

Guy Béliveau

Une conception abstraite du phénomène

Cégep de Trois-Rivières

2 septembre 2012

(Version revue et corrigée)

Composé de neuf alinéas répartis sur trois pages et demie, le sous-paragraphe (A), intitulé *Le concept de phénomène*, est enchâssé dans le paragraphe 7 de l'ouvrage *Être et temps* qui a pour titre : *La méthode phénoménologique de recherche*. La lecture analytique de ce texte très dense – et celle-ci n'a rien à voir avec les méthodes de la philosophie dite analytique, et encore moins avec son esprit – cherche à jeter un certain éclairage sur un certain nombre d'insurmontables difficultés qui s'y trouvent.

Étrange, obscur, incohérent peut-être, mais non impénétrable, ce fameux sous-paragraphe (A) réclame une lecture très attentive et une interprétation nuancée. Celle mise de l'avant ici se veut résolument aristotélisante, car elle s'appuie sur l'intime conviction que la notion de phénomène ne saurait être complètement élucidée sans recourir à la notion de forme (*εἶδος*) au sens d'Aristote. Nous voulons soutenir la thèse selon laquelle l'absence de ce concept et le silence sur le « regard » portent à conséquence : le phénomène perd sa profondeur et devient une abstraction.

L'étrangeté de ce court texte provient pour une part des ambiguïtés et des obscurités qui se retrouvent dans la définition même de *Phänomen*. En effet, demeure irrésolue la question de savoir si le *Phänomen* est l'*acte*, le *fait* de se montrer (*das Sichzeigen*) ou bien *cela* qui se montre (*das Sichzeigende*). Quand Heidegger semble lever le voile en affirmant que le se-montrant figure parmi les étants, c'est au moment même où il introduit une deuxième ambivalence conceptuelle dans l'alternative suivante : le *Phänomen* est-il un étant (*ein Seiendes*) ou un caractère de l'être de l'étant (*ein Seinscharakter des Seienden*) ? En effet, aucun caractère d'être n'a fait l'objet d'une thématization explicite dans ce sous-paragraphe et pourtant, selon notre lecture, il en est question constamment, mais de manière implicite seulement ! Notre interprétation dégagera à titre d'hypothèses cinq déterminations qui appartiennent à l'οὐσία (l'ess-ence) telle que conçue par Aristote : elle est séparée, par soi, par nature, manifeste et elle constitue un principe. Compte tenu du rapport très étroit entre l'οὐσία et l'εἶδος, le concept exposé dans le sous-paragraphe (A) semble receler une

flagrante contradiction : si nos hypothèses se vérifiaient, le *Phänomen* posséderait des caractères d'être qui relèvent de l'*εἶδος*, alors qu'il est privé de tout *εἶδος* !

Cette lecture aristotélisante pourra paraître intempestive, inconvenante, incongrue. Cependant, Heidegger passait dans ses jeunes années pour un *Aristoteliker*, et à juste titre selon nous : il suffit de lire, pour s'en convaincre, le cours passionnant de 1931 sur la notion de force, puissance, δύναμις (Ga. 33), où le jeune philosophe surpasse en fécondité tous les aristotélisants de son époque et, ce, pour une raison bien facile à comprendre : *il avait réfléchi par lui-même très longuement sur le sens de l'être* ; par suite, il arrivait à poser aux textes d'Aristote des questions dont les autres, peu exercés au face à face avec les problèmes et aux patientes analyses des expériences fondamentales afférentes, n'avaient tout simplement aucune idée : dissenter sur la métaphysique est une chose, faire de la métaphysique en est une autre ! Dans sa remarquable édition critique de *l'Essai* (PUF, 2007), A. Bouaniche, pour décrire comment Bergson conçoit l'activité philosophique, dit d'excellente façon : « Faire de la philosophie, c'est non pas s'insérer dans des options théoriques déjà posées et des concepts déjà créés, mais inventer la position d'un problème, et créer soi-même les concepts sur mesure qui conviennent aux nuances de l'expérience. » (p. 297)

Cela dit, tous les concepts grecs repris ici faisaient assurément partie de l'arrière-plan de sa pensée, de l'horizon à partir duquel il cherchait à comprendre. Il convient aussi de souligner le caractère provisoire et perfectible de notre interprétation ; nous nous résolvons malgré tout à livrer nos réflexions au public parce qu'elles tournent autour d'une question qui devrait retenir l'attention de tous ceux qui ne reculent pas devant l'exigence de (la) métaphysique : le phénomène *se* montre-t-il *par lui-même* ? à quelles conditions le pourrait-il, si tel était bien le cas ? le phénomène se réduit-il à une modification de la conscience ?

Bien que ce ne soit pas le moment d'examiner ce dernier point dans le détail, disons seulement que s'impose à nos yeux une remise à plat du *travail* de l'idéalisme au sein de certaine phénoménologie, c'est-à-dire du bien-fondé de la réduction de l'être à l'apparaître, de la vérité à la manifestation, de l'essence à la pure phénoménalité. Certes l'objet peut,

paradoxalement, être dit « conscient », et, en ce cas, l'auto-monstration de l'étant est bel et bien réelle puisque l'apparition est identiquement la conscience s'apparaissant à elle-même. Dit d'une autre manière, « l'ob-jet conscient » est *de la* conscience : il en tire son origine et s'y réduit. Si la genèse du phénomène s'explique par le devenir-autre de l'absolu, par son aliénation néantisante, par la distance donnant jour à une extériorité étendue depuis lui-même – comme être-en-soi – jusqu'à lui-même – comme être-pour-soi –, cet *acte* de la transcendance, ce mouvement ek-statique par lequel l'absolu *pose* non seulement le phénomène, mais l'étant comme tel, est-ce que le sujet fini le reproduit à l'identique ? Le regard du pour-soi humain, essentiellement passif, réceptif, intuitif, a-t-il affaire à un *autre* que lui-même, à un ob-jet sur lequel il bute et qui lui *est ob-jecté* ? Son autre effectivement réel – bel et bien là –, la conscience ne peut le poser, même comme simple phénomène, mais seulement le recevoir. La détermination, le ceci qui est tel, le *lieu* de son il-y-a, ne peuvent être posés que par un logos conçu comme « commencement » (*ἀρχή*), ce qui veut dire : pro-ducteur d'unités de significations par des pro-férations per-formatives. La phénoménologie peut-elle faire l'économie du plan logique, c'est-à-dire d'une dialectique descendante (*διαιρετική*) et ascendante (*ἀναλυτική*) ?

## Première difficulté

Dans le premier alinéa, se fondant sur la notion grecque de *φαινόμενον* et sur certaines considérations étymologiques, Heidegger définit ainsi le *Phänomen* : *das, was sich zeigt* (28, 27), *das Sichzeigende, das Offenbare* (28, 28), [V, 55 : « cela qui se montre, le se-montrant, le manifeste »]. Quelques lignes plus bas, il apporte une précision en soulignant la formule *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende* (28, 32-33), [M, 43 : « ce qui se montre en lui-même » ; V, 55 : « le se-montrant-de-soi-même » ; M\R, 51 : « that which shows itself in itself »].

Cette définition ne va vraiment pas de soi. Comment un étant quelconque peut-il se montrer lui-même ? Comment peut-il à partir de lui-même, et de lui-même, se montrer lui-même ? À quelle *expérience* Heidegger peut-il bien se référer pour attribuer à tout étant phénoménal

la capacité de faire acte d'auto-monstration ? Le sous-paragraphe (A) ne répond pas à ces questions. Et pourtant il le faudrait, si le phénoménologue prétend apporter une définition qui ne se veut pas seulement stipulative, mais bien *sachgegründete* (31, 31), [B/W, 49 : « fondé[e] dans les choses mêmes », M/R, 55 : « grounded in the facts »].

En français classique, « apparaître » peut recevoir la forme réfléchie : « À lui [un bûcheron], la foudre en main, Jupiter s'apparut » dit Charles Perreault dans le dixième vers des *Souhais ridicules*. Seul un être doué de la spontanéité de la réflexion – de la conscience de soi – a ce qu'il faut pour *se* poser lui-même dans l'apparaître. Dit autrement, seul un être qui est pour lui-même la source de ses propres actes – *ἀρχή* de ses propres mouvements – peut se montrer. De prime abord, nous ne voyons pas comment le *Phänomen*, n'étant pas conçu expressément comme l'acte spontané d'un esprit, puisse *se* montrer *de lui-même* ; à moins, et il en sera abondamment question plus bas, de concevoir tout être qui se montre comme un étant *par nature* au sens d'Aristote.

Selon l'étymologie, montrer en grec fait partie de l'aire sémantique de *δείκνυμι* et la racine \**deik-/dik-* se retrouve également dans le mot latin *index* : on peut montrer le chemin en se servant de son doigt. Par ailleurs, *φαίνω*, utilisé de manière intransitive peut vouloir dire se montrer, c'est-à-dire se faire voir comme... Par exemple, se montrer homme de cœur (*ἀνὴρ ἀγαθὸς φαίνομαι*). Se montrer signifie également être manifeste (*δῆλος, φανερός*) : il est manifeste que... rend les expressions *δῆλος ὅτι...*, *φαίνεται ὅτι...* Rien donc dans ces considérations sur l'origine des mots ne permet d'attribuer aux choses la spontanéité d'un se-montrer par soi-même.

Le mot de *φαινόμενον* se rattache à la racine *φα-*, d'où est tiré *φῶς* (la lumière, la clarté). Heidegger à propos de ce *φῶς* dit qu'il s'agit de ce *worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann* (28, 30-31), [M, 42-43 : « où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible »]. Plus loin, le *Phänomen* apparaîtra comme le *Worin* des *Erscheinungen*,

c'est-à-dire le lieu où ont lieu les ap-paritions. Τὸ φῶς ici semble être le *Worin* des *Phänomene* eux-mêmes : τὸ φῶς constituerait la condition ontologique de toute monstration, la lumière, la clarté ouvrant un dehors dans lequel « s'exhibent » les étants. Point essentiel qui curieusement n'est plus mentionné dans le reste du sous-paragraphe (A), pas plus d'ailleurs que n'est évoquée l'autre condition ontologique essentielle : le spectateur pour qui il y a monstration. En l'absence de tout regard, de toute saisie consciente par un pour-soi, comment un *Phänomen* pourrait-il se montrer, s'il est vrai que toute monstration implique un se-faire-voir à *quelqu'un* ? Une conception juste du phénomène ne saurait faire abstraction du regard pris au sens large. Le mot « vue » peut désigner le sens qui voit et aussi ce qui tombe devant les yeux (comme dans « peindre une vue »). Ainsi, le phénomène est toujours une vue saisie par la vue et de laquelle il est inséparable. Il y a une relation interne entre le phénomène et le regard : l'être de l'un se trouve suspendu à l'être de l'autre. En langage aristotélien, ce sont des relatifs par soi (τὰ καθ'αὐτὰ πρὸς τι). Aucun regard en acte, à moins qu'il ne bute sur un phénomène ; aucun phénomène en fait, à moins qu'il ne soit ob-jet d'un regard.

En un mot : baigner dans la lumière ne veut pas dire la même chose que se produire sur les tréteaux ou entrer en scène, *das Auftreten* (29, 22-23). Le coucou de bois qui sort de la pendule rustique et qui « se montre » à nous *ne fait rien*, car il n'a pas de *soi* pour accomplir quelque chose *par soi* : il est *montré* de manière mécanique.

## Deuxième difficulté

Ensuite, Heidegger introduit le concept de *scheinen* [V, 55 : « sembler »] en insistant sur cette spontanéité dont il vient d'être question : l'étant *kann sich [...] von ihm selbst her zeigen* (28, 36-37), [V, 55 : « l'étant peut maintenant se montrer de soi-même »]. Et cette monstration peut s'effectuer de diverses manières. Il est possible en effet que l'étant se montre comme ce qu'il *n'est pas* : en ce cas, dans cet acte de monstration de soi par soi, tout

empli de négativité, l'étant prend l'air de quelque chose qui n'est pas lui : *in diesem Sichzeigen* « *sieht* » *das Seiende* « *so aus wie...* » (28, 39 – 29, 1). On peut rendre *der Schein* par le semblant (V, 55) l'apparence (M, 43), mais également peut-être par « ad-spect », look, termes qui ont l'avantage d'inclure la notion de regard. Avoir l'air de, *das Aus-sehen wie*, signifierait alors au sens de Heidegger : [se pro-duire] à partir de soi [dans la clarté] en faisant semblant [d'être] tel. Cet air, cette semblance, ce *Schein*, on pourrait aussi le rendre par une métonymie : « out-look », en substituant au point de vue, *ce qui est vu* à partir de ce point de vue. Par exemple, cette bague « offre » l'out-look, l'ad-spect d'être faite en or plein, alors qu'elle ne l'est pas en fait : il s'agit d'or plaqué.

Cela dit, l'équivocité du concept de *Phänomen* ne se limite pas au caractère immotivé de l'auto-monstration, elle va se révéler plus profonde et plus difficile à percevoir. Dans les alinéas deuxième à septième, où Heidegger cherche à établir une distinction tranchée entre *Phänomen* et *Erscheinung*, le vocabulaire se met à balancer entre deux significations fort différentes pour décrire le premier : jusqu'à maintenant il était *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende* (28, 32-33), et dans ces alinéas il va devenir *ein[...] Sichzeigen[...] von etwas* (29, 36), *ein ermöglichendes Sichzeigen* (29, 36-37), *das Sichzeigen* (30, 5 et 17). L'amphibologie devient particulièrement évidente dans le septième alinéa qui commence par *Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen* (31, 3) et qui se termine par *Phänomen [...] das Sich-an-ihm-selbst-zeigende* (31, 11). Heidegger, et cela réclame assurément une interprétation, semble fondre l'une dans l'autre deux expressions dont l'une vise *cela* qui se montre et l'autre l'*acte*, le *fait* de se montrer, la nominalisation d'un verbe à l'infinitif signifiant le fait ou l'acte de...

Ce double sens cause un certain étonnement, car, de la part d'un penseur et d'un écrivain de la plus haute volée, il ne saurait être question d'une négligence de style. Notre surprise augmente encore quand Heidegger semble lui-même résoudre la difficulté en précisant, dans le septième alinéa, qu'il faut entendre par *Phänomen*, l'*étant* qui se montre. Mais il laisse intacte, en fait, l'indécision de sens que nous venons de souligner, car il n'en fait pas mention lui-même et ne cherche pas à la dissiper. Il apporte cette précision pour montrer que demeure formel un concept qui n'établit pas quel étant au juste doit être appelé *Phänomen* : *welches Seiende als Phänomen angesprochen wird* (31, 13-14) et qui laisse

irrésolue la question de savoir : *ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seiendes* (31, 14-16), [M, 44 : « si ce qui se montre est à chaque fois un étant ou un caractère d'être de l'étant »]. La réponse à cette question semble à première vue satisfaisante : un usage légitime du concept formel de phénomène entend par *Phänomen, das Seinde* (31, 17), [*das*] *Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende* (31, 28), *das Sichzeigende* (31, 35), les deux derniers termes étant introduits sur fond de la conception kantienne de l'intuition empirique. Or, comme nous le verrons plus bas, cette référence à Kant brouille en fait les cartes et les glissements, les pluralités de sens entourant la conception du sous-paragraphe (A) restent en l'état.

Nous sommes donc en présence d'une double ambiguïté : le *Phänomen* est-il *cela* qui se montre ou l'*acte* de se montrer ? est-il encore un étant ou un caractère d'être de l'étant ? La première n'est pas levée parce que Heidegger ne la thématise pas ; la deuxième non plus, parce que, dans le sous-paragraphe (A), il n'est pas question de manière explicite des caractères d'être du *Sichzeigende*.

### Troisième difficulté

À première vue donc, la distinction entre *Phänomen* et *Erscheinung* semble jeter une grande lumière sur ces deux concepts essentiels. Mais, ce n'est pas tout à fait le cas, comme nous allons essayer de le montrer.

Quand il donne des exemples concrets (deuxième et sixième alinéas), Heidegger se réfère aux *Krankheitserscheinungen* (29, 20), [V, 55 : « ap-paritions à caractère pathologique »]. Il y a *Erscheinung* quand, au sein d'une monstration, quelque chose, qui ne se montre pas, est *indiqué*. Si nous avons bien compris, un mal de dent, par exemple, peut indiquer la présence d'une carie qui elle demeure non manifeste. L'*Erscheinung* est donc indice, indication, annonce d'un corrélat qui lui-même ne se montre pas par lui-même. Plus précisément encore, l'*Erscheinung* ne se montre pas non plus elle-même au sens où le *Phänomen* le fait :



elle est plutôt *das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen (29, 26-27), [V, 56 : « quelque chose, qui ne se montre pas, s'annonce à travers quelque chose qui se montre. Ap-parâître est un *ne-pas-se-montrer*.] En dépit de son caractère paradoxal, l'énoncé est tout à fait limpide ; il signifie : ce qui se montre, c'est le *Phänomen*, et, par ce moyen (*durch*) – cette monstration phénoménale –, se produit une annonciation (*Erscheinung*) qui n'est pas elle-même un *Sichzeigen*, mais bien plutôt un *Sichmelden von etwas*, c'est-à-dire l'acte d'annoncer quelque chose ou, plus exactement, l'acte par lequel quelque chose s'annonce. Mais il ne faut pas confondre la négativité de l'*Erscheinung* avec celle du *Schein* : ce dernier montre ce qu'il n'est pas ; la première *ne* se montre pas du tout. Pour Heidegger, en fait, le *Phänomen* est le fondement (*Grund*, [29, 35]) de l'*Erscheinung*.*

Dit dans une autre langue – *horribile dictu* : celle de la métaphysique ! – nous pourrions résumer les considérations qui précèdent en une seule formule :

*Phänomen dicitur simpliciter (ἀπλῶς), Erscheinung secundum quid (κατὰ τι).*

Le se-montrant ne renvoie à rien d'autre que lui-même, alors que l'ap-parition, dans son être, se rapporte constitutivement à un terme corrélatif autre qu'elle-même. De manière plus précise : quand une ap-parition fait son entrée en scène (*das Auftreten* [29, 22-23]), l'*ἀρχή* (*Grund* ou principe) de son ap-parâître ne se trouve pas en elle-même, mais dans un autre et cet autre est double :

- a) le *Phänomen*, d'une part, puisque l'*Erscheinung* est toujours liée à cet autre : [...] *ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene* (30, 7-8) ; en effet, l'étant phénoménal en son *Sichzeigen* constitue le *Worin* (30, 6), c'est-à-dire le lieu où l'*Erscheinung* a lieu.
- b) *cela* qui ne se montre pas (*das Sich-nicht-zeigende*), d'autre part, cet autre qui s'annonce lors des ap-paritions (*Erscheinungen*) : sans la présence de troubles dans

l'organisme, troubles qui ne se montrent pas, mais qui s'annoncent dans les apparitions de symptômes, il n'y aurait pas ces *Krankheitsvorkommnisse*.

Revenons un seul instant sur le caractère métaphorique et plutôt nébuleux des attributions de spontanéité à l'ensemble des étants en général : ce qui se tient dans l'ombre – la présence de troubles dans l'organisme – serait en mesure de prendre l'*initiative* de se servir de la spontanéité elle-même obscure du *Phänomen* pour s'annoncer ? Poser la question, c'est y répondre... Grâce à cet exemple des symptômes, la distinction que veut établir Heidegger semble tout à fait claire, mais, à une lecture très attentive du sous-paragraphe (A), elle va se révéler très peu claire en fait.

L'apparition de symptômes indique une pathologie, certes ; mais regardons le texte de plus près : *Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen* (29, 22-24, souligné par nous) : « l'arrivée [dans l'apparaître] de tels événements inhabituels, leur se-montrer, va de pair avec la présence de troubles. » Peu importe la valeur de notre traduction interprétative, c'est l'incise soulignée par nous qui pose un problème : Heidegger, en parlant des *Vorkommnisse*, parle assurément d'*Erscheinungen*, et pourtant, contrairement à sa propre définition du *Phänomen*, il leur attribue un *Sichzeigen* incompatible avec leur nature d'apparition. Cette obscurité, sinon cette confusion, ne saurait ressortir, encore une fois, à une négligence de style de la part d'un écrivain aussi immense que Heidegger : il devait, à coup sûr, peser et soupeser chaque mot qu'il écrivait. Nous croyons que le penseur s'empêtre ici dans des difficultés inextricables, parce qu'il n'est pas possible d'établir une distinction claire et précise entre *Phänomen* et *Erscheinung*, et ce, dans les termes mêmes du sous-paragraphe (A). Voyons voir.

La relation entre eux deux est décrite ainsi : *so ist doch Erscheinen nur möglich auf dem Grunde eines Sichzeigens von etwas* (29, 35-36) [V, 56 : « il n'y a cependant d'apparaître possible que *sur le fond* d'un *se-montrer* de quelque chose »]. Ou encore : l'*Erscheinung* ne se produit que s'il y a un *Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen* (29, 36-37), [V, 56 : « tout en rendant possible avec lui [le se-montrer] l'apparaître »]. Il faut noter ceci : le se-montrer

qui rend possible (ontologiquement) l'ap-paraître ne fait pas de cet ap-paraître un se-montrer, car, dans tous les cas, il a la valeur d'un s'annoncer : *Erscheinen ist das Sich-melden durch etwas, was sich zeigt* (29, 37-38). Dit autrement, le *Sichzeigen* est le *Worin* dans lequel se produit le *Sichmelden* : quand une ap-parition a lieu, ce lieu, c'est d'abord le *Phänomen*. Dit, de nouveau, dans la langue de la métaphysique, le *Phänomen* est ce à partir de quoi (ἐξ οὗ, *ex quo*) se produit l'*Erscheinung*. Enfin, et Heidegger le précise de manière explicite : *Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene* (30, 7-8), [V, 56 : « En définitive, les phénomènes ne sont jamais des ap-paritions [*Erscheinung*] mais c'est bien plutôt chaque ap-parition [*Erscheinung*] qui est tributaire de phénomènes. » Autres traductions de l'expression *angewiesen auf* : V, 44 : « assignée à » ; B/W : « se fonde » ; M/R, 53 : « dependent on ». L'expression et la formule veulent faire ressortir que le *Phänomen* est plus originel que l'*Erscheinung*, mais elles vont peut-être trop loin, car elles engendrent à leur tour nombre de difficultés supplémentaires.

Dans les termes mêmes de Heidegger, toute *Erscheinung* requiert, pour remplir sa fonction d'annonciation, qu'un certain quelque chose se montre et cette monstration phénoménale elle-même ne se réduit en aucun cas à une ap-parition. Ce point nous semble particulièrement obscur. Voyons voir encore.

L'*Erscheinung* ne saurait être coupée du *Phänomen*, puisque celui-ci en est le *Worin*, mais la monstration phénoménale peut-elle se produire indépendamment de toute ap-parition ? Comment comprendre cette « prétention » du se-montrant à l'in-dépendance (*Selbstständigkeit*) ?

Une façon d'établir cette autonomie du *Phänomen* consisterait à le concevoir, non pas comme un *étant* qui se montre – car nous verrons plus loin que cette position bute elle aussi sur des apories –, mais comme le *fait* ou l'*acte* de se montrer. Cet acte même d'auto-monstration (*das Sichzeigen*) n'a manifestement pas besoin de l'ap-paraître annonciateur (*das Erscheinen als Sichmelden*) pour se produire : il n'est pas lié constitutivement à une ap-parition. Le fait même de se montrer ne se réfère pas à autre chose que lui-même. Ainsi, *das Sichzeigen* peut être dit in-dépendant : *Phänomen dicitur simpliciter* (ἀπλῶς). Appelons

cette thèse : principe de l'in-dépendance de la monstration phénoménale. Cette lecture permet d'expliquer pourquoi Heidegger utilise de manière équivoque les expressions *das Sichzeigende* et *das Sichzeigen* dans les sept premiers alinéas du sous-paragraphe (A) : quand il veut faire ressortir l'in-dépendance du *Phänomen*, il le décrit comme *das Sichzeigen* et il le dépeint comme *das Sichzeigende* quand il s'agit de préciser que c'est bien un étant qui se montre, et que la définition du se-montrant ne porte pas sur ses caractères d'être (31, 15-16) : ce dernier point va d'ailleurs devenir très important dans la prochaine section.

Dans le huitième alinéa, l'auteur indique de manière très précise que l'usage légitime du concept formel de phénomène enjoint de concevoir celui-ci comme l'étant qui se montre, ou le se-montrant : *Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist [...] (31, 17-19), [M, 44 : « Mais que l'on entende par ce qui se montre, l'étant qui, au sens de Kant par exemple, est accessible grâce à l'intuition empirique [...]. »* Dans le cinquième et le huitième alinéa, Heidegger se réfère à Kant ; or, comme nous allons essayer de le montrer un peu plus bas, cette référence brouille les cartes.

Mais d'abord, examinons de plus près le deuxième exemple médical concret donné par Heidegger : sous une lumière particulière, un tel peut paraître avoir les joues rouges (*gerötete Wangen*), cette rougeur qui se montre (*sich zeigende Röte*) peut être prise pour une annonce de la présence de la fièvre (*als Meldung vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann*), laquelle à son tour est l'indice d'un trouble dans l'organisme [30, 40 – 31, 1], (M, 44).

Quelqu'un a l'air d'avoir « les joues en feu » (Vézin) et ces joues rougies, cette rougeur, cette coloration de la peau se montre (*sich zeigende Röte*), donc elle est *Phänomen*. Ensuite, ajoute Heidegger, cette rougeur peut être saisie comme une annonce indiquant la présence de la fièvre, donc le *Phänomen* peut aussi être saisi comme telle *Erscheinung* – la couleur pourrait

aussi, dans un autre cas, indiquer la timidité, par exemple. Une question se pose pourtant : cette coloration phénoménale peut-elle être séparée de toute saisie de celle-ci en tant que telle ou telle ap-parition ? Il le faudrait bien si le principe de l'in-dépendance du *Phänomen* est vrai. Mais, quel *étant* au juste constitue une monstration phénoménale *brute* de la rougeur ? Les joues en feu ? Mais elles indiquent *déjà* la présence de la fièvre. Il n'est pas possible de distinguer ces deux moments : l'un où un étant se montre, l'autre où ce même étant est saisi comme ap-parition indicielle. La rougeur ne se révèle à aucun moment une « donnée » brute, non interprétée, dépourvue de signification : à tout le moins, la rougeur est toujours déjà saisie comme telle couleur opposée structurellement à d'autres couleurs.

C'est ici que la difficulté se révèle la plus grande. Ou bien le *Phänomen*, conçu comme cet étant-ci qui se montre, n'est manifeste (*offenbar*) qu'en étant toujours déjà saisi sous la figure de telle ou telle *Erscheinung*, et alors le principe de son in-dépendance est compromis ; ou bien, le *Phänomen* n'est pas un étant, un ceci qui est, mais bien un pur se-montrer, et alors se trouve contredite l'affirmation selon laquelle l'application légitime du concept formel de *Phänomen* doit porter sur des étants qui se donnent dans l'intuition empirique au sens kantien (huitième alinéa).

Heidegger tente lui-même de trancher le nœud gordien en faisant allusion au temps et à l'espace, formes *a priori* de la sensibilité selon Kant. D'une part, l'auteur du sous-paragraphe (A) estime avoir produit un concept formel de *Phänomen* et, dans un usage tout à fait légitime (*rechtmäßige Anwendung*) de ce concept, il l'applique au se-montrant (*das Sichzeigende*), à ce qui est accessible (*zugänglich*) dans l'intuition empirique comprise à la manière de Kant (31, 16-20). Cet usage, cette application du concept formel, bien que tout à fait correcte, a cependant ses limites : *Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung der vulgären Phänomensbegriff* (31, 19-21). [M, 44 : « Le phénomène ainsi employé remplit la signification *vulgaire* du phénomène. »] Bien que le concept « courant » (Vézin)

représente une application convenable du concept formel, ils se recoupent en partie seulement. Heidegger, cherchant à rendre sa pensée plus explicite, écrit cette phrase :

[...] *was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«) sind Phänomene der Phänomenologie.* (31, 25-29 : souligné par nous)

« [...] ce qui déjà se montre dans les ap-paritions [Erscheinungen], ce qui chaque fois, fût-ce de manière non thématique, précède et accompagne le phénomène dans son entente courante, peut être amené à se montrer de manière thématique et ce qui se-montre-ainsi-par-soi-même (« les formes de l'intuition »), ce sont les phénomènes de la phénoménologie. » (V, 58 : souligné par nous)

Énoncé plutôt énigmatique ! D'un côté, le concept courant de phénomène s'applique correctement à l'étant accessible (*zugänglich*) grâce à l'intuition empirique, et, alors même que le concept formel de *Phänomen* demeure non thématiqué, cette application aux objets de l'expérience produit un remplissement de la visée intentionnelle. Mais, d'un autre côté, Heidegger semble affirmer que le *Phänomen* ne saurait, à la manière de l'*Erscheinung*, être saisi dans l'expérience, car il en constitue une sorte de condition, un peu comme les formes de la sensibilité, si l'on prend pour horizon le kantisme : le *Phänomen* de la phénoménologie est cela qui, au sein de l'*Erscheinung*, la rend possible ; le *Phänomen* est le *Worin* où l'*Erscheinung* trouve le lieu qu'il lui faut pour avoir lieu, et ce *Worin* la précède et l'accompagne – pour ne pas dire qu'il en est sa condition *a priori*, constitutive.

Très manifestement, l'auteur cherche à dire quelque chose dans cet avant-dernier alinéa, sans toutefois réussir à l'exprimer de manière limpide. Les *Erscheinungen* sont très certainement accessibles dans l'intuition empirique ; mais le *Worin* lui, le *Phänomen*, ne le serait pas ? Erreur de lecture de notre part, selon toute apparence, puisque Heidegger

déclare explicitement : *Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das [...] durch die empirische Anschauung zugänglich ist* (31, 17-19). Est attribué ainsi à l'étant saisi dans l'expérience – puisqu'il est le se-montrant (*das Sichzeigende*) – la détermination constitutive du *Phänomen*, détermination qui précisément se trouve refusée à l'apparition : *Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen* (29, 27). Ces deux expressions – *vorgänglich* et *mitgänglich* – veulent rendre plus intelligibles sans doute en quel sens le *Phänomen* est le *Grund* de l'*Erscheinung*, mais, encore une fois, les choses s'embrouillent. Le *Phänomen*, même conçu comme *Grund*, *Worin*, demeure l'étant qui se montre (*das Sichzeigende*) et pourtant il précède et accompagne les ap-paritions un peu à la manière des formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire le temps et l'espace. Mais ces formes, dans la pensée kantienne, *ne sont pas accessibles dans l'intuition empirique*, mais bien dans l'intuition pure, car elles sont « des intuitions pures *a priori*, [...] de simples formes de notre sensibilité, qui doivent précéder toute intuition empirique » (*Prol.*, § 10, Rivelaygue). Le huitième paragraphe nous amène à conclure : le *Phänomen* de la phénoménologie, en tant que *Grund* ou *Worin* des ap-paritions, est un étant se montrant (*ein Sichzeigendes*) qui ne peut pas se montrer dans une intuition empirique, car si tel était le cas, nous pourrions le saisir tel qu'il est en lui-même ; or, ce n'est pas réellement le cas, si nous avons raison de soutenir, comme nous l'avons fait plus haut, qu'il n'y a pas de *Phänomen* brut séparable de toute *Erscheinung*. Étrangeté du paragraphe (A), en effet.

Cette étrangeté, quelques-uns l'ont notée. Donnons deux exemples : 1) « Cette dernière phrase [la première du dernier alinéa] souligne expressément que, en dépit de son titre, le présent paragraphe (A) ne traite que tout à la fin du concept phénoménologique de phénomène. » (B/W, p. 31, note 2, voir 283) ; 2) « [...] the passage [le paragraphe (A)] shows some signs of hasty construction [...] » (M/R, 51, note 1.)

Par ailleurs, on trouve dans ce fameux cours de 1931 sur les trois premiers chapitres du livre  $\Theta$  de la *Métaphysique*, une remarque en passant qui laisse plutôt songeur : *Lebendes ist*

*immer umgeben, bezogen auf Umgebung, wo das Umgebende in irgend einer Weise sich gibt ; in einer Weise freilich, deren Bestimmung eigenste Schwierigkeiten hat, und zudem der Gefahr ausgesetzt ist, überbestimmt zu sein.* (Ga. 33, p. 124) « L'être vivant est toujours environné et en rapport avec un environnement, là où se donne en quelque façon cela qui environne ; "d'une façon" assurément, [mais nous n'en disons pas davantage parce que] la détermination de celle-ci, en plus de s'exposer au danger d'être surdéterminée, comporte des difficultés qui lui sont propres au plus haut point. » Cette phrase – tirée à vrai dire hors de son contexte, celui d'une réflexion sur la multiplicité des sens du terme λόγος et sur la différence anthropologique chez Aristote – indique quand même selon nous que Heidegger avait nettement conscience, à ce moment-là du moins, du caractère problématique d'une monstration ou d'une donation spontanée de l'étant et de la nécessité d'apporter des éclaircissements.

Manifestement, les nombreuses ambiguïtés et obscurités émaillant le sous-paragraphe (A) ne sauraient être attribuées à un manque de la part d'un penseur aussi soigneux que Heidegger. L'étrangeté de ce texte provient peut-être d'un non-dit qui le travaille à un point tel qu'il en devient bancal. Ce non-dit ne se ramène pas à un impensé. Bien au contraire, il se compose, croyons-nous, de certains concepts fondamentaux de la métaphysique d'Aristote qui, très certainement, étaient toujours présents à l'esprit du jeune phénoménologue.

Quittons maintenant les rives paisibles de la critique interne ; allons, osons gagner le large et les périls. Les impasses du sous-paragraphe (A) constituent des symptômes annonçant un trouble dans la pensée du maître. Nous ne prétendons pas avoir découvert la nature exacte de ce trouble, et encore moins en épuiser la signification, mais nous prenons le *risque* de proposer quelques hypothèses afin de déceler un peu mieux *ce vers quoi* font signe ces étonnantes anomalies conceptuelles.



## Interprétation aristotélisante du paragraphe 7

La lecture proposée ici ne ressortit pas à une critique externe « scientifique » : elle reconnaît volontiers son caractère « impressionniste », et cette impressivité la rend incompatible avec tous les protocoles du commentaire savant. Malgré ses nombreuses insuffisances, elle a tout de même le mérite, selon nous, de rendre plus intelligible un texte contenant plusieurs apories, au sens étymologique du terme. Précisons de nouveau que notre interprétation se veut *provisoire* et *perfectible*.

Une phrase en particulier (31, 13-17) nous indique elle-même le chemin à suivre. Demeure formel, précise Heidegger, un concept de *Phänomen* qui laisse indéterminée la question de savoir si le se-montrant (*das Sichzeigende*) correspond à un étant (*ein Seiendes*) ou à un caractère d'être de l'étant (*ein Seinscharakter des Seienden*). Énoncé un peu étonnant quand on considère ceci : dans les sept alinéas précédents, l'équivocité porte, non pas sur celle qui vient d'être évoquée, mais bien sur le *Phänomen* conçu comme *das Sichzeigende* ou *das Sichzeigen*. Mais cette phrase mentionne tout de même un point essentiel : la notion de caractère d'être de l'étant. Or, notre lecture va faire ressortir cinq déterminations du mode d'être de l'οὐσία, tels que dégagés par Aristote dans la *Métaphysique* ; et, selon nous, Heidegger « projette » ces figures ontologiques sur le *Phänomen*, à tout le moins de manière implicite.

Devant être utilisé avec la plus grande prudence, le terme οὐσία ne sera pas traduit par substance, comme c'est le cas habituellement. Le mot de sub-stance comporte au moins deux inconvénients : a) le lien entre l'οὐσία et l'être demeure occulté ; b) il reproduit un seul des sens possibles de ce concept, et non le plus significatif, c'est-à-dire celui d'être un sous-jacent (ὕποκειμενον) sur lequel tombent et adhèrent les accidents.

L'acception, prise en compte ici, voit dans l'ούσία le sens « focal » des multiples significations de l'être (l'ούσία est le ἔν du πρὸς ἔν λεγόμενον qu'est τὸ ὄν, Mét., Γ, 2, 1003a 33). Pour conserver et mettre en évidence ce lien avec l'être dans la traduction, nous imiterons Cicéron et Sénèque qui se servaient de *essentia*, terme tenu pour un néologisme à leur époque. Il aurait été formé sur le modèle de *pati, pati-ens, pati-entia*. *Esse* (être) aurait donné \**esse-ens, ess-entia, ens* représentant le participe présent de *esse*. Par conséquent, dire que se retrouvent dans le *Phänomen* des caractères de l'ούσία ne signifie pas : Heidegger « substantialise » l'étant qui se montre, mais bien plutôt : il lui accorde en sous-main des déterminations de l'ess-ence.

Si le *Phänomen* est bel et bien *un étant* (31, 15) et non pas le pur acte de se montrer, il se caractérise donc comme *un ceci qui est* (τόδε τι). Or τόδε τι possède le caractère d'être séparé (χωριστόν) – par opposition au genre et à l'espèce. (Mét., Δ, 8, 1017b 25). Giovanni Reale explique fort bien comment il faut comprendre la polysémie de l'expression τόδε τι :

« Riferito all'*individuo*, esso significherà qualcosa di determinato, come una materia che ha il suggello della sua forma, dalla quale è pienamente determinata; riferito alla *forma*, esso significherà un qualcosa di determinato-*determinante* [...]. Non si dimentichi, peraltro, che il *τί* spesso è usato ad indicare la prima categoria, vale a dire l'essenza (o forma) [...]. » (I, p. 440)

Que représente la séparation en tant que manière d'être ? La détermination du *Phänomen* comme *un ceci qui est tel*, distinct de tout autre ceci (ne fût-ce que numériquement), et qui « se tient » dans l'être par lui-même sans avoir besoin d'un autre pour être. En raison de cette séparation, de cette distinction, de cette autosuffisance se justifie alors le principe d'indépendance du se-montrant phénoménal : par opposition à l'*Erscheinung* qui constitue une relation (τὸ πρὸς τι) et non une ess-ence, le *Phänomen*, dans son être, n'enferme pas un

rapport à quelque chose d'autre que lui-même, il n'a pas dans sa constitution d'être un corrélat : *Phänomen dicitur simpliciter* (ἀπλῶς). S'explique peut-être ainsi pourquoi Heidegger attribue à l'étant phénoménal un « soi » qui lui permet de se produire dans l'apparaître en tant que *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* (28, 32-33). En effet, le vocabulaire de l'auto-monstration fait du *Phänomen* un agent spontané, un étant qui, de sa propre initiative, se montre en lui-même et par lui-même. *Spontaneum est, cujus principium est in agente* (Leibniz).

Dans le réel, les étants dits par nature (φύσει, Mét., Δ, 4, 1014b 18-20) sont ceux qui ont en eux-mêmes la source de leur propre mouvement ; ce mouvement, selon Heidegger sans doute, devant inclure celui de se montrer (*das Sichzeigen*).

Si nous avons raison de trouver très étonnante l'attribution par Heidegger d'une spontanéité au *Phänomen*, une façon d'en rendre compte consisterait donc à supposer qu'il voit l'étant phénoménal, d'abord et avant tout, comme *un ceci qui est par nature* : ce qui ne saurait surprendre de la part d'un *Aristoteliker* ! La φύσις, au sens premier et fondamental, c'est l'ess-ence des étants qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement (Mét. Δ, 4, 1015a 13-17). Cependant, les lignes qui précèdent cette citation semblent suggérer que toute ess-ence, incluant celle des *artefacta*, peut aussi être appelée nature (voir la note de Tricot, I, p. 257). Par ailleurs, Aristote évoque aussi la possibilité de considérer qu'est un étant par excellence un étant par nature (εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἶσι, Mét. K, 1064b, 9-10) – et il semble bien que cette tendance se retrouve dans sa philosophie (Ross, II, p. 225). Selon nous, la pensée de Heidegger va dans le même sens. S'expliquerait alors cette spontanéité si problématique du *Phänomen*. Mais est-il légitime de considérer tout se-montrant en général comme un étant par nature ? L'« arraisonnement » du monde de la vie quotidienne par la technique permet d'en douter.

L'auto-monstration du se-montrant renvoie peut-être aussi à un autre caractère de l'essence, celui d'être par soi : l'expression *καθ'αυτό* voulant dire ici uniquement ce qui concerne la définition *stricto sensu*, le propre, l'être même de la chose, son *τί ἐστὶ* (Mét., Δ, 1022a 27-28). Le ce-que-c'est (*τὸ τί ἐστὶ*) d'une chose signifie, en l'un de ses sens multiples, l'essence (*οὐσία*) et le ceci (*τόδε τι*) : Mét., Z, 4, 1030a 18-19 ; le ce-que-c'est appartient en effet, purement et simplement (*ἀπλῶς*) à l'essence : Mét., Z, 4, 1030a 22-23.

L'auteur du sous-paragraphe (A) utilise la tournure *von ihm selbst her* une seule fois à propos du *Phänomen* (28, 37) ; mais si nous voulons comprendre, nous devons nous demander : à quoi au juste se réfère ici le penseur ? Vraisemblablement, cette expression possède un sens très proche du terme technique *καθ'αυτό*, car ce thème fondamental faisait sans aucun doute partie de l'horizon de pensée du jeune philosophe et, selon notre lecture, l'idée de par-soi « travaillait » sa conception de la monstration phénoménale. S'il nous est permis de renvoyer de nouveau au cours sur Aristote donné quatre années après *SZ*, Heidegger traduit l'expression grecque par *von sich aus, an ihm selbst* (GA. 33, 135, 142, 206). Toujours en faisant référence de manière explicite au *καθ'αυτό*, il utilise également la formule *für sich und von sich aus* (*Ibid.*, 200). Par ailleurs, il y a plus de vingt ans, des commentateurs éminents de la métaphysique d'Aristote ont justement rendu *καθ'αυτό* par *von ihm selbst her* (Frede et Patzig, p. 60). La définition complète d'une chose, ce qu'Aristote nomme *τὸ τί ἦν εἶναι*, c'est « le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était, [...] ce qu'un être doit être, à travers la durée, pour être fidèle à ce qu'il est » (Dubois, p. 76) ; or, le *τηε* est rendu par Frede et Patzig : « le “ ce que ça veut dire être ceci ” » (*das „Was es heißt, dies zu sein“*, p. 57). Cette formule renvoie ainsi à ce qui se dit *καθ'αυτό* dans la définition complète et elle veut dire : *was eine Sache von ihr selbst aus ist* (Frede et Patzig, p. 58, où sont données en référence dans Z, 4, les lignes 1029b 13 – 1030a 17). Les déterminations dites *καθ'αυτά* rendent donc explicites l'essence du ceci. Dans le contexte du sous-paragraphe (A), l'expression *von ihm selbst her* donne du relief à l'auto-monstration du *Phänomen* : en vertu de son propre fond, de ce qu'il est par soi, en son essence même, l'étant peut se montrer de diverses façons.

Conception, encore là, assez énigmatique. Le mode d'accès à ce qui est phénoménal dans une douleur ne s'identifie pas à celui qui est donné lors de la contemplation d'une constellation dans le ciel. Le se-montrant, dans les deux cas, se manifeste d'une manière différente et cela d'après ou selon (*nach*) un mode propre à lui – *von ihm selbst her*. Faut-il conclure que la façon d'aller à la rencontre d'un étant, d'un ceci phénoménal, fait partie de son ess-ence, de ce qui peut se dire de lui *καθ'αυτό* ? Oui certes, car le mode d'accès d'un *Phänomen* constitue « un attribut qui appartient directement à son sujet et non en vertu d'une cause » (Dubois, p. 143) et à ce titre il appartient, très certainement, à son propre, à ce qui se dit de lui *propter se*. Dans ce cas, comment alors le *Phänomen* peut-il devenir un *Schein*, comment peut-il montrer ce qu'il n'est pas, manifester une ess-ence autre que la sienne, et cela en vertu même de sa propre ess-ence ? Si Heidegger pense effectivement au mode d'attribution *καθ'αυτό* quand il utilise les mots *von ihm selbst her* pour décrire la possibilité d'une monstration négative de la part du *Schein*, eh bien, tout s'embrouille puisque cette attribution vise en fait l'εἶδος du ceci phénoménal, alors que cette notion est absente du sous-paragraphe (A).

Ces remarques reposent sur une hypothèse de lecture qui peut, à la limite, sembler tout à fait gratuite ; mais, quand il sera question de la forme (εἶδος) dans la conclusion, notre interprétation de la tournure *von ihm selbst her* comme mode d'attribution *καθ'αυτό* paraîtra, nous l'espérons bien, un peu plus motivée. Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que nos analyses conservent le mérite d'attirer l'attention sur cette expression et de montrer qu'elle ne va pas de soi, mais bien plutôt qu'elle recèle un sens à éclaircir.

[...] *so ist doch Erscheinen nur möglich auf dem Grunde eines Sichzeigens von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen [...]* (29, 35-37) ; [V, 56 : « il n'y a cependant d'ap-paraître possible que *sur le fond* d'un se-montrer de quelque chose. Mais celui-ci, tout en rendant possible avec lui l'ap-paraître »]. Plus loin, le *Phänomen* est dit *konstitutiv* de l'*Erscheinung* (30, 37). Quel est le sens de cette constitution, de ce fondement qui rend possible ? N'est-ce pas celui de l'ἀρχή – du principe : de ce qui se tient au commencement et qui commande ou structure ce qui se déploie à partir de ce point de départ (Mét. Δ, 1, 1012b 34-35) ? L'être de l'ap-parition ne peut avoir lieu que dans ce lieu

(*Worin*) que déploie le se-montrant : celui-ci se caractérise par le fait d'être le premier à partir duquel (*τὸ πρῶτον εἶναι ὄθεν* : Mét., Δ, 1, 1013a 18). Le *Phänomen* est donc l'*ἀρχή* de l'être de l'*Erscheinung*. Et, par là, Heidegger semble lui attribuer un caractère de l'ess-ence : *ἡ οὐσία ἀρχή* [...] *τις ἐστίν* (Mét., Ζ, 17, 1041a 9-10) : « l'ess-ence est un principe », un commencement qui structure le devenir-un-*ceci* du divers.

Enfin, penchons-nous un instant sur la description du *Phänomen* comme *das Offenbare* (28, 33), le manifeste. En parlant de l'*οὐσία*, en tant qu'elle est composée de matière et de forme, en tant donc qu'elle constitue *un ceci qui est tel* dans le monde, Aristote dit qu'elle est *δήλη* (Mét., Ζ, 3, 1029a 32). Dans sa récente traduction, Bernard Sichère a rendu ce terme par « elle est de soi évidente » (p. 12, lire aussi la très pénétrante note en bas de page) et nous croyons qu'il a raison. Déjà Thomas d'Aquin écrivait : *substantia « est aperta », idest manifesta* (In Metaph., §1296) : ce penseur, soit dit en passant, nous amène constamment à mieux lire Aristote et à comprendre plus profondément les problèmes par nous-même. *Apertus* en latin signifie à la fois ouvert et manifeste. S'il est bien vrai encore que Heidegger accorde au *Phänomen* des caractères de l'*οὐσία*, on comprend mieux par le fait même qu'il puisse le définir comme *das Offenbare*.

Si donc notre lecture interprétative possède quelque pertinence, quelque justesse, elle permet d'entrevoir, sous un certain éclairage, l'arrière-plan de la pensée heideggerienne du *Phänomen*. Elle permet ainsi de voir que les caractères de l'*οὐσία* que nous avons dégagés se lient étroitement les uns aux autres : séparé et distinct (*χωριστόν*), le *Phänomen* se dit *καθ'αυτό*, il se montre en lui-même, à partir de lui-même et par lui-même et, de ce fait, il possède la spontanéité d'un étant par nature (*φύσει*) ou constitué suivant la nature (*κατὰ φύσιν*) ; pour cette raison, il a également la valeur d'un principe (*ἀρχή*). Enfin, en vertu de ces caractères d'être le *Phänomen* est manifeste (*δηλόν*) : il « se pro-duit » dans l'ouvert. (Sur la distinction entre *φύσει* et *κατὰ φύσιν*, voir Frede et Patzig, p. 322)

Nous avons vu plus haut que l'ess-ence se caractérise comme principe de l'être de quelque chose. Il y a une tendance chez Aristote à considérer que, parmi les étants périssables dans le monde, les « véritables » ess-ences sont celles des êtres naturels, par opposition aux

choses fabriquées : *τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν* (Mét., H, 3, 1043b 22-23) : voir sur ce point Ross, II, p. 225. Si l'on suit cette ligne de pensée, et si de fait Heidegger a lui-même tendance à concevoir le *Phänomen* comme une *οὐσία* constituée *κατὰ φύσιν* (une ess-ence constituée suivant la nature), et par conséquent comme un étant ayant en lui-même la source de ses propres mouvements, s'expliquerait alors le vocabulaire de l'auto-monstration.

Si ce que nous recherchons, c'est la nature (*φύσις*) d'une chose, son ess-ence (*οὐσία*), ce que nous cherchons à déterminer alors ce n'est pas la matière, mais bien la cause : or, la forme (*εἶδος*) représente précisément ce en vertu de quoi quelque chose est, ce en vertu de quoi il y a un ceci dans le monde qui est tel : *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ'έστι τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν* (Mét., Z, 17, 1041b 7-8). Dit autrement : à la question « pourquoi, en vertu de quoi, cette chose est-elle ce qu'elle est ? » *la riposta ultima ed esaustiva a questa domanda è appunto quella che ridà la sostanza della cosa, vale a dire la forma o causa formale in virtù della quale le cose hanno il loro essere* (Reale, I, p. 634).

Appliquons maintenant ces considérations à la doctrine du sous-paragraphe (A). Le *Phänomen*, avons-nous tenté de montrer, semble conçu comme ayant plusieurs caractères de l'*οὐσία*. Et c'est grâce à ces caractères qu'il y a tel *Phänomen* et non pas tel autre, ce qui revient à dire que ceux-ci constituent son propre fond, son *von ihm selbst her*, sa définition *stricto sensu* (*τὸ τί ἦν εἶναι*), bref son *εἶδος* (voir Frede et Patzig, p. 57-58 et 87). Ce lien entre l'*εἶδος* et ce qu'est une chose par soi doit être souligné : *Folglich dürfte es sich bei per-se-Bestimmungen um solche Bestimmungen handeln, die einer Sache in dem Sinne von ihr selbst aus zukommen, in dem das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache von ihr selbst aus zukommt. In dem Sinne aber sind, [...] nur primäre ousiai, d.h. substantielle Formen, per-se-Bestimmungen* (Frede et Patzig, p. 92, souligné par nous). Les déterminations qui définissent le par-soi, se résument à celles qui sortent, jaillissent, font irruption, pour ainsi dire, de la chose elle-même ; il s'agit là uniquement des déterminations formelles, c'est-à-dire de l'*εἶδος*, c'est-à-dire encore de l'*οὐσία* première. Dans les mots mêmes d'Aristote : *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* (Mét., Z, 7, 1032b 1-2).

Il n'est pas question de l'*εἶδος* dans le sous-paragraphe (A), du moins de manière explicite. Les seules formes mentionnées se limitent aux « formes de l'intuition » (31, 28-29) ! Toutefois, ces *Formen der Anschauung* n'ont aucun rapport avec l'*εἶδος* au sens d'Aristote puisqu'elles constituent des « structures » non pas des objets eux-mêmes, mais bien de la sensibilité du sujet. N'est-il pas étonnant de voir ici Heidegger verser dans le rejet des formes substantielles et, ce faisant, répéter d'une certaine manière l'une des stratégies conceptuelles à l'origine de la modernité en philosophie ? Le refus de prendre en considération l'*εἶδος* n'a pas émoussé le sens de la réalité chez le penseur de l'être, mais de toute évidence ce sens s'est étioilé chez ses épigones postmodernes. Cette exclusion de la forme, ainsi que l'absence de thématization du « regard », ce corrélat à *qui* apparaît quelque chose, ont pour conséquence inéluctable de rendre abstraite sa conception du phénomène : telle sera notre conclusion.

Tel que présenté dans le sous-paragraphe (A), le concept de *Phänomen* ne semble pas fidèle à l'expérience : conçu *implicitement*, selon notre hypothèse de lecture, sous la figure d'une ess-ence naturelle, ce n'est qu'à cette condition, et à elle seule, qu'il peut posséder la spontanéité nécessaire pour *se* montrer (à moins bien sûr de le penser comme une pure et simple modification de la conscience, et Heidegger semble bien s'en garder, lui qui a voulu penser l'extériorité de l'être). Or, cet usage intensif du *sich* qui caractérise le *Sichzeigende* ne paraît pas motivé par notre vécu, par notre situation dans le monde, car ce qui nous entoure n'est pas composé uniquement, ni même principalement, de choses par nature ou constituées suivant la nature ; la modernité a ouvert un monde d'*artefacta* inertes et c'est *dans* ce monde que nous existons et qu'il nous arrive à l'occasion de rencontrer des *naturalia*.

Se trouve aussi laissé dans l'ombre ce en vertu de quoi « se produit » ce *Phänomen*-ci et non pas celui-là. Heidegger, non seulement fait abstraction de la forme (*εἶδος*), sans laquelle ne peut s'expliquer pourquoi il y a un *Phänomen* qui est tel ou tel, mais il écarte également le regard pour lequel il y a monstration. L'*ἀρχή* d'un phénomène est nécessairement double : la forme d'une part, forme qui lui donne d'être *réellement chose autre* qu'une modalité du



sujet connaissant, et, d'autre part, l'acte du « regard » qui s'ouvre à ce qui est manifesté devant lui : *tel* ceci qui *est*, ou, par souci de précision, *un* ceci *étant* comme ci et non pas comme ça. Rien ne saurait être manifesté, sans d'abord avoir été saisi en quelque façon par un pour-soi sous les traits d'une apparition à ce pour-soi. Dit autrement, s'il n'y avait dans le monde que des choses inertes dépourvues de toute conscience, il n'y aurait pas de phénomènes.

Privé de son *εἶδος*, posé comme pure extériorité, par soi, sans relation au regard, le phénomène perd toute sa profondeur ; de volume qu'il était, il est devenu surface lisse. Voilà comment le concept de *Phänomen* a été réduit à une abstraction.

Voilà également pourquoi il est permis de dire : dans la réalité effective des choses, dans ce qui est bel et bien là, ne se trouvent pas de *Phänomene*. Mais il y a des phénomènes qui arrivent à l'être, au paraître, à la monstration, grâce à la rencontre du regard et de la forme.

## Bibliographie

Alexandre, Planche et Defauconpret, *Dictionnaire français-grec*, Paris, Hachette, 1893, s.v. apparaître, montrer.

Aristote, *La Métaphysique*, trad. par J. Tricot, nouv. éd. refondue avec commentaire, Paris, Vrin, 1974.

Aristote, *Métaphysique. Livres Z à N*, trad. par B. Sichère, Paris, Pocket, 2010.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd., Paris, Klincksieck, 1999, s.v. δείκνυμι, δηλός, εἶδος, εἰμί, ἰδεῖν, οὐσία, φάε, φαίνω.

Dubois, Marcel-Jacques, *Aristote. Livre des acceptions multiples*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998.

Ernout, A., et Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. aug. et corr., Paris, Klincksieck, 2001, s.v. dico, essentia, pareo, monstrum, species, video, viso.

Frede, M. et Patzig, G., *Aristoteles „Metaphysik Z“*, texte, traduction et commentaire, Munich, C.H. Beck, 1988.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1960<sup>9</sup> [1927].

B/W = *L'être et le temps*, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1972.

M = *Être et temps*, trad. par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985.  
Téléchargé le 15/01/2008.

M/R = *Being and Time*, trad. par J. Macquarrie et E. Robinson, New York, Harper and Row, 1962.

V = *Être et temps*, trad. par F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986.

Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, (Ga. 33), Francfort, Vittorio Klostermann, 2006 [1931].

Reale, G., *Aristotele. La Metafisica*, trad. et commentaire, Naples, Luigi Loffredo, 1968.

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, texte et commentaire, Oxford, Clarendon Press, 1997 [1924].

Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.R. Cathala e R.M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1964.