

Master de philosophie, Phénoménologie - Philosophie et psychologie, 2021



P H I L O S O P H I E

Cours 4 - 12 février 2021

La phénoménologie entre anthropologie, psychologie et philosophie

PASCAL NOUVEL

Carlo Ginzburg (paradigme sémiotique)/Claude Romano (paradigme phénoménologique)

L'IPSÉITÉ : UN ESSAI DE REFORMULATION À LA LUMIÈRE DE
HEIDEGGER ET DE WITTGENSTEIN

[Claude Romano](#)

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2017/1 N° 171 | pages 119 à 140

1889 : naissance Heidegger et Wittgenstein

Tous deux remettent en question la notion de moi, de je, de sujet.

Cette remise en question systématique devient la clé de voûte d'*Être et temps*, dans lequel s'opère une véritable neutralisation des principaux concepts des philosophies du moi : l'ego, la réflexion, la perception interne, l'immanence et la transcendance, l'évidence, l'*Einfühlung* et l'entreprise même de « constituer » l'*alter ego* sur la base de l'*ego* propre, le faux problème de l'existence du monde extérieur et toute l'argumentation sceptique qui le sous-tend. Le scepticisme qui sert d'arrière-plan à la démarche même du doute cartésien, écrit alors Heidegger, n'a même pas besoin d'être réfuté¹¹, et la tentative pour démontrer l'existence du monde dit « extérieur » est purement et simplement « dépourvue de sens¹² ». Il est vrai que la rupture de Heidegger avec ses

Présentation de *Etre et temps*, 1927

- Particularités du livre : inachevé et magistral

- Structure du livre : section 1 (§ 1 à § 44), section 2 (§ 45 à § 83)

- Les 7 premiers § sont les § introductifs, terminant sur le § 7 qui présente une **nouvelle définition de la phénoménologie** à la lumière de la problématique du « sens de l'être » qui a été indiquée comme problématique fondamentale dès les premières lignes.

- Le § 8 est une annonce du plan

Arrêtons-nous un instant sur cette nouvelle définition : fin §7

En prenant pour question directrice la question du sens de l'être, notre investigation aborde la question fondamentale de la philosophie en général. Le mode de traitement de cette question est *phénoménologique*. Par là, le présent traité ne se prescrit ni un « point de vue », ni une « direction », et cela parce que la phénoménologie, aussi longtemps qu'elle se comprend elle-même, n'est aucun des deux, ni ne peut le devenir. L'expression « phénoménologie » signifie principalement *un concept de méthode*.

La méthode « phénoménologique » se définit par une maxime que l'on peut formuler de cette façon : « Droit aux choses mêmes ! ». Elle s'oppose à toutes les constructions gratuites, à toutes les trouvailles occasionnelles ; elle s'oppose à la reprise de concepts qui ne sont qu'apparemment identifiés ; elle s'oppose aux pseudo-questions qui se propagent souvent d'une génération à l'autre comme autant de « problèmes ».

Particularité de la phénoménologie

S'agissant de son sens, le titre de phénoménologie diffère par conséquent des désignations que sont la théologie et autres -logies [biologie, psychologie, anthropologie, etc.]. Celles-ci nomment les **objets** de la science concernée suivant le contenu à teneur de réalité qui correspond à ladite science [la vie, l'âme, l'homme, etc.]. Mais le titre de « phénoménologie » ne nomme justement pas l'objet de ses recherches, pas plus qu'il ne caractérise son contenu. Le mot ne fait que donner des renseignements sur le *comment* de la mise en lumière et du mode de traitement de *ce qui va être traité* dans cette science. Science « des » phénomènes veut dire : *une manière telle* de saisir ses objets que tout ce qui est soumis à examen à leur propos doit être traité sous forme d'une mise en lumière et d'une identification directes.

On ne s'intéresse pas à un objet mais à sa mise en lumière

Qu'est ce que la phénoménologie va « faire voir » ? Qu'est ce qui doit être appelé, dans un sens phénoménologique, phénomène ? Qu'est-ce donc qui, du fait de sa nature, est nécessairement le thème d'une mise en lumière explicite ? Manifestement, c'est quelque chose de tel que, justement, de prime abord et le plus souvent il ne se montre pas, quelque chose de tel que, par rapport à ce qui de prime abord et le plus souvent se montre, est caché, mais quelque chose qui, en même temps, fait par essence partie de ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, de telle sorte en effet qu'il en constitue le sens et le fond. (al. 26)

Mais ce qui, de la façon la plus évidente, reste caché, ou bien retombe dans la dissimulation, ou bien ne se montre que « déguisé », ce n'est pas tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré les considérations précédentes, l'être de l'étant. Il se peut que cet être soit dissimulé à un point tel qu'il est oublié et que la question dudit être et de son sens ne soit pas soulevée. C'est pourquoi ce qui réclame de devenir phénomène, c'est ce que la phénoménologie « prend en main » thématiquement à titre d'objet. (al. 27)

La phénoménologie est le mode d'accès à ce qui a vocation à devenir le thème de l'ontologie ; elle en est également le mode parlant de détermination. L'ontologie n'est possible qu'en tant que phénoménologie. Ce que, en tant que ce qui se montre, le concept phénoménologique de phénomène vise, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés. Et le fait de se montrer n'est rien de quelconque, encore moins quelque chose de tel que le fait d'apparaître. L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose « derrière quoi » se tient quelque autre chose « qui n'apparaît pas ». (al. 28)

Fin §7

L'ontologie et la phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes qui, au côté d'autres, appartiendraient à la philosophie. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et à la façon dont elle le traite. La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle, laquelle procède de l'herméneutique du Dasein. Cette dernière, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé l'extrémité du fil conducteur de tout questionnement philosophique à l'endroit d'où ce questionnement jaillit et vers lequel il rejaillit, dans le Dasein. (al. 37)

Les investigations qui suivent ne sont devenues possibles que sur le sol mis en place par E. Husserl, dont les Recherches logiques ont conduit à la percée de la phénoménologie. Les éclaircissements que nous avons apportés du pré-concept de la phénoménologie montrent que la grande importance de celle-ci ne tient pas à ce qu'elle serait effective en tant que « courant » philosophique. Plus haut que l'effectivité se tient la possibilité. La compréhension de la phénoménologie repose uniquement sur le fait que l'on se saisit d'elle comme étant une possibilité | Si l'investigation qui suit progresse de quelques pas dans l'ouverture des « choses mêmes », l'auteur en remercie au premier chef E. Husserl qui, durant les années d'apprentissage de l'auteur à Fribourg, tant par sa direction personnelle exigeante que par la mise à disposition la plus libre qui soit d'investigations non publiées, l'a familiarisé avec les domaines les plus divers de la recherche phénoménologique. (al. 38)

Destruction de la notion de sujet

tique et inauthentique. La *Jemeinigkeit* – qui correspond *grosso modo* à ce que Heidegger appelait dans ses cours du début des années 20 le *Sich-haben*, le fait que toute vie se possède elle-même – désigne par là aussi le fait que tout *Dasein* existe « en vue de lui-même », « à dessein de soi (*umwillen seiner*) », en d'autres termes, le fait que son être lui incombe comme une tâche à réaliser ou, selon la formule consacrée, le fait que le *Dasein* est l'étant pour lequel son être même est un enjeu, l'étant pour lequel il y va en son être de cet être. Nous avons affaire ici, en quelque sorte, à une ontologisation de l'*oïkeiôsis* stoïcienne : le *Dasein* est l'étant qui se soucie fondamentalement de soi et de sa propre existence, l'étant qui est en son être souci de cet être¹⁹. Mais il y a au moins deux manières dont peut se déployer concrè-

Sur l'*oïkeiôsis* stoïcienne, voir 2013_Charlotte_Murgier.pdf (site dep)

Arrière-plan stoïcien de la notion de « souci »

19. Heidegger relève du reste lui-même l'arrière-plan stoïcien de sa notion de souci dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 419-420 en renvoyant à la lettre 90 de Sénèque.

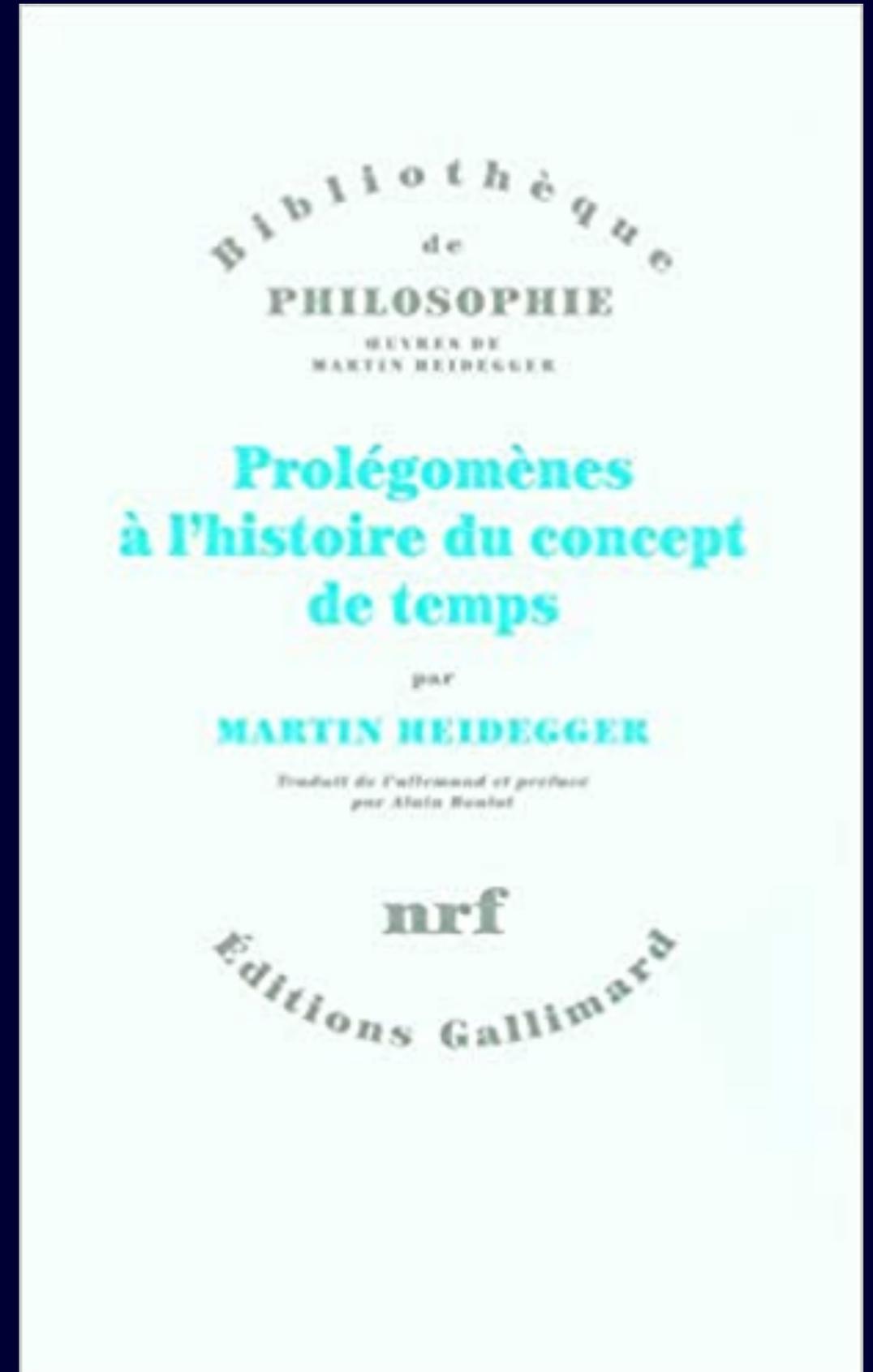
Prolégomènes à l'histoire du concept de temps (1925)

Mais *Etre et temps*, de 1927, n'était-il pas le premier livre de Heidegger ?

Oui : mais il y a les cours de Heidegger qui sont devenus des livres bien après avoir été présentés. Cours prononcé à l'Université de Marbourg, semestre d'été 1925.

1979 : édition originale en allemand

2006 : traduction française par Alain Boutot



§ 42 La confirmation de l'interprétation existentielle du Dasein comme étant le souci par une explicitation pré-ontologique

« Un jour qu'il franchissait un fleuve, le « Souci » aperçut un limon d'argile calcaire ; songeur, il en prit un morceau et commença à le modeler. Tandis qu'il médite sur ce qu'il vient de créer, Jupiter survient. Le « Souci » prie celui-ci de concéder un esprit au morceau d'argile. Ce que Jupiter accorde volontiers. Mais lorsque le « Souci » voulut imposer son propre nom à son œuvre, Jupiter le lui interdit et exigea que ce soit son nom qui lui fût donné. Tandis que le « Souci » et Jupiter se disputaient à ce sujet, la Terre (Tellus) se dressa à son tour, désirant que l'œuvre se vît adjoindre son propre nom, puisqu'elle lui avait offert une partie de sa chair. Les plaideurs prirent Saturne pour juge. Et Saturne rendit la décision suivante, apparemment équitable : « Toi, Jupiter, puisque tu as donné l'esprit, il convient qu'à la mort de l'œuvre, tu reçoives son esprit ; toi, Terre, puisque tu as fait présent du corps, il convient que tu reçoives son corps. Mais puisque c'est le « Souci » qui, le premier, a façonné cet être, alors, aussi longtemps que cet être vivra, que ce soit le « Souci » qui le possède. Mais puisqu'il existe un litige en ce qui concerne son nom, alors qu'il se nomme « homo » puisqu'il a été fait avec de l'humus (de la terre). » (al. 4)

La fable du souci dans Les prolégomènes de 1925

choses mêmes (et au...)
l'étant qui s'explicite soi-même, qui s'exprime soi-même. Cela
fait maintenant déjà sept ans, alors que j'étudiais ces structures
dans le cadre d'une recherche visant à dégager les fondements
ontologiques de l'anthropologie augustinienne, que je suis
tombé sur le phénomène du souci. Sans doute ni saint Augus-
tin ni l'anthropologie chrétienne antique en général n'ont-ils
eu une connaissance explicite de ce phénomène qui n'apparaît
pas non plus ici comme terme technique bien que la *cura*, le
souci, intervienne déjà chez Sénèque ainsi que, comme on sait,
dans le Nouveau Testament. Mais dans une vieille fable, je suis
tombé incidemment sur une explicitation que le *Dasein* donne
de lui-même et dans laquelle il se voit comme souci. Des expli-
citations de ce genre ont cet avantage primordial qu'elles sont
puisées à un regard naïf originaire porté sur le *Dasein* lui-même
et jouent, pour cette raison, un rôle particulièrement positif pour
toute interprétation — quelque chose qu'Aristote savait déjà.

Caractérisation du Dasein dans *Les prolégomènes*

« là ». C'est la raison pour laquelle nous caractérisons l'étant, que nous appelons également l'homme, comme celui qui *est lui-même son « là »*. C'est seulement de la sorte que nous obtenons la formulation rigoureuse de ce que signifie le terme « *Dasein* ».

« *Dasein* » ne signifie pas tant, au sens où nous prenons le terme en nous conformant aux phénomènes eux-mêmes, survenir « ici » ou « ailleurs », mais bien : *être le « là » lui-même*. Le caractère de « là » est à chercher dans le mode d'être d'un

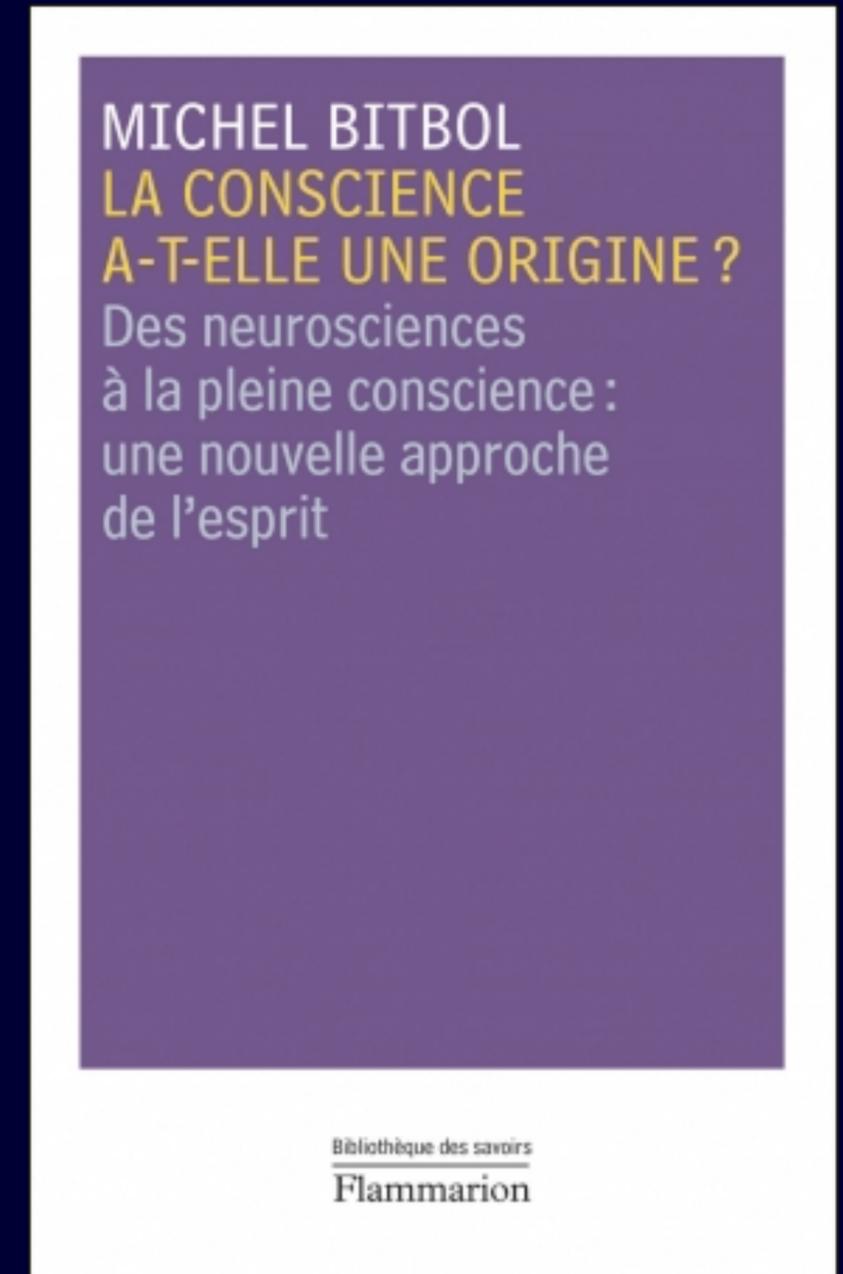
de quelque chose, ce n'est pas davantage l'être d'un « sujet » dont l'être serait toujours à comprendre implicitement de manière formelle comme être là-devant. Il faut dire bien plutôt, s'il était toutefois permis de maintenir l'orientation sur le monde et le « sujet » : l'être du *Dasein* est précisément l'être de [347] l'« *entre-deux* » du sujet et du monde. Cet « *entre-deux* », qui ne résulte pas cependant de la rencontre d'un sujet et d'un monde, c'est le *Dasein* lui-même, mais non pas derechef comme propriété d'un sujet ! C'est la raison pour laquelle le *Dasein* ne peut pas être appréhendé, à le prendre rigoureusement, comme un « *entre-deux* » puisque parler de quelque chose « *entre* » le sujet et le monde présuppose que deux étants seraient donnés entre lesquels devrait s'instaurer une relation. L'être-à n'est pas quelque chose « *entre* » des étants réels mais constitue l'être du *Dasein* lui-même, le *Dasein* dont un monde fait à chaque fois partie et qui est à chaque fois mien, même si le plus souvent et de prime abord cet être c'est le On. C'est pourquoi il est parfaitement absurde, du moins si on veut s'exprimer de façon conceptuellement rigoureuse, de caractériser le *Dasein* humain comme un microcosme par opposition au monde considéré comme macrocosme parce que le mode d'être du *Dasein* est essentiellement distinct de toute espèce de *cosmos*.

L'analyse

Bin Kimura (1931)



« À quoi nous ouvrent la réceptivité à ce qui se montre et le pouvoir d'examen neutre et attentif de la vision pénétrante ? Qu'est-ce que l'on voit, qu'est-ce que l'on entend lorsqu'on se concentre seulement sur ce qui est donné à voir et à entendre ? [...] C'est à ces questions que vise à répondre ce qu'on pourrait appeler la « proto-phénoménologie » de l'**Abhidharma** du bouddhisme indien précoce [...]. L'expression « proto-phénoménologie » est préférée ici à la simple reprise de la dénomination familière « phénoménologie », parce que le propos de la description offerte par l'Abhidharma est analytique plutôt que synthétique ; il vise à indiquer comment le champ de l'apparaître se décompose sous la pointilleuse surveillance méditative, plutôt qu'à restituer narrativement le mouvement continu, pour ne pas dire « gestaltique », de l'expérience ordinairement inexaminée. L'état de conscience stabilisé, accueillant, mais en alerte du méditant a en effet pour fruit la pulvérisation du manifeste. Son procédé de mise entre parenthèses de toutes les tensions vers des objectifs globaux, qui s'appuie sur un simple exhaussement de l'attention, en arrive à fragmenter l'apparaître en une myriade de « **dharma** », c'est-à-dire d'actes mentaux ponctuels, de phénomènes éphémères, ou d'événements-fulgurations isolés les uns des autres. »



Stanford Encyclopedia of Philosophy

 Browse  About  Support SEP

Search SEP



Entry Contents

Bibliography

Academic Tools

Friends PDF Preview



Author and Citation Info



Back to Top



Abhidharma

First published Mon Aug 16, 2010; substantive revision Wed May 30, 2018

The first centuries after Śākyamuni Buddha's death saw the rise of multiple schools of thought and teacher lineages within the Buddhist community as it spread throughout the Indian subcontinent. These new forms of scholarly monastic communities had distinct theoretical and practical interests and, in their efforts to organize, interpret, and reexamine the Buddha's scattered teachings, they developed a particular system of thought and method of exposition called Abhidharma (Pali, *Abhidhamma*). The Sanskrit term *abhidharma* seems to derive from the expression “concerning (*abhi*) the teaching(s) (Skt., *dharma*, Pali, *dhamma*).” For the Buddhist exegetical tradition, however, the term means approximately “higher” or “further” teaching, and it refers both to the doctrinal investigations of the new scholastic movement and to the body of texts yielded by its systematic exposition of Buddhist thought. This body of literature includes the third of the “three baskets” (Skt., *tripiṭaka*, Pali, *tipiṭaka*) of the Buddhist canon, namely, the *Abhidharma-piṭaka* (Pali, *Abhidhamma-piṭaka*), its commentaries, and later exegetical texts.

Both as an independent literary genre and a branch of thought and inquiry, Abhidharma is to be contrasted with *Sūtrānta*, the system of the Buddha's discourses (Skt., *sūtras*, Pali, *suttas*). Unlike

Premier chapitre de la première section

Pour poser la question de l'être il faut impérativement s'interroger d'abord sur ce qui nous permet d'accéder à l'être.

Qu'est-ce qui nous permet d'accéder à l'être ? C'est le Dasein.

Ceci vaut comme définition du Dasein... qui peut aussi être compris comme « être-là », être le là, être ce qui fait qu'il a un là, etc.

Il faut donc d'abord s'interroger sur la structure du Dasein, autrement dit, il faut procéder à une « analytique du Dasein » : le § 9 s'intitule : *Le thème d'une analytique du Dasein*

Et, à ce stade, on peut avoir l'impression que...

Ce programme (analytique du Dasein) redouble celui de

1) l'**anthropologie** (qui pose la question « qu'est-ce que l'homme ? »),

2) de la **psychologie** (qui pose la question « qu'est-ce que l'esprit (ou l'âme) de l'homme ? »),

3) ou même de la **biologie** (qui pose la question « qu'est-ce que le corps de l'homme ? »)

§ 10 et § 11 : délimitent l'analytique du Dasein par rapport à ces sciences.

Etre dans le monde

Chapitre 2 : être dans le monde

Chapitre 3 : la mondanéité du monde (ce qui fait que le monde est un monde ; ce qui donne au monde son caractère de monde).

Chapitre 4 : Etre-avec : le Dasein dépossédé de lui-même par le « on ».

Chapitre 5 : Etre en tant que tel : les structures du Dasein : le sentir (l'affection), le comprendre (le concevoir), le parler (le langage).

Chapitre 6 : Le souci, être du Dasein

Dans Être et temps

7 premiers § : introduction générale (8 = plan)

§ 9, 10, 11 : introduction à la démarche suivie

§ 12 à 24 : la question du monde - question fondamentale et fondatrice, on l'a vu, dans toute phénoménologie

§ 25 à 27 : l'être-l'un-avec-l'autre

Cet « être-l'un-avec-l'autre » introduit l'idée d'un « ne pas être soi-même » et, du même coup, une problématique de la liberté correctement posée.

Pour poser correctement le problème de la liberté

... il faut tout d'abord s'affranchir des cadres de la métaphysique traditionnelle dans lesquels il a été pensé.

Ce que Husserl n'a précisément pas fait et ce que Sartre ne fera pas non plus, lui dont l'entreprise revient à reprendre la problématique de la liberté de Heidegger tout en la réinscrivant dans un cadre métaphysique traditionnel.

§ 54 Le problème de l'attestation d'une possibilité existentielle propre

Ce que nous recherchons, c'est donc un pouvoir-être propre du Dasein, pouvoir-être dont la possibilité existentielle soit attestée par le Dasein lui-même. Il faut avant tout que cette attestation se laisse trouver. Si elle entend « donner à comprendre » au Dasein le Dasein lui-même dans son existence propre possible, alors elle s'enracinera dans l'être du Dasein.

Modification du Dasein pour l'accès à soi-même

L'ipséité du Dasein a été formellement déterminée comme étant une modalité d'exister, c'est-à-dire comme n'étant pas un étant subsistant. Le qui du Dasein n'est la plupart du temps pas lui-même mais c'est le soi-comme-on. L'être-soi-même propre se détermine comme étant une modification existentielle du on, modification qu'il s'agit de circonscrire existentiellement |§ 27|. Qu'implique cette modification, et quelles en sont les conditions ontologiques de possibilité ?

La récupération d'un choix par le Dasein

Avec la propension à se perdre dans le on, une décision est à chaque fois déjà prise concernant le pouvoir-être immédiat et en situation du Dasein – qu'il s'agisse des tâches, des règles, des échelles de mesure, des priorités et du rayon d'action auxquels l'être-dans-le-monde, dans sa préoccupation et sa sollicitude, se consacre. Le on a toujours déjà ôté au Dasein la prise en charge de ses possibilités d'être. Le on cache même le fait qu'il décharge en silence le Dasein *du choix* exprès de ses possibilités. Qui, « à vrai dire », choisit, c'est là ce qui reste indéterminé. Du fait qu'il n'est emporté par personne mais néanmoins empêché de choisir, le Dasein s'empêtre dans l'inauthenticité, et il n'a pas de possibilité d'annuler cette propension à se perdre dans le on qu'en se reprenant, autrement dit en revenant à lui-même. Toutefois, cette reprise en charge, il faut qu'elle ait pour mode d'être ce par la négligence de quoi le Dasein se perdait dans l'inauthenticité. La reprise en charge de soi qui fait sortir du on, c'est-à-dire la modification existentielle qui fait passer le Dasein du soi-comme-on à l'être-soi-même authentique, il faut qu'elle se déroule en tant que *récupération d'un choix*. Mais récupérer le choix signifie choisir ce choix, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi-même particulier. C'est en choisissant son choix que le Dasein se rend pour la première fois possible son pouvoir-être propre. (al. 3)

Introduction de la notion de « parole intérieure »

Dans l'interprétation qui suit, ce à quoi nous aurons recours comme étant ce qui fait office d'une telle attestation est bien connu de l'auto-explicitation quotidienne du Dasein : c'est la parole intérieure, le discours à soi-même. Que la « réalité patente » de la parole intérieure soit controversée, que, pour l'existence du Dasein, sa fonction d'instance soit diversement appréciée, et que ce qu'« elle dit » soit explicité de façon diverse et variée, tout cela devrait inciter à renoncer à expliciter ce phénomène si le « caractère douteux » de la réalité en question – ou plus exactement celui de son interprétation –, ne *prouvait* justement que l'on est ici en face d'un phénomène *originel* du Dasein. L'analyse qui suit place la parole intérieure dans l'acquis thématique préalable d'une investigation purement existentielle de l'ontologie fondamentale dont le dessein fait partie.

A suivre...