



# *Phénice*

La revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice

Numéro spécial, janvier 2008 :

## **La réduction phénoménologique**

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,  
premier semestre 2007-2008, Université de Nice Sophia-Antipolis.

*La réduction phénoménologique chez Husserl et Heidegger*

G. Jean

## **La réduction phénoménologique chez Husserl et Heidegger**

Dans cette séance, nous allons aborder la manière dont l'un des premiers grands phénoménologues post-husserliens aborde le problème de la réduction : Heidegger. Donc le titre de cette séance pourrait être : la réduction phénoménologique chez Heidegger. Pourtant, j'ai préféré l'intitulé : la réduction chez Husserl et Heidegger, non pas pour revenir sur ce que nous avons déjà dit de la réduction chez Husserl, ni pour le plaisir d'établir une continuité entre les deux, et même pas pour « comparer » deux versions différentes de la réduction, mais simplement parce que l'on ne peut pas aborder le problème de la réduction chez Heidegger frontalement. Poser la question : y a-t-il une réduction phénoménologique chez Heidegger, et si oui quelle est-elle ?, est une très mauvaise manière de poser le problème.

C'est un problème qui a été posé très tôt dans l'histoire du courant phénoménologique, mais souvent sous cette forme. Certains commentateurs affirmaient qu'il n'y avait pas de réduction phénoménologique chez Heidegger. Certaines disaient qu'il y en avait une. Et les uns et les autres s'opposaient finalement en ceci que pour les premiers, la réduction était ce que Husserl nous en disait ; et en effet, Heidegger nous dit des choses extrêmement différentes. Pour les seconds, il s'agissait de constater que, très formellement, on pouvait identifier dans la pensée heideggérienne un certain type d'expérience qui « ressemblait », dans sa « fonction » en quelque sorte, à la réduction husserlienne, ce qui suffisait pour dire qu'il y avait bien une réduction heideggérienne. Cette expérience, je le dis tout de suite, c'est celle de l'angoisse. Heidegger fait entrer dans la phénoménologie — non pas dans la philosophie, où elle entre au moins avec Kierkegaard, par rapport auquel Heidegger se positionne explicitement quoique de manière il est vrai un peu rapide — cette expérience de « l'angoisse ». Mais là encore : demander si l'angoisse est la version heideggérienne de la réduction n'a pas grand intérêt si l'on ne comprend pas le déplacement fondamental opéré par Heidegger de la pensée husserlienne, ce qui fait pour lui la *nécessité* de ce déplacement, et en quoi en effet, à la condition de ce déplacement, la réduction se transforme en angoisse. Donc je plaide d'abord pour cette exigence méthodologique : il ne s'agit pas de comparer deux expériences différentes, ni de croire que Husserl et Heidegger donnent deux interprétations différentes d'une même expérience, mais il s'agit de saisir très exactement sur quel point précis Heidegger déplace la pensée de Husserl, de quelle manière c'est l'ensemble de la problématique phénoménologique qu'il oriente autrement, déplacement en raison duquel l'angoisse devient en effet l'analogon de la réduction.

Mais même une telle prudence ne suffit pas. Parce qu'il y a une manière courante de présenter ce déplacement qui me semble, même si elle est « exacte », tout à fait insuffisante — et qui surtout nous engage sur une voie tout à fait abstraite qui risque de nous faire comprendre Heidegger abstraitement — ce qui est la pire manière de comprendre Heidegger. Cette voie, c'est celle du problème de la « question de l'être ».

Il est bien connu que le problème de Heidegger, dès le départ — je parle de manière très générale, cette problématique ne sort pas de nulle part — est justement celui de l'être. Ce que Heidegger aurait introduit en phénoménologie, c'est cette exigence proprement ontologique de poser la « question de l'être » (*Seinsfrage*), la question de savoir « quel est le sens de l'être ». Et l'introduction d'*Être et temps*, publié pour la première fois en 1927, élabore en effet le sens de cette question, et explique comment cette question doit servir de fondement et de fil conducteur à l'analyse phénoménologique.

Seulement il y a plusieurs manières de ne pas comprendre cette introduction de la question de l'être dans la phénoménologie. Lorsqu'on lit l'introduction d'*Être et temps*, on comprend que ce qui intéresse d'abord Heidegger, ce n'est pas la réponse qu'on pourrait lui donner, mais de comprendre surtout le sens même, et la structure d'une telle question. C'est une chose à laquelle il faut être très attentif : Heidegger n'est pas tant révolutionnaire en ceci qu'il (re)pose la question du sens de l'être, de ce que « être » signifie, mais en ceci qu'il pose la question de la question, ou à la question. Il est le premier à demander : que signifie poser la question « que signifie être » ? Avec Heidegger, l'ontologie, de « science de l'être », devient science d'une question. La science de la question « que signifie être ? ».

Si j'insiste là-dessus — même si cela semble pour le moment assez abstrait — c'est parce que l'attention à ce premier déplacement — d'une science de l'être à la science de la question de l'être — permet de nous prémunir contre une interprétation courante du rapport entre Husserl et Heidegger, selon laquelle Husserl, à la différence de Heidegger, ne poserait pas la question de l'être. Et c'est cela que Heidegger objecterait à Husserl : vous ne vous demandez pas ce que « être » signifie. Et c'est vrai que dans certains textes, Heidegger semble objecter à Husserl qu'il ne pose pas la question de l'être.

Mais justement, si cela voulait dire : Husserl ne se demande pas ce que « être » signifie, ce serait tout simplement faux, et Heidegger le sait très bien. Non seulement Husserl se demande ce que « être » signifie, mais de plus, il répond très explicitement — plus explicitement que Heidegger lui-même d'ailleurs — à cette question. Husserl demande bien : que signifie « être » ?, et il répond : être, c'est être constitué par la conscience transcendantale. Et

l'être de la conscience transcendantale relève justement de son auto-constitution, de son auto-position absolue. Être, c'est être-constitué, ou, pour la conscience, s'auto-constituer comme sphère absolue où tout être se constitue. Donc Husserl pose bien la question de l'être, et y répond très clairement.

Faut-il dire dès lors que Heidegger n'est pas d'accord avec la réponse que Husserl donne à une question qu'ils ont en commun ? Non. Et justement en ceci que la « question de l'être » est beaucoup moins pour Heidegger la question de « ce que signifie être » que la question adressée à la question elle-même : que signifie une telle question, quelles sont les conditions de possibilité pour que l'on pose une telle question, *qui* est en mesure de poser une telle question, etc — quel est le « sol » où naît une telle question ? Interrogeons donc Husserl sur ce point : d'où pose-t-il — et répond-il à — la question de l'être ? En fonction même de la réponse qu'il lui donne, on comprend tout de suite qu'il ne peut la poser que pour autant qu'il a rompu avec la manière « naturelle » de comprendre l'être, qu'il a rompu avec l'attitude naturelle. C'est sur le fondement de la réduction phénoménologique que Husserl formule la question et y répond.

Dès lors, on comprend sur quoi portera l'objection de Heidegger : le sol où peut naître une telle question est-il bien celui de l'attitude transcendantale et du champ transcendantal ouvert par la réduction — ou bien au contraire la radicalité de ce questionnement ne s'efface-t-elle pas si l'on s'installe dès le départ dans une telle attitude ?

Mais même si l'objection de Heidegger est effectivement celle-là, il reste une manière de la comprendre de manière fondamentalement biaisée. S'agit-il simplement pour lui d'affirmer contre Husserl que la question de l'être ne peut pas être posée ni même comprise du point de vue de l'attitude transcendantale ? Là encore, nous risquons un contresens majeur, et la réponse à ce problème va nous introduire directement aux textes que je voudrais que l'on travaille ensemble.

Ce contresens, il faut y prendre garde, et ne pas croire qu'il soit facile à éviter. La preuve : c'est le contresens que Husserl fait lui-même quant à la démarche de Heidegger. Ce contresens, quel est-il ?

S'il n'est pas simple à éviter, il est facile à circonscrire. Si ce que j'ai dit est juste, l'objection de Heidegger à Husserl serait — et c'en est en fait une version provisoire qui ne permet pas de voir véritablement ce dont il est question dans cette objection : une fois opérée la réduction transcendantale et atteint le champ de l'expérience transcendantale, vous ne pouvez poser la question de l'être qu'en vous méprenant sur son sens, et sur le sol même sur le-

quel elle peut naître. Vous pouvez poser la question de savoir ce que « être signifie », vous pouvez même y répondre, mais vous ne comprenez alors plus du tout le sens de la question elle-même.

Seulement, on semble conduit à penser que si Heidegger refuse de fonder la problématique phénoménologique dans l'attitude transcendantale, de placer son « sol » dans le champ transcendantal ouvert par la réduction, alors il la situe au contraire dans l'attitude naturelle. Et c'est ainsi que Husserl a lu Heidegger : comme un phénoménologue s'installant paradoxalement sur le sol de l'attitude naturelle — alors même que tout le sens de la phénoménologie consiste à le quitter. D'où enfin les diagnostics récurrents de Husserl : Heidegger n'a pas compris la réduction phénoménologique, il n'a pas su la pratiquer comme il faut, et finalement, il est retombé dans ce que j'ai toujours dénoncé en termes de réalisme transcendantal : faire d'une partie du monde la racine de la constitution du monde. Heidegger, ce serait en quelque sorte le dernier avatar de Descartes. Pour le dire autrement, Heidegger serait aux yeux de Husserl victime d'un véritable paralogisme, paralogisme grossier mais par là même d'autant plus inaperçu, consistant en quelque sorte à mondanéiser la transcendantalité phénoménologique, et à confondre ainsi le constitué et le constituant. Heidegger prendrait à tort pour « donné » l'homme naturel — tel qu'il apparaît au yeux de Husserl comme un produit de la constitution transcendantale —, et en ferait indûment le référent, le « sujet » opérant cette même constitution, la dimension transcendantale apparaissant dès lors comme l'un des modes possibles de son rapport au monde, perdant sa puissance d'élucidation proprement philosophique. Comme il l'écrit en marge de son exemplaire d'*Être et temps*,

« Heidegger transpose ou fait passer ma clarification phénoménologique constitutive de toutes les régions de l'étant, et de l'universel, de la région totale "monde" sur le plan anthropologique; toute la problématique est un transfert, le *Dasein* correspond à l'ego, etc. Par là, tout devient d'une profonde obscurité et perd sa valeur d'un point de vue philosophique »<sup>25</sup>.

Et cette obscurité vient justement du fait que l'homme « naturel » étant une « réalité » de part en part constituée,

« C'est dans la constitution de l'homme, comme réalité qui est en soi personnelle, que réside la difficulté, qui ne peut être surmontée que par l'élucidation de la constitution et de la réduction phénoménologique »<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Husserl, « Notes sur *Être et temps* », trad. fr. N. Depraz dans *Notes sur Heidegger, op. cit.*, p. 14.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 18.

Bref, comme le dit Husserl dans un autre texte que je vous encourage à lire, et qui est une sorte de manifeste anti-Heidegger — *Phénoménologie et anthropologie* — :

« Un retournement complet de la prise de position principielle est ainsi opéré. Alors que la phénoménologie originaire, mûrie en phénoménologie transcendantale, refuse à la science de l'homme, quelle qu'elle soit, toute participation à la fondation de la philosophie et combat à titre d'anthropologisme ou de psychologisme toutes les tentatives qui s'y emploient, il faudrait maintenant que vaille le strict contraire : la philosophie phénoménologique doit être entièrement reconstruite à partir du *Dasein* humain »<sup>27</sup>.

Posons donc la question : le nœud du débat entre Husserl et Heidegger se situe-t-il ici ? Dans le fait que l'un fonde l'analyse phénoménologique sur l'attitude transcendantale et la réduction, et que l'autre s'installe au contraire dans l'attitude naturelle ? Le diagnostique de Husserl est juste ? Pas du tout. Et c'est justement là le contresens de Husserl, mais aussi le contresens que finit par faire, à mon sens, quiconque considère que Heidegger reproche à Husserl de ne pas poser la question de l'être, ou qu'il lui reproche d'ancrer la question de l'être dans l'attitude transcendantale. Parce que lorsqu'on regarde les textes de près — et il est vrai que l'histoire de la compréhension du projet heideggérien est parallèle à l'histoire de la publication des œuvres de Heidegger qui se fait « au compte-goutte » — on comprend que l'objection massive que Heidegger fait à Husserl ne relève pas d'abord de la question de l'attitude transcendantale, ni même directement de la question de l'être. C'est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus beau : *ce que Heidegger reproche à Husserl est sa conception de l'attitude naturelle*. Le nœud du débat entre Husserl et Heidegger est le problème de l'attitude naturelle. Et c'est là aussi la racine du contresens de Husserl : tout se passe comme si Husserl disait à Heidegger : vous ratez le sens de la phénoménologie parce que vous reve- nez à ce avec quoi elle doit rompre pour se constituer, à savoir l'attitude naturelle ; mais que Heidegger répondait à Husserl : si vous voulez, sauf que justement, vous ne comprenez absolument pas ce qu'est l'attitude naturelle.

Voilà, pour finir cette introduction, le « lieu » où doit être posé le problème de la réduction phénoménologique chez l'un et chez l'autre. Parce que la réduction se définit par la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle. Et cela reste vrai, que l'on tente d'en saisir le sens chez Husserl ou chez Heidegger. Mais justement : on a la conception de la réduction

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

qu'on mérite en fonction du concept d'attitude naturelle que l'on a. Si la réduction est la suspension de l'attitude naturelle, son sens est totalement tributaire de la conception que l'on se fait de cette dernière. Or d'où vient-elle ? Reposons la question à Husserl : d'où vient la conception husserlienne de l'attitude naturelle ? Husserl, et finalement tous les « husserliens » s'entendent sur un point ; c'est justement que l'attitude naturelle ne peut par définition pas se définir du point de vue de l'attitude naturelle elle-même. C'est au moment même où, en pratiquant la réduction transcendantale, nous quittons l'attitude naturelle, que celle-ci apparaît « comme » attitude naturelle, et devient thématizable. Ce qui signifie que la conception que la phénoménologie se fait de l'attitude naturelle est par essence rétrospective. Mais justement : comment comprendre radicalement le sens de la réduction si cette compréhension suppose celle de ce qu'elle met entre parenthèses — l'attitude naturelle — et que cette compréhension suppose déjà la réduction ? Voilà l'objection de Heidegger. Si bien que le geste heideggérien peut être lu comme un geste en trois temps :

1/ Contester la conception — en tant que conception rétrospective — que Husserl se fait de l'attitude naturelle — et dès lors le sens de la réduction phénoménologique qui lui est liée, en tant qu'elle n'est autre que son envers.

2/ Tenter de se ménager un accès non-rétrospectif à cette attitude naturelle, et donc de développer une sorte d'analyse immanente d'une telle « attitude ».

3/ Poser la question de la réduction — donc de la relève, de la mise entre parenthèse de cette « attitude naturelle » — en tant justement qu'elle sera cette fois la mise entre parenthèses d'une attitude naturelle rigoureusement, non rétrospectivement déterminée. Ce sera la question de l'angoisse.

Voilà ; et c'est dans ce cadre que se déploie la « question de l'être ». C'est sur le sol d'une analytique rigoureuse de cette « attitude naturelle » que l'on pourra comprendre le sens de la « question de l'être », et la manière dont justement elle peut se poser et surgir explicitement comme question. C'est sur ce sol que l'on pourra comprendre la racine même de l'ontologie, c'est ce sol qui en constitue le « fondement » — d'où le titre, pour une pensée qui tente de poser ainsi la question de l'être, « d'ontologie fondamentale ».

C'est le sens des quelques textes que je voudrais que l'on travaille ensemble, parce qu'ils permettent de dégager clairement ces trois aspects : contestation de la conception husserlienne de l'attitude naturelle, volonté de réformer cette conception en en livrant une ana-

lyse non rétrospective, puis volonté de reposer le problème de la réduction sur le fondement de cette attitude rigoureusement conçue.

Mais avant cela j'ajouterais une chose, qui, même si elle ne touche qu'à un problème terminologique, est à vrai dire capitale. Un des concepts-clé de la pensée heideggérienne — pas seulement de ce que l'on nomme le « premier Heidegger », le Heidegger de « l'ontologie fondamentale », c'est-à-dire de toute la période d'*Etre et temps*, mais un concept clé de toute la pensée de Heidegger — est celui de *Dasein*. C'est un mot tout à fait courant en allemand, qui signifie « être là » — au sens où l'on dit couramment que quelqu'un est ou n'est pas là. Heidegger va lui donner un sens tout à fait nouveau, un sens technique en nommant *Dasein* l'homme lui-même, tel qu'il se détermine dans l'ontologie fondamentale.

Quel est le rapport entre cette redétermination de l'homme comme *Dasein*, et tout ce que je viens de dire sur l'opposition de Heidegger à Husserl ? Un rapport tout à fait direct. Et ce pour une raison très simple : c'est que chez Husserl, « homme » et « attitude naturelle » signifient — en toute rigueur — strictement la même chose. Pourquoi ? Parce que, en toute rigueur toujours — ici, je vais sans doute trop vite, et la question serait sans doute plus compliquée si nous nous attardions sur certains textes du Husserl de la dernière période — la subjectivité transcendantale n'est pas un homme, mais est la forme de subjectivité que l'on atteint en mettant entre parenthèses notre « humanité ». C'est pourquoi, comme dit Fink, la réduction phénoménologique est une « déshumanisation ». Seulement, quel est le sens de l'homme, de l'humanité que la réduction met entre parenthèses ? Justement : l'homme est le produit de l'autoconstitution de la subjectivité transcendantale — nous avons vu cela lors de la première séance, « auto-dissimulation » — comme homme dans le monde. Mais être un homme dans le monde, et se comprendre soi-même comme étant un homme dans le monde, c'est justement cela qu'est l'attitude naturelle. L'attitude naturelle est justement ce que constitue transcendantale la subjectivité transcendantale en s'auto-dissimulant, en se faisant homme dans le monde.

Et c'est pourquoi si, comme Heidegger, l'on décide de mettre en question la conception transcendantale de l'attitude naturelle — en tant que conception rétrospective et en toute rigueur non fondée —, alors on met *ipso facto* en question, dans un même mouvement, sa conception de ce qu'est l'homme dans son monde d'homme, ainsi que la manière dont il se comprend comme homme dans le monde. Et c'est justement l'une des raisons pour lesquelles Heidegger, pour prévenir l'équivoque, décide d'abandonner tout simplement le concept d'homme, et d'utiliser un terme plus neutre : *Dasein*. Et c'est pourquoi il abandonnera tout autant le concept « d'attitude naturelle », et lui préférera celui d' « existence quotidienne du

*Dasein* », ou de « quotidienneté » (*Alltäglichkeit*). Et c'est pourquoi enfin, si ce que j'ai dit est juste, et que le projet heideggérien se doit de commencer par tenter de se ménager un accès non rétrospectif à cette attitude naturelle, et donc de développer une sorte d'analyse immanente — non-rétrospective — de ce qui était visé rétrospectivement par le concept d'attitude naturelle, l'ontologie fondamentale devra commencer par une analytique de l'existence du *Dasein*, c'est-à-dire une « analytique de la quotidienneté ». Or c'est très précisément ce qu'est la première section d'*Être et temps*. On comprend dès lors que « *Dasein* » n'est pas un terme mystérieux visant quelque chose de mystérieux, mais simplement le nom que Heidegger donne à l'homme, en tant qu'il est d'abord pris dans son existence la plus immédiate, la plus quotidienne, et tel qu'il se comprend d'abord lui-même dans un tel mode de son existence — et ce justement contre ce que la philosophie en comprend rétrospectivement en l'appelant « homme ». De sorte que, si l'on veut situer la critique heideggérienne de Husserl dans son rapport à la « question de l'être », il faut préciser qu'il ne s'agit pas ici de l'être « en général », ni même *d'abord* de l'être de la « subjectivité transcendantale », mais bien de l'être de « l'homme » pris dans son attitude naturelle — Husserl n'étant justement pas parvenu à se ménager un accès jusqu'au *problème* de cette « naturalité ».

[Etude de la lettre du 22 octobre 1927 de Heidegger à Husserl, et du § 40 d'*Être et temps*]