes, à cheval entre deux époques, n'est pas encore assez « moderne » pour saisir l'étant ainsi. Quoique sa philosophie soit au fondement d'une telle mutation, son vocabulaire demeure tributaire des distinctions de la scolastique, principalement des écrits de Suárez<sup>3</sup>.

À l'intérieur des *Méditations*, nous ne retrouvons que deux fois le terme « *subjectum* » : tout d'abord au sens de « thème » (« je conçois quelque chose comme le *sujet* de l'action de mon esprit », AT, IX, 29), puis au sens d'« objet » (« la chaleur ne peut être produite dans un *sujet* qui en était auparavant privé », AT, IX, 32). Jamais il n'est employé pour caractériser l'homme ou l'être pensant. Ce sens n'apparaît en fait en français qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle et traduit l'allemand *Subjekt* tel qu'entendu dans la *Critique de la raison pure* de Kant (et donc, qu'indirectement le latin *subjectum*). Il signifie alors le « siège de la connaissance, par opposition à *objet* »<sup>4</sup>. Ce n'est donc qu'en commettant un grave anachronisme que nous disons que c'est à partir de Descartes que l'homme est compris comme « sujet ». L'homme, en tant qu'il pense, est une *res cogitans*. « C'est parce que l'*ego* devient pour la première fois avec Kant – et de manière explicite, même si le phénomène avait été préfiguré chez Descartes, et surtout chez Leibniz – le *subjectum* véritable, la substance proprement dite (en grec *ὑποκείμενον*), que Hegel peut déclarer : la substance véritable est le sujet »<sup>5</sup>. La détermination de l'homme comme sujet est donc une mutation initiée avec la philosophie de Descartes et qui se développe jusque dans celle de Hegel.

1. Heidegger, *Logik. Sommersemester 1934* [SE1934], 28; tr. esp. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, 93.

2. Nous reviendrons plus tard, *infra* § 13, sur ce statut de l'étant.

3. *GA*, 29/30, 79; tr. fr., 86.

4. C'est à Maine de Biran, (1766-1824) que l'on attribue l'apparition du terme en français. Voir *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, 1998.

5. *GA*, 24, 178-179; tr. fr. 159.

β) La philosophie suit un idéal de connaissance mathématique

Selon le cours du semestre d'été 1929/30, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, l'une des caractéristiques fondamentales de la philosophie est qu'elle « se donne pour quelque chose qui concerne tout le monde et se comprend de soi »<sup>1</sup>. Cependant, cette caractéristique est généralement mal interprétée. En effet, la conscience commune déduit de ce que la philosophie concerne tout le monde qu'elle se doit d'être d'une clarté telle que chacun puisse se l'appropriier immédiatement sans plus, *sans effort*. Mais les énoncés qui sont évidents et dont la compréhension ne demande aucun effort ont tous la forme du « 2 fois 2 font 4 ». Le calcul de ce type est ce qui demande le moins d'effort, le moins de « qualité humaine ». La vérité philosophique doit-elle pour autant se plier à cette forme vide de savoir? C'est là le point de départ du *Discours de la méthode* de Descartes : séduit par le type de vérité qui est celle de la certitude mathématique, le philosophe a souhaité l'étendre à l'ensemble du savoir humain.

Si la connaissance mathématique peut se flatter d'être le savoir dont le niveau de certitude est le plus élevé, elle doit aussi accepter d'en être la forme la plus vide de contenu. Descartes « a déterminé l'attitude fondamentale de la philosophie moderne » en imprimant « à la vérité philosophique le caractère de la vérité mathématique » et en arrachant « l'humanité au doute et au manque de clarté »<sup>2</sup>. Que cet idéal soit contraire à l'essence de la philosophie – en son acceptation phénoménologique à tout le moins –, Heidegger l'avait noté dès le début des années vingt alors qu'il critiquait la philosophie de Husserl et son idéal de « science rigoureuse »<sup>3</sup>. Prendre pour modèle la mathématique, c'est vouloir fonder la philosophie sur ce qui, en soi, est vide de contenu. La mathématique est une forme de savoir qui ne dit absolument rien à propos du monde. Bien qu'elle renferme une grande richesse d'objectivité, la mathématique n'est pas produite par ce qui fait la « qualité de l'homme ». « Cette connaissance qui est la plus vide et qui en même temps engage le moins ce qui fait la qualité de l'homme, à savoir la connaissance mathématique, ne peut devenir la mesure de la connaissance la plus pleine

---

1. *GA*, 29/30, 22; tr. fr. 36.

2. *Ibid.*, 24; tr. fr. 37.

3. Voir *infra* § 2.

et la plus obligeante qui se puisse penser : à savoir la connaissance philosophique »<sup>1</sup>. Voilà la raison fondamentale du refus heideggérien d'un tel idéal.

Que la philosophie ait été déterminée depuis Descartes par la *science mathématique de la nature*, tout le monde peut s'en rendre compte. Mais que cache exactement une telle détermination? La mathématique, comme nous l'avons dit, est caractérisée principalement par son *absolue certitude*. Or, suivre pour l'ensemble du savoir le modèle géométrique ou mathématique, cela signifie faire de la philosophie une « science absolument certaine », caractère qui lui est fondamentalement étranger depuis ses débuts. Les Grecs avaient, bien avant Descartes, constaté ce caractère particulier aux mathématiques et à la géométrie. Cependant, même Platon n'a jamais songé à faire de l'assurance du géomètre un canon pour l'ensemble du savoir<sup>2</sup>. Et beaucoup plus près de Descartes, Montaigne s'est moqué de la soi-disant *certitude* de la géométrie<sup>3</sup>. C'est dire que, même au siècle de Descartes, la certitude géométrique n'est pas l'archétype de la connaissance vraie. Or, ceci va changer avec le *Discours de la méthode*.

Les thèmes qu'aborde la métaphysique sont alors traités avec la certitude de la géométrie. Les causes premières ainsi que l'étant, en ce qu'il a de plus général et de suprême, doivent atteindre – ou du moins *aspirer à* – un degré de certitude absolue. La métaphysique doit s'élever au *niveau formel d'une science absolue*<sup>4</sup>. C'est cette priorité du problème de la certitude qui guide tout le questionnement métaphysique moderne. Bien que Descartes en soit l'initiateur, c'est Fichte et sa *Doctrine de la science* qui représente l'exemple le plus évident d'une telle tendance<sup>5</sup>. Or, cette nouvelle métaphysique est fondée sur un malentendu d'une portée immense : l'indétermination de ce qui sert de sol, l'*ego*. La métaphysique moderne ne s'est, en effet, pas souciée de mettre en question ce *Je* fondateur. Posés comme les *fondations incontestables* de cette métaphysique, le *Je* et la conscience se trouvent au fondement de toute interrogation possible. Mais la question concernant l'être est ignorée de telle façon que l'ancienne problématique se trouve entièrement conservée.

---

1. *GA*, 29/30, 25; tr. fr. 39.

2. Voir à ce sujet Beaufret, *Leçons de Philosophie I* (1998), 157 sq.

3. *Ibid.*, 151-152.

4. *GA*, 29/30, 83; tr. fr. 90.

5. *Ibid.*

## § 7. Le caractère fondamental de la métaphysique moderne

Après ces indications sommaires portant sur deux éléments constitutifs de la mutation philosophique de l'ère médiévale à l'ère moderne, nous allons tenter une caractérisation plus générale de la métaphysique de Descartes en nous servant du modèle heideggérien de l'*onto-théo-logie*. Cette structure, dont une caractérisation a été donnée dans l'introduction à ce travail, offre une façon de saisir adéquatement l'essence d'une position métaphysique en ce qu'elle est toujours à la fois un questionnement sur l'*essence* de l'être et une interrogation sur son *fondement*. Même si Heidegger n'aborde pas la métaphysique cartésienne selon cet angle, il nous est possible de lire les textes des années entourant *Sein und Zeit* selon ce schéma.

La tendance de la philosophie cartésienne à appréhender l'étant sur le mode de la subsistance est la cause, chez Descartes, d'une incompréhension des structures fondamentales du *Dasein* ou encore, d'une incapacité à saisir la nature de l'*ego cogitans*. L'être de l'*ego*, en effet, compris au sens de l'étant subsistant, se trouve placé au même niveau que tout autre étant de la « nature ». Ce mode d'être, Descartes l'a trouvé, sans le questionner, dans l'ontologie médiévale. Pour celle-ci, tout étant qui n'est pas Dieu est *ens creatum*. Les étants de la nature sont compris en tant qu'ils sont *produits* par une cause créatrice, Dieu.

Comment se caractérise, selon le modèle de l'onto-théologie, cette métaphysique médiévale? Le fondement de l'être de l'étant est à chercher dans la figure divine qui est responsable de la création et de la conservation de l'étant. Quant à l'essence de l'être, elle s'entend au sens de l'*ens creatum*, de l'étant créé par la cause divine. Nous voyons clairement ici la co-appartenance de l'ontologie et de la théologie : l'essence de l'être telle que déployée dans l'ontologie indique quel étant doit être compris comme « étant suprême ». Inversement, cet étant suprême est fondement pour l'essence de l'être.

Cette caractérisation de la philosophie scolastique peut-elle aussi s'appliquer à la métaphysique cartésienne? N'a-t-elle pas la particularité d'être en son fondement *orientée vers le sujet*? Heidegger écrit à cette époque (1927-1930) que cette particularité, quoique importante pour ce qui est de l'histoire de la métaphysique post-cartésienne, n'a pas encore atteint ici la portée qui devrait lui être réservée. La pensée de Descartes à qui l'on

attribue la « révolution philosophique » de la modernité serait restée prisonnière de l'ontologie traditionnelle<sup>1</sup>. Malgré l'emphase mise sur l'*ego*, la métaphysique cartésienne n'aurait pas su mesurer l'importance d'un tel changement et, par là, demeurer conséquente avec elle-même. La philosophie médiévale comprend l'être de l'étant au sens de l'être présent-subsistant (*vorhanden*). L'étant exemplaire de cette métaphysique, « celui sur lequel nous déchiffrons le sens de l'être »<sup>2</sup>, c'est la nature, ou, dans le langage d'aujourd'hui, les *objets*. La philosophie cartésienne ayant pris comme point de départ – c'est-à-dire comme étant à partir duquel on *déchiffre le sens de l'être* – l'*ego*, la métaphysique devrait en être bouleversée de fond en comble, voire complètement remplacée. Or, Descartes ne se soucie guère de fonder une métaphysique de l'*ego* et se contente de reprendre la compréhension de l'être telle que véhiculée par la métaphysique précédente. Si le mode d'être spécifique de la nature n'est pas remplacé par une compréhension de l'être conforme à la nature de l'*ego*, c'est que l'*ego* n'est nullement interrogé quant à son être. Situé au centre de la problématique en tant que fondement de la certitude, l'*ego* est dispensé de tout questionnement quant à son être<sup>3</sup>. Son *indubitabilité* confère à l'*ego* un statut particulier qui le tient à l'abri de tout questionnement fondamental et le met « hors de question ». « *Nach dem Ich wird nicht gefragt* », écrit Heidegger au sujet de cette nouvelle et radicale fondation de la métaphysique<sup>4</sup>.

La philosophie moderne se caractérise donc, dans sa figure cartésienne à tout le moins, par l'absence de préoccupations *égologiques*. Qu'une compréhension plus authentique des structures ontologiques fondamentales puisse être dévoilée à partir du *Dasein*, cela ne peut intéresser aucunement Descartes. La reprise de l'ontologie médiévale empêche la philosophie cartésienne de demeurer cohérente avec le renversement qu'elle opère de la nature au sujet. Le sujet, l'*ego*, étant interprété à la lumière des catégories et d'un concept d'être conforme à l'étant « nature », Descartes est tributaire d'une position métaphysique qu'il ne met pas en question. Ces concepts et ces catégories, ce sont celles de Thomas d'Aquin, Duns Scot et de Francisco Suárez<sup>5</sup>. Ainsi, même si le néo-kantisme

---

1. *GA*, 24, 173; tr. fr. 155.

2. *Ibid.*

3. *GA*, 29/30, 84; tr. fr. 91.

4. *SE1934*, 29; tr. esp. 97. Traduction libre : « On ne s'interroge pas sur le Je. »

5. *GA*, 24, 174; tr. fr. 156.

– et avant, Hegel – considère qu'une *époque philosophique entièrement nouvelle* commence avec Descartes, Heidegger n'y voit qu'un recouvrement additionnel à la question concernant l'être de l'étant.

Mais ce nouveau recouvrement a ceci de radical qu'il prétend, sous les apparences d'une critique des concepts anciens, éliminer les problématiques antérieures. En réalité, ce n'est pas une critique mais une reprise non discutée de la conceptualité philosophique médiévale qu'accomplit Descartes. « Avec ce soi-disant nouveau commencement critique, la métaphysique ancienne se transforme en dogmatisme »<sup>1</sup>. L'absence d'une réelle mise en question de l'ontologie ancienne se présente finalement comme un *assentiment* à toutes les catégories et concepts développés depuis Aristote. Malgré l'apparition de nouveaux problèmes (théorie de la connaissance, ...) axés sur ce nouvel étant privilégié (*l'ego*), le fond métaphysique sur lequel ceux-ci apparaissent n'est en rien modifié. *Ontologiquement parlant*, il n'y a rien eu de tel qu'un *nouveau commencement* avec l'arrivée des Temps Modernes.

On verra que la position de Heidegger au sujet de la métaphysique cartésienne va changer au cours des années trente. Tout de suite après *Sein und Zeit*, Heidegger insiste sur l'indécision cartésienne quant à l'être de *l'ego* et souhaite montrer comment celle-ci frappe de cécité toute l'entreprise métaphysique de Descartes. N'ayant pas développé une analytique fondamentale de *l'ego*, Descartes prend comme allant de soi les catégories et, surtout, la compréhension de l'être de l'époque qui le précède. Allant jusqu'à comprendre la *res cogitans* selon le mode d'être du « sujet médiéval », le *subjectum*, Descartes manque fondamentalement la particularité de cet étant par lequel il prétend fonder sa philosophie. Par là, Heidegger donne un contre-exemple à son entreprise propre d'une compréhension fondamentale du *Dasein*. Descartes, en un certain sens, a pris la même voie que Heidegger mais n'a pas réussi à aller au fond des choses et à questionner l'être de ce sujet pensant. Cette exposition de l'échec cartésien aide à la compréhension de l'analytique du *Dasein* en montrant ce qu'il faut justement éviter. Mais

---

1. *Ibid.*, 175; tr. fr. 156.

à partir du cours sur les *Questions fondamentales de métaphysique*<sup>1</sup>, Heidegger va tenter de montrer qu'en fait, l'orientation vers le sujet qu'opère la philosophie cartésienne a peut-être plus d'importance qu'il ne le laissait croire à la fin des années vingt. Ceci laisse la porte ouverte à une compréhension de la métaphysique cartésienne axée uniquement sur l'*ego* et dans laquelle la figure de Dieu n'occupe qu'une position marginale. Cette position sera celle développée dans les cours donnés sur Nietzsche au début des années quarante.

---

1. SH 1935/36 : *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (GA, 41); tr. fr. *Qu'est-ce qu'une chose?*

## QUATRIÈME PARTIE

### Le caractère mathématique de la nouvelle philosophie et sa fondation métaphysique

Nous avons, dans la partie précédente, caractérisé la métaphysique moderne selon deux traits essentiels : la compréhension de l'essence de l'homme comme « sujet » et la poursuite d'un idéal mathématique de connaissance. Cette caractérisation, comme nous l'avons dit, demeure cependant par trop superficielle si nous cherchons à toucher les fondations de la métaphysique telle qu'elle se déploie dans les Temps Modernes. Heidegger décrit, à la fin des années vingt, cette métaphysique comme une reprise de la métaphysique antérieure à laquelle on aurait « greffé » quelques notions nouvelles. Mais peut-on réellement considérer cette orientation vers le sujet et ce nouveau mode de connaissance comme secondaire au niveau métaphysique? Le rôle joué par le sujet connaissant à partir de Descartes – et même déjà *avec* lui – ne modifie-t-il pas l'essence de la métaphysique?

Au cours du semestre d'hiver 1935/36, Heidegger expose une nouvelle compréhension du virage moderne axée beaucoup plus cette fois sur la nouveauté des Temps Modernes que sur l'héritage de la scolastique médiévale. S'attaquant à l'œuvre maîtresse de Kant dans ce séminaire, Heidegger tente tout d'abord de définir avec précision le contexte dans lequel une telle *critique* a pu apparaître. Il développe alors l'idée selon laquelle la métaphysique moderne suit non pas tant un idéal mathématique qu'elle est en son fondement guidée par le *projet mathématique de la nature*. Déjà esquissée dans *Sein und Zeit*, quoique jamais développée avant ce séminaire, cette thèse énonce que les phénomènes caractéristiques de la modernité peuvent s'expliquer à partir de cette domination *du* mathématique<sup>1</sup> qui s'annonce déjà avant Descartes chez Copernic et Galilée. Nous allons ici analyser cette nouvelle position de Heidegger qui conduit en fin

---

1. Nous soulignons par là qu'il ne s'agit pas de *la* mathématique mais bien *du* mathématique.



de compte à reconsidérer l'idée selon laquelle il *n'y* aurait *pas* eu de changement essentiel au niveau ontologique entre le Moyen Âge et les Temps Modernes.

### § 8. Le projet mathématique de la nature

Bien que les abrégés nous assurent que la philosophie moderne commence lorsque Descartes transforme l'histoire de la pensée en doutant et en fondant une théorie subjectiviste de la connaissance, « ce n'est là tout au plus qu'un mauvais roman »<sup>1</sup>, estime Heidegger. Afin de découvrir ce qui *ontologiquement* se déroule dans ce changement d'ère, nous devons nous défaire de ces images consacrées et par trop figées. *La fondation d'une métaphysique à caractère mathématique* – voilà une façon de circonscrire le rôle du philosophe Descartes dans le cours de la métaphysique. Mais une telle précision n'aide en rien notre compréhension des mouvements de cette histoire si une caractérisation préalable de la nature *du* mathématique n'est point fournie.

Le § 69 de *Sein und Zeit* proposait – quelques dix ans avant les textes que nous allons maintenant examiner – une brève esquisse de la « genèse ontologique » de la physique mathématique<sup>2</sup>. S'opposant à l'interprétation courante de l'apparition de cette nouvelle science, Heidegger lève tout d'abord le préjugé selon lequel ce qui est décisif dans la formation de la physique mathématique réside dans l'importance accordée à l'observation des « faits » et dans l'« application » de la mathématique à l'explication des processus naturels<sup>3</sup>. Ces deux phénomènes ne sont en fait que les conséquences d'une détermination beaucoup plus haute de la nature que Heidegger résume dans l'idée d'un *projet mathématique de la nature*. « Ce projet découvre préalablement un étant constamment sous-la-main (matière) et ouvre l'horizon requis pour la considération directrice de ses moments constitutifs quantitativement déterminables (mouvement, force, lieu et

---

1. *GA*, 41, 100; tr. fr. 110.

2. *S. u. Z.*, 362-363. Nous pouvons nous demander pourquoi Heidegger n'emploie pas cette caractérisation de la métaphysique moderne alors qu'il se charge d'en faire la destruction à l'été 1927 ou à l'hiver 1929/30. Ce n'est qu'à l'hiver 1935/36 qu'est développée cette position.

3. *S. u. Z.*, 362.

temps) »<sup>1</sup>. Le projet mathématique porte donc en lui une interprétation préalable de l'essence de la nature et impose un « cadre » à l'intérieur duquel quelque chose comme un *fait* peut se montrer. Le mathématique ouvre un *a priori* qui délimite la constitution d'être de l'étant ou encore, celle de la choséité de la chose.

La découverte d'une certitude première et inébranlable chez Descartes – celle du *cogito sum* – ne résulte donc pas – comme une lecture crédule des *Méditations* peut le suggérer – du doute hyperbolique, mais bien avant tout d'un privilège accordé au mathématique qui s'était déjà imposé. Le caractère mathématique de cette nouvelle science de la nature n'a donc pas pour cause l'admiration précoce de Descartes pour les mathématiques – dont témoigne, par exemple, la première partie du *Discours de la méthode*<sup>2</sup> – mais bien l'esprit d'une époque qui, conformément au libre projet du monde qui caractérise la Renaissance, avait déjà fait du mathématique le trait fondamental de la pensée<sup>3</sup>.

Le caractère fondamental de l'attitude moderne du savoir est désigné comme la « prétention mathématique ». Mais comme nous l'avons souligné plus tôt, cette caractérisation doit être précédée d'une compréhension de ce en quoi consiste *le mathématique*. « Τα μαθήματα signifie pour les Grecs ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant et lorsqu'il entre en relation avec les choses : des corps, ce qui fait d'eux des corps; des plantes, ce qui fait d'eux des plantes ... »<sup>4</sup> Afin d'appréhender une souris comme un animal, une connaissance minimale et préalable de l'animalité est nécessaire. Cette connaissance préalable à l'appréhension des choses correspond à ce qu'il est convenu d'appeler la « connaissance mathématique ». Cette connaissance a donc ce trait spécifique de ne pas appartenir tant à la chose qu'à une disposition que nous trouvons en nous-mêmes. Dans l'*apprendre* mathématique, nous *prenons* quelque chose que nous avons déjà en nous avant l'*appréhension* de la chose. Ce que nous possédons toujours déjà, selon le projet mathématique, c'est une idée générale

1. *Ibid.*

2. « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. » (*AT*, VI, 7).

3. *GA*, 41, 100; tr. fr. 110.

4. *GA*, 5, 78; tr. fr. 103. Voir aussi, *GA*, 41, 73; tr. fr. 84-85.

de la *cognoscibilité*, du statut du connaissable comme tel<sup>1</sup>. « Le mathématique, c'est cela que nous connaissons déjà proprement "aux" choses, que donc nous ne commençons pas par extraire des choses, mais que d'une certaine manière nous portons déjà en nous-mêmes »<sup>2</sup>.

La connaissance mathématique des choses n'est donc pas découverte à partir des *choses mêmes* mais leur est *imposéé*<sup>3</sup>. Le mathématique est la présupposition fondamentale – et fondamentalement anti-phénoménologique<sup>4</sup> – du savoir des choses. Après cet éclaircissement concernant le mathématique, il nous est possible de comprendre ce que nous affirmons lorsque nous disons que la science moderne est mathématique.

L'idée de la science moderne – ou mathématico-physique – est généralement associée à deux savants : Galilée (1564-1642) et Newton (1642-1727). Ces deux penseurs partagent une même intuition (pensée tout d'abord par Galilée puis axiomatisée par Newton) : « Tout corps persévère dans son état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite, à moins qu'il ne soit contraint, par des forces s'imprimant sur lui, à changer cet état »<sup>5</sup>. Cette loi – qui aujourd'hui « va de soi » pour n'importe quel physicien – témoigne, de façon exemplaire, de l'expérience moderne et *mathématique* de l'étant.

Afin de voir ce qui dans cet axiome est réellement dit, nous devons nous y arrêter quelques instants. Tout d'abord, il est important de noter que le corps dont il est question dans l'axiome newtonien ne ressemble en rien aux corps dont nous faisons l'expérience dans la nature mais consiste en une abstraction intellectuelle qui prétend atteindre l'essence de la corporalité. Aussi, cette conception du mouvement contredit-elle notre représentation habituelle – et aristotélicienne – qui fait du mouvement quelque chose qui *commence* et qui *s'arrête*. Comme nous l'avons déjà indiqué, il est de la nature du projet mathématique de ne point déterminer les choses à partir de ce que nous pouvons

---

1. *GA*, 42, 52; tr. fr. 61.

2. *GA*, 41, 74; tr. fr. 86.

3. Nous voyons clairement pourquoi les nombres sont tout particulièrement *mathématiques* : dans l'expérience des trois pommes, seules les pommes nous sont données alors que nous ajoutons nous-mêmes le nombre trois.

4. Nous renvoyons le lecteur au SE 1923 où l'idée que l'imposition d'un modèle, quel qu'il soit, est anti-phénoménologique (*GA*, 63, 72; tr. esp. 96). Voir *infra* § 2.

5. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, cité par Heidegger in *GA*, 41, 79; tr. fr. 90.

appeler « notre expérience quotidienne ». Au contraire, il *impose* à l'étant une détermination qui ne lui est pas propre. « C'est dans une telle prétention que réside le mathématique, c'est-à-dire la fixation d'une détermination de la chose qui n'est pas puisée dans la chose elle-même par voie d'expérience, et qui pourtant est à la base de toute détermination des choses, la rend possible et lui aménage son espace » <sup>1</sup>. De la même manière que nous imposons le chiffre trois aux trois pommes dont nous faisons l'expérience, la physique mathématique impose à la nature une série de principes qui ne tirent point leur origine de l'expérience de la nature mais bien de la pensée pure.

Le projet mathématique ouvre donc un nouvel *espace de jeu* qui puisse *accueillir* les choses et les faits. La pensée mathématique pense d'avance la choséité; puis les choses se montrent à elle. Elle pense d'avance à ce que l'on devra tenir pour un fait; puis les faits se présentent. « Un tel apprécier et tenir-pour se dit en grec *ἀξιόω* » <sup>2</sup>. Cette appréciation préalable de la choséité des choses sera donc *axiomatique*.

Or, ce projet et cette domination du mathématique cache une conception de l'être de l'étant et une acceptation de la vérité dont les fondements métaphysiques font défaut. C'est le rôle qui incombe à Descartes : développer une métaphysique (une *prima philosophia*) qui puisse supporter ce privilège du mathématique. Cette métaphysique aura une forme toute particulière, celle qui convient à la volonté d'auto-fondation contenue dans le projet mathématique. Le projet, en effet, « comporte en propre une volonté de façonner de manière nouvelle la forme du savoir comme telle et de la fonder sur [lui]-même » <sup>3</sup>. Le projet détermine tout le savoir des Temps Modernes : la science moderne (Galilée et Newton), les mathématiques modernes (Leibniz et Newton) et la métaphysique moderne (Descartes, Leibniz et Kant). C'est par l'examen de cette métaphysique moderne que nous découvrirons les soubassements mathématiques de ces trois domaines.

---

1. *GA*, 41, 90; tr. fr. 100.

2. *Ibid.*, 92; tr. fr. 103.

3. *Ibid.*, 97; tr. fr. 107.

### § 9. La fondation métaphysique d'un tel projet

Avant la Renaissance – avant donc que le mathématique ne devienne déterminant pour la pensée – le savoir naturel n'a d'autre fondation que celle du savoir surnaturel. Le savoir concernant l'étant n'a d'autre support ontologique que celui de l'Écriture au sens où il remet sa fondation entre les mains d'une instance plus élevée. L'époque nouvelle remet cette fondation en question et opère un détachement (déterminé par le projet mathématique) face à la révélation. La découverte soudaine de l'ordre supraterrrestre de l'Église est, en effet, une conséquence de cette volonté d'auto-fondation intrinsèque au projet mathématique. La nouvelle liberté qu'annonce le projet mathématique – dont les échos se font entendre jusque dans la philosophie pratique de Kant sous les idées de « loi morale » et d'« autonomie de la volonté » et dans le concept hobbesien de « contrat social » – se caractérise par un enchaînement *volontaire* et complet aux principes du projet même. Un parallèle avec la philosophie pratique de Kant peut nous éclairer : l'homme se donne lui-même une loi morale coercitive mais se défait du même coup des commandements hétéronomes à sa volonté. Parallèlement, l'homme de Descartes, se laissant guider par le mathématique, se dote d'une loi qui émane de son propre entendement et qui devient mesure de toute connaissance. L'homme se libère de la vérité révélée et hétéronome à l'entendement et pose à partir de lui-même une certitude et l'obligation qui en découle – soit, l'essence de la connaissance.

Descartes expose les bases d'une nouvelle ontologie dans ses *Meditationes de prima philosophia*. Traduit incorrectement par « *Les Méditations métaphysiques* »<sup>1</sup>, le titre original latin témoigne de la volonté de Descartes de s'inscrire à l'intérieur de cette longue tradition philosophique qui travaille la *πρώτη φιλοσοφία* telle que définie par Aristote. Cette « science » est celle qui considère en général l'être en tant qu'être, qui pose la question de l'être de l'étant. Malgré l'ambiguïté qui entoure l'emploi du terme « métaphysique » dans le *corpus* cartésien et l'absence remarquée de la question

---

1. Notons que Descartes n'emploie pratiquement jamais le terme « métaphysique » et que lorsqu'il le fait, ce n'est généralement qu'en un sens dépréciateur. Par exemple, « La raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. » (*AT*, IX, 28). Nous renvoyons le lecteur au *SPMD*, § 1, pour une discussion sur le sujet.

fondamentale (« Qu'est-ce que l'étant? »<sup>1</sup>), on ne peut douter que Descartes soit conscient de l'enjeu que représentent des méditations concernant la philosophie première. Le titre à lui seul annonce que Descartes souhaite entreprendre un débat avec la tradition métaphysique – avec le jésuite espagnol Suárez à travers qui Descartes lit Aristote – et reprendre à nouveaux frais la mise en question de l'être de l'étant, de la choséité de la chose ou encore, de la substantialité de la substance<sup>2</sup>.

Ce n'est donc pas en premier lieu une théorie de la connaissance que souhaite fonder Descartes, mais une nouvelle philosophie première dont le fil conducteur serait *mathématique*. Le mathématique, qui est devenu depuis la Renaissance le trait fondamental de la pensée, pénètre grâce à Descartes l'intérieur de la réflexion ontologique. Or, la philosophie cartésienne – à l'instar, selon Heidegger, de l'ensemble de la tradition métaphysique – n'aborde pas la question de l'être de l'étant de façon immédiate. Un long détour par des questions de méthode et un questionnement sur l'essence de la vérité précèdent la philosophie première de Descartes. C'est tout d'abord dans les *Regulae ad directionem ingenii* – texte inachevé et publié après la mort de l'auteur – que se manifeste de façon évidente le trait mathématique de la nouvelle pensée.

Heidegger comprend ainsi le titre : l'entendement, libre de tout dogme, se donne quelques *propositions fondamentales mathématiques* pour une détermination interne de l'esprit en vue de la connaissance<sup>3</sup>. Cet ensemble de règles, découvert de façon *a priori* dans l'entendement, fonde une *mathesis universalis*, une science unique et normative qui puisse rendre compte de la totalité de l'étant et de sa connaissance. L'existence d'un tel ensemble de règles n'est pas de prime abord « évident » et constitue le proprement moderne – et donc le proprement mathématique – de cette *prima philosophia*. Heidegger affirme que l'étude approfondie des *Regulae* est la meilleure voie d'accès à une compréhension authentique du phénomène de « science moderne »<sup>4</sup>.

1. « Que cette question [Qu'est-ce que l'étant?] ne se rencontre pas formellement dans les *Méditations* de Descartes ne prouve rien, sinon de quelle façon essentielle la modification de la réponse donnée détermine déjà la nouvelle position fondamentale. », *GA*, 5, 98-99; tr. fr. 129.

2. *GA*, 41, 100; tr. fr. 110.

3. *Ibid.*, 101; tr. fr. 111.

4. Notons cependant que l'importance que Heidegger semble accorder à cet écrit est loin d'être proportionnelle à la quantité de textes qui lui sont consacrés. Mis à part une analyse de ce texte dans le SH 1923/24 (*GA* 17) et ce qu'il en dit ici au SH 1935/36, Heidegger aborde beaucoup plus volontiers, lorsqu'il est question de la philosophie cartésienne, les *Méditations* que les *Regulae*.

Si Heidegger aborde ici le texte des *Regulae* III<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>, c'est pour faire ressortir « le trait fondamental de la pensée moderne ». Tout d'abord, la III<sup>e</sup> règle énonce que pour acquérir la science, « il faut chercher [...] ce dont nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente ou ce que nous pouvons déduire avec certitude »<sup>1</sup>. La IV<sup>e</sup> règle quant à elle annonce que l'on « ne peut se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité des choses »<sup>2</sup>. La V<sup>e</sup> règle énonce que cette méthode consiste dans l'ordre et la disposition corrects de nos connaissances, des plus simples aux plus complexes<sup>3</sup>.

Le projet mathématique contenu dans cette « méthode en vue de la vérité des choses » s'articule autour de notions de base simples : 1/ la vérité se situe là où règne la certitude (comprise comme évidence « directe »<sup>4</sup> ou comme déduction), 2/ la connaissance doit partir d'un ensemble d'axiomes simples et avancer par un enchaînement intuitif et 3/ cet enchaînement doit procéder par ordre et de façon méthodique. S'appuyant sur un fond certain et progressant par déduction, la *mathesis universalis* a donc besoin d'axiomes insignes qui puissent à eux seuls assurer la solidité du sol sur lequel elle se tient. Avant d'exposer la teneur de la proposition de base de la science cartésienne, Heidegger passe en revue les caractéristiques essentielles de ces axiomes. Ils doivent : 1° être les tout premiers, 2° être absolument *certain*s et donc absolument *vrais* (en soi et de soi évidents) et 3° fixer ce qu'être veut dire et, ainsi, déterminer la choseité de la chose<sup>5</sup>.

Selon l'ensemble de la tradition philosophique, la *proposition* est le lieu de la vérité et celui de la compréhension de l'être. En conformité avec cette tradition, l'axiome de la nouvelle philosophie devra avoir la forme d'une proposition. Cependant, il est de la nature de la proposition d'énoncer quelque chose sur l'essence d'une chose, de *contenir* et de *retenir* ce que les choses sont<sup>6</sup>. Or, cette proposition de fond (*Grundsatz*) dont la prétention est de fonder notre connaissance de l'étant ne peut être précédée d'une *chose*

---

1. *AT*, X, 366.

2. *Ibid.*, 371.

3. « Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité » (*AT*, X, 379). Il s'agit d'un trait de la pensée moderne que l'on tient pour *spécialement* « évident » et « allant de soi » aujourd'hui.

4. Définie ici comme l'« intuition claire et distincte ».

5. *GA*, 41, 103; tr. fr. 113.

6. *Ibid.*

sur laquelle elle affirmerait quelque chose. Le *subjectum* contenu dans cette proposition insigne ne peut être reçu de l'extérieur mais « se livrer d'abord lui-même en tant que tel dans cette proposition originelle, et il doit y être posé »<sup>1</sup>.

Cette proposition a donc une forme bien particulière et résolument mathématique. Cette tentative de re-fondation de l'ensemble du savoir passera nécessairement en revue le savoir déjà acquis – d'où le doute. Et nous voyons clairement que cette entreprise du doute n'émane pas d'un esprit « sceptique » mais bien de l'institution de la *mathesis universalis* qui, selon la volonté même du mathématicien, souhaite s'installer au fondement de toute connaissance et en donner la teneur.

Le fondement recherché n'est donc ni une loi ni une règle mais le principe même qui gouverne l'être de l'étant. La seule chose qui résiste à cette nouvelle fondation du savoir est l'énoncer, le poser, la proposition. Mais cet énoncer sera vide puisqu'il ne peut se référer à rien qui ne soit lui-même. Nous voyons ici que la méthode s'étant imposée de façon insigne, la teneur de la chose recherchée devient secondaire. Du moment que le *subjectum* trouvé respecte la *règle générale*, ce dont il s'agit n'importe pas<sup>2</sup>.

L'axiome recherché doit mettre en évidence ou prendre connaissance ce que celui qui énonce possède déjà, afin d'être une pensée absolument mathématique. Le *fundamentum* de la connaissance est donc découvert par un retour de la pensée sur elle-même, prenant ainsi connaissance du penser lui-même et de son essence : « Tout énoncer, tout penser, quel que puisse être *ce sur quoi* il énonce, et en quelque sens que ce soit, est à chaque fois un « Je pense » »<sup>3</sup>. Le penser ne peut être compris autrement qu'en tant que « je pense ». Le penser n'a d'existence que dans la mesure où un « Je » existe et pense : *Cogito, sum*. La proposition et l'énoncer, en tant qu'essence de la connaissance, implique l'existence d'un *Je* qui énonce, qui pose. L'être de l'étant, en tant que *connu*, est donc déterminé à partir du « *je suis* » comme première certitude du poser et du *Je* comme premier étant<sup>4</sup>.

---

1. *Ibid.*, 104; tr. fr. 113.

2. Pour ce qui est du primat de la méthode ou de la règle sur le *certum aliquid*, voir *infra*, § 1.

3. *GA*, 41, 104; tr. fr. 114.

4. Comme nous avons vu au § 6, c'est ainsi que le *Je* devient *subjectum* insigne de la proposition insigne et relègue au statut d'*objectum* l'étant.



Nous devons cependant noter que le *Je* n'est pas le seul principe ici à l'œuvre. Afin que ce nouveau principe aspire à une certaine cohérence, le *principe de contradiction* doit, en effet, être toujours posé co-originaiement. Seulement, la validité de ce principe n'est absolument pas discutée. Aristote, en *Métaphysique* Γ 3 et 4, avait tenté à sa façon de fournir une démonstration de ce principe alors que chez Descartes, la présence même d'un tel principe n'est jamais discutée. Ceci témoigne encore une fois, selon Heidegger, de l'hégémonie mathématique qui caractérise la philosophie cartésienne par opposition à celle d'Aristote.

À partir des principes du *Je* et de contradiction – puis du principe de raison avec Leibniz –, la métaphysique moderne peut se déployer de façon mathématiquement assurée. Mais cette nouvelle métaphysique, comme toute métaphysique, constitue une interrogation à la fois sur *l'étant en totalité*, à la fois sur *l'être de l'étant* (onto-théo-logie). La description ici fournie de la philosophie première de Descartes semble nous fournir une clef pour comprendre l'étant en totalité en tant qu'il est compris comme *nature*. Or, à partir du Moyen Âge et jusque dans la philosophie moderne, la nature se comprend selon la création, en tant qu'étant créé (*ens creatum*)<sup>1</sup>. Bien que la philosophie ait subi quelques modifications à partir de la Renaissance, la représentation chrétienne de l'étant n'en est pas moins conservée<sup>2</sup>.

En tant que principe de *l'esse creatum*, Dieu reçoit le statut d'*ens summum* – ou de *creator* –, divisant ainsi l'étant en deux : *l'ens increatum* et *l'ens creatum*. Et parmi l'étant créé, *l'animal rationale* jouit d'une marque distinctive. « Dieu en tant que créateur, le monde du créé, l'homme et son salut éternel, sont les trois domaines délimités par la pensée chrétienne au sein de l'étant en totalité »<sup>3</sup>. La métaphysique moderne, une métaphysique chrétienne formée à partir des principes de la pure raison, répond donc à une double structure : la représentation de l'étant en tant qu'*ens creatum* et le trait mathématique fondamental.

---

1. Voir *infra* § 7.

2. Cette représentation caractérise en fait l'ensemble de la philosophie moderne jusque dans l'idéalisme allemand : « La métaphysique moderne depuis Descartes jusqu'à Kant, et, au-delà de Kant, la métaphysique de l'idéalisme allemand, ne sont pensables hors des représentations chrétiennes fondamentales. », *GA*, 41, 109; tr. fr. 119.

3. *GA*, 41, 110; tr. fr. 119.

« Dans la mesure où Dieu comme créateur est la cause et le fondement de tout étant, le comment, la manière d'interroger est orientée au préalable sur ce principe »<sup>1</sup>. L'étant est donc compris de prime abord comme *ens creatum* et la *métaphysique*, entendue au sens chrétien, domine encore après le Moyen Âge la compréhension de l'étant. « Inversement le mathématique n'est pas seulement une forme plaquée sur le contenu chrétien, il relève lui-même du contenu [et non pas seulement de la forme]. Dans la mesure où le principe du Je, le "Je pense" devient principe directeur, le Je et avec lui l'homme accèdent à une position unique au sein de cette interrogation sur l'étant; il ne désigne pas seulement un domaine parmi d'autres, mais le domaine auquel renvoient toutes les propositions métaphysiques et dont elles proviennent »<sup>2</sup>. Si à l'époque de *Sein und Zeit*, Heidegger conçoit la structure de la métaphysique cartésienne comme une onto-théologie comprise selon l'*esse creatum* (§ 7), il semble ici donner au mathématique une importance fondamentale pour ce qui concerne l'essence de cette métaphysique. La métaphysique serait-elle en fait fondée en l'*ego* et son appréhension de l'étant plutôt qu'en Dieu et sa création de l'étant? Ou alors doit-on parler d'une métaphysique dont la structure serait celle d'une *onto-théo-logie redoublée*?

#### § 10. Une onto-théo-logie redoublée

Heidegger insiste donc au cours des années trente sur le fait que le fondement médiéval de la métaphysique cartésienne cache une nouveauté insigne : un trait *mathématique*. Si cette caractéristique est mise en relief depuis les années vingt, il semble que ce ne soit qu'au semestre d'hiver 1935/36 que Heidegger lui reconnaît une dignité métaphysique de tout premier plan. Mais comment concilier cette nouvelle fondation de la connaissance par le mathématique avec le fondement divin de l'étant? Qu'est-ce qui touche au plus profond de l'essence métaphysique de la philosophie cartésienne, le fondement de la *connaissance* de l'étant ou celui de l'*existence* et de l'*essence* de ce même étant? Avant d'exposer la solution développée par Marion dans *Sur le prisme métaphysique*

1. *Ibid.*, 110; tr. fr. 120.

2. *Ibid.*, 110-111; tr. fr. 120.

de Descartes, nous allons présenter l'analyse d'un extrait du cours de 1935/36 où Heidegger semble présenter une solution qui s'apparente à celle de Marion<sup>1</sup>. Cela n'a d'ailleurs pas à nous étonner. Heidegger développe dans les années vingt une interprétation de la métaphysique de Descartes entièrement axée sur une compréhension de l'être comme *esse creatum*. Dans les années quarante, il opte cependant pour une interprétation diamétralement opposée qui interprète cette même métaphysique selon l'*esse repraesentatum*. Il semble donc fort plausible qu'au cours des années trente, hésitant peut-être entre ces deux interprétations, Heidegger ait tenté de comprendre la métaphysique cartésienne à la fois dans ce qu'elle a de médiéval et dans ce qu'elle a de mathématique. Heidegger aurait donc pensé, dès le milieu des années trente, le « compromis » qui caractérise l'interprétation de Marion.

#### α) La position de Heidegger

Comment se déploie, conformément à la fondation mathématique assurée par Descartes, la métaphysique moderne? La métaphysique interroge à chaque fois l'étant en totalité et l'être de l'étant. Comme nous l'avons vu, l'étant (la nature) se comprend encore dans le cours des Temps Modernes comme *ens creatum*, faisant de Dieu, l'étant authentique et suprême, source créatrice de tout étant<sup>2</sup>. La métaphysique proprement dite traite alors des trois domaines de l'étant délimités par la pensée chrétienne : Dieu (théologie), le monde (cosmologie) et l'homme (psychologie). Mais l'étude de ces trois domaines sera modifiée par l'apparition du *trait mathématique fondamental de la pensée moderne*. La doctrine métaphysique de Dieu deviendra *theologia rationalis*, celle du monde, *cosmologia rationalis*, et celle de l'homme, *psychologia rationalis*<sup>3</sup>.

Deux moments essentiels caractérisent donc la métaphysique moderne : elle conserve la représentation chrétienne de l'étant en tant que *créé*, mais en fait l'étude selon

---

1. *Ibid.*, 108-112; tr. fr. 118-121.

2. *Ibid.*, 109-110; tr. fr. 119.

3. *Ibid.*, 110; tr. fr. 119.

le trait mathématique fondamental<sup>1</sup>. Le *contenu* de la métaphysique reste donc le même mais la *forme* est modifiée. Cette mutation est-elle assez simple pour se laisser saisir par une caractérisation selon le contenu et la forme? Non, autant la fondation en Dieu de tout étant influence la manière d'interroger de la métaphysique, autant le mathématique fait intrinsèquement partie du contenu de cette métaphysique. « Dans la mesure où le principe du Je, le “Je pense”, devient principe directeur, le Je et avec lui l'homme accèdent à une position unique au sein de cette interrogation sur l'étant; il ne désigne pas seulement un domaine parmi d'autres, mais le domaine auquel renvoient toutes les propositions métaphysiques et dont elles proviennent »<sup>2</sup>. L'homme, en tant que source de la *pensée*, devient le point de référence de l'interrogation métaphysique. Ceci ne peut advenir que lorsque la *méthode* se situe – par le projet mathématique et les *Regulae* de Descartes – au fondement de tout questionnement.

C'est la raison pure et ses concepts qui s'instituent comme tribunal quant à l'essence et la possibilité de tout étant (Dieu, monde, homme). Mais avant que ne se développe la *metaphysica specialis* (l'étude orientée sur les trois secteurs particuliers), une interrogation sur l'étant en général (*metaphysica generalis*) doit toujours précéder. Ce qui appartient comme tel à l'étant, ce en quoi consiste dès lors la *choséité de la chose*, doit être décidé à partir de cette nouvelle métaphysique mathématique dont la caractéristique première est d'avoir fait de la pensée son fil conducteur. Avant de traiter rationnellement des choses, « ce qu'est une chose doit être décidé d'avance à partir des principes suprêmes de toute proposition et de la proposition en général »<sup>3</sup>.

Bien que Heidegger n'emploie pas ici le concept d'*onto-théologie* comme tel, il ne manque pas de faire remarquer que l'interrogation métaphysique est à chaque fois double : interrogation sur l'étant en totalité et sur l'être de l'étant. L'application de ce schéma à la philosophie moderne – dont le paradigme est ici Descartes – est donc possible dans la mesure où l'on arrive à démêler ce qui revient à Dieu et à l'*ego*. Selon la position défendue ici par Heidegger, le point marquant, pour ce qui est de l'histoire de la métaphysique, est la nouvelle position de l'homme au centre de l'interrogation portant

---

1. *Ibid.*, 110; tr. fr. 119-120.

2. *Ibid.*, 110-111; tr. fr. 120.

3. *Ibid.*, 112; tr. fr. 121.

sur l'étant. L'étant est dès lors compris comme *ens ut cogitatum*, en tant qu'il est une pensée (*cogitatio*) de l'*ego*. Mais Heidegger note aussi que la représentation de l'étant demeure fondamentalement chrétienne et comprend l'être selon l'ordre de la création.

Nous remarquons tout d'abord que depuis *Sein und Zeit*, Heidegger a modifié son tir : « Le mathématique n'est pas seulement une forme plaquée sur le contenu chrétien, il relève lui-même du contenu »<sup>1</sup>. Le mathématique n'est donc pas qu'une nouvelle façon d'interroger en direction d'un objet identique. Il fait intrinsèquement partie du contenu et est déterminant à la fois pour ce qui est de la question et pour ce qui est de la réponse. Nous pouvons donc conclure – ce qui n'est pas le cas pour les cours donnés à la fin des années vingt – que les Temps Modernes annoncent une nouveauté métaphysique, une compréhension distincte de l'être de l'étant, fondée sur la raison pure, l'entendement, comme siège de la pensée.

Devons-nous ici conclure que Dieu n'a de statut ontologique autre que celui d'une *cogitatio* de l'*ego*? Doit-il lui aussi se comprendre selon le nouveau trait mathématique de la pensée ou échappe-t-il à cette mutation de l'essence de la pensée? Sommes-nous en train d'oublier que, sans l'assurance de la véracité divine, l'édifice des *Méditations* s'effondre? La vérité de la foi est, bien sûr, soumise aux exigences de la nouvelle donne, la certitude-de-soi de la pensée pure. Cependant, cette certitude ultime dépend en son fondement d'une assurance divine<sup>2</sup>. Les termes du problème étant clairement exposés, nous pouvons maintenant aborder la solution proposée par Marion. Nous verrons que l'interprétation de Marion fait de l'indigence de la certitude face à Dieu la caractéristique première de la philosophie cartésienne<sup>3</sup>.

---

1. *Ibid.*, 110; tr. fr. 120.

2. Ces deux idées sont défendues dans le SE 1936 (*GA*, 42), respectivement 53-54; tr. fr. 62 (et 310).

3. Pour une analyse de cette fondation ultime de la certitude en Dieu et de la possibilité de penser « l'autosuffisance de la constante attention », voir J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger II*, 28-41.

β) La solution de Marion

La bipolarité de la métaphysique de Descartes repose sur la présence dans son œuvre de deux paroles, distinctes et opposées, sur l'être de l'étant : *cogitatio* et *causa*. Une tentative de résolution de la contradiction – ou plutôt, de mise en évidence de cette irréductible dualité – se trouve dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, aux § 8-10. C'est cet effort que nous allons ici exposer dans le but de le comparer à ceux du *corpus* heideggérien. Il est à noter que Marion se réclame ouvertement d'une compréhension heideggérienne de la métaphysique et du devoir de la détruire<sup>1</sup>. Si ce travail de Marion promet de combler un vide dans l'œuvre de Heidegger, nous verrons qu'en fait, il est possible de trouver dans les textes mêmes de Heidegger des indices permettant d'exposer les positions proprement heideggériennes à différentes époques. Si la position de Marion portant sur l'ambivalence de la philosophie cartésienne s'accorde en certains points avec celle de Heidegger au milieu des années trente, nous verrons, dans la dernière partie de ce travail, que Heidegger développe au début des années quarante une interprétation de cette même philosophie qui semble prôner une forme d'autarcie de l'*ego* par rapport à Dieu et la théologie chrétienne.

En conformité avec l'interprétation heideggérienne de la pensée issue du projet mathématique, l'être de l'étant doit se comprendre comme être-pensé ou être-connu de l'étant. C'est, en effet, la définition de ce que l'on appelle l'objectivité de l'« objet » : une chose qui, passée par le tribunal de l'entendement et, ainsi, soumise aux exigences de la *cogitatio*, se présente *objectivement*. L'étant dans la mesure où il est connu, *l'ens ut cognitum*, présente le mode d'être véritable et excellent de l'étant dans la mesure où celui-ci est saisi à même la figure suprême de la connaissance, l'*ego cogitans*. C'est ce que Marion appellera la « première figure de l'onto-théologie » cartésienne.

Cette première onto-théologie cartésienne est placée sous le signe de la connaissance ou encore, sous celui de la *cogitatio*. Comme nous le savons, les *Méditations* cartésiennes entreprennent en leur point de départ d'établir – au risque de saper en son

---

1. *SPMD*, 121, n.56.

fondement la possibilité du savoir<sup>1</sup> – la connaissance humaine sur une certitude apodictique. Cette entreprise réussit au début de la *Méditation II<sup>de</sup>* alors que Descartes découvre cette vérité : *Je suis, j'existe*. Or cette découverte est en fait celle d'un *ego cogitans*, source de la connaissance de tous les étants. Établissant, selon la terminologie heideggérienne, le moi cogitant comme *θεῖον* d'une théo-logie, Descartes réduit l'ensemble des choses au rang d'étant cogité (*ens cogitatum*).

La pensée cartésienne étant éminemment métaphysique, cette théologie doit être soutenue par une ontologie correspondante : une onto-logie de la *cogitatio*. Cette « logique de l'*ὄν* » aborde l'étant en tant que *ens cogitatum sive repraesentatum* ou encore, en tant qu'*objet*. « Or l'objet ne devient ainsi *ens* qu'en tant que *cogitatum*, et avec le *cogitatum*, il y va d'une manière d'être. Aussi bien le *cogitatum* implique-t-il à son tour l'*ego cogitans* »<sup>2</sup>. Une telle fondation réciproque répond effectivement à ce que Heidegger conçoit comme la structure onto-théo-logique de la métaphysique. Nous voyons, en effet, se déployer une figure complète de l'onto-théologie, c'est-à-dire une pensée qui aborde *à la fois* et *essentiellement* l'étant dans ce qu'il a de suprême (*ego cogitans*) et dans ce qu'il a d'universel (*ens cogitatum*). Marion conclut, à juste titre, que « la pensée cartésienne appartient pleinement à la métaphysique »<sup>3</sup>.

Mais cette onto-théo-logie ne suffit pas, selon Marion, à couvrir l'ensemble des thèmes de la métaphysique. En effet, si l'*ego* possède en lui l'idée de Dieu, il n'en possède pas pour autant la connaissance. L'*idea Dei* n'est qu'une *cogitatio* qui ne peut recouvrir l'infini de la figure divine. La finitude de la *cogitatio* – due à celle de l'entendement – reste fondamentalement en-deçà d'une détermination correcte de Dieu. C'est pourquoi Dieu est caractérisé chez Descartes comme une « puissance immense et incompréhensible »<sup>4</sup>. Dieu transgresse la pensée de l'*ego*. Ainsi, cette figure « complète » de l'onto-théo-logie

---

1. Descartes envisage, en effet, la possibilité de donner raison au scepticisme alors qu'il affirme « Et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. » (*AT*, IX, 19).

2. *SPMD*, 102.

3. *Ibid.*, 103.

4. *Ibid.*, 106-107.

fondée sur l'*ego* comme *cogitatio sui* laisse de côté Dieu qui, infini, déborde le mode d'être de l'*ens ut cogitatum*.

Cette « seconde parole » sur l'être de l'étant permettrait à une seconde figure de l'onto-théo-logie de se déployer. Si l'on suit le cheminement du texte des *Méditations*, la première figure de l'onto-théo-logie qui se développe dans les deux premières *Méditations* s'avère impuissante à démontrer l'existence de Dieu et celle des objets extérieurs. Nous allons ici suivre la marche de la *Méditation III<sup>e</sup>* afin d'exposer le « revirement » qui s'y opère et la nécessité interne à la démarche cartésienne de transgresser le mode d'être de l'*ens ut cogitatum*.

Après avoir fait de la connaissance par entendement le paradigme de la pensée certaine dans la *Méditation II<sup>me</sup>*, la *Méditation III<sup>e</sup>* s'amorce sur l'énonciation d'une règle très importante selon laquelle « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies »<sup>1</sup>. Cette *regula generalis* vaut pour tout ce qui concerne la pensée de l'*ego*, c'est-à-dire pour la connaissance du monde *ut cogitatum*. Elle souffre cependant d'une indigence fondamentale face à l'hypothèse du Dieu trompeur. Quoique cette pensée ne remette point en doute l'existence de l'*ego* pensant<sup>2</sup> et qu'elle ne soit qu'une raison de douter « bien légère, et pour ainsi dire, métaphysique »<sup>3</sup>, elle ne saurait être totalement évacuée que par une démonstration de l'existence d'un Dieu véracé. C'est donc à cette preuve que Descartes va s'attaquer.

Or, cette démonstration « par les effets » de l'existence de Dieu imprime à l'orientation des *Méditations* une courbure particulière. S'appuyant depuis le début sur le seul « monde de la pensée », Descartes passe dès lors à des considérations distinctes, portant sur les concepts de cause et d'effet, de substance, de réalité objective et de réalité formelle. Cette démonstration nécessite aussi l'énonciation d'un principe qui, même s'il est, aux dires de son auteur, *manifeste par la lumière naturelle*<sup>4</sup>, surprend par son aspect dogmatique : « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa

---

1. *AT*, IX, 27.

2. « Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose » (*AT*, IX, 28).

3. *AT*, IX, 28.

4. *Ibid.*, 32.



cause? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer si elle ne l'avait en elle-même?»<sup>1</sup> Comme nous le savons, Descartes espère démontrer à partir de ce principe que l'idée qu'il a en lui d'une substance infinie ne peut émaner de son propre entendement fini et suppose donc l'existence d'un tel être infini.

Cette démonstration ne concerne qu'indirectement notre propos, qui est de montrer comment et pour quels motifs Descartes en vient à développer une métaphysique qui appréhende les étants non pas *ut cogitata* comme dans les deux premières méditations mais *ut causata*, reléguant au rang d'*ens causatum* la *res cogitans*. Cette seconde figure de l'onto-théo-logie n'en reste pas au domaine de l'intelligibilité – le champ épistémologique<sup>2</sup> – mais prétend traiter de l'*existentia* même des étants. Alors que Descartes, au début de ses *Méditations*, a reconduit à leur certitude épistémologique les étants afin de s'assurer d'un accès immédiat aux objets, il parvient à transgresser cet état de choses et à sortir du carcan de la *cogitatio* pour atteindre la chose elle-même, en tant qu'elle existe (*ut causatum*) et non seulement en tant qu'elle peut être pensée (*ut cogitatum*). « Plus essentiellement que comme *ens qua cogitatum*, l'*ens* se déclare dans son être *qua causatum* »<sup>3</sup>. Ouvrant l'accès à l'existence – « sens royal de l'être »<sup>4</sup> – de l'étant, cette seconde onto-théo-logie permet avant tout d'inclure Dieu et son existence à l'intérieur du champ de la métaphysique.

La seconde figure de l'onto-théo-logie se présente donc sous l'égide de la *causa* : « l'être de l'étant comme tel y fonde tout étant (onto-logie [de l'*ens qua causatum*]), et, indissolublement, l'étant par excellence y fonde et appuie l'être de l'étant (théo-logie [de la *causa sui*, Dieu]) »<sup>5</sup>. La soumission de la première figure à la seconde se justifie chez Marion par le statut d'*ens causatum* de l'*ego* face à celui de « puissance incompréhensible » de Dieu pour la connaissance. Le *corpus* cartésien nous donne une quantité considérable de textes appuyant l'idée que l'*ego* (selon la *ratio essendi*) tient son existence de Dieu et qu'il n'est en soi – même sous la figure de la *substance* – aucunement autonome. Mais si dans l'ordre des réalités, Dieu déborde et transgresse l'*ens qua cogitatum*, on ne peut nier que

1. *Ibid.*

2. Selon l'expression de Marion, cette première ontologie cartésienne est « grise » étant donné qu'elle aborde l'étant que moyennant le détour de la *cogitatio*.

3. *SPMD*, 113.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 122.

dans l'ordre des raisons – qui, chez Descartes, correspond à *l'ordre de la connaissance (ratio cognoscendi)* – l'*ego cogitans* est la première certitude découverte, certitude qui échappe même au doute hyperbolique que représente le Dieu trompeur.

Nous allons voir dans la dernière section de ce travail que dans la mesure où une compréhension de l'être de l'étant comme *représentéité* est peut-être l'apport cartésien le plus fondamental à la philosophie, il nous est possible de comprendre sa philosophie sans faire de la figure divine l'assise de sa métaphysique. Faisant écho au semestre d'hiver 1935/36 dans lequel Heidegger donnait la primauté au trait mathématique de la connaissance (*ens ut cogitatum*) sur la représentation chrétienne de l'étant (*ens ut creatum*), les cours sur Nietzsche de la fin des années trente et du début des années quarante nous donneront l'occasion de rencontrer une interprétation heideggérienne qui fait de l'*ego* le fondement suprême de la métaphysique et qui aborde la figure divine comme une « survivance » de la pensée qui a précédé le cartésianisme. Bien que cette interprétation soit féconde et riche, elle oublie peut-être que les plus éminents héritiers de la philosophie de Descartes, les « grands cartésiens » Spinoza et Leibniz, se sont plutôt arrêtés sur la deuxième figure de l'onto-théo-logie plutôt que sur la première<sup>1</sup>. Il n'en demeure pas moins que si nous prenons en considération les avancées de la métaphysique des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, c'est plutôt l'exemple d'un *ego* fondateur absolu de la connaissance qui représente le mieux l'apport métaphysique de Descartes.

---

1. Voir à ce sujet, J. Grondin, « Recension de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* », *Laval Théologique et Philosophique* (1987), 43, 411.

## CINQUIÈME PARTIE

### La vérité comme certitude et l'être comme représenté

Si, comme nous l'avons vu, Marion emploie le modèle de l'onto-théologie afin de décrire la métaphysique cartésienne, Heidegger se sert quant à lui d'une détermination différente pour tenter de délimiter l'appartenance de la philosophie cartésienne à l'histoire de la métaphysique. La fin des années trente et le début des années quarante ont été pour Heidegger l'occasion d'entrer en dialogue avec un philosophe contemporain : Nietzsche. Mais cette lecture que fait Heidegger de l'œuvre de Nietzsche et de l'achèvement de la métaphysique ne nous intéressera pas proprement ici. Cependant, la mise en rapport de la métaphysique nietzschéenne avec celle des Temps Modernes fournissant l'occasion à Heidegger de mener à fond une description de la métaphysique de Descartes, nous nous attarderons dans cette dernière partie du travail à une lecture attentive des cours sur Nietzsche, en considérant plus particulièrement les cours des années 1940 et 1941<sup>1</sup>.

C'est dans le but d'expliquer la provenance de la métaphysique de Nietzsche et de sa notion de valeur que Heidegger s'attaque à l'essence de la métaphysique moderne – ou à la relation de l'homme moderne à l'étant en tant que tel dans sa totalité. L'origine de la « compréhension humaine » de l'étant qui caractérise la métaphysique de Nietzsche doit être cherchée selon Heidegger dans son appartenance à l'histoire de la métaphysique moderne qui, dès Descartes, fait de l'homme et de sa relation à l'étant le centre de la problématique philosophique. Malgré les critiques qu'a pu produire Nietzsche à l'endroit de Descartes, sa métaphysique est fondée sur celle de Descartes, sur sa méthode et sur sa compréhension de l'homme comme « maître et possesseur de la nature »<sup>2</sup>.

---

1. Il s'agit de cours contenu dans le *Nietzsche* (tome II) : *Le nihilisme européen* (1940), *La métaphysique de Nietzsche* (1940) et *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* (1941). Nous utiliserons aussi le texte de la conférence de 1938 « *Die Zeit des Weltbildes* » (GA, 5) qui annonce plusieurs thèmes développés plus tard.

2. AT, VI, 62.

Or, ces deux « cas extrêmes » de l'histoire de la métaphysique trouvent un ancêtre dans le cours de la période hellénistique en la personne de Protagoras. Sa sentence énonce que « L'homme est la mesure de toutes choses : des étants, pour établir qu'elles sont; des non-étants, pour établir qu'elles ne sont point »<sup>1</sup>. Mais les liens entre cette phrase et les philosophies de Descartes et de Nietzsche ne sont pas si faciles à établir qu'il peut le sembler de prime abord. Les deux mille ans de réflexion qui séparent Descartes et Protagoras ont modifié les données de bases qui permettent de comprendre ce que chacun de ces philosophes affirme.

Heidegger développe alors un schéma quadripartite<sup>2</sup> qui se propose de faire la lumière sur ce qui se présente d'identique et de dissemblable dans les trois métaphysiques mentionnées. Même si ce schéma s'applique de façon excellente à ces trois philosophes, il permet de caractériser en fait l'ensemble de l'histoire de la métaphysique depuis les premières paroles grecques. S'il porte une attention particulière au rôle que joue l'homme dans le développement de la problématique métaphysique, il ne faut pas pour autant croire qu'il ne puisse rendre compte des positions métaphysiques où ce rôle n'est pas délibérément exposé. En effet, Heidegger écrit qu'on ne peut nier l'importance du rôle qu'assume l'homme dans la métaphysique, ne serait-ce qu'en tant qu'il est celui qui « en recherche la connaissance, la développe, la fonde et la conserve, qu'il la transmet – et aussi qu'il la défigure »<sup>3</sup>. La métaphysique, quelle qu'elle soit, appartient toujours à l'homme et concerne la relation qui l'unit à l'étant.

### § 11. La détermination d'une position métaphysique fondamentale

La caractérisation qu'emploie ici Heidegger se développe donc en quatre moments essentiels qui désignent une *structure unie*. Contrairement à la détermination onto-théologique de la métaphysique, ces quatre points de vue dépassent ce que nous appellerons le « projet de l'être de l'étant ». Lorsque Heidegger affirme que la

1. « Traduction courante » citée dans *GA*, 6.2, 119; tr. fr. 110.

2. Cette façon de caractériser une position fondamentale métaphysique est apparue tout d'abord dans la conférence de 1938, « *Die Zeit des Weltbildes* ».

3. *GA*, 6.2, 114; tr. fr. 106.

métaphysique est toujours *du même coup* ontologie et théologie, il ne fait qu'affirmer qu'elle concerne à la fois l'étant dans ce qu'il a d'universel (onto-logie) et dans ce qu'il a de suprême et de fondateur (théo-logie). Bien que cette caractérisation soit fondamentale pour la compréhension de l'essence d'une position métaphysique, elle laisse de côté d'autres aspects tout aussi constitutifs d'une telle position. *L'unique et même* de toute métaphysique s'énonce en quatre points de vue portant : « 1. Sur la manière dont l'homme est lui-même; 2. Sur le projet de l'être de l'étant; 3. Sur l'essence de la vérité de l'étant; 4. Sur la manière dont l'homme prend et donne la mesure pour la vérité de l'étant »<sup>1</sup>.

Avant de caractériser la métaphysique cartésienne à l'aide de ce nouveau schéma, il importe d'en comprendre la structure et l'unité. Selon Heidegger, ces quatre points n'ont pas été suscités arbitrairement mais se tiennent dans un *enchaînement interne* et permettent de rendre compte de la métaphysique en tant qu'interrogation sur la relation de l'homme à l'étant. Le premier point de vue, *la manière dont l'homme est lui-même*, médite la question de savoir comment l'homme se comprend au sein de l'étant. L'homme à chaque fois se sait en tant qu'étant et sait se distinguer de l'étant qu'il *n'est pas* lui-même, de l'étant qui n'est pas *à sa mesure*. Or, cette compréhension de l'être-soi découvre toujours une pré-compréhension de ce que représente la vérité de l'étant. Sachant reconnaître *cet* étant qu'il est et le distinguer de l'étant qu'il n'est pas, « l'homme se tient dans une vérité énoncée sur l'étant »<sup>2</sup>. Nous voyons ici comment se tiennent les premier et troisième points de vue : l'homme sachant se distinguer des étants qui l'entourent, il a toujours déjà déterminé en quoi consiste *l'essence de la vérité de l'étant*. Et cette vérité énoncée sur l'étant dévoilant et présentant ce que cet étant est dans son être (en tant qu'étant), un *projet de l'être de l'étant* doit être contenu dans l'essence de la vérité de l'étant. Ainsi, le troisième moment contient ou implique le second. « Mais pour autant que l'homme, étant lui-même [1], se tient dans le projet de l'être [2] et se situe dans la vérité énoncée sur l'étant [3], il lui faut ou bien *prendre* la vérité énoncée sur l'étant pour mesure de son être-soi; ou bien *donner* la mesure à partir de son être-soi pour la vérité de l'étant

---

1. *Ibid.*, 180; tr. fr. 162.

2. *Ibid.*, 181; tr. fr. 163.

[4] »<sup>1</sup>. Que l'homme prenne la vérité de l'étant comme mesure de son être-soi ou qu'il donne plutôt la mesure de la vérité de l'étant à partir de son être-soi, le lien entre l'essence de la vérité de l'étant (3) et la manière dont l'homme est lui-même (1) se trouve établi, unissant les quatre points de vue en une structure unitaire. Cette caractérisation de la métaphysique comme interrogation sur la relation de l'homme à l'étant<sup>2</sup> sera clarifiée par son application concrète à la philosophie cartésienne.

### § 12. La mutation de la vérité en certitude

Lorsque nous avons tenté une caractérisation sommaire de la métaphysique moderne au § 6, nous nous sommes arrêtés sur deux points qui paraissaient alors essentiels à Heidegger :  $\alpha$ ) la compréhension de l'homme comme « sujet » et  $\beta$ ) l'idéal mathématique de connaissance. Si cette caractérisation est proposée par Heidegger à la fin des années vingt, nous avons vu qu'au regard d'une interprétation plus fondamentale du *projet mathématique* telle que Heidegger la développe au cours des années trente, elle demeure insuffisante. Or, ces caractérisations devront toutes céder leur primauté à une nouvelle conception de l'essence des Temps Modernes. « Quelle que soit la manière dont on puisse repenser historiquement leur concept et leur évolution, quels que soient les phénomènes politiques, poétiques, scientifiques, sociaux à partir desquels l'on veuille expliquer la modernité, il reste qu'aucune réflexion historique ne saurait passer outre aux deux déterminations essentielles et complémentaires de leur histoire : à savoir que l'homme en tant que *subjectum* s'organise et pourvoit à sa sécurité eu égard à son installation dans la totalité de l'étant; d'autre part, que la propriété d'être de l'étant dans sa totalité est conçue en tant que représenté-ité de tout ce qui est fabricable et

---

1. *Ibid.* Nous mettons entre crochets, pour plus de clarté, les quatre moments d'une position métaphysique fondamentale.

2. Cette relation de l'homme à l'étant ne se réduit pas à celle unissant le sujet à son objet : « Si nous méditons ceci de façon plus précise, il apparaît que la relation ne saurait subsister ni se résoudre dans le rapport de l'homme, en tant que sujet, à l'étant, en tant qu'objet. Car le rapport sujet-objet est limité à l'histoire moderne de la métaphysique, ce qui ne vaut absolument pas pour son début dans l'hellénisme (chez Platon). », *GA*, 6.2, 181-182; tr. fr. 163.

explicable »<sup>1</sup>. Bien que Descartes ne soit pas le seul penseur à avoir contribué au passage à cette nouvelle « étape » de l'histoire de l'être (nous pensons bien sûr à Leibniz), il n'en joue pas moins le rôle d'initiateur en tentant de faire de son « *cogito, ergo sum* » la première de toutes les vérités<sup>2</sup>.

L'accent mis sur le rôle que joue l'homme dans la métaphysique cartésienne ne passe donc plus pour une nouveauté située au-dehors de la problématique métaphysique mais pour sa re-fondation véritable<sup>3</sup>. Descartes fonde avec ses *Méditations* une nouvelle métaphysique, soutenue par l'*ego*, qui questionne l'étant en tant que représenté ou pensé (*ens qua repraesentatum sive cogitatum*). La reprise non questionnée de l'ontologie médiévale n'est alors conçue que comme une « survivance » chez Descartes qui ne touche plus fondamentalement à l'essence de sa métaphysique et qui n'attend que de disparaître. « Les vieilles coulisses de théâtre du monde pourront bien pour un temps demeurer les mêmes, la pièce qui se joue en est une déjà nouvelle »<sup>4</sup>.

Contre la thèse médiévale selon laquelle *omne ens est ens creatum*, Descartes fait donc figure d'innovateur en tentant d'assurer à la vérité (comprise comme *certitudo*) un fondement à partir de ses *propres* moyens, de ses moyens *humains*. Que cette libération de l'homme demeure, comme nous le verrons, *déterminée* par l'époque qui l'a précédée ne change rien au fait que nous puissions parler de la modernité comme d'un *renouveau métaphysique*. Cette nouvelle pensée se caractérise, selon la nouvelle lecture de Heidegger, par un besoin de mettre en sécurité l'étant que comble la *méthode*.

Lorsque la réponse offerte par le christianisme à la question de l'être de l'étant – ainsi que la conservation de cette vérité dans la *Summa* – apparaît à l'homme dans tout ce qu'elle a de dogmatique, celui-ci « prend l'initiative d'acquiescer à partir de lui-même et avec ses propres moyens la certitude et la sécurité de sa condition humaine au sein de

1. *GA*, 6.2, 17; tr. fr. 23.

2. Nous verrons plus loin que Heidegger ne traduit pas *cogitare* par « penser » mais par « se-représenter », traduction justifiée par la définition donnée par Descartes dans les *Méditations*.

3. Nous rappelons qu'à la fin des années vingt, Heidegger ne considérait pas l'importance du rôle joué par l'homme chez Descartes comme un « événement métaphysique » (*infra* § 7).

4. *GA*, 6.2, 26; tr. fr. 33. Heidegger écrit cependant cette phrase en pensant à l'arrivée de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique.

l'étant dans sa totalité »<sup>1</sup>. Le besoin de certitude que comblait la pensée chrétienne (avec la certitude du salut) ne disparaît pas avec la remise en cause des dogmes. Celle-ci se trouve en fait parfaitement récupérée par l'homme qui cherche un *moyen* d'atteindre une certitude concernant le monde et sa façon propre d'être homme<sup>2</sup>. « Tandis que dans le monde médiéval la voie du salut et la transmission de la vérité (*doctrina*) étaient immuablement établies, c'est désormais la *quête* de nouvelles voies qui devient décisive »<sup>3</sup>.

Comment peut-on atteindre la certitude lorsque la vérité n'est plus assurée par la Révélation? Quel chemin emprunter afin d'y parvenir et à quoi doit-on exactement parvenir? La question concernant le « chemin à prendre » acquiert une importance qu'elle n'avait pas eu dans le christianisme. La « méthode » devient donc une préoccupation de premier plan avec la libération de l'homme. Mais le concept moderne de méthode, de par une utilisation coutumière, a perdu son sens fondamentalement *métaphysique* qu'il avait pour Descartes et n'est guère compris aujourd'hui qu'en son sens « méthodologique ». La méthode est à l'origine la voie d'une détermination de l'essence de la vérité qui permette à l'homme de fonder cette essence sur ses propres moyens<sup>4</sup>. Ce trait de la recherche moderne de la vérité modifie de fond en comble la problématique métaphysique telle que les Grecs avaient pu la déployer. L'affranchissement de l'homme face à la révélation de l'Église modifie la question de la philosophie première – « Qu'est-ce que l'étant? » – en une question portant sur la méthode : « Par quel chemin l'homme parvient-il de lui-même et pour lui-même à une première, inébranlable vérité, et qu'est-ce que cette

---

1. *Ibid.*, 116; tr. fr. 108.

2. Jean Beaufret écrit que la modernité se caractérise par une reprise de la quête du savoir grec dont la vérité a subi une transformation avec l'expérience du christianisme et de la certitude du salut. C'est sur le modèle de la foi en la parole divine que se serait développé le concept de vérité *certitudinaire* (Voir Beaufret, *Leçons de philosophie I*, 152-154). Heidegger notait lui aussi que la libération à l'égard de la vérité révélée demeure déterminée par cette dernière : « Or, cette libération se libère toujours, sans le savoir, à partir de l'attache à la vérité révélée, dans laquelle le salut de son âme est rendu pour l'homme certain et sûr. L'émancipation qui s'affranchit de la certitude révélée du salut était donc, en elle-même, nécessairement une émancipation *vers* une certitude dans laquelle l'homme s'assure du vrai en tant que su de son propre savoir. Cela n'était possible qu'en ce que l'homme se libérant se garantissait à lui-même la certitude de ce qui est susceptible d'être su. » (*GA*, 5, 107; tr. fr. 139-140).

3. *GA*, 6.2, 117; tr. fr. 108.

4. *Ibid.*, 117; tr. fr. 108.



première vérité? »<sup>1</sup>. Le premier à s'être posé la question a donné la réponse suivante : *Je pense, donc je suis*.

Afin de comprendre de quelle façon la réponse cartésienne va modifier le cours de la métaphysique, Heidegger se penche sur la question du fondement de la métaphysique dans l'*ego cogitans* compris comme « sujet ». Nous avons déjà vu comment la philosophie moderne récupère le terme latin *subjectum* et le modifie afin qu'il puisse qualifier de façon insigne l'*ego*, tel que le définit Descartes (§ 6). Nous allons maintenant revenir sur cette notion afin de voir, comment cette reconsidération de l'essence de l'homme touche de près à ce qui se passe avec l'arrivée des Temps Modernes.

Nous avons vu plus tôt que le terme latin *subjectum*, traduction du grec *ὑποκείμενον*, signifiait « le sous-jacent à la base, ce qui par soi se trouve déjà comme donné au préalable »<sup>2</sup> et qu'en ce sens aristotélicien, il vaut autant pour l'homme, les pierres, les plantes et les animaux. À partir de la métaphysique post-cartésienne, le terme sera réservé au « moi » humain. Pour comprendre ce revirement, nous devons revenir à la question du fondement de la métaphysique. Comme nous l'avons dit, la question de la métaphysique à partir de Descartes devient une interrogation sur la méthode, comme voie permettant l'atteinte de la vérité. La question « Qu'est-ce que l'étant? » doit alors être ainsi posée : « Sur quoi se fonde la vérité de l'étant afin que celui-ci puisse être appréhendé de façon absolument certaine et sûre? » Dans cette question sont contenues les germes de l'époque moderne qui s'ouvre avec Descartes. Le désir de trouver, à partir de soi-même, un fondement absolu et inébranlable à la vérité, voilà l'innovation cartésienne.

Cette prétention à fonder soi-même la vérité est aussi une redéfinition de la liberté : « Être libre signifie que, à la place de la certitude du salut qui donne la mesure de toute vérité, l'homme pose une certitude semblable en vertu de laquelle et au sein de laquelle il devient certain de lui-même en tant que l'étant qui de la sorte se pose soi-même sur soi »<sup>3</sup>. L'homme propose donc, en se détachant des attaches coercitives de la

---

1. *Ibid.*, 117; tr. fr. 109.

2. *Ibid.*, 124; tr. fr. 115.

3. *Ibid.*, 125-126; tr. fr. 116.

Révélation, de fournir lui-même une loi pour la vérité ainsi que l'obligation de s'y plier. Bien que ce langage soit celui de Kant, nous « touchons tout de même l'essentiel du début des Temps Modernes, qui historiquement dégage de haute lutte la structure propre d'une position métaphysique fondamentale, position pour laquelle d'une manière toute particulière la liberté devient essentielle »<sup>1</sup>. Cette nouvelle position centrale de l'homme et de sa liberté qui caractérise les Temps Modernes a son fondement historial dans la métaphysique, dans une détermination particulière de la vérité de l'étant et de l'essence de la vérité telle que véhiculée par la philosophie de Descartes. Cette libération de l'homme face au dogme de l'Église trouve sa fondation dans la métaphysique cartésienne.

Mais avant de déterminer précisément comment se produit la mutation de la vérité avec l'époque moderne, nous devons nous pencher sur le texte même de Descartes et tenter une caractérisation « cartésienne » du concept de vérité tel qu'il apparaît dans le cheminement même des *Méditations*. La quatrième de ces *Méditations*, « *De vero et falso* », détermine de façon négative la vérité à partir de l'*error*. Afin de parvenir à la connaissance de la vérité, l'homme doit arrêter son attention sur les choses qu'il conçoit et séparer ce qu'il saisit de façon claire et distincte de ce dont il n'a qu'une obscure et confuse compréhension. N'ayant qu'à retenir son jugement lorsque la clarté n'est pas suffisante, l'homme possède désormais un moyen de ne pas faillir.

C'est à cette conclusion que parvient Descartes à la fin de la *Méditation IV*<sup>2</sup> (*AT*, IX, 50). La finitude de l'homme justifie, selon Descartes, que l'homme ne soit pas *en la pleine possession du vrai*<sup>3</sup>. Car cette possession parfaite de la vérité n'appartient, en fait, qu'à Dieu, l'être souverain<sup>3</sup>. Descartes insiste sur l'idée que l'imperfection de l'homme par rapport à Dieu s'explique par les limites de son entendement et non de sa volonté qui, à l'instar de la volonté divine, ne connaît pas de borne. L'entendement, en tant que puissance de connaître, ne nie ni n'affirme jamais rien et nous offre des idées qui, en soi, ne sont ni fausses ni vraies. C'est l'intervention de la puissance d'élire (*facultas eligendi*) qui

---

1. *Ibid.*, 126; tr. fr. 116.

2. *Ibid.*, 174; tr. fr. 157.

3. *AT*, IX, 43.

explique chez Descartes la constitution de l'erreur. Or, cette capacité d'affirmer ou de nier qui est à l'origine de nos erreurs démontre l'existence de la liberté de l'homme<sup>1</sup>. La vérité devant dorénavant respecter la condition de l'absence de doute (ou celle de la clarté et de la distinction), c'est comme *certitude* qu'elle se comprend<sup>2</sup>. Mais afin que la vérité se puisse comprendre comme certitude *pour* l'homme connaissant, il faut que l'étant se soit présenté de façon à ce que l'assurance qu'offre la certitude soit accessible à l'homme. La vérité ne peut devenir certitude que lorsque l'homme décide de s'établir lui-même comme *mesure* de l'étant ou comme *tribunal* pour l'étant. Ceci manifeste clairement ce qui se passe de plus essentiel avec l'arrivée de l'époque moderne, c'est-à-dire la nouvelle compréhension de l'être de l'étant. Pour que l'homme s'installe au centre de l'étant et y comprenne la vérité comme certitude, il faut que, premièrement, il cesse de comprendre l'étant comme *ens creatum*. L'étant s'offre dorénavant à la *représentation* de l'homme. C'est donc à partir de la compréhension de l'être comme représenté-ité que l'on doit chercher les fondations les plus profondes de l'essence de la modernité.

### § 13. L'être comme représenté-ité

Dans le cours du semestre d'hiver 1923/24, Heidegger écrivait : « Avec la compréhension de l'être de la *res cogitans* est du même coup compris le critère pour l'évidence de cette compréhension. Alors *cogito* signifie : *cogito me cogitare* »<sup>3</sup>. Cette première mention<sup>4</sup> de l'interprétation heideggérienne du *cogito* cartésien comme « *cogito me cogitare* »<sup>5</sup> explique à sa façon comment le *cogito ergo sum* ne contient pas seulement la

1. Il a été traité du concept de liberté des *Méditations*, *infra* § 2.

2. Par souci de brièveté, nous renvoyons au chapitre « La mutation de la vérité en certitude » (*GA*, 6.2, 383-391; tr. fr. 337-344), pour une analyse de l'essence de la certitude.

3. *GA*, 17, 132. [Traduction libre de l'allemand : « *Mit dem Erfassen des Seins der res cogitans ist zugleich miterfaßt das Kriterium für die Evidenz dieses Erfassens. Denn cogito besagt : cogito me cogitare.* »]

4. Peut-être apparaît-elle dans les séminaires non publiés du SE 1919 et du SH 1920/21.

5. La formule « *cogito me cogitare* » a été commentée par Jean-Luc Marion dans de nombreux textes – et de diverses façons – depuis 1973 (notons seulement la « Recension du *Nietzsche* de Heidegger », « Heidegger et la situation herméneutique de Descartes », *Sur la théologie blanche de Descartes* et, plus récemment, *Questions Cartésiennes*). Un parcours de toutes ces analyses dépasserait les visées du présent travail puisqu'il n'éclairerait pas tant l'interprétation de la philosophie cartésienne faite par Heidegger que celle faite par Marion.

démonstration de l'existence de l'*ego* mais aussi la règle générale de la philosophie cartésienne, la *clara et distincta perceptio*<sup>1</sup>. Heidegger poursuivait alors avec une longue citation du texte des *Méditations* : « Je suis certain que je suis une chose qui pense [*Sum certus me esse rem cogitantem*]; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien d'autre qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour me rendre certain de la vérité de la chose, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toute les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »<sup>2</sup>. Nous allons voir, par l'analyse du *cogitare* de l'*ego* compris comme *cogito me cogitare*, que le *cogito ergo sum* ne contient pas seulement le début de la philosophie cartésienne mais aussi l'ensemble des fondements métaphysiques de cette philosophie et donc, sa thèse sur l'être comme *représentéité*.

Si Heidegger emploie à de nombreuses reprises l'expression *cogito me cogitare*, ce n'est qu'avec le cours sur Nietzsche de 1940 que Heidegger développe réellement ce que signifie l'expression. Comme nous l'avons déjà annoncé, c'est à partir de ces années que Heidegger conçoit la métaphysique cartésienne comme une onto-théologie comprenant l'étant au sens de l'*ens ut repraesentatum*. Il n'est donc aucunement étonnant que la thèse selon laquelle le *cogito* cartésien signifierait *cogito me cogitare* n'atteigne une telle clarté qu'à ce moment, étant donné qu'elle va de pair avec cette compréhension particulière de l'être.

L'expression *cogito me cogitare* est aussi employée par Heidegger dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel de 1930/31. Mais dans le contexte, elle se réfère plus à la thèse de Hegel selon laquelle l'entendement a sa vérité dans la conscience de soi : « la conscience *est* conscience de soi »<sup>3</sup>. La formule cartésienne « tout *cogitare* est un *cogito me*

---

1. *GA*, 17, 132-133.

2. *AT*, IX, 27.

3. *GA*, 32, 191-192; tr. fr. 205-206. Notons que l'expression « *cogito cogitare rem* » apparaît dans *Sein und Zeit* (433) afin de caractériser l'origine cartésienne de la conscience de soi hégélienne.

*cogitare* » ne serait en fait qu'un antécédent de l'idée de Hegel. Celui-ci dit que, prenant le *cogitare* comme un acte de conscience, « toute conscience d'un objet est en même temps conscience de la conscience de cet objet, donc conscience de soi »<sup>1</sup>. En son fondement, la conscience d'un objet est une conscience de soi. Bien qu'elle s'applique ici à la métaphysique hégélienne, elle caractérise identiquement celle de Descartes en 1940 : « Tout représenter humain est [...] un « se »-représenter, un « se » poser devant soi »<sup>2</sup>.

Mais nous devons ici nous poser la question : une telle formule existe-t-elle vraiment chez Descartes ? À vrai dire, pas exactement. Un témoignage de Jean Beaufret assure que l'interprétation de Heidegger se fonde en fait sur une « déduction ». Dans le texte de la *Méditation II* qui énonce que « il ne peut se faire que, lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose »<sup>3</sup>, Heidegger aurait noté dans son exemplaire des *Méditations* : « Si *video = cogito me videre*, si *imaginor = cogito me imaginari*, alors *cogito = cogito me cogitare* »<sup>4</sup>. Heidegger déduit de ce que Descartes « ne distingue plus » entre *Je vois (video)* et *Je pense voir (cogito me videre)*, qu'il ne distingue pas non plus entre *Je pense (cogito)* et *Je pense penser (cogito me cogitare)*. Mais la déduction à partir du texte cartésien que fait ici Heidegger n'est qu'une justification *a posteriori* d'une thèse qui s'appuie sur une compréhension particulière de la métaphysique cartésienne. Nous allons maintenant aborder les développements entourant la formule dans le cours de 1940<sup>5</sup>.

Le fondement de la métaphysique moderne, comme nous l'avons vu, doit être de telle sorte qu'il n'ait pas à s'appuyer sur aucune autre chose que l'homme lui-même. Toute référence à une instance extérieure à l'entendement passe alors pour un retour au dogmatisme ou un pas à l'extérieur du domaine de la certitude et de l'assurance. Nous avons vu que la méthode, le chemin *vers* la vérité, prenait soudainement une importance qu'elle n'avait pas auparavant. Si le fondement de cette pensée doit être humain et si la

---

1. *Ibid.*

2. *GA*, 6.2, 135; tr. fr. 124.

3. *AT*, IX, 26 (*AT*, VII, 33 pour le texte latin).

4. Voir la note (\*\*\*) de la traduction d'Emmanuel Martineau de *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel* de Heidegger, 205.

5. Ces développements peuvent être lus en parallèle avec ceux du texte « Dépassement de la métaphysique », n. IV (*Vorträge und Aufsätze*, 74; tr. fr. *Essais et conférences*, 83-85).

vérité est comprise comme certitude, l'homme doit devenir certain de lui-même. Or, ce fondement premier et certain, c'est l'*ego cogito (ergo) sum* de Descartes. Cette proposition – évidente à tout un chacun – contient en soi les décisions concernant la vérité et la connaissance qui deviennent déterminantes pour l'ensemble des Temps Modernes. Une compréhension juste de la proposition fondatrice nous permettra de pénétrer plus au cœur de la métaphysique cartésienne.

*Cogito, ergo sum* est traduit par « Je pense, donc je suis ». Bien que le français respecte le texte latin, la traduction du verbe « *cogitare* » par « penser » ne rend pas justice, selon Heidegger, à ce qui est dit dans l'énoncé. Afin d'en faciliter la compréhension, il faut noter que, « en des passages importants »<sup>1</sup>, Descartes emploie, au lieu de *cogitare*, le verbe *percipere* que Heidegger traduit par « prendre possession de quelque chose, s'en emparer [...] au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le “re-présenter” »<sup>2</sup>. Mais le verbe *percipere* va surtout permettre à Heidegger de rendre accessible l'ambiguïté que cache le terme *cogitatio* ou, dans ce cas, *perceptio*. En français, ce mot donne « représentation » (en allemand, *Vorstellung*) qui a une double signification : il signifie à la fois l'acte de représenter et la chose représentée. Heidegger affirme que le mot latin *perceptio* possède la même double signification : le fait d'amener devant soi et ce que l'on a amené devant soi, ce qui est rendu visible par l'acte de représenter.

La vertu de cette nouvelle interprétation du *cogitare* est de nous rendre visible que la *cogitatio* signifie à chaque fois deux choses : l'acte de se représenter quelque chose et la chose elle-même que l'on se représente. Cette interprétation permet d'inclure dans l'objet représenté l'intervention du sujet qui se représente. En ce sens, la disposition de l'étant dans la représentation n'est pas neutre : elle rend l'étant disponible pour l'*ego*, elle le rend accessible, maniable, maîtrisable. L'étant ne devient représentable ou représenté que du moment où l'étant est établi et assuré *pour l'ego*, que l'étant, en tant que *cogitatum (sive repraesentatum)*, permet à l'*ego* d'en disposer à tout instant et sans équivoque, sans scrupule ni doute

---

1. *GA*, 6.2, 133; tr. fr. 122.

2. *Ibid.*

Or, le fondement de la représentation, Heidegger ne le trouve pas dans la perception d'objets externes. La première et originelle représentation a la forme d'un « je *me* représente ». La définition même du *cogitare*, en tant qu'il se déploie originellement dans le *cogito*, se définit comme l'acte de représenter quelque chose à celui qui se représente. Dans chacune de mes représentations (*cogitata*), le moi qui est cause de ses représentations est présent. Lorsque le moi se représente un objet, il *se* représente du même coup. Sans pour autant supposer que la représentation de mon *ego* accompagne chacune de mes représentations au sens où celle-ci serait ajoutée à chacune d'elles, le moi qui se représente est toujours déjà et implicitement contenu dans la représentation. Et cela parce que la représentation elle-même est, en son fondement et en ce qu'elle a d'absolument certain, représentation d'un *ego*. « Tout *ego cogito*, écrit Heidegger, est : *cogito me cogitare*; tout “je me représente quelque chose” du même coup “me” représente, moi qui me représente quelque chose. Tout représenter est, selon une manière de parler qui prête aisément au malentendu, un “se”-représenter, un “se” poser devant soi »<sup>1</sup>. En ce sens, la certitude « je pense, donc je suis » n'est pas posée une fois pour ensuite être oubliée comme fondement premier des connaissances ultérieures. Pour Heidegger, le fait que la première représentation certaine soit celle de mon *ego* a des répercussions sur la théorie de la connaissance cartésienne dans son ensemble.

Malgré l'absence de la formule *cogito me cogitare* dans le *corpus* cartésien, on ne peut nier que la constitution du *cogitare* chez Descartes exprime l'appartenance essentielle de celui qui (se) représente à ce qui est représenté : « En vérité l'énoncé [*cogito me cogitare*], qui prête à malentendu, à savoir que celui qui (se) représente se trouve représenté dans toute représentation *avec* son acte de représenter, veut exprimer justement l'appartenance essentielle de celui qui se représente, à la constitution du représenter »<sup>2</sup>. Le *Soi* de l'homme s'étant ainsi posé au fondement de l'acte même de représenter, il devient le *subjectum* insigne de toutes choses en tant qu'elles sont comprises comme *entia repraesentata*.

---

1. *Ibid.*, 135; tr. fr. 124.

2. *Ibid.*, 137; tr. fr. 125-126. Notons qu'immédiatement après, Heidegger emploie la même formule que dans le cours sur Hegel (*GA*, 32) pour caractériser le *cogito me cogitare* : « La conscience humaine est par essence conscience de soi. »

Descartes n'a cependant pas « découvert » ce rapport du représenter et ce qu'il représente à un *moi* représentateur. Déjà Aristote avait remarqué que le rapport de l'arbre à l'homme dépendait de ce que deux *ὑποκείμενον* puissent apparaître au même endroit, l'homme et l'arbre. Et même si seul l'homme a la particularité de *s'apparaître à soi-même*, il ne faut pas pour autant en déduire que le monde repose sur sa capacité à lui de (se) représenter les choses. « Il n'y a pas là de quoi tout faire basculer à son profit. Sans doute “nous rendons-nous compte que nous voyons et entendons”, mais sans tout attirer à nous-mêmes au détriment du “vu” et de l’“entendu” »<sup>1</sup>. Ce qui change avec Descartes, c'est que ce renvoi au représentateur se comprend dorénavant comme *critère* pour ce qui se produit dans le représenter. L'homme s'occupe dès lors de l'« agencement de l'étant » au sens où il « décide lui-même à l'avance et en tous sens de ce qui peut légitimement valoir en tant que posé et constant »<sup>2</sup>.

C'est dans le fait que la proposition *cogito, ergo sum* vaut comme la première et la plus certaine de toutes les connaissances qu'est contenue la réponse cartésienne à l'interrogation métaphysique portant sur l'être de l'étant et sur l'essence de la vérité. C'est par la méditation de cette proposition et sa position dans l'édifice métaphysique cartésien que nous comprendrons authentiquement cette même métaphysique. Nous verrons ici finalement comment il est possible de trouver dans la pensée cartésienne une véritable réflexion sur l'être de l'étant et une tentative de déterminer ontologiquement l'être de l'*ego*.

Nous avons dit que *cogitare* ne signifiait pas tant « penser » que *percipere*, percevoir ou représenter<sup>3</sup>. Il est aussi acquis que *cogito* doit se comprendre comme un « je *me*

1. Jean Beaufret citant Aristote (*De anima*, 425 b 12), *Dialogue avec Heidegger II*, 42.

2. *GA*, 6,2, respectivement, 137 et 139; tr. fr. 126 et 127.

3. Heidegger écrit en 1938 : « Tout rapport à quelque chose, le vouloir, le prendre position, les sensations, est d'emblée un rapport s'effectuant sur le mode de la représentation; il est *cogitans*, ce qu'on traduit par “pensant”. Descartes peut désormais affubler tous les modes de la *voluntas* et de l'*affectus*, toutes les *actiones* et *passiones* du nom tout d'abord déconcertant de *cogitatio*. Dans l'*ego cogito sum*, le *cogitare* est compris en ce sens nouveau et essentiel. » (*GA*, 5, 108-109; tr. fr. 141). Notons que c'est le texte de Descartes même et non pas l'interprétation heideggérienne qui mène à une telle compréhension : « Par le mot de penser [*cogitationis nomine*], j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement et par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. », *PP*, I, § 9 (*AT*, IX-II, 28). Voir aussi le texte des *Méditations* : « Qu'est-ce



représente », en insistant sur la représentation essentielle et nécessaire du *moi* dans chacun de ces « je représente ». Comment peut-on maintenant interpréter à partir de cette nouvelle compréhension de la terminologie de Descartes l'énoncé fondateur de la métaphysique cartésienne? Selon sa formulation, « *cogito, ergo sum* » semble viser le *sum*, c'est-à-dire à la connaissance que je suis. À partir d'une chose connue et certaine (*je pense*), nous nous munirions donc d'une nouvelle connaissance qui, de prime abord, est incertaine et pose problème (*je suis*).

Mais du moment que nous saisissons l'étant en tant que représenté, l'existence ou la présence d'un « je » comme représentant, comme ce qui se tient à l'encontre de l'objet ainsi représenté, « est *si* certainement disposé à la représentation qu'aucune induction, si concluante fût-elle, ne saurait jamais atteindre la certitude de cette disposition devers soi-même de celui qui (se) représente »<sup>1</sup>. La saisie de l'étant comme *ens repraesentatum* n'est pas compatible avec une incertitude quant à l'existence d'un « je » représentant. Cette saisie, cette *perceptio*, est inséparable de la certitude de l'existence d'un représentant. C'est pourquoi il n'est pas possible de conclure à partir du *je pense* – du *je me représente* – à l'existence de ce « je », le *je suis*. L'*ergo* qui sépare le *cogito* du *sum* ne saurait se comprendre au sens « logique » d'un *donc*, d'un *par conséquent* ou d'un *si...alors*. Le représentant – celui qui peut dire à tout instant « je suis » – existe de façon tout aussi originaire que l'acte de représenter et ne peut donc pas en être déduit. C'est pourquoi Heidegger réduit la formule à « *cogito sum* »<sup>2</sup>.

Le *cogito–sum* est une proposition qui énonce une co-appartenance insigne entre l'acte de représenter (*cogito*) et l'existence d'un *moi* qui représente (*sum*). C'est pourquoi l'idée selon laquelle l'existence du *je* est déduite du fait qu'il pense doit être rejetée. Le représenter n'a de réalité qu'avec la position d'un *je* qui représente – l'existence du *je* n'a de réalité que dans l'acte réflexif du représenter qui se représente lui-même. « La proposition énonce une cohésion entre *cogito* et *sum*. Elle énonce que je suis en tant que je me représente, que non seulement mon *être* se trouve essentiellement déterminé par cet acte de représenter, mais que mon représenter, en tant que la déterminante *re-praesentatio*,

---

qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » (*AT*, IX, 22).

1. *GA*, 6.2, 142; tr. fr. 130.

2. Ou encore, à « *me cogitare = me esse* » (*GA*, 5, 109; tr. fr. 141-142).

décide de la présence de toute chose représentée, [...] c'est à dire de l'être de celui-ci en tant qu'un étant »<sup>1</sup>. Nous avons là une proposition qui, comprise de façon adéquate, nous révèle une position métaphysique fondamentale qui comprend l'être en tant que représenté et la vérité en tant que certitude. C'est à partir de la pleine essence de la représentation ici définie que se « déterminent celle de l'être et de la vérité, mais aussi l'essence de l'homme en tant que celle du re-présentateur et le mode de cette règle »<sup>2</sup>.

Mais Descartes donne une autre formulation à son principe : *sum res cogitans*. Nous avons vu au § 1 que cette formulation (bien plus que celle du *cogito, ergo sum*) menait Descartes à penser l'*ego* sur le mode des objets, comme *res*. Ceci constitue le fond de la critique de *Sein und Zeit* quant à l'indétermination ontologique de la *res cogitans*. Heidegger y revient donc dans ce cours de 1940 (treize ans après *Sein und Zeit*) pour corriger son tir : « Traduite mot à mot [la formule *cogito, ergo sum*] signifie : je suis une chose pensante. Ainsi, l'homme se verrait défini tel un objet donné, à ceci près que la propriété du "penser" lui serait attribuée en tant que caractère distinctif. Toutefois cette manière d'interpréter la proposition oublierait que le *sum* se détermine en tant que *ego cogito* »<sup>3</sup>. En d'autres mots, la critique de 1927 oublie que Descartes s'est posé la question de l'être de l'étant ! Elle oublie que Descartes comprend l'être comme représenté et que s'il peut dire « *sum* », ce n'est qu'au sens d'un *se-représenter soi-même*. L'être de la *res cogitans* non seulement est *déterminé ontologiquement* mais avant tout, *détermine ontologiquement* l'être de tout étant<sup>4</sup>.

La position qui était celle de Heidegger dans les années vingt (et en partie, dans les années trente) a donc changé. Il ne voit plus en Descartes un philosophe qui aurait manqué de radicalité mais comme un penseur qui a repensé, dans l'ensemble, les fondements de la métaphysique. Alors qu'en 1927, il affirmait que Descartes avait repris sans la questionner – ni l'apercevoir – la compréhension médiévale de l'étant comme *esse creatum*, il lit dorénavant le texte cartésien comme une re-fondation radicale de la métaphysique.

---

1. *GA*, 6.2, 143; tr. fr. 131.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 144; tr. fr. 132.

4. Ce changement de position de Heidegger relativise la critique de Marion quant à l'indétermination ontologique de la *res cogitans* (*SPMD*, 177-180).

Comment expliquer alors que Descartes ait gardé certains traits et certains termes de la scolastique médiévale? Heidegger propose la solution suivante : lorsque Descartes caractérise la *res cogitans* comme *substantia finita*, il s'agit là d'une « interprétation extérieure et insuffisante », de la réinscription *a posteriori* « dans le vieux cadre scolastique » d'une conceptualité fondamentalement nouvelle<sup>1</sup>. Cette explication en profond désaccord avec ce qu'affirmait *Sein und Zeit* mène à une compréhension très différente de la philosophie cartésienne. Celle-ci ne se caractériserait pas tant par une reprise non discutée des thèses ontologiques antérieures mais par un renouveau profond qui rejetterait toute attache à la tradition scolastique. « Nous avons ici l'exemple le plus tangible de la superposition de la pensée antérieure sur un nouveau début de la pensée métaphysique »<sup>2</sup>. Descartes pense donc parfois sa philosophie à la lumière de celle de ses prédécesseurs – lorsqu'il caractérise l'*ego cogito* comme substance, par exemple – mais ce n'est là qu'une caractérisation extérieure et secondaire<sup>3</sup>.

Descartes comprend-il donc l'*ego* comme une chose, comme un étant se présentant sur le mode d'être des objets? Certes, mais ce n'est que parce qu'il a redéfini la terminologie : chose ne signifie plus *ens creatum* mais *ens repraesentatum*. « Ainsi, *sum res cogitans* ne signifie pas : je suis une chose douée de la propriété de penser, mais : je suis un étant dont le mode d'être consiste dans le re-présenter de telle sorte que ce re-présenter pose (présente) le re-présentateur lui-même dans la représentéité. L'être de l'étant que je suis moi-même et que à chaque fois l'homme est en tant que lui-même, a son essence dans la re-présentéité et dans la certitude propre à celle-là »<sup>4</sup>. Nous découvrons avec Heidegger une figure complète de l'onto-théo-logie qui puisse se fonder entièrement en l'*ego* comme *perceptio sui* ou *repraesentatio sui*. Nous avons ici une métaphysique dans laquelle l'être de l'homme comme représentant se donne comme la *mesure* pour l'être de l'étant. L'étant exemplaire de la métaphysique cartésienne est donc effectivement l'*ego* (et non pas la nature) mais, contrairement à ce qu'affirmait Heidegger en 1927, Descartes a bel et bien développé une métaphysique conséquente à ce changement quant à l'étant

1. *GA*, 6.2, 144; tr. fr. 132.

2. *Ibid.*

3. « Descartes suggère lui-même une interprétation extérieure et insuffisante de la *res cogitans*, pour autant qu'il s'exprime doctrinalement dans le langage de la scolastique médiévale et répartir l'étant dans sa totalité en *substantia infinita* et *substantia finita*. » (*GA*, 6.2, 144; tr. fr. 132).

4. *GA*, 6.2, 145; tr. fr. 132.

exemplaire. La structure onto-théo-logique de cette métaphysique se comprend selon la *repraesentatio sui* : l'être de l'étant est déterminé comme représentéité (onto-logie) dont l'origine se trouve dans l'*ego* compris comme représentant de l'étant (théo-logie).

#### § 14. La détermination de la position métaphysique fondamentale de Descartes

Nous comprenons mieux maintenant en quoi l'être de l'étant se trouve déterminé chez Descartes comme *représentéité*. La cohésion interne qu'énonce la proposition entre le *cogito* et le *sum*, entre la représentation et l'être, permet à Heidegger de terminer de caractériser la position métaphysique de Descartes : « L'être du représentant, assuré dans le représenter même, est la mesure pour l'être de la chose représentée »<sup>1</sup>. La question de l'étant, devenue question de méthode, a désormais traduit l'*ens in quantum ens* (qui au moyen âge se comprenait comme *ens in quantum creatum*) en *ens in quantum cogitatum sive repraesentatum*. Le *cogitare*, au sens de représentation, se dégage comme instauration et détermination de l'essence de la vérité et de l'être de l'étant. Nous allons, en guise de conclusion à cette dernière partie, tenter une schématisation de la pensée métaphysique cartésienne à la lumière du texte de Heidegger.

Tout d'abord, une position métaphysique fondamentale<sup>2</sup> se détermine selon :

1/ *La manière dont l'homme en tant qu'homme est lui-même tout en se sachant lui-même* (*infra*, § 6 *a* et § 12). L'homme est le fondement sous-jacent à toute représentation de l'étant et de sa vérité, sur lequel est posé tout représenter. L'homme est *ὑποκείμενον* en ce sens nouveau et moderne. C'est le cartésianisme – mais non Descartes – qui fera de l'homme le « sujet » et de tout étant extra-humain, « objet » pour ce sujet.

2/ *La propriété d'être de l'étant* (*infra*, § 13). L'être de l'étant est compris comme représentéité du sujet qui (se) représente. Il ne faut pas conclure d'une telle détermination de l'être à une compréhension de l'étant comme « pure représentation de la conscience humaine ». En effet, Heidegger écrit : « Descartes non plus que Kant ultérieurement n'a jamais douté que l'étant, déterminé en tant qu'étant, ne fût réel en soi

1. *Ibid.*, 145; tr. fr. 133.

2. Voir *infra*, § 11.

et à partir de soi.» Mais pour ce qui est de la métaphysique cartésienne, il importe de savoir ce que signifie *être*. «Être est la représentéité, posée avec sûreté dans l'acte (calculant) de représenter, par laquelle est assurée à l'homme sa façon de procéder en tout sens au sein de l'étant, de l'explorer, de le conquérir, de le maîtriser et de l'aménager de telle sorte qu'il puisse être à partir de lui-même le maître de sa sécurité et de sa certitude propres »<sup>1</sup>.

3/ *L'essence de la vérité de l'étant* (*infra*, § 12). Donner une réponse à cette question, c'est, pour Heidegger, se demander de quelle manière se conçoit l'étant dans cette métaphysique afin qu'il concorde avec la connaissance et de quelle manière se conçoit la connaissance afin qu'elle concorde avec l'étant. Nous retrouvons ici la définition classique voulant que la *veritas est adaequatio intellectus et rei*<sup>2</sup>. Se demander comment l'essence de la vérité est circonscrite dans la métaphysique cartésienne revient donc à se demander en quel sens Descartes comprend la proposition qui conçoit la vérité en tant que concordance de la connaissance avec l'étant. La *connaissance* n'admet comme étant que ce qui est disposé devant le sujet (en tant qu'indubitable) par l'acte de représenter et qui ainsi posé est à tout moment recalculable. L'étant est désormais caractérisé par la certitude et la sûreté de sa représentation dans le sujet. La vérité se résume à l'assurance du sujet, à sa certitude. Mais en cette certitude, l'homme doit être certain à la fois de lui-même et à la fois du chemin qu'il emprunte, de sa méthode.

4/ *La manière selon laquelle l'homme prend et donne la mesure pour la vérité de l'étant* (*infra*, § 13). Dans la métaphysique cartésienne, l'homme dispose de l'étant en tant que tel dans sa totalité car c'est lui qui lui donne la mesure pour la propriété d'être de chaque étant. « Donner la mesure, c'est se donner soi-même pour la mesure en se l'arrogant, par quoi l'homme en tant que *subjectum* se voit fondé pour centre de l'étant dans sa totalité »<sup>3</sup>. Ce statut moderne et nouveau de l'homme – comme *subjectum* – lui confère le rôle de fondement, quant à sa manière d'être et quant à sa vérité, de l'étant. « L'homme se fonde

1. *GA*, 6.2, 149-150; tr. fr. 136-137.

2. Notons qu'il s'agit d'une formule que Descartes a lui-même employée : « Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet. », Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639, citée – de façon inexacte car il ne s'agit pas d'une lettre à Huygens ! – dans Beaufret, *Leçons de philosophie I*, 156.

3. *GA*, 6.2, 151-152; tr. fr. 138.

lui-même comme mètre [le μέτρον de Protagoras] de toutes les échelles [die Maßgabe für alle Maßstäbe] auxquelles on mesure (c'est-à-dire auxquelles on peut faire le compte de) ce qui peut passer pour certain, c'est-à-dire pour vrai, c'est-à-dire pour étant »<sup>1</sup>.

---

1. *GA*, 5, 110; tr. fr. 143. Heidegger écrit aussi : « L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel » (*ibid.*, 88; tr. fr. 115) et « L'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant doit désormais se présenter » (*ibid.*, 91; tr. fr. 119).

## Conclusion

### Le problème du fondement de la métaphysique cartésienne

Nous avons tenté, dans ce mémoire, de retracer les plus importants jalons du dialogue qui s'est établi entre Heidegger et la philosophie cartésienne depuis les années de Marburg jusqu'au début des années quarante. Ce n'est cependant pas là que s'arrête la discussion. Une recension des textes du « dernier » Heidegger nous permettrait d'apercevoir que la philosophie de Descartes est demeurée une préoccupation jusqu'à la toute fin. Descartes est en effet présent dans les derniers séminaires (le *Séminaire du Thor* en 1969 et le *Séminaire de Zähringen* en 1973) et dans les derniers écrits (*Der Fehl heiliger Namen*, par exemple, en 1974)<sup>1</sup>. Mais si l'interprétation que fait Heidegger de la philosophie de Descartes n'a cessé de se modifier depuis les années vingt, elle semble en être restée au verdict des cours sur Nietzsche<sup>2</sup> pour ce qui est des textes ultérieurs. L'interprétation heideggérienne a, en effet, trouvé sa forme « définitive »<sup>3</sup>.

Ce travail aura aussi été l'occasion de comparer ces différents commentaires portant sur la métaphysique cartésienne avec l'interprétation qu'a développée Marion dans son ouvrage *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Se réclamant ouvertement de Heidegger<sup>4</sup>, Marion y livre une interprétation originale de la *prima philosophia* contenue dans les *Méditations*. Bien que Marion s'en tienne à une compréhension heideggérienne de

---

1. Voir à ce sujet *Re&D*, 122-123.

2. *GA*, 6.2.

3. Notons que c'est cette même compréhension de la métaphysique cartésienne qui guide la conférence *Die Zeit des Weltbildes*, publié en 1950 dans le recueil *Holzwege*. Cette conférence passe pour le texte le plus important – ou du moins, le plus connu – du « second Heidegger » quant à la métaphysique de Descartes.

4. *SPMD*, 121, n. 56.

l'essence de la métaphysique – comprise comme *onto-théologie* –, nous avons montré que Marion ne se conforme pas tout à fait à ce qui semble être la dernière position de Heidegger.

Dans son ouvrage *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Marion s'attaque à la position défendue par Heidegger dans *Sein und Zeit* selon laquelle, Descartes aurait compris l'*ego* selon le mode d'être propre aux choses, c'est-à-dire, selon sa *substantialité*. Selon Marion, ce serait plutôt à partir de la *res cogitans* que Descartes déduit les concepts de substance et de substantialité. S'appuyant sur quelques extraits de l'œuvre de Descartes, Marion énonçait alors que c'est en fait le mode d'être de l'*ego* qui donne la mesure à la substantialité des substances. Il faudrait alors « récuser la thèse soutenue par Heidegger dans *Sein und Zeit* »<sup>1</sup> selon laquelle Descartes n'aurait pas réellement fait cas de la primauté ontologique de l'*ego* sur les choses.

Or, « récuser la thèse de *Sein und Zeit* », cela semble avoir été fait par Heidegger lui-même. Comme l'a montré ce mémoire, Heidegger a soutenu après les années vingt que la compréhension cartésienne de l'être de l'étant était en fait très éloignée de celle de la scolastique. Insistant sur le trait essentiellement mathématique de la pensée cartésienne, Heidegger a modifié son interprétation au cours des années trente, puis, au début des années quarante. Il n'est pas nécessaire de fouiller bien longtemps les textes de Heidegger pour découvrir qu'il a modifié son tir depuis *Sein und Zeit* : « Cette formule [*sum res cogitans*], il est vrai, prête non moins que l'autre [*cogito sum*] à un malentendu. Traduite mot à mot elle signifie : je suis une chose pensante. Ainsi, l'homme se verrait défini tel un objet donné, à ceci près que la propriété du “penser” lui serait attribuée en tant que caractère distinctif. Toutefois, cette manière d'interpréter la proposition [c'est-à-dire : l'interprétation de *Sein und Zeit*] oublierait que le *sum* se détermine en tant que *ego cogito*. Elle oublierait que la *res cogitans*, conformément au concept de la *cogitatio*, signifie dans le même temps : *res cogitata* : soit : ce qui se re-présente soi-même. Elle oublierait que ce re-présenter-soi-même contribue à constituer l'être de cette *res cogitans* »<sup>2</sup>.

Heidegger revient donc sur l'idée importante de *Sein und Zeit* selon laquelle Descartes aurait passé sous silence le mode d'être de l'*ego cogitans*. L'être étant compris

---

1. *SPMD*, 177.

2. *GA*, 6.2, 144 ; tr. fr. 132.



chez Descartes à la mesure de la *cogitatio*, l'*ego* se détermine comme fondement d'un nouveau commencement en métaphysique. Mais cette apparente contradiction entre ces deux interprétations de la *prima philosophia* cartésienne cache en fait une unité beaucoup plus profonde. Tout comme l'ensemble de la tradition métaphysique, Descartes n'a pas réussi à penser l'étant autrement que selon sa *Vorhandenheit*. Qu'il soit question de l'être-représenté ou de la substantialité de la substance, Descartes ne fait que porter son attention à ce qui demeure dans le temps par-delà le changement, à ce qui est constamment présent.

La cause des modifications dans l'interprétation de la philosophie cartésienne peut être trouvée dans les préoccupations propres à Heidegger. Si Descartes est tant présent à l'intérieur de *Sein und Zeit*, c'est que son entreprise a de nombreuses ressemblances avec celle que Heidegger tente alors de déployer. Bien que ce dernier répète à maintes reprises que le *Dasein* n'est pas un « sujet isolé de son monde »<sup>1</sup> – faisant directement référence ainsi au cartésianisme –, les rapprochements entre l'*ego cogitans* et le *Dasein* sont nombreux<sup>2</sup>. C'est pourquoi Heidegger tente de mettre en évidence les insuffisances de l'*ego* – *ontologiquement indéterminé* – afin que celui-ci ne vienne pas fausser notre compréhension du *Dasein*.

Quand Descartes est abordé dans les cours sur Nietzsche au début des années quarante, c'est un tout autre objectif que Heidegger a en tête. Souhaitant exposer la dépendance historique de Nietzsche à l'égard de la métaphysique moderne et subjective, c'est alors l'aspect moderne de la pensée cartésienne qui doit intéresser Heidegger. L'indétermination du mode d'être de l'*ego* est alors peu importante face au rôle que joue Descartes dans l'avènement d'une métaphysique de la subjectivité. Ces différentes préoccupations justifient les différentes interprétations que Heidegger livre de la métaphysique cartésienne. Mais comme nous venons de le faire remarquer, ces différences restent plus superficielles en regard des soubassements de la métaphysique cartésienne – la compréhension de l'être comme *Vorhandenheit*.

---

1. Voir *infra* 13, n. 1.

2. Pour une comparaison « terme à terme », voir *Re&D*, 147-155.

Mais le cœur de l'entreprise que constitue *Sur le prisme métaphysique de Descartes* consiste dans l'application du modèle onto-théologique à la métaphysique cartésienne. Comme nous le savons, ce modèle a été employé par Heidegger pour caractériser les métaphysiques de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de Schelling, de Hegel et de Nietzsche – aussi bien dire : l'histoire de la métaphysique dans son ensemble, Descartes excepté. Comment expliquer cette omission? Doit-on croire que la métaphysique de Descartes échappe à cette détermination? Ou alors, que sa bipolarité caractéristique – quant à savoir qui d'entre l'*ego* et Dieu joue le rôle du *θεῖον* – lui confère un rôle particulier dans l'histoire de la pensée?

Or, cette *bipolarité* est justement au centre des critiques qu'adresse Heidegger à Descartes dans les années vingt. La critique de *Sein und Zeit* concerne, en effet, la prétention cartésienne de refonder la métaphysique sans mettre en question le sens de l'être. Faisant de l'étant privilégié l'*ego* – plutôt que la nature –, Descartes ne livre pas une ontologie correspondante, c'est-à-dire une ontologie qui comprenne l'être de l'étant à partir de l'être de l'*ego* et non à partir de celui de la *res extensa*. La double face de la métaphysique cartésienne est alors pour Heidegger le motif profond de son débat avec Descartes.

Au début des années quarante, Heidegger privilégie une interprétation de la métaphysique de Descartes qui comprend l'étant comme *ens repraesentatum*, faisant de sa facette scolastique une « interprétation extérieure et insuffisante de la *res cogitans* »<sup>1</sup>. Bien qu'il ne la caractérise pas expressément selon le schéma onto-théologique, il est aisé de déduire que Heidegger comprend dès lors la philosophie cartésienne selon la première des deux figures de l'onto-théologie (celle de la représentation ou de la *cogitatio* : « l'ontologie grise ») telles que les développe Marion.

Or, la seule tentative (à notre connaissance) qu'ait fait Heidegger d'interpréter onto-théologiquement la métaphysique cartésienne se fonde, elle aussi, sur sa bipolarité. Cependant, plutôt que de séparer les deux paroles de cette métaphysique (*causa* et *cogitatio*) en deux onto-théologies distinctes, Heidegger tente de les rassembler dans une formule unique. Dans le cours du semestre d'hiver 1930/31, Heidegger écrit : « La

---

1. *GA*, 6.2, 144 ; tr. fr. 132.

question de l'ὄν est onto-logique dès le coup d'envoi grec, mais elle est en même temps déjà, comme il apparaît chez Platon et Aristote malgré le défaut d'un développement conceptuel correspondant, onto-théo-logique. Mais à partir de Descartes, l'orientation de la question se fait en outre égo-logique, l'*ego* n'étant pas alors seulement central pour le logos, mais tout aussi bien co-déterminant pour le déploiement du concept de Θεός, ce qui d'ailleurs s'était déjà préparé dans la théologie chrétienne. La question de l'être est donc en son tout onto-théo-égo-logique »<sup>1</sup>. Heidegger ayant exposé de façon précise le concept d'onto-théologie à l'intérieur de ce cours<sup>2</sup>, nous pouvons nous demander pourquoi il n'en fait pas usage lorsqu'il tente de caractériser l'orientation de la question de l'ὄν « à partir de Descartes ». L'être de l'étant (*onto-*) doit-il être conçu (*-logie*) selon sa cause (*-théo-*) ou selon sa cognoscibilité (*-ego-*)? La transformation de la logique en *égo-logique* (« pour employer une expression de Husserl »<sup>3</sup>) vient-elle modifier en son essence la métaphysique ou n'en est-elle qu'une caractérisation extérieure et secondaire?

Ces remarques anticipent sur le cours du semestre d'hiver 1935/36 dans lequel Heidegger affirmera que le trait mathématique de la nouvelle connaissance a des répercussions jusque dans le contenu – et non seulement dans la forme – du savoir<sup>4</sup>. Mais une compréhension correcte de l'expression « onto-théo-égo-logie » demanderait de repenser la constitution de la métaphysique moderne dans son ensemble. Heidegger indique clairement que cette structure ne s'applique qu'à partir de Descartes et non pas pour les Grecs. La formule ne réapparaissant plus après ce cours, il nous semble fort conjectural d'offrir ici une esquisse de solution.

L'insuffisance du simple schéma de l'onto-théologie semble avoir été remarquée à la fois par Heidegger et par Marion. Si Heidegger n'en traite pas avec une clarté suffisante, Marion, quant à lui, a dû « redoubler » le schéma afin de pouvoir l'appliquer à Descartes. « Doublement onto-théologique », la métaphysique cartésienne serait, selon lui, *éminemment* métaphysique. Permettons-nous de faire l'hypothèse que l'interprétation de Marion de la métaphysique cartésienne semble signaler l'insuffisance d'une

1. *GA*, 32, 183 ; tr. fr. 196.

2. Voir le chapitre « La connaissance absolue comme ontothéologie », *GA*, 32, 140-146 ; tr. fr. 156-162.

3. *GA*, 32, 181 ; tr. fr. 194.

4. *GA*, 41, 110-111 ; tr. fr. 120.

terminologie heideggérienne trop réductrice. L'exemple de Descartes peut être une ouverture vers une révision de termes par trop figés. C'est peut-être contre cela que Heidegger lui-même nous met en garde lorsqu'il écrit, à la fin de *La constitution onto-théologique de la métaphysique* : « Cet aperçu des difficultés dues au langage devrait nous mettre en garde contre la tentation de convertir immédiatement le langage du présent essai de pensée en une monnaie courante, en une simple terminologie »<sup>1</sup>.

\*

\*   \*

Le lecteur ne manquera pas de remarquer qu'à partir de la fin des années trente, Heidegger n'essaie plus de mettre en évidence une insuffisance de la pensée cartésienne mais bien de tenter de comprendre où nous en sommes, nous, « fils du cartésianisme ». « Avec l'interprétation de l'homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future. Dans l'avènement des anthropologies, Descartes fête son suprême triomphe »<sup>2</sup>. Le règne du subjectivisme dont Descartes est le père n'est d'aucune façon dépassé par une critique de sa métaphysique ni – et il s'en faudrait de beaucoup – par la négation de la pertinence essentielle de la métaphysique.

L'indétermination ontologique de l'*ego* est devenue secondaire pour Heidegger. C'est plutôt en tant qu'il impose un nouveau commencement à la métaphysique que Descartes devient important. Mais, peut-on se permettre de demander, s'agit-il encore ici de la philosophie de Descartes ou de celle du « cartésianisme »? Est-ce que Descartes a souhaité situer Dieu sous l'*ego*? L'interprétation du second Heidegger peut, en effet, être critiquée quant à la rapidité avec laquelle elle met hors jeu la figure divine. Comment peut-on croire que Dieu ne fasse plus partie de la métaphysique cartésienne alors que la

---

1. *Identité et différence*, publié in *Questions I*, 308.

2. *GA*, 5, 99; tr. fr. 130.

représentation chrétienne de l'étant reste valide jusque dans l'idéalisme allemand? Il est fort probable que Descartes ait une part de responsabilité en ce qui concerne la « mort de Dieu ». Mais chez Descartes même, nous ne pouvons ignorer le rôle fondamental qu'y joue la figure de l'infini, non seulement comme garantie de la vérité, mais aussi comme cause créatrice de tout étant.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. Textes cités de Martin Heidegger

a) Tomes de la *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975–) :

- Bd. 1 : *Frühe Schriften (1912-1916)*, 1978.
- Bd. 2 : *Sein und Zeit (1927)*, 1977.
- Bd. 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, 1991.
- Bd. 5 : *Holzwege (1935-1946)*, 1977.
- Bd. 6.2 : *Nietzsche II (1939-1946)*, 1997.
- Bd. 7 : *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, 2000.
- Bd. 9 : *Wegmarken (1919-1958)*, 1976, <sup>2</sup>1996.
- Bd. 17 : *Einführung in die phänomenologische Forschung. (WS 1923/24)*, 1994.
- Bd. 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*, 1979, <sup>2</sup>1988, <sup>3</sup>1994.
- Bd. 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*, 1975, <sup>2</sup>1989, <sup>3</sup>1997.
- Bd. 29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)*, 1983, <sup>2</sup>1992.
- Bd. 32 : *Hegels Phänomenologie des Geistes (WS 1930/31)*, 1980, <sup>2</sup>1988, <sup>3</sup>1997.
- Bd. 38 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (SS 1934)*, 1998.
- Bd. 41 : *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen (WS 1935/36)*, 1984.
- Bd. 42 : *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit – 1809 (SS 1936)*, 1988.
- Bd. 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*, 1985, <sup>2</sup>1994.
- Bd. 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*, 1988, <sup>2</sup>1995.

## b) Traductions

- Être et temps*, traduction française de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, édition hors commerce, Paris, 1985.
- Kant et le problème de la métaphysique*, traduction française par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, tel-Gallimard, Paris, 1953.
- Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction française par Wolfgang Brokmeier, tel-Gallimard, Paris, 1962.
- Nietzsche II*, traduction française par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.
- Essais et conférences*, traduction française par André Préau, tel-Gallimard, Paris, 1958.
- Hitos*, traduction espagnole par Helena Cortés et Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Questions I, II, III et IV*, tel-Gallimard, Paris, 1966 à 1976.
- History of the Concept of Time – Prolegomena*, traduction anglaise par Theodore Kisiel, Indiana University Press, Indianapolis, 1985.
- Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction française par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985.
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – Finitude – Solitude*, traduction française par Daniel Panis, Gallimard, Paris, 1992.
- La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, traduction française par Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1984.
- Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de H. Weiss*, traduction espagnole par Víctor Farías, Editorial Anthropos, Barcelone, 1991.
- Qu'est-ce qu'une chose?*, traduction française par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, tel-Gallimard, Paris, 1971.
- Schelling : Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduction française par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1977.
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traduction espagnole par Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

## B. Littérature secondaire concernant Heidegger et Descartes

- Barash, J., « L'image du monde à l'époque moderne : Les critères de l'interprétation historique dans la perspective du dernier Heidegger », in *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, Paris, 1995.
- Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger – II. Philosophie moderne*, Les Éditions de minuit, Paris, 1973.
- *Leçons de Philosophie I. Philosophie grecque et rationalisme classique*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- *Leçons de Philosophie II. Idéalisme allemand et philosophie contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- Grondin, J., « Recension de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* de Marion », in *Laval Théologique Philosophique*, 43, 1987.
- Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press, Berkeley, 1993.
- « Why the First Draft of *Being and Time* Was Never Published », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, n.1, 3-22, 1989.
- Marion, J.-L., « Recension du *Nietzsche* de Heidegger », in *Archives de Philosophie*, 1973, 36/3, 455-459.
- *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, Paris, 1975.
- « Heidegger et la situation herméneutique de Descartes », in *Archives de Philosophie*, 38/2, 1975.
- *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris, 1981.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989.
- *Questions cartésiennes – Méthode et métaphysique*, PUF, Paris, 1991.
- *Questions cartésiennes II – Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris, 1996.



Richardson, J., *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

### **C. Autres sources concernant Heidegger ou Descartes**

Grondin, J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.

Hermann, F.-W. von, « Husserl et Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1987/1.

Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

Veizin, F., « Philosophie française et philosophie allemande », in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, 1994.

### **D. Autres ouvrages cités**

Aristote, *Métaphysique*, 2 tomes, traduction française par Jean Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991

Descartes, R., *Œuvres philosophiques I (1618-1637), II (1638-1642) et III (1643-1650)*, édition de Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1988 à 1998.

Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, traduction française par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, collection folio/essais, Paris, 1980.