

Sophie-Jan Arrien
Université Laval
Canada

Arhe, IV, 8/2007
UDK 165.62:2.277.2
Originalni naučni rad

L'empreinte de Rickert dans la pensée du jeune Heidegger

Résumé : De 1919 à 1923, Heidegger a développé une phénoménologie herméneutique de la vie facticielle qui s'ouvrira en 1927 sur l'Analytique existentielle du Dasein. Délaisant les grandes sources d'inspiration « positives » que sont pour le jeune Heidegger les pensées d'Aristote, Husserl et Dilthey, nous rappellerons dans cet article que son projet d'une herméneutique phénoménologique de la vie est notamment issu d'un débat suivi avec le néo-kantien Heinrich Rickert. Nous montrerons que les principales thèses épistémologiques de ce dernier constituent un repoussoir à partir duquel se sont précisées terme à terme, comme en creux, les intuitions fondamentales qui président à la mise en place initiale de la pensée philosophique de Heidegger.

Mots-clés : jeune Heidegger, Rickert, herméneutique, téléologie critique, vie facticielle

On ne saurait sous-estimer dans la pensée de Martin Heidegger l'importance de penser la philosophie comme une *praxis*. Cette dimension, qui traverse l'ensemble de son œuvre, est toutefois thématifiée avec le plus d'insistance durant les premiers cours qu'il a professés à Freiburg, où le jeune Heidegger déploie explicitement l'espace de la philosophie comme le mouvement authentique de la vie. De ce point de vue, l'herméneutique phénoménologique développée par Heidegger de 1919 à 1923 décrit avant tout un *philosopher* ancré dans la facticité historique de la vie et dont les « catégories interprétatives » ne sont nulles autres que celles mises en œuvre par la vie elle-même dans son constant retour à soi. Est-ce à dire que dès 1919, le jeune Heidegger tient en main le cadre théorique d'une « science originaire de la vie¹ ». Certes non. Nous estimons plutôt que son herméneutique de la facticité, qui s'ouvrira sur l'Analytique existentielle de *Sein und Zeit*, se déploie graduellement et, notamment, comme une *réponse* au néo-kantisme de Heinrich Rickert, principal représentant de l'école néo-kantienne de Bade. Nous soutenons en effet que les visées épistémologiques (*erkenntnistheoretisch*) et méthodologiques de Rickert, centrées sur l'a priori du sens et de la validité dans leur opposition au « réel », ont indirectement fourni, dès 1919, un cadre

1 Cf. Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* (désormais : GA) 58 [WS 1919-20], p. 1.

initial à la pensée heideggerienne². Dans cette perspective, les thèses inaugurales de ce qui deviendra l'herméneutique de la facticité apparaissent *issues* de la critique de Rickert et davantage comme le *résultat* de cette critique de Rickert que comme sa *cause*³. Nous développerons cette hypothèse en trois temps. Il s'agira d'abord de rappeler la confrontation au courant psychologue qui motive tant la philosophie transcendantale néokantienne que la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Nous précisons en un second temps ce qu'il en retourne des grandes thèses philosophiques de Rickert de façon à pouvoir dégager, pour finir, en quel sens la pensée du jeune Heidegger *peut* et peut-être *doit* être envisagée comme une réponse à la philosophie de Rickert qui, de ce fait, s'avèrera la déterminer en creux, comme son négatif, pour ainsi dire, au sens photographique du terme.

1. L'ennemi commun : le psychologisme

A la fin du XIXe siècle, bien avant la parution des *Recherches logiques* de Husserl, la philosophie néokantienne se pose en détracteur du positivisme et en particulier du courant psychologue qui domine l'actualité philosophique. Issu de la réception de l'œuvre de John Stuart Mill et caractérisé par le rejet de toute la tradition idéaliste de Kant à Hegel, ce courant a pour représentants en Allemagne des logiciens positivistes tels que Lipps, Sigwart, Wundt, Maier, Erdmann⁴. Le psychologisme considère non seulement que les concepts sont *issues* de l'expérience,

2 Pour une interprétation convergente de l'évolution de pensée du jeune Heidegger, voir M. Heinz : « Philosophie und Weltanschauung : die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der badischen Schule des Neukantianismus », *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, vol. 1, nos 3-4, 2001, pp. 249-274.

3 Notons que la présence et la critique du néokantisme se retrouvent, explicitement ou non, dans presque tous les cours que Heidegger a donnés à Fribourg entre 1919 et 1923. Ne serait-ce que par cette importance textuelle, la critique heideggerienne de Rickert nous semble mériter d'être mise en évidence dans ses implications eu égard à la pensée heideggerienne.

4 Cf. MILL, J. S., *A System of Logic, ratiocinative and inductive* [1843], London, J. W. Parker, ¹1875 ; WUNDT, W. : *Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung* [1880-83], 2 T., Stuttgart, F. Enke, ²1893-95 (édition révisée), ³1906 et *System der Philosophie* [1889], T. 1, W. Engelmann, Leipzig, ³1907 ; MAIER, H. : *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1908 ; 1944 ; MARTY, A. : *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, 3 T., Berne, A. Francke, 1940-1950 ; LIPPS, T. : *Grundzüge der Logik* [1893], Leipzig, L. Voss, 1912 ainsi que « Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik », compte-rendu de session de l'Académie des sciences de Munich, München, K. B. Akademie, 1905 ; SIGWART, Ch. : *Logik, T. 1 : Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, H. Laupp, 1873-1878 / Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr, ²1889-1893 ; ERDMANN, B. : *Logik ; logische Elementarlehre*, Berlin, W. de Gruyter, ³1923. Rappelons que les positions de Wundt, Maier, Marty et Lipps font l'objet d'une critique explicite de Heidegger dans sa Dissertation de 1913.

mais qu'ils possèdent leur propre domaine de réalité, à savoir le psychisme. La psychologie explique dès lors *tous* les objets de la pensée *y compris* la classe particulière des concepts logiques et principes généraux sur lesquels s'est édifiée la logique traditionnelle. Par là, la logique *elle-même* devient une branche de la psychologie. C'est ainsi que Mill écrit sans équivoque dans un texte de 1865 : « la logique n'est pas une science distincte de la psychologie [...]. Pour autant qu'elle est science, elle est une partie ou une branche de la psychologie, se distinguant d'elle d'une part comme la partie se distingue du tout, et d'autre part comme l'art [entendre la technique] se distingue de la science »⁵. Dès lors, les lois logiques, les règles de déduction à l'œuvre dans un syllogisme par exemple, se trouvent destituées de la parfaite validité formelle qui les caractérisait traditionnellement. Du point de vue psychologiste nulle validité en soi de la forme logique ne prévaut ; il n'y a qu'une répétition « nécessaire » de faits empiriques de laquelle émerge une règle « générale ». Le psychologisme se penche ainsi sur une affirmation, une négation, une déduction, une conclusion, une contradiction, comme sur un *fait*, un *processus* psychique qu'on peut expérimenter – c'est-à-dire dont on peut répéter l'expérience. La philosophie, comprise comme psychologie descriptive, est la discipline chargée d'examiner cette catégorie de faits particuliers qu'on retrouve au fondement de la connaissance. Il s'agit là du domaine d'expérience que lui assigne le psychologisme. Dans cette perspective, *toute* théorie, *si* théorie il y a, doit résulter de la méthode scientifique expérimentale. En ce sens, la conséquence directe de ce positivisme est d'effacer la séparation traditionnelle instituée entre les diverses sphères du réel, en l'occurrence le domaine des objets idéaux de la logique (ou tout aussi bien des mathématiques) et celui des objets naturels des sciences empiriques. L'impératif positiviste qui se manifeste ainsi accule semblait-il la philosophie à une alternative unique : ou bien elle abdique et renonce à son rôle traditionnel de méta-discours sur la connaissance et ses objets, ou bien elle se *plie* à cette exigence en acceptant que les concepts *eux-mêmes* sont le *fruit* de l'expérience. Pourtant, malgré ses prétentions, la position psychologiste contient en germe la nécessité de son propre dépassement.

Il y a d'abord un problème de cohérence interne. *Même* en réduisant le logique à son acception psychologiste, il n'est pas un domaine comme les autres. Car les phénomènes d'induction, de déduction, de supposition etc., s'infiltrent partout. Ils font partie de tout discours scientifique et agissent donc comme une contrainte, plus précisément une contrainte implicite à l'observation pure des faits et à l'expérimentation. Leur validité et leur nécessité idéale est implicitement

5 Mill, J. S. : *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy* [1865], ⁵1889, p. 461; tr. fr. E. Cazelles : *La philosophie de Hamilton*, Paris, Germer Baillière, 1869.

présupposée par le psychologisme lui-même qui en affirme le caractère empirique. Ainsi, plus le psychologisme touche à son but en décrivant les processus psychique de la connaissance, plus il révèle des phénomènes contraignants pour toute connaissance scientifique possible, des phénomènes qui pointent vers la nécessité, d'une sphère de sens transcendante. Il y a ensuite un problème de cohérence externe. Le psychologisme vise à fonder la connaissance scientifique sur des processus psychiques. Or, la logique ainsi conçue est-elle apte à rendre compte de la science dans son ensemble ? Qu'en est-il par exemple de la science de l'histoire ? Les sciences historiques ont besoin d'une épistémologie différentes précisément parce que le « fait » naturel et le « fait » historique n'ont pas la même signification. Le fait historique n'étant *pas* répétable, il ne peut pas faire l'objet d'une expérimentation – ni donc être l'objet d'une science positive fondée sur la simple méthode expérimentale. Le concept même de causalité a forcément un sens différent selon qu'il s'applique à des faits naturels ou à des faits historiques. Il en va de même par ailleurs pour le domaine de l'esthétique ou même de l'éthique, sans parler du politique ou du religieux : dans tous les cas, on se trouve face à des « faits scientifiques » dont le sens ne coïncide pas avec l'idée d'un fait psychique empirique.

Pour dire les choses abruptement, le psychologisme, fondé sur la reconnaissance d'un unique niveau de réalité ne peut sur cette base ni s'auto-fonder ni fonder l'ensemble de la connaissance sans contradictions. C'est précisément ces failles que le néokantisme investit, se dressant simultanément contre toute tentative d'écrasement voire d'anéantissement du logique dans l'empirique. Contre le monisme réaliste du psychologisme, Rickert revendique ainsi l'hétérogénéité, la différence des domaines de réalité. Il y a chez lui la volonté de réaffirmer l'hétérogénéité des sphères du réel et du sens sans pour autant renoncer à la rigueur scientifique. C'est ce qui guide son épistémologie.

2. La solution épistémologique de Rickert : jugement, valeurs et science(s)

Contre le monisme réaliste du psychologisme, Rickert réclame un « retour à Kant », c'est-à-dire, la poursuite de la révolution copernicienne de Kant dans laquelle le sujet demeure le véritable lieu des conditions générales et nécessaires de la connaissance. Pour Kant, toute objectivité possible se constitue dans une aperception transcendante, selon les formes pures de la sensibilité et les catégories de l'entendement. De tels principes constitutifs ne peuvent pas relever du champ de l'expérience empirique. Ils en représentent bien plutôt la condition a priori. L'empirique devient objet possible de la connaissance si et seulement s'il

est médiatisé par une détermination formelle a priori du sujet transcendantal. C'est précisément ce travail de détermination formelle que Rickert envisage de développer, de préciser et surtout d'élargir, de manière à pouvoir rendre compte de l'ensemble de la connaissance. C'est-à-dire : non seulement, à l'instar de Kant, des sciences mathématico-physiques de la nature (*Naturwissenschaften*) mais aussi des sciences morales, historiques ou de la culture (*Kulturwissenschaften*).

Du fait de cet élargissement, les questions d'épistémologie sont beaucoup plus explicites chez Rickert que chez Kant. Là où le positivisme remet aux sciences la tâche de définir les faits, Rickert fait certes valoir à la suite de Kant que le savoir scientifique lui-même suppose des déterminations a priori du pouvoir de connaître, mais y il introduit des différenciations qui lui permettent de circonscrire et de fonder dans leur spécificité tant les sciences historiques que naturelles. Prenons par exemple le concept « temps ». Il est impossible pour l'historien de faire ses recherches sans penser le temps comme un a priori. La même chose vaut pour le physicien : le fait de penser la vitesse implique forcément une conception du temps. La question se pose donc : le concept de temps en physique signifie-t-il la même chose que le concept de temps pour l'historien ? Pour Rickert, il est clair que les concepts « s'infiltrent » différemment d'une science à l'autre. Une des tâches de la philosophie consiste donc à trouver ce qui « travaille » a priori les différents types de sciences et leurs concepts fondamentaux. Mais même si l'on admet que l'a priori des sciences se décline différemment selon leur domaine spécifique, il reste à fonder rigoureusement ce pluralisme. La question pourrait se formuler ainsi : quel est l'a priori de tous les a priori ? En d'autres termes, Rickert a besoin d'une théorie de la connaissance *générale* capable de s'auto-fonder sur de l'a priori et à partir de laquelle on puisse simultanément fonder rigoureusement les épistémologies particulières.

Il tente d'y arriver en *redéfinissant* d'entrée de jeu l'objet de la connaissance. Pour le psychologisme l'objet de la connaissance correspond au fait empirique brut. Pour Kant, c'est le phénomène spatio-temporel tel qu'il est donné à travers les formes pures de l'intuition. Comme on sait, une double tension se trouve par là instituée au cœur du projet critique kantien. D'abord, la définition kantienne de l'objet de la connaissance possible ne permet pas de rendre compte, à côté des sciences pures de la nature, des sciences de l'esprit qui se développent à partir du 19^e siècle. Ensuite, l'unité de la raison dans ses fonctions théoriques d'une part et dans ses fonctions pratiques d'autre part reste problématique. Rickert, dans la lignée de Fichte, tente de résoudre cette double tension, en mettant au cœur du projet transcendantal notre *faculté de juger*. Il part du fait que toute connaissance, quelle qu'elle soit (expérimentale, historique, etc), s'exprime nécessairement dans un jugement, par exemple « a est b ». Dès que nous voulons dire quelque chose sur quelque chose nous devons formuler un jugement. *L'objet possible de*

la connaissance apparaît toujours dans un jugement. C'est donc dans le *jugement* lui-même qu'on doit chercher les conditions transcendantales de la connaissance en général. Chez Rickert, pour le dire brutalement, il n'existe pas d'objet préalable au jugement. Un fait empirique ou tout autre fait ne devient objet possible de la connaissance qu'au moment où il est « mis en forme » dans un jugement. Dès lors, ce sont donc les conditions transcendantales du *jugement* comme tel, et plus précisément du jugement *vrai*, qu'il s'agira en dernière instance de mettre à jour.

Envisagée dans cette perspective, la connaissance dans sa totalité renverra à *l'ensemble des jugements vrais* – l'objet possible de la connaissance devenant un objet véritablement *connu* quand il correspond à un jugement *vrai*. Le jugement vrai est celui qui affirme le *sens valable*, la *validité* d'un contenu de signification par rapport à un autre contenu de signification.⁶ Quand nous disons, par exemple, « le chat est noir », nous n'affirmons pas qu'il existe d'un côté le chat, de l'autre la couleur noire et que les deux se rencontrent. Nous n'attestons même pas, rigoureusement parlant, l'existence du « chat noir ». Dans « le chat est noir » nous affirmons seulement que la représentation de « noir » a un sens *valable* quand elle est mise en relation avec le contenu de signification « chat ». La copule ne renvoie donc pas à une réalité X extérieure au jugement. Et pourtant elle pointe bel et bien vers quelque chose situé *hors* du jugement. Quelque chose qui n'est précisément pas une *chose* mais une *norme*. Dans la mesure où la copule indique la validité du sens, elle renvoie non à ce qui est mais à ce qui, en soi, vaut absolument : la vérité. Dans l'acte même de juger, et donc d'affirmer ou de nier un rapport de validité, le sujet *présuppose* une norme qui vaut a priori, une valeur absolue : cette valeur, c'est la vérité⁷. C'est la vérité, comprise comme valeur idéale, qui tient lieu chez Rickert de condition transcendantale a priori du jugement et donc de la connaissance.

Ces considérations générales, si elles permettent d'esquisser l'horizon de la démarche rickertienne, ne suffisent toutefois pas à en saisir le fondement. Ainsi, peut-on se demander, comment se constitue le jugement vrai ? En quoi *tout* jugement renvoie-t-il, positivement ou négativement, à la valeur de vérité ? Le jugement, vrai ou faux, ne tombe certes pas du ciel et ne se formule par tout

6 Le sens chez Rickert est inscrit au cœur du jugement comme ce qui en détermine la validité. Il s'agit toujours d'abord du sens logique d'un jugement dont le paradigme est le jugement valide ou vrai. Et si nous parlons ici de paradigme du sens, c'est que Rickert envisage pour chaque jugement et donc pour tout sens un renvoi, une confrontation possible à un jugement correct idéalement. La possibilité d'une connaissance vraie *implique* qu'on reconnaisse une sphère de sens immuable, valable objectivement et absolument.

7 « Jedes Urteil, das den Anspruch erheben darf, wahr zu sein, [muss] die absolute Geltung des Wahrheitswerts voraussetzen. » H. Rickert : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1896-1902, ⁵1929, p. 679.

seul : il dépend des actes constitutifs d'un sujet transcendantal – ou, plus exactement, d'un sujet compris comme *fonction pure de connaissance*, ce que Rickert nomme la « conscience en général » (*das Bewusstsein überhaupt*). Mais d'où vient que cette conscience est un rapport à vérité ? Ou plutôt : comment peut-on attester de ce rapport posé a priori ? Une explication en règle déborderait le cadre de notre propos mais l'essentiel peut se résumer en quelques mots : si le jugement se rapporte *nécessairement* à la valeur de vérité, chez Rickert, c'est par le biais d'un *sentiment* contraignant de devoir (*sollen*), par le renvoi à un devoir-être qui *s'impose* au sujet : le sujet qui juge *ne peut pas ne pas tendre vers la vérité* ; il y est lié par une nécessité de l'ordre de celle qui régit le sentiment du respect chez Kant face à la loi morale.

En d'autres termes, Rickert considère le jugement comme un *acte référé* à la vérité. Ce rapport à la vérité n'est pas neutre, ni machinal, il appartient en propre à un sujet moral c'est-à-dire doué de volonté. L'acte de juger implique en effet une *reconnaissance* de la vérité *comme* valeur, une *prise de position* à son égard. Or, reconnaissance et prise de position représentent une attitude, une façon de « se comporter » (*Verhalten*) face à la vérité⁸. Nous avons ainsi affaire à un moment relevant à la base de la raison pratique et donc, de la volonté⁹. La preuve en est, aux yeux de Rickert, que la reconnaissance de la vérité et la prise de position qui s'en suit sont induites non par la soumission à une loi (*Müssen*), mais par un *sentiment* d'évidence s'ouvrant sur un devoir-être (*Sollen*)¹⁰ ; je ne peux pas ne pas reconnaître la valeur en fonction de laquelle j'affirme ou je nie. A l'instar du sentiment de la loi morale chez Kant, elle s'impose à moi : « Quand je veux juger, je suis lié par un sentiment d'évidence, je ne peux arbitrairement affirmer ou nier quelque chose. Je me sens contraint par une puissance, à laquelle je me sou mets et selon laquelle je m'oriente¹¹ ». Un caractère de nécessité accompagne donc chaque jugement (*Urtheilsnothwendigkeit*), faisant apparaître au cœur du processus de la connaissance, non la conformité à un être réel (*Wirklichkeit*) mais la soumission à un devoir-être. Dans chaque affirmation, en vertu du caractère

8 « Es steck [...] im Urtheil, und zwar en tant que das Wesentlich, ein 'praktisches' Verhalten, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt, in der Verneinung etwas verwirft » RICKERT, H. : *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg i.B., Wagner, 1892, p. 57. Sur la reprise néokantienne de la raison pratique kantienne, cf. C. Krijnen : « Die Bedeutung von § 76-77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der neokantischen Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 56, no 4, avril-juin, 2002, pp. 170-190.

9 Cf. H. RICKERT : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921, pp. 690-93 ; *id.* : *Der Gegenstand der Erkenntnis* [...], 1892, *Op. Cit.*, p. 57 sq.

10 RICKERT, H. : *Der Gegenstand der Erkenntnis* [...], *Op. Cit.*, 1892, p. 62.

11 RICKERT, H. : *Der Gegenstand der Erkenntnis* [...], *Op. Cit.*, 1892, p. 61.

de nécessité du jugement, ma volonté veut ce qu'elle *doit* vouloir : « ainsi, ce qui guide mon jugement et [ma prise de position], c'est le sentiment que je *dois* juger ainsi et pas autrement »¹² ; l'ordre de validité transcendant qui fonde le sens – dans tous les sens du terme – de la connaissance, se fait jour dans l'horizon du *Sollen*. Par le biais du caractère de nécessité du jugement, Rickert rend visible la nécessité de la valeur de vérité comme *telos*, apte à fonder la *validité objective* et *idéale* des rapports réciproques des représentations ou contenus de conscience que le jugement ordonne.

C'est sur la base de cette théorie générale de la connaissance que Rickert s'attaque ensuite aux épistémologies particulières. L'originalité de la méthode de Rickert, à cet égard, consiste à ne pas distinguer les types de connaissance par leur objet (par exemple les sciences de la *nature* et les sciences *historiques*), mais plutôt par leur méthode et leur visée respectives. Il n'y a pas d'un côté des objets propres aux sciences de la nature et de l'autre, des objets historiques et culturels : « la réalité empirique [...] devient nature quand on la considère dans son rapport avec l'universel ; elle devient histoire quand on la considère dans ses rapports avec l'individuel et le particulier¹³ ». Autrement dit, la différence entre sciences de la nature et sciences de la culture se joue à partir de la *mise en concept* du donné empirique (*Begriffsbildung*). Les sciences de la nature misent ainsi sur la possibilité de prévoir un fait empirique à partir d'une loi définissant les conditions de cette répétition. Le fait nous intéresse par sa fonction au sein d'un processus général déterminé. Les sciences de la nature cherchent donc des concepts généraux, il s'agit de *généraliser* à partir des faits et en vue de lois¹⁴. L'histoire, à l'inverse, s'intéresse précisément au fait dans son caractère individuel, non répétable et imprévisible, le fait en tant qu'événement. Il ne s'agit pas de rapporter le fait historique à une loi mais de procéder à son *individualisation* en l'interprétant à partir de valeurs culturelles données (politiques, artistiques, juridiques, religieuses, scientifique, etc.). Valeurs relatives qui sont elles-mêmes identifiables à partir du système de valeurs formelles (dont fait partie la vérité) absolues et parfaitement anhistoriques.

À partir de ce survol des thèses principales de Rickert, il en ressort que le but de sa démarche consiste 1) à identifier l'objet formel de la connaissance

12 RICKERT, H. : *Der Gegenstand der Erkenntnis* [...], *Op. Cit.*, 1892, p. 62. Cf. aussi p. 61 : « Wir legen dem Gefühle, dem wir im Urtheil zustimmen, nicht nur eine von uns unabhängige Bedeutung bei, sondern wir erleben darin etwas, wovon wir abhängig sind ».

13 RICKERT, H. : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1896-1902, p. 227.

14 Cf. *Die Probleme der Geschichtesphilosophie : Eine einföhrung* [1904], Heidelberg, C. Win-ters, 1924 ; tr. fr. P. Watier : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire ; une introduction* [1904], Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998, p. 34.

(le jugement vrai), 2) à expliquer les conditions de possibilité les plus générales d'un tel jugement (par l'idée de valeur a priori et du devoir-être qui oriente nécessairement le jugement vers ces valeurs), 3) à préciser les modes de conceptualisation propres aux divers savoir (logique, sciences de la nature, histoire, art, etc.). Si on en revient maintenant au psychologisme, on voit que Rickert en prend le contre-pied de façon radicale. Non seulement l'objet de la connaissance ne se réduit pas aux faits empiriques, mais ceux-ci mêmes présupposent, pour être connus, une sphère de valeurs a priori. Par ailleurs, c'est également en vertu de la primauté de la forme et du concept sur la matière concrète que Rickert arrive à distinguer les savoirs particuliers. La tension initiale du projet kantien, mentionnée plus haut, semble dès lors pouvoir se résoudre. N'impliquant pas de contenu à proprement parler, l'objet de la connaissance formellement circonscrit par le jugement ne limite pas d'entrée de jeu les champs d'investigation accessibles à la connaissance. Quant à l'unification de la raison, elle a lieu sous le « primat du pratique » dans la mesure où tout jugement renvoie en dernière instance à *lacte* de juger lui-même orienté par un sentiment de devoir nécessaire.

Mais avons-nous ce faisant véritablement progressé ? Malgré le privilège accordé à l'usage pratique de la raison, force n'est-il pas de constater que l'approche de Rickert repose intégralement et paradoxalement, sur une présence *absolue* de la sphère théorique du jugement et du domaine formel des valeurs ? De ce point de vue, la « téléologie critique » de Rickert est avant tout un formalisme et c'est d'ailleurs à seule cette condition qu'il arrive à penser l'ensemble du savoir possible. Là donc où le psychologisme ignore le fossé entre l'a priori et la réalité concrète (puisqu'il nie l'a priori), le néokantisme rickertien le reconnaît et l'accentue tout en prétendant le combler – mais d'une façon essentiellement formelle. Pour le coup, ce n'est plus un fossé, c'est une béance, c'est un abîme entre sphères rationnelle et irrationnelle, entre empirie et catégories, entre a priori et a posteriori que la philosophie a devant elle. Dès lors il faut nous demander si une position aussi formaliste a les moyens de sonder l'aporie léguée par la position positiviste du psychologisme. Davantage encore, il nous faut nous demander si la philosophie pour se tirer de l'impasse ne doit se comprendre originellement en dehors de toute opposition entre positivisme et formalisme – et sans y reconduire. C'est précisément à cette croisée des chemins que se fait entendre, dès le *Kriegsnotsemester* de 1919¹⁵, la voix du jeune Heidegger tant en opposition au positivisme du psychologisme qu'au formalisme de Rickert.

15 Il s'agit d'un semestre inhabituel destiné aux soldats revenus du front, surnommé *Kriegsnotsemester* (cité KNS), ce qu'on pourrait rendre en français par « semestre lié aux nécessités/contraintes de la guerre ». C'est dans ce tout premier cours de Heidegger à Fribourg que prend place d'une part sa première critique explicite du néokantisme de Rickert et d'autre part les linéaments de son herméneutique de la facticité.

3. La proposition de Heidegger : une science préthéorique de l'origine

Pour Heidegger, il est clair que la voie du positivisme, qui cherche à déduire des « vérités de raison » de « vérités de fait », pour reprendre les termes de Leibniz, ne mène nulle part. Dès 1913, Heidegger voit en Husserl celui qui, dans ses *Recherches logiques*, « a véritablement brisé le charme du psychologisme »¹⁶, qui enfin montré l'absurdité de prétendre accéder à du sens à partir d'une chose, en dernière instance le psychisme. À partir d'une chose, je ne peux que renvoyer à une autre chose et tout ce à quoi je peux accéder sera toujours une chose. La sphère de la choséité ne peut pas ouvrir l'expérience de la donation du sens où la chose elle-même apparaît *comme* chose. S'il n'y a que des choses, alors il n'y a rien, pas même la possibilité de penser les choses. D'où la formule dramatique qu'utilise Heidegger : « nous nous tenons devant un abîme, à l'intersection méthodique qui décidera de la vie ou de la mort de la philosophie comme telle : soit c'est le néant, c'est-à-dire la choséité absolue, soit on réussit le saut dans un autre monde, ou plus précisément : dans le monde comme tel pour la première fois¹⁷ ».

Mais qu'est-ce que cet autre monde ? S'agit-il de la sphère a priori des valeurs qui permet à Rickert de définir le sens, la vérité et la connaissance ? Non, autant Heidegger refuse le psychologisme, autant se détourne-t-il de la téléologie critique de Rickert. Sans reprendre la critique, assez technique, qu'il fait de cette dernière dans le KNS nous pouvons ressaisir la conclusion non équivoque à laquelle il aboutit : Rickert ne réussit pas à rendre compte du sens, ni de la vérité, ni donc de la connaissance de façon originaire. Pourquoi ? D'abord et avant tout parce que Rickert ne remet jamais en question *le* présupposé de sa philosophie, à savoir l'horizon formel et théorique qui la détermine.

La primauté du théorique, sous le couvert paradoxal d'un « primat pratique », constitue la tâche aveugle du néokantisme. Avec sa théorie du jugement renvoyant à la valeur de vérité, Rickert prétend découvrir l'accès au sens qui nous permet de parler du réel qu'il soit de nature empirique, logique ou historique. L'irrationnel devient pensable par la force de l'a priori, par le pouvoir de la sphère théorique. Or, aux yeux de Heidegger, Rickert ne démontre jamais la légitimité de ce coup de force théorique. Dès lors, on peut se demander : d'où Rickert s'autorise-t-il à dire quelque chose de l'expérience empirique et même historique ? Comment peut-il justifier le rapport nécessaire entre les valeurs a priori et la réalité concrète ? D'où sort-il même qu'il y ait des valeurs et que la vérité elle-même soit une valeur ? Comment enfin peut-il rendre compte de la nécessité, du *Sollen*,

16 Cf. GA 1 [*Dissertation* 1913], 64. Cf. aussi *Neuere Forschungen über Logik* [1912], in GA 1, 19.

17 GA 56/57 [KNS 1919], 63.

qu'il met au fondement de toute connaissance ? Selon Heidegger, Rickert reste aveugle à ce qui caractérise originellement le devoir, à savoir qu'il est d'abord et avant tout une expérience *vécue*, un *vécu* (*Erlebnis*) ; tant que cette dimension vécue du devoir « n'est pas éclaircie, la méthode, en elle-même déjà problématique, reste obscure en son noyau véritable¹⁸ ».

Qu'en est-il donc de cette expérience vécue du devoir ? Qu'en est-il de la vérité et des valeurs en général auxquelles ce vécu « transmet » son caractère d'évidence et de nécessité ? La mise en relation de la vérité (ou encore du beau et du bon) avec un sentiment de devoir se laisse-t-elle « éprouver » concrètement ? Pourrait-elle faire par exemple l'objet d'une description phénoménologique ? Pour Heidegger, l'exemple le plus simple démontre sinon l'illégitimité du moins l'insuffisance du point de départ de Rickert : « je pénètre le matin dans mon cabinet d'étude ; le soleil brille sur les livres, je me réjouis. Cette réjouissance n'est en aucun cas un devoir. La 'réjouissance' ne se donne pas à moi dans un vécu de devoir¹⁹ ». Certains vécus de valeur, « se réjouir » par exemple, se donnent donc bien en eux-mêmes sans recours à un caractère de devoir qui leur serait d'office rattaché en vertu précisément de leur valeur intrinsèque. Pensons encore au sentiment amoureux – ou à son contraire : « j'aime Jean, je hais Paul ». Le vécu d'amour, et celui des passions en général, n'appelle aucun « devoir » pour « valoir ». Et il en va de même de la vérité : « Si l'idéal, le but du connaître, la vérité, est une valeur, alors cette valeur n'a absolument pas besoin de se manifester dans un devoir²⁰ ». De quelle nature peut être le vécu de la vérité en tant que valeur ? Dans la téléologie critique, remarque Heidegger « la valeur n'est pas, elle 'valorise' » – en un sens intransitif : si quelque chose a de la valeur, ça valorise pour moi en tant que sujet qui porte un jugement. Dès lors que « le 'valoriser' ne devient objet qu'à travers une formalisation [...]»²¹, la question de l'expérience vécue comme telle se trouve, une fois de plus, évacuée.

En dernière instance, il apparaît donc que Rickert accède à la sphère du sens dans la stricte mesure où il a toujours déjà affaire à des objets théoriques, des objets préformatés pour ainsi dire théoriquement. C'est ce formatage que Heidegger remet en question en rappelant la nécessité de prendre en compte

18 GA 56/57 [KNS 1919], 45. Heidegger reproche à Rickert de négliger la question des vécus « concrets » pour formaliser le processus à travers lequel la conscience en général se rapporte à des valeurs. Par là, à l'inverse de Husserl qui met au premier plan la question de l'intuition donatrice au fondement de tout vécu, Rickert s'enfonce dans un processus d'abstraction formelle dont le fondement même n'est pas assuré.

19 GA 56/57 [KNS 1919], 46.

20 GA 56/57 [KNS 1919], 46.

21 GA 56/57 [KNS 1919], 46.

l'expérience vécue comme lieu originaire de toute donation du sens et c'est en ce sens qu'il affirme que « [la] suprématie du théorique doit être brisée²² ». Heidegger pose l'hypothèse que l'accès originaire au sens ne réside pas dans l'attitude théorique mais dans l'expérience vécue *préthéorique* du monde. Et si l'on doit s'en remettre à la sphère du préthéorique comme sphère originaire – plutôt qu'à la sphère théorique –, c'est « parce que le théorique renvoie *lui-même* comme tel à un préthéorique²³ ». Pour Heidegger, il s'agit donc d'accéder au lieu où le sens se constitue *originellement*. Pas par une philosophie qui refuse de penser le sens comme le psychologisme, ni par une pensée qui impose un sens – sens logique et/ou théorique –, comme le néokantisme, mais une pensée qui rend compte de tout sens possible. Pour ce faire, Heidegger doit *quitter* la perspective épistémologique. Il n'est plus d'abord question de fonder la connaissance, mais de décrire en phénoménologie comment et où émerge quelque chose comme du sens. Le but de Heidegger consiste plus précisément à découvrir les catégories du sens *à même* l'expérience concrète – ce qui n'est pas synonyme d'expérience empirique ou d'expérimentation – à même l'expérience *vécue*.

Il y a toutefois une infinité de types d'expériences vécues. Laquelle devra servir de point de départ ? Heidegger choisit ici l'expérience vécue la plus courante et la plus concrète : l'expérience vécue du monde ambiant (*Umwelt*), c'est-à-dire du monde auquel j'ai constamment affaire. Le monde ambiant, c'est l'environnement, le milieu dans lequel j'évolue et auquel je me rapporte spontanément et quotidiennement. Peu importe où je suis et ce que je fais, je fais toujours l'expérience du monde ambiant. La description que Heidegger propose de ce vécu vise à mettre en lumière l'accès que nous avons toujours déjà à un sens préthéorique, préalable à tout jugement et pourtant susceptible d'être articulé et ressaisi philosophiquement.

Dans le KNS, Heidegger élabore à titre d'exemple, l'expérience vécue du monde ambiant telle que l'ouvre la chaire du professeur dans la salle de cours. Nous choisirons pour notre part un exemple apparenté mais peut-être davantage en phase avec la réalité de nos salles de cours contemporaines : celui du tableau au fond de la classe. A quoi correspondrait l'expérience vécue de ce tableau pour Heidegger ? On entre dans la pièce, on le voit. Mais que voit-on au juste ? Si c'est un professeur qui entre, il voit l'endroit sur lequel il va écrire les points les plus importants de son cours. Les étudiants, eux, voient un objet réservé à l'usage du professeur mais dont cet usage même leur est adressé. Le tableau qui se donne ainsi dans l'expérience vécue, se donne d'une traite et avec lui tout le complexe

22 GA 56/57 [KNS 1919], 59.

23 GA 56/57 [KNS 1919], 59.

d'objets et de situations qui lui est relié (la craie ou le feutre, la brosse à effacer, la matière étudiée, la lenteur du cours, etc). D'une façon ou d'une autre cet assemblage de métal et de matière synthétique qui occupe un espace déterminé dans la salle de classe se donne d'entrée de jeu au professeur et aux étudiants de façon signifiante *en tant que* tableau et ce, de telle sorte que se trouvent conjointement ouverts tous les renvois de signification qui s'y rapportent.

Pour autant, cette signification immédiate, propre à l'expérience vécue, n'implique pas qu'elle soit universelle ou absolue. Pour un enfant, le tableau serait un jeu. Pour un homme des cavernes, ce pourrait être écran magique ; il resterait perplexe, envisagerait qu'il s'agit d'un objet rituel ayant affaire à la magie et au surnaturel. Ou encore, ne sachant rien tirer de ce qu'il observe, il verrait un complexe de couleurs et de formes, une simple chose. Mais alors même qu'il « expérimenterait » le tableau en tant que simple quelque chose qui est là, ce quelque chose qu'il observerait aurait pour lui une signification, impliquerait un moment significatif, serait-ce un moment d'étrangeté où il verra un objet incompréhensible duquel il ne saurait que faire. Cet exemple montre que l'expérience vécue, bien qu'elle soit à chaque fois éminemment unique et individuelle, renvoie toujours simultanément à un monde ambiant, à une structure de sens qui, aussi différente soit-elle pour l'un ou pour l'autre, demeure une constante inaliénable de l'expérience. Dans toute expérience vécue, quelque chose (*Etwas*) se donne à moi à partir d'un monde ambiant immédiat. Il n'y a pas d'abord des objets qui ensuite sont compris comme signifiant ceci ou cela, mais premièrement un complexe de sens saisi *immédiatement*. Dans cette saisie, enfin, le sens n'est pas formulé dans un jugement, ni issu d'un rapport à la valeur de vérité, il est toujours déjà constituant de l'expérience du monde ambiant. Heidegger envisage ainsi l'accès possible au sens par un biais d'emblée irréconciliable avec le néokantisme, ce qu'il souligne lui-même explicitement à la toute fin de son analyse du monde ambiant : « vivant dans un monde ambiant, tout me signifie toujours et partout, tout est mondain, ça mondanise' (es weltet), ce qui ne coïncide pas avec le 'ça valorise' (es wertet)' [de Rickert]²⁴ ».

Le monde mondanise : c'est une formule fameuse du jeune Heidegger ayant marqué tous ses auditeurs. Par là, Heidegger résume littéralement en deux mots l'enjeu de son projet. Il s'agit de sortir de l'attitude réflexive et théorisante instituée par Descartes et dont Rickert (tout comme Husserl par ailleurs), s'est fait l'héritier. Le monde mondanise c'est-à-dire : le monde n'existe pas là, devant nous, de façon statique ni ne se donne comme « objet de connaissance » en tant qu'il s'inscrirait dans un jugement ; il représente d'emblée une structure de sens

24 GA 56/57 [KNS 1919], 73.

dynamique ouverte immédiatement par l'expérience vécue préthéorique, sans recours à une sphère transcendantale de valeurs. La sortie du théorique et de la question épistémologique effectuée par le biais du vécu du monde ambiant, tel est le premier terme de qui ressort de l'opposition de Heidegger aux thèses de Rickert.

Cette opposition se précise encore avec la question du sujet. L'expérience du monde ambiant, en effet, en plus de contredire la primauté d'un accès théorique au sens, permet pour la première fois d'accéder à quelque chose comme un « je » : « là et quand ça mondanise pour moi, alors, je suis de quelque manière complètement là²⁵ ». D'une certaine façon, le « je » qui apparaît ici est une figure *exactement* opposée à celle de la conscience en général chez Rickert, du sujet comme fonction de connaissance. Chez Heidegger, le « je » n'est plus une fonction première et spontanée – psychique ou transcendantale – apte à constituer du sens et de la connaissance, il *advient* à lui-même, il *se reçoit* pour ainsi dire a posteriori, dans l'expérience du monde. En d'autres termes, chez le jeune Heidegger, le « je » n'est pas premier dans son rapport au monde (contrairement à Rickert voire à Husserl). Il ne *constitue* pas le sens, il ne rapporte pas la significativité du monde à des valeurs a priori, mais il apparaît *avec* et *par* l'expérience vécue du monde comme *appropriation* « historique » de soi, ce que nous permet encore de préciser le troisième terme de l'opposition à Rickert : l'historique.

Le monde pour Heidegger ne mondanise pas de façon abstraite, l'expérience vécue est quelque chose de concret, elle est *facticielle*. En d'autres termes, à chaque fois que je me reçois dans l'expérience du monde, il *se passe*, il *arrive* quelque chose ou plutôt : un événement de sens a lieu. L'expérience vécue du sens est à chaque fois un *événement* (*Er-eignis*), ou événement appropriant (pour rendre justice à l'étymologie allemande, *eignen*, approprier). Par-delà toute rupture entre un sujet connaissant et un objet l'expérience vécue *m'arrive* et, m'arrivant, me fait à chaque fois arriver moi-même et m'approprier. Ni constituée, ni constituante, la vie apparaît toujours de façon « performative » comme arrivée et appropriation du soi (comme *monde du soi* dira plus tard Heidegger) : « Les expériences vécues sont des ap-propriements dans la mesure où elles vivent à partir du propre et que la vie ne vit qu'ainsi²⁶ ». Dans l'expérience vécue comprise comme *Er-eignis* je suis complètement là dans la mesure où chaque fois je m'approprie cette expérience vécue (*ich selbst er-eigne es mir*) et qu'elle s'approprie selon son essence (*es er-eignet sich seinem Wesen nach*). Et c'est dans cette appropriation, puisqu'elle est à chaque fois un *Ereignis*, un événement, qu'apparaît le sens – et même l'essence – histori-

25 GA 56/57 [KNS 1919], 73.

26 GA 56/57 [KNS 1919], 75.

que de la vie. A l'inverse de Rickert, pour le jeune Heidegger, l'historique ou, plus précisément, le sens historique n'a donc *rien* à voir avec l'histoire comme science. Pour Heidegger, l'historique constitue le mouvement propre de l'expérience vécue²⁷. Le caractère historique que porte en lui l'*Er-eignis* correspond à l'*essence phénoménologique* du vécu ; l'expérience vécue n'apparaît pas *dans* l'histoire ; elle apparaît d'abord, je cite « *en tant qu'*histoire concrète [...]»²⁸.

Ainsi se présentent les termes dominants de l'opposition de Heidegger à Rickert, tels qu'ils apparaissent au terme de la confrontation initiale que le premier fait subir, dans le KNS, à la téléologie critique. Sur cette base, Heidegger peut s'opposer sur tous les plans, certes au psychologisme mais avant tout au néokantisme lui-même. Là où Rickert veut fonder la connaissance théorique, Heidegger veut sonder le préthéorique, là où Rickert définit le sens par la validité logique du jugement, Heidegger découvre la significativité du monde qui mondane facticiellement, là où Rickert voit dans le sujet une fonction abstraite apte à juger, Heidegger fait advenir le soi dans l'expérience vécue concrète, là enfin où Rickert pense l'histoire comme une discipline à fonder par un travail formel et à l'aide de concepts parfaitement anhistoriques, Heidegger met l'historique au *cœur* de l'expérience et du sens et du soi et donc de toute conceptualisation ultérieure envisageable. Or, et ce que nous voulions mettre en lumière, les positions philosophiques que révèle cette opposition terme à terme représentent simultanément nous semble-t-il les éléments *les plus déterminants* de la pensée du jeune Heidegger et tels qu'on les retrouve encore dans *Sein und Zeit* : 1) *l'originarité d'un sens préthéorique vécu*, 2) *le « sujet » comme monde du soi approprié*, 3) *le sens originellement historique de toute expérience du sens et du soi*.

Conclusion

Parvenus à la fin de notre parcours, force est de constater que nous nous trouvons davantage à un point de départ qu'à une ligne d'arrivée. Il s'agirait idéalement, en effet, de retracer maintenant le devenir des termes de l'opposition à Rickert tels qu'ils intègrent le déploiement effectif de l'herméneutique de la vie facticielle jusqu'à l'Analytique existentielle. Mais en un sens, le fait de devoir nous

27 Il est à noter qu'à l'époque des premiers cours de Fribourg, la distinction terminologique entre « *geschichtlich* » et « *historisch* » n'est pas encore nettement établie par Heidegger. Il parle ainsi indifféremment de « la vie en tant qu'histoire (*Geschichte*) » (GA 58 [WS 1919-20], 81) et de « *historisches Leben* » : « La vie en et pour soi [est] elle-même historique (*historisch*) » (GA 56/57 [KNS 1919], 21).

28 GA 58 [WS 1919-20], 81. Cf. aussi GA 56/57 [KNS 1919], 21 : « La vie en et pour soi [est] elle-même historique [...] — dans un sens absolu » ; GA 56-57 [KNS 1919], 117 : « la vie est historique ; [il ne s'agit] pas d'un découpage en éléments essentiels mais d'une cohésion ».

arrêter ici, nous permet précisément de mieux éclairer l’empreinte cachée de Rickert chez le jeune Heidegger. Car en nous enfonçant plus avant dans l’herméneutique de la facticité, le danger serait d’oublier, au profit des réponses, les questions et les problèmes initiaux que Heidegger avait repris à Rickert pour mieux sans démarquer. Réponses où s’estomperait la figure de Rickert dont le mérite principal est finalement d’avoir servi *d’amorce* à l’autonomie philosophique du jeune Heidegger. Ainsi, bien que ce soit à Husserl que Heidegger emprunte l’idée d’intentionnalité pour résoudre et surmonter l’opposition entre irrationnel et apriori, c’est Rickert qui en aiguisant malgré lui cette scission et donc l’aporie qu’elle représente, a forcé Heidegger à en faire aussi *son* problème. De la même façon, si Husserl et Dilthey sont ceux sur qui Heidegger s’appuiera en ce qui a trait aux questions du sujet et de l’historique, ce sera en même temps pour dépasser les insuffisances identifiées chez Rickert. D’où l’influence marquante, serait-ce sous un mode négatif, que nous attribuons à Rickert sur le jeune Heidegger. Nous avons voulu montrer que le néokantisme avait en quelque sorte servi de *repoussoir* dans la formation de la pensée de Heidegger, jouant pour ainsi dire le rôle d’un négatif qui s’efface devant l’image révélée. C’est ainsi inscrites au cœur même des percées fribourgeoises de Heidegger, mais comme gravées en creux, que réapparaissent finalement et paradoxalement les thèses de Rickert. Rien moins qu’anecdotique, en ce sens, la résistance opiniâtre que Heidegger manifeste au début des années vingt à l’égard de la philosophie transcendantale des valeurs de Rickert constitue indirectement le premier moment *positif* de sa pensée, lui ayant permis de formuler *via négativa* les intuitions fondamentales à partir desquelles il déploiera l’originalité propre de sa démarche philosophique.

Rikertov otisak u mišljenju mladog Hajdegera

Sažetak: Od 1919 do 1923 Hajdeger je razvijao hermeneutičku fenomenologiju faktičkog života koja će 1927 konstituisati egzistencijalnu analitiku tubivstvovanja. Apstrahujući od velikih izvora »pozitivne« inspiracije koji su za mladog Hajdegera bili mišljenja Aristotela, Huserla i Diltaja, u ovom članku ćemo podsetiti da je njegov projekat fenomenološke hermeneutike posebno proistekao iz debate, vođene sa neokantovcem Hajnrihom Rikertom. Pokazaćemo da Rikertove principijelne epistemološke teme konstituišu protivnost u odnosu na koju se preciziraju, pojam za pojmom, kao u praznini, fundamentalne intuicije koje su uticale na tok inicijalne konstitucije Hajdegerovog filozofskog mišljenja.

Ključne reči: mladi Hajdeger, Rikert, hermeneutika, kritička teleologija, faktični život