

Hubert L. DREYFUS

## **La critique heideggerienne de l'approche husserlienne et searlienne de l'intentionnalité\***

traduction de Jean Lassègue,  
revue et corrigée par l'auteur

### ***1. Introduction***

Quiconque connaît un tant soit peu *Être et Temps* sait que, dans cet ouvrage, Heidegger cherche à saper les fondements de la tradition cartésienne qui accorde une priorité au savoir sur la pratique. Heidegger semble certes avoir pour seul but d'inverser le sens de cette tradition, en faisant remarquer que la contemplation à l'écart du monde n'est que la privation d'un engagement dans le quotidien. De façon plus spécifique, il semble dire que le sujet *connaissant*, attribuant le sens et situé à l'écart du monde, qui est encore au centre de la phénoménologie de Husserl, doit être remplacé par un sujet *agissant*, attribuant le sens et engagé dans la pratique.

Mais si l'on inverse seulement le sens de la tradition, on risque d'être mal compris et de se voir réapproprié à mauvais escient : c'est ce qui a conduit Dagfinn Føllesdal, le meilleur interprète de la phénoménologie de Husserl, à sous-estimer l'originalité de Heidegger sur ce point précis. Pour Føllesdal, comme il le remarque dans un article sur le rôle de l'action chez Husserl et Heidegger,

---

\* Certaines des idées développées dans cet article furent d'abord énoncées dans "Intentionality and the Phenomenology of Action", par Jerry Wakefield et Hubert L. Dreyfus. Une version anglaise de cet article sera publiée dans *Social Research*.

Heidegger considère que Husserl et la tradition ont mis l'accent de manière excessive sur la contemplation à l'écart du monde. Follesdal est d'accord avec ce qu'il considère comme étant la position de Heidegger : l'activité pratique est la manière fondamentale dont les sujets accordent du sens aux objets.

« On considère habituellement que l'activité pratique présuppose une compréhension théorique du monde [...] Heidegger le nie. Il considère que la façon dont nous nous engageons pratiquement dans le monde est plus fondamentale que l'engagement théorique [...] C'est l'idée de Heidegger [...] que l'activité humaine joue un rôle dans la constitution que nous faisons du monde et je considère que l'analyse qu'il opère de la façon dont cela se produit est la plus importante contribution de Heidegger à la philosophie. »<sup>1</sup>

Follesdal rapporte que « après être arrivé à Fribourg en 1916 [...] il est clair que Husserl devint de plus en plus conscient du fait que l'activité pratique joue un rôle important dans la relation que nous entretenons avec le monde. »<sup>2</sup> Husserl essaye ensuite de déterminer qui mérite qu'on lui accorde la paternité de ce nouvel intérêt de la phénoménologie pour l'activité pratique. Il fait remarquer : « Il est possible que Husserl ait influencé Heidegger dans cette "direction pratique" ». « Mais il est néanmoins également possible », admet-il, « que ce soit Husserl qui ait été influencé dans cette direction grâce aux discussions qu'il eut avec le jeune Heidegger. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Dagfinn Follesdal, "Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World", *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, E. Saarinen et al., eds., D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1979, p. 371. De façon similaire, on trouve une réduction triviale du travail de Heidegger limitée à une variation pratique du travail de Husserl dans le brillant et lucide essai de Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*. Okrent énonce de façon abrupte la thèse suivante : « Dès que l'on prend conscience du fait que, pour Heidegger, l'intentionnalité est toujours pratique plutôt que cognitive et que la forme première de l'intentionnalité est de faire quelque chose pour réaliser un but plutôt que pour être conscient de quelque chose, les analogies structurales entre les stratégies argumentatives de Husserl et de Heidegger deviennent apparentes. » Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, University of Cornell Press, 1979, p. 10.

<sup>2</sup> Ibid., p. 372.

<sup>3</sup> Ibid., p. 376.

Cependant, quand on remarque à quel point la différence entre Heidegger et Husserl est profonde sur ce sujet, on voit que se poser la question de l'influence est déplacée. L'enjeu est beaucoup plus important que le rapport de la pratique à la théorie. La question véritable concerne deux façons opposées de rendre compte de l'intentionnalité. Tel qu'il fut utilisé par Franz Brentano puis par Husserl, le terme "d'intentionnalité" décrit le fait que des états mentaux comme percevoir, croire, désirer, avoir peur, avoir des doutes, etc., ont toujours lieu *à propos* de quelque chose, c'est-à-dire qu'ils sont dirigés vers quelque chose de déterminé par une description donnée, que cet objet, situé hors de l'esprit, existe ou pas. La propriété mentale qui rend compte de la possibilité de cette direction est appelée le contenu représentationnel ou intentionnel de l'état mental. En concentrant la discussion sur la primauté du contenu intentionnel de l'action sur la pensée, Folesdall néglige l'affirmation radicale de Heidegger selon laquelle rendre compte de l'intentionnalité en termes de contenu mental présuppose mais néglige une espèce plus fondamentale d'intentionnalité — une intentionnalité qui n'implique pas de contenu intentionnel. Heidegger ne veut pas faire de l'activité pratique l'activité première ; il veut montrer que *ni* l'activité pratique *ni* l'acte contemplatif de connaissance ne peuvent être compris comme une relation entre un sujet autosuffisant armé de son contenu intentionnel et un objet indépendant.

Ce que Folesdall présuppose et ce à quoi Heidegger s'oppose est la conception traditionnelle de la pratique conçue comme comprenant les représentations. Jusqu'à aujourd'hui, des philosophes comme John Searle et Donald Davidson, qui ne s'entendent pas sur grand-chose d'autre, sont d'accord pour dire que l'action doit s'expliquer en termes d'états mentaux ayant un contenu intentionnel. Heidegger tente d'échapper à cette tradition philosophique, en concentrant son effort sur un dépassement de la distinction sujet/objet, que ces conceptions présupposent. Dans son cours de 1929, il fait remarquer : « Mon intention essentielle est tout d'abord de poser le problème [de la relation sujet-objet] et de l'envisager de telle manière que les traits essentiels de la tradition occidentale finiront par se trouver concentrés dans la simplicité d'un

problème fondamental. »<sup>4</sup> Le problème fondamental n'est pas de savoir quel type d'intentionnalité — théorique ou pratique — est plus fondamentale, mais de savoir comment atteindre une espèce plus fondamentale d'expérience en évitant la façon traditionnelle de comprendre l'intentionnalité.

Husserl définit la phénoménologie comme l'étude du contenu intentionnel demeurant à l'esprit une fois le monde mis entre parenthèses, c'est-à-dire après la réduction phénoménologique. Jerry Fodor appelle une telle conception de l'esprit, un "solipsisme méthodologique". Heidegger s'oppose à l'affirmation qui sous-tend cette méthode, affirmation selon laquelle la relation d'une personne au monde et aux choses qui sont en lui, doit toujours être médiatisée par un contenu intentionnel, de sorte qu'il devient possible d'opérer une réduction qui sépare l'esprit du monde. Comme il le fait remarquer<sup>5</sup> :

« La conception courante de l'intentionnalité méconnaît ce sur quoi, dans le cas de la perception, se dirige le percevoir. Elle méconnaît du même coup la structure du se-diriger sur, l'*intentio*. La mécompréhension réside dans une *subjectivisation à contresens* de l'intentionnalité. [...] L'idée d'un sujet n'ayant de vécus intentionnels que dans sa sphère, sans être dehors, mais restant enfermé dans sa boîte, est un non-sens qui méconnaît la structure ontologique fondamentale de l'étant que nous sommes nous-mêmes. »

Un passage tel que celui-ci semble faire de Heidegger ce que l'on appellerait aujourd'hui un "externaliste". Tout se passe comme s'il affirmait que le contenu intentionnel n'avait de référence que grâce à une certaine relation avec le monde extérieur. Mais comme nous le verrons, le point de vue de Heidegger est plus radical. Il veut introduire une sorte d'intentionnalité dont l'usage évite entièrement la notion de contenu.

Avant de pouvoir prendre complètement la mesure du projet de Heidegger et de décider s'il l'a conduit à son terme, nous devons

---

<sup>4</sup> Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, Indiana University Press, 1984, p. 132.

<sup>5</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang. pp. 63-64 ; trad. franç. par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985, pp. 88-89 ; original allemand *Gesamtausgabe*, tome 24, pp. 89-90, [éd. Vittorio Klostermann].

renforcer autant que possible l'analyse de la théorie intentionnelle de l'esprit à laquelle il s'oppose. De quelle manière suppose-t-on que la distinction sujet/objet doive être construite pour rendre compte de toutes les façons d'entrer en rapport avec le monde, que ce soit par la connaissance ou par l'action ? Puisque Heidegger concentre son analyse sur l'action parce qu'elle relève du domaine dans lequel il est le plus facile de voir que notre expérience n'a pas besoin d'impliquer une coupure entre le monde et l'esprit, je concentrerai aussi mon attention sur la façon de rendre compte de l'action. Mais puisque Husserl n'a jamais élaboré une théorie de l'action, je me tournerai vers le travail de John Searle qui expose de façon détaillée et convaincante comment on peut rendre compte de l'action par l'intentionnalité, théorie à laquelle Heidegger s'oppose. Je tenterai donc tout d'abord d'exposer la formulation que donne Searle de la façon dont la coupure monde/esprit se construit dans l'expérience de l'action, puis je présenterai la critique phénoménologique de Heidegger. (Je mentionnerai aussi le point de vue de Davidson, là où Searle est en accord avec Davidson).

On s'accorde généralement à dire que nos concepts usuels de perception et d'action sont causaux. Paul Grice a montré que notre concept de perception est celui d'une expérience de perception causée de la bonne manière par l'objet perçu<sup>6</sup>. Pour ce qui est du cas analogue, celui de l'action, Searle et Davidson considèrent que, de même, notre concept de perception est causal — c'est-à-dire qu'une action est un mouvement corporel causé de la bonne manière par quelque chose de mental. Davidson pense que pour que l'on considère qu'une action ait été causée de la bonne manière, elle doit être interprétée comme causée par des états individuels du cerveau, identiques aux croyances et désirs que l'on considère comme étant les motifs de l'action. Aussi l'exposé de Davidson requiert-il l'attribution de quelque chose qui ressemble à une intention préalable. Searle refuse de se plier à une telle requête puisque les actions peuvent être spontanées, mais suggère qu'il faut que deux autres conditions soient remplies avant qu'un mouvement corporel soit considéré comme une action. *Premièrement*, une

---

<sup>6</sup> Cf. Paul Grice, "The Causal Theory of perception", in *Perceiving, Sensing and Knowing*, éd. Robert Swartz, Anchor Books, 1965.

représentation du but de l'action doit exister durant toute l'action et doit jouer un rôle causal continu en donnant à l'action sa forme. Searle appelle cette représentation continue du but "l'intention dans l'action", la distinguant ainsi de "l'intention préalable" qui correspond à la représentation initiale du but de l'action avant le commencement de celle-ci. *Deuxièmement*, Searle soutient que le sujet doit faire l'expérience d'une liaison causale continue entre l'intention dans l'action et le mouvement corporel. Il est clair, pour Searle, que l'expérience de l'action est exactement l'expérience d'un mouvement corporel causé par l'intention dans l'action.

Il faut remarquer que dans son exposition de la nature de l'action, comme ailleurs dans son exposition de la nature de l'intentionnalité, Searle tente de réaliser une synthèse unique en son genre entre des conditions logiques et une description phénoménologique. L'analyse classique de l'action consiste à la considérer comme "un mouvement corporel causé par une intention". Searle, en rendant compte de l'action, incorpore un équivalent phénoménologique de cette analyse en soutenant que l'expérience d'une action doit inclure une expérience directe d'une relation causale entre l'intention dans l'action et le mouvement corporel. Il fait remarquer que l'intention préalable et l'intention dans l'action sont causalement suiréférentielles. Elles incluent toutes les deux dans leurs conditions de satisfaction cette exigence : l'intention de réaliser un but cause l'action dirigée vers ce but. Aussi une action est-elle l'expérience d'un mouvement corporel en tant qu'il est causé par mon intention de le réaliser<sup>7</sup>.

En essayant de se départir d'une analyse en termes de sujet et d'objet, Heidegger a pour but de montrer que (1) l'intentionnalité sans l'expérience d'un contenu suiréférentiel est caractéristique du

---

<sup>7</sup> Searle pourrait renoncer à ses affirmations phénoménologiques et en rester aux conditions logiques de la perception et de l'action : elles devraient toutes les deux être en mesure d'une certaine façon de réussir ou d'échouer et l'action devrait être expérimentée comme ce que nous faisons, non pas comme ce qui est exercé sur nous (et vice versa pour la perception). L'exposé de Searle ne tomberait plus alors sous le coup de la critique phénoménologique de Heidegger, mais il ne se distinguerait plus d'une reconstruction logique traditionnelle comme celle de Davidson.

mode non entravé propre à l'activité quotidienne, tandis que l'intentionnalité à visée mentale de Husserl est un mode dérivé qui existe seulement quand apparaît une perturbation et que (2) les deux modes de l'intentionnalité présupposent l'être-au-monde, une forme d'intentionnalité plus fondamentale que Heidegger appelle transcendance originelle et dont il assure qu'elle est la condition de possibilité de l'intentionnalité, dans l'action comme dans la contemplation. Dans son cours professé l'année où *Etre et temps* fut publié, il se réfère à cette double tâche. Quand il parle de *Dasein*, il parle des êtres humains<sup>8</sup> :

« On verra que l'intentionnalité se fonde dans la transcendance du *Dasein* et qu'elle n'est possible que sur cette base ; tandis que la transcendance ne saurait en revanche s'expliquer à partir de l'intentionnalité. »

« Mettre au jour la constitution existentielle du *Dasein* implique donc d'emblée une double tâche qui en réalité n'en fait qu'une, celle d'interpréter de manière plus radicale les phénomènes de l'intentionnalité et de la transcendance. Avec cette tâche [...] nous nous heurtons du même coup à un problème central qui est resté jusqu'ici inconnu de toute la philosophie. »

---

<sup>8</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang. p. 162 ; trad. franç., p. 200 ; (original allemand *Gesamtausgabe*, tome 24, pp. 230-231, éd. Vittorio Klostermann).

## ***II. L'exposition heideggerienne de l'intentionnalité primordiale***

En faisant usage de l'exposition de Searle comme d'un substitut à celle de Husserl, je mettrai l'accent sur deux aspects du point de vue de Searle auquel Husserl aurait sans doute souscrit et que Heidegger rejette tous les deux<sup>9</sup>. Searle signale que phénoménologiquement, on distingue l'expérience qui consiste à être actif de l'expérience qui consiste à être passif. Je peux faire l'expérience de l'action même si je m'illusionne — par exemple si je suis paralysé — et que le mouvement corporel que je crois causer n'a pas lieu en réalité. Inversement, si des électrodes sont implantées dans mon cerveau, mon corps peut être conduit à bouger sans que je fasse l'expérience de l'action. Il s'en suit que l'expérience de l'action et le mouvement corporel appartiennent à deux domaines totalement distincts. Aussi, pour Searle, la distinction entre l'esprit et le monde, ce que Husserl et Heidegger auraient appelé la distinction entre le sujet et l'objet, est-elle directement issue de la logique propre à l'action.

« Tout comme voir la table, lever le bras s'analyse en deux composantes : l'expérience de lever le bras et le mouvement physique du bras ; mais les deux ne sont pas indépendants car, de même que l'expérience visuelle de la table a de l'intentionnalité, de même l'expérience de lever le bras a de l'intentionnalité : elle a des conditions de satisfaction. »<sup>10</sup>

Heidegger remet en question les affirmations phénoméno-logiques qui accompagnent l'analyse de Searle touchant à la logique de la perception et de l'action. Il nie *premièrement* que l'expérience de l'action doive être une expérience où je cause l'action et

---

<sup>9</sup> Je ne veux pas dire que Searle ait été influencé par Husserl, ni que leurs expositions de l'intentionnalité de la perception et de l'action est identique. L'exposition de Searle concernant le rôle logique de la causalité et ainsi la nécessaire suiréférence du contenu intentionnel de l'expérience impliquée dans la perception et l'action ne se trouve pas chez Husserl.

<sup>10</sup> Searle, *Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983, p. 88 ; en traduction française : *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*. Traduit de l'américain par Clause Picherin, Minuit, Paris, 1983, p. 111.



*deuxièmement*, que l'expérience de l'action doit représenter les conditions de satisfaction de l'action.

Searle commence son exposition des intentions en action en faisant remarquer que nous semblons toujours savoir, pendant une action, que nous sommes en train d'agir — au moins au sens où nous faisons nous-mêmes l'expérience d'être la source de notre activité plutôt que celle d'être passivement mus. Heidegger accepterait une telle affirmation mais il indiquerait que c'est seulement dans l'action *délibérée* que l'expérience de l'action est une expérience de l'intention en action propre à un individu causant son propre mouvement. Dans l'habileté à réagir impliquée par le quotidien, l'expérience de l'action est au contraire l'expérience d'un flux régulier d'habileté répondant à l'appréhension de l'environnement. Une partie de cette expérience peut être décrite comme le sentiment suivant : lorsque la situation d'un individu dévie de la relation optimale qui existerait entre le corps et son environnement, le mouvement que l'individu entame le rapproche de cette forme optimale et ce faisant, il se soulage de la "tension" engendrée par cette déviation. C'est la situation qui sollicite le corps de l'individu à entrer dans une relation satisfaisante avec elle. Quand tout se passe bien dans l'habileté à réagir au quotidien, nous faisons l'expérience de quelque chose comme ce que les athlètes appellent le flux, ou encore la possibilité de jouer hors d'eux-mêmes. L'activité de l'individu est entièrement engagée dans les exigences propres à une situation donnée, c'est-à-dire que l'individu ne distingue pas son expérience de l'action de celle de son activité continue et donc, n'a pas d'expérience suiréférentielle de lui-même en tant que causant cette activité.

Aron Gurwitsch qui fut l'étudiant de Husserl tout en étant un lecteur attentif de Heidegger donne, dans son interprétation de *Etre et Temps*, une excellente exposition de cette vigilance non-intentionnelle, c'est-à-dire non suiréférentielle :

« Ce qui s'impose à nous dans l'action n'est pas déterminé par nous comme si nous étions un individu qui se tiendrait à l'extérieur de la situation et qui y jetterait simplement un regard ; ce qui se produit et s'impose à nous est plutôt prescrit par la situation et sa structure propre, et plus nous lui faisons justice plus nous nous laissons guider par elle, c'est-à-dire moins nous nous retenons

de nous immerger en elle et de nous subordonner à elle. Nous nous trouvons dans une situation et nous sommes mêlés à elle, environnés par elle et comme absorbés par elle.»<sup>11</sup>

Pour préciser la nature de ce phénomène, nous pouvons considérer un exemple dans le style de Merleau-Ponty, celui du “swing” au tennis. (Dans la mesure où Merleau-Ponty a assisté aux cours de Gurwitsch portant sur l’exposition heideggerienne de la nature du comportement en termes de perception de Gestalt, il y a peut-être ici une influence directe). Si l’on est débutant ou si l’on n’est pas en forme, on peut ressentir la nécessité de faire un effort pour garder l’œil sur la balle, pour garder la raquette perpendiculaire au terrain, pour frapper la balle de façon appropriée, etc. Mais si l’on est un joueur expérimenté et que les choses se passent bien, ce dont on fait plutôt l’expérience, c’est de ressentir son bras qui se lève et qui est attiré vers la bonne position, la raquette formant le bon angle avec le terrain — un angle dont nous n’avons pas besoin d’être conscient : tout ceci en vue d’achever la Gestalt constituée par le terrain, l’adversaire en train de courir et la balle qui arrive.

Aussi un tel phénomène requiert-il de modifier la taxinomie de Searle. *L’action*, comme le dit Searle, vise bien une adaptation qui va du monde à l’esprit — nos actions amènent le monde à correspondre avec ce que nous voudrions si nous y avions pensé — mais, contrairement à ce qu’en dit Searle, *l’expérience de l’action* a aussi une direction de causation qui va *du monde à l’esprit*. C’est la situation qui fait sortir l’action hors de nous<sup>12</sup>.

Searle applique à la perception la même analyse qu’il applique à l’action. Son exemple consiste en la vision d’une fleur :

« La vision consiste en deux composantes, l’expérience visuelle et la fleur, où la présence (et les traits) de la fleur cause l’expérience visuelle et où l’expérience visuelle a la présence et les traits de la fleur pour conditions de satisfaction. Le contenu de l’expérience visuelle est qu’il y a là une fleur et il est suiréférentiel en ce sens que les conditions de satisfaction ne sont réunies (à

---

<sup>11</sup> Aron Gurwitsch, *Human encounters in the Social World*, Duquesne University Press, 1979.

<sup>12</sup> Searle, *L’intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux.*, op. cit., trad. franç., p. 120.

savoir : je ne vois vraiment qu'il y a là une fleur et je ne vois vraiment la fleur) que si le fait qu'il y a là une fleur est cause de cette expérience. »<sup>13</sup>

Mais de même qu'un engagement adroit dans le monde n'implique pas que l'expérience de l'action soit séparée de l'action qu'elle cause, de même la perception n'implique pas que l'expérience subjective visuelle soit séparée de — et causée par — son objet. On peut trouver, dans la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty, une phénoménologie de la perception non mentaliste qui soit analogue à la phénoménologie heideggerienne de l'action impliquée dans le monde. Merleau-Ponty développe l'idée selon laquelle l'expérience de la perception est l'expérience de notre ouverture au monde :

« L'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées [...]. Les hommes sont pour lui des têtes vides braquées sur un seul monde évident où tout passe [...]. Mais en réalité, il faut bien que les pensées barbares des premiers âges demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte, s'il doit y avoir pour l'adulte un monde unique et intersubjectif. »<sup>14</sup>

Bien que l'image de la tête vide permette de mettre au jour cette vérité phénoménologique qu'est le réalisme direct, elle est cependant trompeuse sur un autre point. Dans la perception, nous ne faisons pas l'expérience de nous-mêmes en tant que récepteurs passifs. En tournant mon attention vers quelque chose, je m'expérimente moi-même comme lui donnant la possibilité d'apparaître. De plus, je peux focaliser mon attention sur une de ses parties et la manifester de plus en plus en détails. Dans l'activité de voir, je sens que je suis responsable de ce que je vois. Aussi le voir en tant qu'expérience a-t-il une direction de causation qui va de l'esprit au monde.

Le sens commun maintient comme un mixte instable de première et de troisième personne — une façon interne et externe de rendre compte de la perception et de l'action. Une expérience *privée* est la

---

<sup>13</sup> Searle, *ibidem*.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. ang. p. 355 ; Gallimard, Paris, p. 407.

cause ou est causée par quelque chose de *public*. Cette idée, ontologiquement instable, est exprimée dans nos concepts quotidiens de perception et d'action. Deux positions possibles semblent rendre ces concepts consistants. Davidson accepte la possibilité d'une causation objective *des* états du cerveau dans le cas de la perception et *par* les états du cerveau dans le cas de l'action et traite dès lors l'expérience de la première personne comme une question de simple attribution. Searle part de l'expérience de la première personne et construit, sur le contenu intentionnel de l'expérience, une exposition causale à la troisième personne. Aussi tous les deux sont-ils conduits à déformer les phénomènes. La phénoménologie rejette le concept de sens commun au nom de phénomènes révélés par l'engagement dans la perception et l'action quotidiennes. Merleau-Ponty parle des "préjugés du sens commun" et Heidegger prévient :

« Au contraire, les préjugés les plus dangereux et les plus tenaces, concernant la compréhension de l'intentionnalité, ne sont pas les préjugés explicites sous forme de théories philosophiques mais les préjugés implicites, ceux qui résultent de l'appréhension et de l'interprétation naturelle du *Dasein*. Or ce sont précisément eux qui sont les moins visibles et les plus difficiles à écarter. »<sup>15</sup>

Le second point de l'argumentation de Heidegger revient à rejeter l'assertion de Searle touchant le fait que le contenu intentionnel de l'expérience de l'action est la représentation des conditions de satisfaction de l'action, c'est-à-dire la représentation de la situation que j'essaie d'achever. Mais un examen phénoménologique montre que dans une large variété de situations, les êtres humains sont en rapport avec le monde d'une façon intentionnellement organisée sans qu'ils soient constamment accompagnés d'une représentation qui spécifie ce que l'action tente d'accomplir. Au nombre des exemples, on trouve l'activité adroite, comme jouer au tennis ; une activité habituelle, comme conduire une voiture pour aller au bureau ou se brosser les dents, une activité fortuite et non réfléchie comme se retourner dans son lit ou faire des gestes quand on parle ou

---

<sup>15</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang. p. 59 ; trd. franç., p. 83 ; original allemand : *Gesamtausgabe* , tome 24, p. 82, éd. Vittorio Klostermann.

encore une activité spontanée comme remuer et pianoter avec ses doigts pendant un cours ennuyeux. Dans tous ces cas, il est possible d'effectuer une action sans qu'il y ait la moindre représentation de ce que l'on essaye d'effectuer. Assurément, on se trouve parfois surpris, une fois l'action accomplie, comme lorsque le fil de nos pensées est interrompu par notre arrivée au bureau. Mais nous devrions nous pénétrer de l'idée que la partie la plus grande du tissu de nos vies — travailler, se déplacer, parler, manger, conduire, etc. — se déroule dans l'état que nous décrivons, alors qu'une petite partie seulement se déroule selon le mode de distinction du sujet et de l'objet, selon un état délibéré qui est évidemment le mode d'être que l'on a tendance à remarquer et qui, de ce fait, a été étudié en détails par les philosophes.

De la discussion d'Aristote sur le syllogisme pratique aux récentes expositions de l'action telles que celles de Davidson, les philosophes ont soutenu que nous devons expliquer l'action comme étant causée par la tentative de mener à sa fin une activité. Selon Searle, même quand le but n'a pas été posé antérieurement à l'action, comme lorsque je me lève brusquement et fais les cent pas, je dois avoir à l'esprit ce que je suis en train de faire. Pour Heidegger au contraire, l'habileté à réagir ne requiert absolument pas de représentation mentale du but. Elle peut viser un but sans que l'agent possède ce but. Heidegger aurait aimé la description que le joueur de basket-ball Larry Bird fait de l'acte intentionnel complexe consistant à faire une passe au cours d'une partie :

« Beaucoup de choses que je fais sur le terrain sont seulement des réactions à des situations [...]. Souvent, je fais une passe et ce n'est qu'après un certain temps que je me rends compte que j'ai passé le ballon. »<sup>16</sup>

Nous pouvons, pour comprendre cette expérience, revenir à l'exposition de l'action telle qu'elle est présentée par Merleau-Ponty. Qu'on se souvienne de l'exposition de nature gestaltiste de l'expérience d'un coup de raquette de tennis tel qu'il est donné par un joueur expérimenté. Si l'on est un joueur de tennis expérimenté et que les choses se passent bien, ce dont on fait l'expérience est le

---

<sup>16</sup> Cité dans L. D. Levine, *Bird : La Construction d'une Légende américaine du Sport*, New-York, McGraw Hill, 1988.

bras qui s'élève et qui est porté dans la position adéquate, pour que soit achevée la Gestalt constituée par le terrain, l'adversaire en train de courir et la balle qui arrive. Non seulement nous sentons que notre mouvement est causé par les conditions perçues, mais aussi qu'il a été causé d'une façon telle qu'il s'efforce, à partir d'une Gestalt appropriée, de réduire le sentiment de déviation par rapport à cette Gestalt. Nous pouvons maintenant ajouter que la nature de cette Gestalt appropriée n'est en aucune façon représentée.

Pour tenter de nous convaincre du fait que la représentation d'une Gestalt finale ne joue aucune rôle pour parvenir au résultat, Merleau-Ponty fait usage de l'analogie de la bulle de savon. La bulle commence par être un film déformé. Les bulles de savon, en répondant aux forces locales, obéissent à des lois qui se trouvent organiser le système dans son ensemble pour qu'il s'achève en sphère, mais le résultat de nature sphérique ne joue pas de rôle causal dans la production des bulles. La même chose vaut pour la Gestalt finale du corps et de la raquette, bien que, à la différence de la bulle de savon, l'acteur a le sentiment qu'il coopère au mouvement et qu'il pourrait l'arrêter arbitrairement. Assurément, je ne peux pas me représenter comment je devrais tourner ma raquette puisque je ne sais pas ce que je fais quand je renvoie la balle. On m'a peut-être dit une fois de tenir ma raquette perpendiculairement au terrain et j'ai pu réussir à le faire. Mais maintenant, l'expérience a adapté mon swing à la situation d'une façon beaucoup plus subtile et adéquate que ce que j'aurais pu faire si j'avais continué à être le joueur débutant qui suit cette règle.

Un cas encore plus frappant rendra ce point plus clair, cas dans lequel le but que le corps doit atteindre n'est pas disponible à l'esprit comme un but à poursuivre. Les pilotes instructeurs enseignent aux débutants une règle déterminant l'ordre dans lequel ils doivent passer en revue leurs instruments de bord. Les instructeurs enseignent cette règle qu'ils ont eux-mêmes apprise et, autant qu'ils le sachent, utilisent encore. Un jour cependant, les psychologues de l'armée de l'air américaine étudièrent les mouvements oculaires des instructeurs pendant des simulations de vols et découvrirent, à la surprise générale, que les pilotes instructeurs ne suivaient pas la règle qu'ils enseignaient et qu'en fait

leurs mouvements oculaires variaient de situation en situation, sans sembler suivre une règle quelconque.

La réponse de Searle à ce type d'objections est que c'est seulement l'action au sens large qui est intentionnelle, celle qui consiste à gagner un point au tennis ou à trouver si tout fonctionne quand on passe en revue les instruments de bord, et qu'il s'agit donc d'un but qui est représenté dans le contenu intentionnel de l'intention en action. Searle fait remarquer qu'un skieur expérimenté n'a pas besoin de former une intuition séparée concernant le déplacement de son poids d'un ski à l'autre ou pour exécuter chaque virage. Il a seulement l'intention de descendre sur le flanc de la montagne. C'est une réponse facile puisque le tenant de l'intentionnalité peut bien sûr toujours trouver un niveau dans lequel l'acteur essaye de réaliser quelque chose, l'expérience de l'action pouvant être définie comme l'expérience consistant à causer mon corps à achever ce but.

Il y a certainement quelque chose de juste dans la réponse de Searle, mais quelque chose de troublant demeure. Le joueur de tennis peut bien vouloir gagner un point, mais ce qu'il ou elle tente de faire semble beaucoup plus subtil. Par exemple, des joueurs de tennis confirmés apprennent à monter au filet et à renvoyer la balle derrière leurs adversaires et continuent de le faire qu'ils en soient ou non conscients. Bien sûr, comme Searle le souligne, ils sont aussi en train de gagner un point, le set, de faire de l'exercice, de remuer des molécules d'air, de dépenser de l'énergie, etc. Comment déterminons-nous ce qu'ils font réellement ? Searle a une réponse qui semble être la bonne : demandez à celui qui fait l'action. Searle soutient qu'il doit avoir conscience du but de l'action puisque, si l'on arrête celui qui joue, même quand il agit de façon non délibérée, et qu'on lui pose des questions, il peut dire ce qu'il fait. Ceci montre, en conclut Searle, que même dans une activité non délibérée, nos mouvements sont guidés par une intention en action suiréférentielle qui représente notre but. Mais en fait, si l'on demande au joueur de tennis de notre exemple ce qu'il faisait, il peut seulement répondre qu'il jouait au tennis. Nous pourrions alors reformuler notre question en insistant pour qu'il nous dise ce qu'il faisait à tel moment précis. Mais alors il pourrait répondre qu'il essayait de gagner un point, ou il pourrait dire tout aussi bien qu'il

était en train de monter au filet, ou, comme Larry Bird, il pourrait dire qu'il était si absorbé qu'il ne sait pas ce qu'il faisait. Si nous devons faire confiance à ce que l'agent dit qu'il est en train de faire, comme Searle nous y incite, ce que l'agent est en train de faire n'a aucune raison d'être identique à l'intention consciente qui est à l'origine du flux d'activité. Aussi, encore une fois, nous trouverons des unités d'activité que l'on interprète comme ce que l'agent est en train de faire mais dont les conditions de satisfaction ne sont pas représentées par l'agent.

Heidegger propose une version toute différente de notre capacité à dire ce que nous faisons, dans une description qui n'est pas basée sur l'inspection de notre état mental interne. Le comportement n'est pas seulement un flux indifférencié. On peut en rendre compte en disant qu'il a une direction et des parties reconnaissables. Le "ce-vers-quoi" est le terme, hors de toute connotation mentale, employé par Heidegger pour désigner les points terminaux d'une activité dirigée. Par exemple, je quitte ma maison, je conduis jusqu'à mon travail, je gare ma voiture, j'entre dans l'immeuble où se trouve mon bureau, ouvre la porte de mon bureau, y entre, m'assois à ma table et commence à travailler. Tous ces fragments d'action sont définis par leur "ce-vers-quoi". Nous rendons ainsi compte de notre comportement et du comportement des autres en termes de direction vers le type de but à courte ou à longue échéance qui sont quelque fois nos buts explicites. C'est pourquoi, si l'on nous demande ce que nous ou d'autres sommes en train de faire, nous aurons toujours une réponse. Mais ce fait ne doit pas nous induire en erreur et nous conduire à postuler des intentions mentales au cours de l'action. Il n'y a aucune certitude concernant le fait que la façon dont nous segmentons socialement le flux de notre activité en unités plus petites soit située dans l'esprit de la personne qui est absorbée dans cette activité. Pour Heidegger, c'est évidemment une erreur de penser que le ce-vers-quoi est le but de notre activité, c'est-à-dire comprend les conditions de satisfaction que l'agent a dans l'esprit. Il fait remarquer :



« Le s'attendre au pour ... n'est ni la considération d'une "finalité", ni l'attente de l'achèvement imminent de l'ouvrage à produire. »<sup>17</sup>

Les phénomènes d'actions intentionnelles sans but ne sont pas limités aux activités corporelles. Ils se produisent dans tous les domaines où intervient l'habileté à réagir, y compris dans le domaine intellectuel. De nombreux cas de résolution de problèmes apparemment complexes et qui semblent exiger une stratégie à long terme, tel que, par exemple, le déplacement d'une pièce aux échecs instaurant une position de domination, seraient mieux compris si on les interprétait comme des réponses directes à des Gestalt perceptives familières. Après des années passées à voir des parties d'échecs, un grand maître peut, en répondant tout simplement aux configurations sur le jeu d'échec, jouer à un niveau de maître alors que son esprit volontaire et analytique est absorbé dans quelque chose d'autre<sup>18</sup>. Un tel jeu, basé sur une attention antérieure portant sur des milliers de parties réelles ou étudiées dans des livres, incorpore une tradition qui détermine la réponse appropriée pour chaque situation et qui rend donc possible un jeu intentionnel, stratégique, sur le long terme, sans que le joueur ait à l'esprit aucun plan ni but.

Il faut noter qu'en essayant d'expliquer Heidegger, j'ai dû parler d'activité plutôt que d'action. Heidegger peut bien accorder à Husserl et à Searle que leur exposition de l'intentionnalité reproduit notre concept habituel d'action. En fait, il n'est pas en train d'expliquer notre concept habituel d'action, mais d'accorder une place à une sorte d'activité qui a été sous-estimée par le sens commun et a fortiori par la tradition philosophique. En effet, Heidegger soutient que la conception de l'action propre au sens commun cache notre mode de rapport au monde le plus fondamental. Heidegger introduit dès lors un nouveau terme, *Verhalten*, que l'on traduit par "comportement" et qui désigne la

---

<sup>17</sup> Heidegger, *Being and Time*, p. 405, trad. franç. Martineau, Authentica, 1985, *Etre et Temps*, § 69a, p. 246 ; original allemand *Sein und Zeit*, éd. Niemeyer, p. 353).

<sup>18</sup> Pour une discussion détaillée de l'exemple du jeu d'échecs, cf. H. Dreyfus and S. Dreyfus, *Mind over Machine*, New-York : The Free Press, 1988.

façon dont les êtres humains se débrouillent normalement. Heidegger utilise “comportement” pour référer à notre activité dirigée, précisément parce que le terme n’a pas de connotation de nature mentale. Mais il assure, cependant, que le comportement exprime une intentionnalité.

L’intentionnalité husserlienne est souvent appelée *intentionnalité dirigée* parce qu’un contenu mental est dirigé vers un objet sous un certain aspect. L’intentionnalité de Heidegger, plus fondamentale, est aussi appelée à bon droit intentionnalité dirigée : dans son cas cependant, ce n’est pas l’esprit qui pense à quelque chose mais l’individu incarné qui vaque à ses occupations. Cette intentionnalité dirigée, de même que celle décrite par Husserl, vise les choses sous certains aspects. Je peux, de façon évidente, me débrouiller pour utiliser mon bureau en vue d’y écrire, d’y lire ou d’y conserver des choses à l’intérieur. Aussi, dépendant de la tâche à laquelle je me plie, c’est-à-dire du “ce vers quoi” de mon activité, je dévoile le bureau sous différents aspects. Aussi Heidegger peut-il dire :

« Les comportements ont la structure du se-diriger-sur, de l’être centré et orienté sur. [...] La phénoménologie, en s’appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme *intentionnalité*. »<sup>19</sup>

Mais, comme nous l’avons vu, pour Heidegger, le “comportement” ne dénote pas seulement des actes de conscience mais des actes de l’activité humaine en général. Aussi l’intentionnalité n’est-elle pas attribuée à la conscience mais au *Dasein*. Comme Heidegger le fait remarquer :

« Dans la mesure où la séparation couramment opérée entre un sujet, avec sa sphère immanente, et un objet avec une sphère transcendante — de manière encore plus générale, la différence entre un dedans et un dehors — est construite de toutes pièces et fournit toujours occasion à de plus amples constructions, nous ne parlerons plus à l’avenir de sujet, ni de sphère subjective, mais nous comprendrons l’étant auquel appartiennent ces comportements intentionnels comme *Dasein*, et cela de manière à essayer de

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang., p. 58, trad. franç., p.82, *Gesamtausgabe*, p. 80.

caractériser comme il convient l'être du *Dasein* — *une de ses structures fondamentales* — à l'aide du *comportement intentionnel* bien compris. »<sup>20</sup>

La façon dont Heidegger comprend le comportement du *Dasein* lui permet d'opposer sa façon de voir à celle de la tradition. Il explique pourquoi dans la tradition, la connaissance a été interprétée comme une espèce de savoir.

« Antérieurement, on avait du concept d'intentionnalité une conception réduite [...]. À cause de cette restriction, l'intentionnalité a été conçue au premier chef comme ce qui "prend pour" [comme ce qui donne le sens] [...]. Aussi chaque acte consistant à se diriger vers quelque chose recevait le caractère d'appartenir à la connaissance, comme par exemple, chez Husserl. »<sup>21</sup>

Pour Husserl (ainsi que pour Føllesdall et Searle), l'intentionnalité revient toujours à ce que je prenne quelque chose pour quelque chose, c'est-à-dire à ce que je prenne la chose sous un certain aspect. Aussi que je prenne ce que je suis en train de voir pour une maison ou que je prenne ce que je fais pour une tentative en vue d'atteindre le sel, je suis en train d'accomplir la même sorte d'acte mental. Une façon d'en rendre compte est de remarquer que, selon Husserl et Searle, il doit toujours y avoir un ego pour entreprendre l'action. Je dois toujours me représenter à moi-même le fait que mon mouvement corporel a pour but de déterminer un certain état des choses. L'exposition par la Gestalt de l'action intentionnelle, cependant, montre que l'on peut se passer de cette activité de donation du sens et réagir cependant à la situation sous un aspect ou sous un autre. C'est pourquoi Heidegger, Gurwitsch, Sartre et Merleau-Ponty ont chacun critiqué la conception égologique de la conscience telle qu'elle se trouve chez Husserl.

De peur que l'exposition heideggerienne de la façon dont nous vaquons à nos occupations quotidiennes n'apparaisse, en déniaient la nécessité de ce caractère suiréférentiel de l'action, comme devant interpréter l'action engagée comme effectuée par des cadavres ambulants, il est nécessaire de voir en quoi l'habileté à réagir diffère

---

<sup>20</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang., p. 64, trad. franç., p. 89, *Gesamtausgabe*, p. 90.

<sup>21</sup> Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. ang., p. 134.

par au moins trois aspects d'un comportement mécanique entièrement dépourvu d'esprit :

(1) *L'habileté à réagir est un mode de la vigilance.* Heidegger utilise en fait le terme expérience (*Erfahrung*) mais cette expérience ne peut être caractérisée que par son ouverture. Ce n'est pas un événement (*Erlebnis*, le terme de Husserl) mental, intérieur, privé, conscient de lui-même comme séparé des choses du monde et dirigé vers elles.

(2) *Le comportement est adaptable et fait face à la situation de façon diverse.* Dans l'habileté continue à réagir, on réagit aux choses grâce à une vaste expérience passée qui touche ce qui s'est produit lors de situations antérieures ou, plus exactement, le comportement manifeste des dispositions qui ont été formées grâce à une grande quantité d'actes antérieurs, de sorte que, dans la plupart des cas, quand nous exerçons ces dispositions, tout fonctionne sans interruption.

(3) *Si la situation devient difficile, nous mobilisons notre attention et passons à une intentionnalité délibérée de type sujet/objet.* On a alors le sentiment de l'effort : ce sentiment est accompagné de ses conditions de satisfaction et il vient de ce que mon effort cause les mouvements appropriés pour atteindre un certain but. De telles représentations ont certainement une place dans l'explication générale de la façon dont nous parvenons à agir de manière si efficace dans une grande variété de situations. Il est clair que, lorsque la situation est nouvelle ou particulièrement complexe, la manipulation de représentations semble être la façon principale que nous avons de considérer prudemment nos possibilités et de nous orienter.

### *III. L'être au monde comme intentionnalité originare*

Ayant jusqu'à présent soutenu que la plus grande partie de notre activité quotidienne n'implique pas de contenu intentionnel qui représenterait ses conditions de satisfaction mais qu'elle implique plutôt une capacité ouverte de réaction à une Gestalt, Heidegger soutient ensuite que toute activité humaine, qu'elle soit involontaire ou délibérée, exige une orientation en arrière-plan qui rend cette activité possible.

Jusqu'à présent, nous avons vu que dans les activités non-délibérées, nous ne faisons l'expérience de nous-mêmes que comme réaction ouverte à ce que notre activité sollicite de notre part. Heidegger ajoute en outre qu'une telle activité non pensée fournit l'arrière plan qui n'apparaît pas, à la fois pour l'habileté continue à réagir et pour l'acte délibéré d'attention sur ce qui est inhabituel ou difficile. L'idée fondamentale est la suivante : pour qu'une personne puisse être dirigée vers un certain type d'objet, soit pour l'utiliser, le percevoir ou pour autre chose, il doit y avoir une corrélation entre l'habileté à réagir générale de la personne et la totalité des objets liés entre eux, dans lequel l'objet prend place. Par exemple, quand je pénètre dans une pièce, je me débrouille normalement avec ce qui s'y trouve. Ce qui rend possible une telle action ne sont ni un ensemble de croyances, ni le but de l'habileté à réagir, ni les règles nécessaires pour se débrouiller avec les pièces et ce qu'elles contiennent ; il s'agit d'un sentiment touchant la façon dont les pièces se comportent normalement, une aptitude à me débrouiller avec elles, que j'ai développé en rampant et en marchant dans de nombreuses pièces. Une telle familiarité n'implique pas seulement d'agir mais aussi de ne pas agir. En me débrouillant avec les pièces, j'ai acquis l'habileté de ne pas faire attention à la poussière, sauf si je suis responsable du ménage, et la compétence de ne pas focaliser mon attention sur le fait de savoir si les fenêtres sont ouvertes ou fermées, à moins que j'aie chaud, auquel cas je sais quelle autre action appropriée il me reste à faire. La compétence dont je fais preuve envers la pièce et son contenu détermine à la fois comment je vais réagir vis-à-vis du contenu soit en l'utilisant, soit en l'ignorant, tout en étant prêt à l'utiliser si l'occasion se présente.

Ici, l'exposé de Heidegger semble se rapprocher du recours à l'arrière plan que Searle a introduit dans son exposé de l'intentionnalité<sup>22</sup>, mais en fait il en est très éloigné. Searle, comme Heidegger, soutient que l'arrière plan dans l'intentionnalité implique des "habilités", des "capacités" et des "pratiques". Il insiste cependant sur le fait qu'elles ne sont pas une sorte d'intentionnalité, mais plutôt des conditions non-intentionnelles qui rendent l'action intentionnelle possible. Pour Heidegger, au contraire, la sorte de familiarité d'arrière-plan qui fonctionne quand j'embrasse une pièce dans sa totalité et que je me débrouille avec elle, n'est ni un ensemble d'actions spécifiques dirigées vers un but ni seulement une capacité qui doit être activée par un état intentionnel suiréférentiel. Bien plutôt, ce que Heidegger appelle l'arrière-plan consiste en une activité intentionnelle continue qu'il appelle la transcendance ontologique.

Dans un cours de 1925, Heidegger décrit cette transcendance comme « l'arrière-plan d'une familiarité première qui elle-même n'est pas consciente et intentionnelle, mais qui est plutôt présente d'une façon non saillante »<sup>23</sup>. Dans *Être et Temps*, il parle de « cette familiarité selon laquelle le *Dasein* se forge un chemin [sich "auskennt"] dans son environnement public. »<sup>24</sup> Dans *Problèmes Fondamentaux*, il l'appelle « la visée de la circonspection [...] notre orientation pratique quotidienne ». Cette familiarité a une fonction cruciale :

« La circonspection orientée vers ce qui est la préoccupation procure à chaque mise en place du travail et à chaque effectuation les moyens de le réaliser, le bon moment et le temps approprié. Cet état habile de circonspection est la possibilité de la découverte. »<sup>25</sup>

Par analogie avec la façon dont nos yeux s'accommodent toujours à la lumière, nous pouvons appeler cette activité d'arrière-fond "l'accommodation". C'est la façon dont nous nous ajustons

---

<sup>22</sup> Cf Searle, *Intentionality*, chapitre 5.

<sup>23</sup> Heidegger, *The History of the Concept of Time*, trad. ang., p. 189.

<sup>24</sup> Heidegger, *Being and Time*, § 69a, trad. ang., p. 405 ; trad. franç. p. 246 ; original allemand p. 354.

<sup>25</sup> Heidegger, *The History of the Concept of Time*, trad. ang., p. 274.

constamment à notre situation. Heidegger n'a pas de terme spécifique pour cette activité la plus fondamentale. Elle est si générale et constante qu'il l'appelle seulement l'être au monde.

« L'être au monde [...] revient à une implication non-thématique et circonspecte dans le tout de l'objet »<sup>26</sup>

En réponse à Husserl, Heidegger fait remarquer que chaque fois que nous faisons apparaître des entités soit en les utilisant, soit en les contemplant, nous devons simultanément exercer une compétence générale permettant d'appréhender les circonstances. C'est cette opération d'arrière-plan qui rend possible notre habileté quotidienne à réagir. Même si nous faisons normalement l'expérience de l'action comme d'un effort dirigé vers la résolution d'un but (ce que Heidegger ne trouve pas dans son expérience normale de l'habileté à réagir) il y aurait toujours une bonne raison de dénier le fait que l'action dirigée vers un but soit la seule sorte d'activité intentionnelle. Au contraire, Searle voudrait subordonner l'exercice d'une compétence générale visant à se débrouiller à l'intention en action qui s'empare et gouverne tous les mouvements corporels pour les actions particulières.

De même que dans les cas ordinaires de l'habileté à réagir, le *Dasein* est impliqué dans son activité d'une manière telle que son expérience n'a pas un contenu intentionnel suiréférentiel, de même dans les cas généraux le *Dasein* est impliqué dans une habileté à réagir en arrière plan qui laisse apparaître une familiarité avec le monde d'une manière telle qu'il n'y a pas de séparation entre le comportement du *Dasein* et le monde ainsi révélé. Heidegger nous dit : « Nous définissons l'être au monde comme l'implication dans le monde, en étant attiré en lui. »<sup>27</sup>

« Ipséité et monde s'entre-appartiennent dans cet étant qu'est le *Dasein*. Ipséité et monde ne sont pas deux étants, au sens de l'objet et du sujet, ni

---

<sup>26</sup> Heidegger, *Being and Time*, § 16, trad. ang., p. 107 ; trad. franç. p. 76 ; original allemand p. 76.

<sup>27</sup> Heidegger, *The History of the Concept of Time*, p. 196.

même du Je et du Tu, mais ils constituent, dans l'unité structurelle de l'être au monde, la détermination fondamentale du *Dasein* lui-même. »<sup>28</sup>

Ou même, de façon encore plus directe, « Le *Dasein* [...] n'est rien d'autre qu'une implication engagée dans le monde. »<sup>29</sup>

Notre habilité générale à réagir dans l'arrière plan, notre familiarité avec le monde, ce qu'il appelle transcendance originare, voilà ce que Heidegger entend par la compréhension de l'être qui nous est propre.

« Ce dans quoi le *Dasein* se comprend déjà lui-même [...] est toujours quelque chose qui est familier de façon primordiale. Cette familiarité avec le monde [...], c'est ce qui constitue la compréhension de l'être propre au *Dasein*. »<sup>30</sup>

Ainsi Heidegger est-il explicite quant au fait que la compréhension de l'être est plus fondamentale que la pratique ou la théorie.

« Dans tout comportement vis-à-vis de l'étant, qu'il s'agisse spécifiquement du connaître que l'on caractérise en général comme théorique, ou qu'il s'agisse de la connaissance pratico-technique, la compréhension de l'être est déjà présente. En effet, c'est seulement à la lumière de la compréhension de l'être que l'étant peut nous rencontrer *en tant que* tel. »<sup>31</sup>

C'est la découverte de la priorité de cette compréhension de l'être et non celle de l'activité pratique dont Heidegger soutient qu'elle est son unique contribution à la philosophie occidentale.

Hubert L. DREYFUS  
Département de Philosophie  
Université de Californie, Berkeley, USA

---

<sup>28</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang. p. 297 ; trad. franç., p. 357 ; original allemand *Gesamtausgabe*, tome 24, p. 422, éd. Vittorio Klostermann.

<sup>29</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, p. 197.

<sup>30</sup> Heidegger, *Being and Time*, § 18, trad. ang. p. 119, trad. franç. p. 82 ; original allemand p. 86.

<sup>31</sup> Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trad. ang. p. 275 ; trad. franç., p. 331 ; original allemand *Gesamtausgabe*, tome 24, p. 390, éd. Vittorio Klostermann.