

## L'approche phénoménologique du monde

Henri Bergson note, à la première ligne de l'introduction de son ouvrage de 1934, *La Pensée et le mouvant*, que « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle ». Cette métaphore des systèmes philosophiques comme autant de *vêtements conceptuels* trop larges, trop lâches pour « coller » au corps des expériences concrètes que nous vivons au sein du monde est en fait aussi vieille que la philosophie. Ce n'est, au fond, que l'envers, ou l'autre face, d'un idéal qui est lui-même aussi vieux que la philosophie : l'idéal d'une compréhension parfaite du monde et de nous-mêmes – l'idéal d'une *transparence* du monde pour notre connaissance et d'une transparence similaire de nous à nous-mêmes. En philosophie cet idéal porte le nom de *connaissance intuitive de l'essence* de l'ensemble de ce qui est (nous y compris).

La connaissance intuitive, ou parfaite, ce serait (si je reprends la métaphore bergsonienne du vêtement) la pensée *à chaque fois sur mesure*, la pensée adéquate, celle qui s'ajuste à ce dont nous faisons l'expérience, bref la pensée *toujours vraie*. Vous y reconnaissez l'idéal du rationaliste moderne (cartésien et postcartésien) *et* du rationalisme antique, celui de Platon aussi bien que d'Aristote. Cet idéal peut se formuler par ce mot d'ordre : « Dire le monde tel qu'il est ; dire la vérité sur la réalité du monde ». C'est cet idéal qui a été dénoncé par le scepticisme comme une prétention insupportable de la raison humaine – que ce soit par le scepticisme ancien, l'école de Pyrrhon d'Alexandrie, ou par le scepticisme moderne de Montaigne et de Pascal – Pascal qui ironise, dans les *Pensées*, sur « la superbe » de la raison cartésienne qui prétend dire ce qu'est le monde (en tant que *res extensa*, « substance étendue ») et ce qu'est Dieu (en tant qu'être infini et parfait).

Mais le coup le plus décisif, celui qui (si je reprends à nouveau la métaphore du vêtement conceptuel) semble avoir définitivement *déchiré* le vêtement d'idées dont les divers rationalismes ont voulu habiller le monde, a été porté par la philosophie critique de Kant lorsqu'elle a établi, dans la *Critique de la raison pure*, que la raison humaine s'enferme dans des « antinomies » quand elle se croit capable de connaître le monde – je rappelle sans y insister qu'une « antinomie » est constituée par l'opposition indépassable d'une thèse et de son antithèse, lesquelles paraissent tout aussi vraies l'une que l'autre pour la raison, qui s'y perd et qui y perd sa crédibilité. Avec Kant, et après lui, toute « cosmologie rationnelle » est aussi vaine que vaniteuse, tout simplement parce que, à cause de notre finitude sensible, nous ne pouvons

jamais faire l'expérience des choses « en soi », ni *a fortiori* faire l'expérience du monde. Nous n'avons d'expériences *que* des « phénomènes » qui nous sont présentés par notre sensibilité finie et qui sont ensuite pensés par notre entendement, lui aussi fini.

Vous savez déjà tout cela, donc je n'insiste pas. Je veux plutôt attirer votre attention sur la leçon que Husserl, le fondateur du courant de pensée phénoménologique au début du XX<sup>e</sup> siècle, a tirée de son examen des réponses apportées par la philosophie moderne, de Descartes à Kant, à la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une connaissance rationnelle du monde – un examen qu'il a effectué dans son dernier grand livre, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

Husserl remarque que, dans les *Méditations*, Descartes amorce la recherche rationnelle de la vérité-certitude (qui est la seule vérité qu'il admette) par la *mise en suspens* du rapport que nous entretenons habituellement avec le monde, à savoir le rapport qui s'établit « par l'entremise des sens », comme il l'écrit. C'est le thème bien connu du « doute », du suspens des opinions usuelles qui prennent appui sur la sensation. Comme Franck Lelièvre le rappelait devant vous, ce suspens de notre rapport au monde le plus courant constitue le *moment sceptique* du cartésianisme. Mais ce n'est qu'un moment, un prélude au gain attendu, à savoir la connaissance de la vérité-certitude. Le *Discours de la méthode* et les *Méditations* nous ont rendu ce genre de démarche familier.

Husserl en retient qu'en procédant ainsi Descartes a pris une décision lourde de conséquences pour toute la modernité ultérieure : la décision de *couper* la recherche de la vérité des modes de compréhension concrets qui donnent à notre monde quotidien sa forme, sa signification et sa *logique* (car ce monde – celui que Bergson nommera « la réalité où nous vivons » – n'est quand même pas un pur et simple chaos, même si on n'y atteint pas la certitude absolue). Il s'ensuit que Descartes se prive *par principe* de toute possibilité de procéder à une *archéologie* de la rationalité à partir du monde quotidien, qu'il se prive (et nous prive, nous les postcartésiens) de la possibilité de comprendre la *genèse* de nos concepts et, en règle générale, de nos idées à partir de nos expériences.

Le rationalisme moderne *refuse* d'ailleurs d'admettre qu'une telle genèse soit nécessaire (il le refuse, par exemple, lorsque Descartes évoque les « semences de vérité » qu'il dit être *innées* dans l'esprit humain, ou lorsque Kant pose *a priori* la table des catégories de l'entendement). La rationalité et la vérité-certitude sont donc, par rapport à une réalité à laquelle elles ne doivent plus rien, ni plus ni moins que des *abstractions* – des abstractions assumées comme telles par les cartésiens parce qu'ils les tiennent pour porteuses d'une vérité *sur* le monde qui *n'est pas*

*du monde* (au sens où elle n'a pas le monde lui-même pour origine). C'est pourquoi Descartes n'a pas hésité à présenter sur traité intitulé *Le Monde* (publié en posthume en 1664) comme une *fable rationnelle*, une fable introduite par ces mots au chapitre V de l'ouvrage :

« Afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, et qu'elle ne sera pas moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue.

Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires. » (*Le Monde*, chap. V-VI)<sup>1</sup>

Le problème est qu'en procédant de la sorte, Descartes ouvre bon gré mal gré la porte au scepticisme, qui aura désormais beau jeu de dénoncer les abstractions de la raison comme des fables, des affabulations auxquelles nul homme sensé n'est obligé de donner foi, ou, pire, comme des mensonges. Husserl en tire cette leçon :

« Nous, hommes d'aujourd'hui, qui sommes nés au cours de ce développement [celui de la dissolution progressive de la foi, ou de la confiance accordée à une rationalité sans ancrage dans le monde réel], nous sommes devant le plus grand danger : celui de faire naufrage au milieu du déluge sceptique et de laisser ainsi notre propre vérité nous échapper » (*Krisis*, § 5, p. 20)

Ce diagnostic est clairement un diagnostic de « crise » : crise de la philosophie moderne postcartésienne, crise des sciences qui en sont issues, crise de la culture et de l'histoire européennes (ce texte est contemporain de l'accession de Hitler au pouvoir). Husserl le dit de manière plus laconique lorsqu'il écrit qu'il diagnostique « la grande fatigue de l'esprit européen ».

Pour revivifier cet esprit, pour retrouver confiance dans la raison et dans l'histoire, il propose d'ancrer à nouveau la rationalité philosophique dans le monde réel, c'est-à-dire de revenir aux

---

<sup>1</sup> Cf. le portrait de Descartes peint par Jan Weenix : sur le livre ouvert tenu par le philosophe on peut lire la formule *Mundus est fabula* : « Le monde est une fable ».

formations de sens qui existent dans ce qu'il appelle le « monde de la vie (*Lebenswelt*) ». Husserl ne cesse de rappeler qu'il est absolument nécessaire de reconnaître que ces formations, ou ces donations de sens dans le « monde de la vie » *ont leur logique propre* – une logique que Descartes dévaluait totalement lorsqu'il évoquait le « témoignage instable » de nos sens sur lequel on ne peut fonder aucune connaissance. Et il en allait de même avec Kant lorsqu'il parlait du « divers de la sensation » : un « divers » qui serait bien incapable de faire *uni-vers* si notre entendement ne venait l'ordonner selon la logique des catégories *innées* de notre entendement. Pour Husserl donc, sans un retour à la racine de nos expériences pour mettre en lumière la *logique propre* du « monde de la vie », nos vérités-certitudes rationnelles sont vouées, non seulement à trouver toujours à nouveau face à elles le scepticisme, mais encore à *renforcer*, très paradoxalement, le scepticisme. C'est la conclusion formulée par Husserl à la fin du § 5 de la *Krisis* :

« Inlassablement, la *skepsis* [l'attitude sceptique] remet en vigueur le monde-vécu-de-fait, celui de l'expérience réelle, comme ce dans quoi il n'y a nulle raison, ni aucune idée rationnelle à trouver [...] ; tant qu'à la fin le problème du monde, devenu problème *conscient*, [...] *l'énigme des énigmes* (das Rätsel aller Rätsel), devait devenir proprement le thème de la philosophie. » (*Krisis*, p. 19)

Face à la « grande fatigue » de l'Occident et à la barbarie que cette fatigue laisse prospérer dans l'histoire, la phénoménologie entend bien affronter depuis Husserl, comme Œdipe dans le mythe grec, « l'énigme des énigmes ». Elle entend reprendre à nouveaux frais, non plus simplement la question d'Œdipe, celle de l'homme, mais le problème plus global de la signification du monde. Et elle entend le faire de manière à éviter à la fois le scepticisme *et* le rationalisme – y compris le rationalisme critique de Kant, qui ne réussit à dépasser le scepticisme de type humien qu'en *niant* qu'on puisse connaître par notre entendement joint à notre sensibilité le monde en soi, le monde tel qu'il est.

Je dirai donc que la question du monde a été rouverte, à partir de Husserl, par la phénoménologie, alors qu'elle avait été close par la philosophie critique kantienne. Après Kant en effet, s'agissant de notre prétention à connaître rationnellement le monde on pouvait considérer que la connaissance de cet *absolu*, de cet *inconditionné* qu'est le « monde » nous était interdite. Il ne restait plus, semblait-il, qu'à nous réfugier du côté de Schopenhauer en nous contentant de dire « Le monde est ma représentation »... et *seulement* ma représentation.

Mais en réalité la question du monde a été rouverte, et elle l'a été si radicalement depuis Husserl qu'un de ses successeurs, Maurice Merleau-Ponty a pu écrire en 1945, dans la Préface à sa *Phénoménologie de la perception* : « La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde » en se rendant capable, poursuivait-il, « de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant » au moyen d'une rationalité « exactement mesurée aux expériences dans lesquelles elle se révèle » (*PhP*, p. XVI).

C'est dire que, du point de vue phénoménologique (celui de Husserl et de ses successeurs, (Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger), puisque *notre rationalité doit être enfin mesurée à la logique de nos expériences et à elle seule*, ce que nous appelons le « monde » n'est : *ni* un ensemble plus ou moins hétéroclite de qualités objectives (thèse de type empiriste, qu'on pourrait nommer aussi la thèse « naïve » sur le monde qui perd d'emblée la structure logique de nos expériences), *ni*, à l'inverse, une synthèse des données sensibles qui serait effectuée par *nous*, les sujets de nos expériences, et *nous seuls* (thèse idéaliste selon laquelle « le monde est [et n'est que] ma représentation »). Donc, aussi étrange que cela puisse paraître au premier abord, le monde phénoménologique n'est ni objectif ni subjectif.

Mais qu'est-il d'autre ? Que peut-il être si sa connaissance ne relève plus de l'alternative traditionnelle entre l'objectif et le subjectif ? Eh bien, il devient – selon l'angle de compréhension tout à fait nouveau qu'ouvre Husserl – ce qu'il faut désormais nommer un *champ phénoménal*, un champ dont la structure d'être, autrement dit la logique, n'est pas du même ordre que l'objectivité des choses, et ne se réduit pas non plus à la logique de nos représentations mentales. Pour le dire autrement, le monde phénoménologique – qui est en fait *le monde*, puisque aucun autre monde que celui-là ne peut être expérimenté par nous –, ce monde donc, n'est pas davantage l'ensemble des choses, la somme de tout ce qui est (*l'omnitude realitatis*), qu'il n'est notre représentation. Pour citer Husserl, quand on veut accéder à la compréhension phénoménologique du monde il faut au moins admettre que :

« Ce qui est actuellement perçu [...] est, pour une part, traversé [et,] pour une part, environné par un *horizon obscurément conscient de réalité indéterminée*. [...] Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination, est nécessairement là. » (*Ideen*, I, § 27, p. 89)

Et il faut aussi admettre que le mode d'être de cet « horizon brumeux » demeure tout à fait inexplicable tant que l'on prend appui sur l'objectivité ou sur la choséité. Ainsi, du point de vue

phénoménologique, ce n'est pas à partir de la choséité qu'on peut expliquer le sens d'être du monde, ni non plus à partir de la subjectivité. Ce sont, à l'inverse, les modes d'être de l'objet (ou de la chose) et du sujet (ou de la conscience) qui doivent être compris à partir du monde conçu comme « champ phénoménal ». Husserl a donc dû inventer des concepts inédits pour rendre compte, à partir du champ phénoménal, de ce que sont véritablement le sujet et l'objet. Je citerai deux de ces concepts, qui sont centraux dans sa doctrine : l'« *intentionnalité* » de la conscience et la « *corrélation* » entre conscience et phénomène (cette corrélation s'exprime dans la formule célèbre : « Toute conscience est conscience de quelque chose »). Autrement dit, il n'existe pas de conscience sans constitution intentionnelle du sens de ses phénomènes, et il n'est pas de phénomène sans corrélation à une conscience au sein d'un champ, d'un ensemble structuré, d'un *monde*. Certains paragraphes des *Ideen I* analysent dans cet ordre d'idée l'expérience de la perception comme première expérience des phénomènes, ou comme « expérience donatrice originaire » des phénomènes au sein d'un monde. Husserl évoque par exemple sa perception dans la demi-obscurité de son bureau d'une feuille de papier blanc :

« Quand je perçois au sens propre du mot, c'est-à-dire quand je suis tourné vers l'objet, vers le papier, je le saisis comme étant ceci ici et maintenant. *Saisir c'est extraire* ; tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience. Tout autour du papier sont des livres, des crayons, un encrier, etc. ; eux aussi sont “perçus” d'une certaine façon [...], mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire. Ils apparaissaient sans être extraits, posés pour eux-mêmes. Toute perception de chose possède ainsi une aire d'*intuitions formant arrière-plan* [...] ; cela aussi est un “vécu de conscience”, ou plus brièvement, une “conscience” : entendons la conscience “de” tout ce qui en fait réside dans “l'arrière-plan” objectif co-perçu. » (*Ideen I*, § 35, p. 112-113)

Il est important de noter que, du point de vue doctrinal, de nombreux points demeurent obscurs dans ce passage important. Ces points sont d'ailleurs indiqués par Husserl lui-même, qui introduit des guillemets devant les termes qui lui semblent imprécis s'agissant de ce qui est co-perçu avec la feuille de papier proprement perçue : les livres, l'encrier, les crayons sont “perçus”, on a là un “vécu de conscience” et une sorte de conscience “de”, une “conscience” “de” “l'arrière-plan”... Ce qui fait beaucoup de guillemets ; des guillemets qui indiquent un embarras théorique. Cet embarras, que Husserl ne cache pas, provient du fait que, pour dire avec précision, “sur mesure”, ce qui appartient à un environnement co-perçu, on ne devrait pas

employer des concepts qui, dans l'usage traditionnel en philosophie, s'appliquent à ce qu'on perçoit « clairement et distinctement », en lui-même. Donc, quand Husserl thématise le phénomène perçu *comme si* ce dernier pouvait être perçu à partir de lui-même, séparé de son entourage, il commet une faute irréparable qui l'éloigne de la logique propre à l'expérience et au monde de l'expérience.

Pour résumer, ce qui manque encore dans les analyses des *Ideen I*, c'est la prise en compte théorique *préalable* de la donation du *monde* dans la moindre expérience d'une chose. Husserl sait parfaitement que, comme nous venons de le lire, « Toute perception de chose possède une aire d'intuitions formant arrière-plan », mais le problème majeur auquel il se heurte est que le concept d'intuition implique, par définition, la *présence pleine et entière* de l'objet intuitionné. Or ce type de compréhension est fondamentalement lié à la théorie de l'objet (ou de l'objectivité), celle que Husserl cherche précisément à quitter. C'est pourquoi Husserl ne peut que nommer de manière floue l'horizon qui est toujours co-perçu avec la chose perçue, « l'arrière-plan » de l'expérience.

En fait (ou plutôt en toute rigueur), en lieu et place d'un arrière-plan, une analyse “sur mesure” de la structure de l'expérience perceptive imposerait plutôt de parler d'un *a priori*, ce qui, au niveau logique, est tout autre chose. Il faudrait donc parler de corrélation de la conscience intentionnelle, non pas à un « perçu » ou à un « co-perçu », mais à un *monde* donné d'emblée, ou *a priori*, avec la perception de chose perçue. Il faudrait concevoir que l'expérience de *la perception d'une chose déterminée ne peut avoir lieu qu'à partir de la corrélation de la conscience intentionnelle à un monde*. Il faudrait concevoir que l'expérience de la perception d'une chose, d'un objet, ne peut avoir lieu que comme l'autre face d'une expérience qui est logiquement première : l'expérience du monde.

La leçon de tout ceci est qu'au bout du compte, comme Jean-Paul Sartre l'écrira très justement (en 1940 dans son texte sur *L'imaginaire*), si l'on appelle « voir » la vision d'un objet bien précis, bien déterminé, alors il faut dire – même si cela semble paradoxal – que « Je perçois toujours plus et autrement que je ne vois » : « plus », parce que le champ phénoménal perceptif déborde de toutes parts le noyau central constitué par la chose singulière qui est vue, et « autrement », parce que c'est toujours *à partir* d'un monde déjà là *a priori* que peut s'ordonner et se structurer une vision d'objet.

Une autre synthèse fidèle de cette avancée vers le monde de la phénoménologie husserlienne se trouve dans les pages initiales de la première partie de la *Phénoménologie de la perception* (1945), lorsque Merleau-Ponty remarque que

« Voir un objet, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel et pouvoir le fixer, ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant. Quand je le fixe, je m'ancre en lui, mais cet 'arrêt' du regard n'est qu'une modalité de son mouvement : je continue à l'intérieur d'un objet l'exploration qui, tout à l'heure, les survolait tous, *d'un seul mouvement je referme le paysage et j'ouvre l'objet*. [...] il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure [...]. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon, et la vision est un acte à deux faces. »  
(*PhP*, p. 81-82)

\* \* \*

Pour avancer maintenant, je repars de la dernière phrase de Merleau-Ponty : « la vision est un acte à deux faces ». Nous avons établi, à la suite de Husserl, Sartre et Merleau-Ponty, que l'une de ces faces est la vision d'objet (celle qui est bien connue en philosophie et qui ne pose plus guère de problème théorique). Mais l'autre face reste encore très problématique : c'est la vision de l'arrière-plan qui accompagne toujours la vision d'objet – et qu'il faut impérativement théoriser si l'on veut restituer au plus juste la logique de l'expérience de vision, si l'on veut penser "sur mesure". Jusqu'ici c'est en faisant appel au concept « d'horizon » que nous avons tenté de comprendre la structure de l'expérience perceptive telle qu'elle est vécue. Le « monde » c'est alors l'horizon des choses perçues, ou, pour s'exprimer plus exactement, le « monde » c'est l'horizon des *phénomènes* dont nous faisons l'expérience.

C'est en ce sens (encore trop vague) qu'on évoque communément le « monde du travail », le « monde de l'enfance », celui de l'étudiant, celui de l'artisan, etc. Il s'agit alors d'un monde-horizon, d'une sorte de limite en-deçà de laquelle apparaissent des comportements, des pensées, des façons d'être et de faire caractéristiques, ou typiques. On parle donc – sans trop s'en apercevoir – d'un monde qui est *déjà là* comme un *a priori*, comme l'*a priori* des perceptions et des pensées subjectives relatives à des objets. Mais cet *a priori* n'est pas pensé, n'est pas compris, sinon sous la notion vague « d'horizon » ...

« Horizon » est un terme vague parce qu'on ne sait pas très bien ce que c'est qu'un horizon comparativement à un objet ou à une chose : est-ce que l'horizon des choses est lui-même une chose, une quasi-chose éloignée jusqu'à l'infini (en ce cas on pourrait dire que l'arc-en-ciel est posé "sur" l'horizon, cf. l'*Émile* de Rousseau) ? On se contente habituellement de cette détermination. Or, elle n'est pas suffisante quand on veut penser le monde rigoureusement. Pourquoi ? Parce qu'en procédant ainsi on pense le lointain (l'horizon) à partir du proche (la chose), c'est-à-dire comme un objet peu à peu repoussé jusqu'à l'infini – ou plutôt l'indéfini. Mais on ne pense pas à *partir* d'un monde *déjà là* a priori *avant toute vision d'objet*.

Le pas effectué par Martin Heidegger au-delà la phénoménologie de Husserl, Sartre et Merleau-Ponty a précisément consisté à affronter de manière décisive le problème de l'*a priori* du monde. De manière décisive, cela veut dire en s'affranchissant des catégories philosophiques qui empêchent d'avoir accès à la compréhension du monde comme tel au lieu de la permettre. Ces catégories usuelles nous les avons déjà rencontrées. Ce sont : le sujet (ou la conscience) et l'objet (ou la chose), c'est aussi la catégorie vague d'horizon qui étend jusqu'à l'in(dé)fini le face-à-face sujet/objet.

Pour s'écarter de ces catégories, Heidegger prend pour point de départ la thèse suivante : nous ne nous définissons ni par la pure pensée ni par la pure corporéité, mais par *l'existence*. Nous ne sommes, par essence, ni des êtres pensants ni des êtres vivants, mais nous sommes des *existants*. Autrement dit, *notre essence c'est l'existence*. C'est dire que, si nous vivons et si nous pensons (ce qui est certes incontestable), nous ne pouvons le faire que parce que ce sont deux modalités de notre existence, qui est notre détermination première. Nous vivons et pensons en tant qu'existants, et non en tant qu'animaux vivants pourvus de raison (*animal rationale, zôon logon ekhôn*). Il ne faudrait donc pas définir l'humanité à partir de l'animalité, or c'est ce qu'a toujours fait l'humanisme. Il ne le faudrait plus parce que l'homme est *le seul* existant, et parce que sa vie et sa pensée dérivent de son existence. Dès lors, à la question « Que suis-je ? » il ne faut plus répondre je suis homme, autrement dit « *res cogitans* » ou « animal rationnel », mais je suis existant, je suis « *Dasein* ».

La question qui se pose alors est : qu'est-ce qui caractérise en propre un existant, un *Dasein*, si, comme je viens de le dire, ce n'est pas de vivre ni de penser ? La réponse de Heidegger est celle-ci : la catégorie la plus essentielle de l'existant est son « être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*). C'est à partir de cette catégorie de l'existence – que Heidegger nomme un « existentiel » – que doivent être comprises la vie et la pensée, et pas l'inverse.

Voilà donc enfin une philosophie qui prend en compte l'*a priori* du monde, c'est-à-dire qui pose l'antériorité logique du monde par rapport aux sujets et aux objets, par rapport à la subjectivité et à l'objectivité. Du coup, Heidegger doit redéfinir le sujet et l'objet *à partir du monde*, et non plus à partir d'eux-mêmes et de leurs rapports mutuels ;

Nouvelle question donc : comment un *Dasein* est-il « au monde » ? Selon quelle modalité concrète fondamentale ? On ne peut pas répondre que c'est par la théorie ou par la pratique, parce que ces deux réponses ne sont pas données en partant du monde, mais en partant du sujet ou de l'objet. Pour s'approcher d'une réponse "sur mesure" on peut réfléchir à partir d'un exemple concret : comment l'artisan existe-t-il dans l'atelier, qui est *son monde* ? Comment l'enfant existe-t-il dans la chambre, qui est *son monde* ? Ce n'est essentiellement ni par la contemplation théorique ni par l'agitation pratique, mais c'est par une manière d'être qu'on peut nommer la « préoccupation », ou « l'être-préoccupé ». C'est ainsi qu'ils sont « au monde » qui est le leur, c'est ainsi qu'ils sont tout entiers *au bricolage* ou *au jeu*. C'est ainsi également que *Dasein*-étudiant (si vous me permettez la formule) est *au monde* de ses études, préoccupé par lui, même dans ses loisirs...

En généralisant, je dirai qu'en tant qu'existants nous sommes liés, voire même *rivés au monde* par une « préoccupation » qui est la condition de possibilité de tous les tracasseries, tous les besoins, les projets et les contrariétés de nos vies individuelles, sociales et politiques. Autant dire que lorsque l'existant, le *Dasein* que nous sommes, théorise, pense sur le mode théorique, il ne le fait pas "abstraitemment", comme on le dit volontiers, mais il le fait forcément à partir de sa « préoccupation » du monde, fût-ce simplement la préoccupation de son « monde ambiant » (son *Umwelt* : l'atelier, le bureau, la chambre, etc.). En ce sens, toute connaissance est *intéressée* parce que c'est celle d'un existant qui « est-au-monde » sur le mode de la préoccupation.

En avançant davantage dans l'analyse de la structure du monde que nous révèle la phénoménologie, en particulier celle de Heidegger, on se rend compte de la pauvreté et de l'insuffisance de notre concept usuel de chose ou d'objet. C'est qu'en effet, dans la préoccupation, l'existant humain n'a jamais affaire à des « choses » ou à des « objets » ! À quoi alors ? Ici encore, conceptualisons "sur mesure" : à quoi l'artisan, ou le bricoleur dans son atelier ont-ils affaire ? À des choses ? Non, bien sûr : à des outils, des instruments, des ustensiles (*Zeug, Zeugen*) qu'il choisit parce qu'ils lui servent *pour* faire ceci ou cela, *en vue de* ceci ou cela. Il en va de même pour l'étudiant, dont les livres ne sont pas des « choses » mais des instruments, des outils *pour* apprendre. *Idem* encore pour les jouets de l'enfant, qui ne sont certes pas pour lui des « choses » (pensez aux poupées ou aux ours en peluche...).

Par conséquent, le *Dasein* qui « est-au-monde » n'est jamais réductible à un sujet situé en face d'un objet (cf. Descartes, *Méditation II*, la pseudo-expérience de la cire qu'il contemple face à lui), et cela pour deux raisons : 1) ce *Dasein* a affaire, à partir de son souci du monde, non pas à des choses (*Dinge*) mais à des « outils » (*Zeugen*) ; et 2) parce qu'en plus il n'a jamais affaire à un outil seul, mais toujours à un *ensemble d'outils*, un ensemble coordonné qui a sa logique propre – sa structure – en fonction du *projet* à réaliser. Heidegger écrit laconiquement : « Ein Zeug gibt es nie, Un outil, cela n'existe pas » (*Sein und Zeit* (1927), p. 68). Ce qui existe en effet dans la préoccupation, c'est toujours un complexe d'outils ou d'ustensiles, un *Zeugganz* adapté au projet du *Dasein*.

L'être d'un outil (qu'on nommera « l'ustensilité » ou « l'outilité ») est ainsi dépendant *a priori* de la constitution d'un système coordonné d'outils et, en même temps, de l'existence du *Dasein* comme « être-au-monde ». Quant à la « chose » ou à l'objet dont le face-à-face avec le sujet a tant retenu la philosophie classique (idéaliste ou empiriste), nous dirons maintenant qu'ils ne représentent qu'une *abstraction* de l'outil, comme le sujet n'est qu'une *abstraction* de l'existant, du *Dasein*, et comme, au bout du compte, « l'horizon » si cher à Husserl n'est qu'une abstraction du monde – *une abstraction de ce monde auquel nous sommes*, et qui n'est évidemment pas la somme de tous les objets et les sujets.

\* \* \*

#### Récapitulatif :

#### Les déplacements théoriques de Descartes à Heidegger :

Objet, chose →	phénomène →	Monde
Sujet/objet →	conscience/phénomène→	existence ( <i>Dasein</i> )/monde
<i>Res cogitans/extensa</i> →	intentionnalité →	être-au-monde ( <i>in-der-Welt-sein</i> )
Fable du monde →	monde-horizon →	monde <i>a priori</i> , transcendant
Descartes→Kant →	Husserl-Sartre-M.-Ponty→	Heidegger