

## La théorie excédentaire de l'être

Stanley Rosen

Volume 20, Number 2, Fall 1993

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027234ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027234ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

### ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Rosen, S. (1993). La théorie excédentaire de l'être. *Philosophiques*, 20(2), 423–442. <https://doi.org/10.7202/027234ar>

## LA THÉORIE EXCÉDENTAIRE DE L'ÊTRE

par

**Stanley Rosen**

Une présupposition latente des doctrines ontologiques contemporaines est relative au fait, manifestement très simple, de la prédication. Le prédicat « existe » est évidemment d'un type sémantique tout à fait différent des prédicats qui correspondent aux propriétés des choses. À supposer que l'existence soit une propriété, elle ne nous donnerait pas le moyen d'identifier son porteur comme une chose de tel ou tel genre. Nous pouvons peut-être dire que le terme « existe » manque d'un pouvoir de distinction, un pouvoir d'un type analogue à celui que possèdent des prédicats comme « est un corps » ou « est bleu ». Ce fait apparemment anodin a donné naissance à deux lignes d'argumentation très différentes.

Pour les partisans de la première ligne, la question « qu'est-ce que l'être ? » est une conséquence illégitime d'un défaut de la syntaxe. On nous assure que, quoi que nous voulions dire par « existe », le mot ne désigne pas une propriété surajoutée, une sorte d'excédent à la somme totale de chaque chose existante. Pour ceux qui suivent la deuxième ligne, l'être est vraiment conçu comme un « excédent » de la prédication, pour me servir d'un terme [*Überschuß*] employé par Husserl dans les *Recherches logiques*. Je note ici que les partisans de cette deuxième ligne ne sont pas d'accord sur la différence ou synonymie entre « être » et « existence ».

La première ligne d'argumentation trouve son aboutissement avec Frege et ses successeurs, qui substituent « existence » à « être » par cet intermédiaire conceptuel qu'est le quantificateur existentiel. On peut paraphraser cette interprétation en disant que « existence » signifie alors l'instantiation d'un concept. La deuxième ligne culmine avec la doctrine heideggerienne de la différence ontologique entre l'être des étants et l'être comme origine ou fondement infondé des étants. Si nous comptons Husserl et Heidegger comme les deux représentants les plus importants de

la théorie excédentaire de l'être, notons qu'il y a pour Heidegger une distinction entre être et existence qu'on ne trouve pas chez Husserl.

Dans ce qui suit, je m'en tiendrai surtout à une discussion de la deuxième ligne d'argumentation, ce que j'appelle la théorie excédentaire de l'être. À mon avis, si les théoriciens de l'excédent ont raison, il n'y a rien de définitif qui puisse être dit sur l'être si on ne parle pas aussi des étants. Je commencerai donc par une brève remarque sur le fait même de la prédication qui a engendré les deux doctrines divergentes.

La doctrine platonicienne, exposée dans le *Sophiste*, de la *koinonia* ou *ousia* des éléments eidétiques n'a rien à voir avec la prédication, bien qu'elle fonctionne comme présupposition dans une théorie de ce genre. Dans l'exposé de l'étranger d'Élée, l'étant s'achève par la combinaison avec le *genos* ou élément eidétique *être* (*to on*). Dire que quelque chose « est » ou « existe », c'est dire que le genre *être* est un élément dans la structure déterminante de cette chose. Ce que l'étranger ne dit pas, mais qu'on peut inférer du contexte de la discussion, c'est que l'être d'une structure eidétique particulière, c'est-à-dire d'une *koinonia* des *megista gene*, et donc *a fortiori* des exemples engendrés à partir d'une telle structure, est tout à fait différent de l'être de l'alphabet des « lettres » constitutives de telle ou telle structure ou « mot », pour me servir de la métaphore de l'étranger lui-même.

En d'autres termes, les lettres de l'alphabet eidétique, y compris *être*, doivent « être » d'une manière autre que ce qui caractérise les exemples particuliers de leurs combinaisons. Mais cette manière d'être est dissimulée par la question de la *koinonia* ou combinaison, qui, à sa tour, est oubliée quand nous nous occupons à penser le discours ou la manière dont il est possible de dire quelque chose « de » quelque chose. Cette double dissimulation est accentuée d'une manière décisive dans le développement aristotélicien de la doctrine de la prédication et la tradition qu'elle engendre, une tradition qui devient le prisme au travers duquel Platon lui-même est interprété. Naturellement, le problème n'est pas complètement enfoui chez Aristote, qui dit que *pollachos legetai to on*. Je soulève ici seulement la question de la différence entre les prédicats d'une part, et l'essence ou *ousia* d'autre part, qui ne peut pas être une *koinonia* des prédicats, mais qui les « possède » dans un sens que ni Aristote ni aucun autre philosophe n'a jamais expliqué.

En bref, voilà l'origine de l'aporie fondamentale de l'histoire de la philosophie occidentale, aporie qui prend sa forme définitive dans la découverte heideggerienne de la différence ontologique ou la dissimulation de l'Être par les étants. Heidegger s'efforça désespérément de créer une nouvelle langue trans-logique qui soit capable de récupérer l'Être de la dissimulation double de la doctrine de la prédication d'une part, et l'être des structures eidétiques ou idées platoniciennes (pas *gene*) d'autre part. Il serait facile de montrer que Heidegger amenuise la différence entre Platon et Aristote dans son effort de pénétrer le voile avec lequel la tradition a caché l'Être. Mais là n'est pas la thèse que je veux défendre ici. Ce que je propose est plutôt ceci : en cherchant la solution à l'aporie traditionnelle de l'Être dans la langue (*Sprache*), Heidegger s'empêtra dans le marécage de la prédication. Il n'accomplît rien, sauf de substituer la poésie à la prose, et une mauvaise poésie, pour tout dire.

Mais j'anticipe quelque peu sur le cours de mon histoire. Permettez-moi maintenant de parler de Kant et de Husserl, et je reviendrai ensuite à Heidegger. Dans son analyse de l'argument ontologique et de la discussion très connue des cent thalers réels et possibles, Kant fait une distinction entre des prédicats logiques et réels<sup>1</sup>. Nous devons seulement considérer ici le nœud de sa critique de l'argument. Demander si Dieu existe, c'est considérer la possibilité de Dieu, et non pas ses propriétés essentielles ou celles qui le définissent. Plus précisément, c'est de considérer si Dieu constitue un élément vrai (actuel) de notre expérience. En d'autres termes, l'existence (qui pour Kant est synonyme de l'être) n'est pas contenue dans le concept de Dieu, tandis que des propriétés comme « omnipotent », « omniscient », « éternel », etc. sont des prédicats constitutifs de ce concept.

Je remarque qu'en parlant des concepts et propriétés ou prédicats, Kant demeure dans la tradition aristotélicienne, bien qu'en passant des *ousiai* aux concepts, comme le requiert la soi-disant « révolution copernicienne », il exerce une influence décisive sur la formation de la philosophie analytique de Frege, Russell, ou encore de celle du premier Wittgenstein. Mais le fantôme de l'Être voltige encore au-dessus du solide appareil qu'est l'analyse kantienne, comme je vais maintenant le démontrer.

---

1. *Kritik der veiner Vernunft*, B625 sq.

Un concept peut être ou ne pas être instantié sans que rien ne soit changé (par addition ou soustraction) dans sa définition même. Dans l'affirmation « Dieu existe », « existe » est un prédicat logique mais non réel. Un prédicat réel détermine le concept par une spécification du contenu, mais un prédicat logique n'a rien à voir avec le contenu. Les prédicats réels sont alors les noms des propriétés des choses ou *res*. Kant ne fait pas ici de distinction entre Dieu et les cent thalers ; pour nous, cependant, l'élément capital, c'est le prédicat logique « existe » ou « est ». « Être » [*Sein*], dit-il, « est seulement la position d'une chose » (B626), c'est-à-dire l'acte subjectif par lequel un objet trouve sa place dans le réseau des règles qui constituent l'expérience phénoménale. Quand on dit que quelque chose « existe », alors on ne dit rien de la constitution intérieure de l'objet, *mais rien non plus sur la nature intérieure du sujet qui pose*. Je note que ce qui existe est actuel [*wirklich*], non pas possible ; donc, l'être ou l'existence de l'objet de l'expérience ne peut pas être assimilé à la machinerie de l'ego transcendantal. L'être ou l'existence n'est pas une simple « position » ; c'est aussi une relation, mais une relation fantomatique.

Je voudrais développer cette thèse par une discussion des aspects décisifs de la doctrine kantienne de la perception. A mon avis, Kant n'a pas de doctrine ou d'explication cohérente de la perception. Voici la difficulté fondamentale : Kant parle habituellement de la correspondance d'un « concept empirique » à chaque objet d'expérience, par exemple un chien. Je soutiens que Kant ne peut pas expliquer l'origine d'un concept empirique. Les concepts de l'entendement nous sont ici d'aucun secours ; ils nous donnent la structure *a priori* de l'expérience possible, non pas la *morphe* ou la *Gestalt* perçue des objets actuels comme des chiens ou des éléphants. Manifestement, il est aussi impossible de dériver ces *Gestalten* des formes pures de l'intuition. Elles ne peuvent pas, non plus, être données par les schèmes, qui nous munissent de règles, et non d'images, bien qu'ils soient des produits de l'imagination (B176 *sq.*). S'il y a une source d'où nous puissions recevoir ces *Gestalten*, et donc les concepts empiriques, ce ne peut être que la sensation. Mais Kant affirme la nature accidentelle ou non objective de la sensation, considérée comme indépendante de l'activité structurante des concepts de l'entendement. Puisque cette activité nous fournit la structure *a priori* d'une perception possible, elle ne peut pas nous fournir aussi la structure empirique

d'une perception actuelle sans supprimer du même coup la distinction entre l'empirique et le transcendantal.

Nous avons maintenant épuisé les sources officielles de l'épistémo-ontologie de Kant, sans avoir pu trouver la source des concepts empiriques. L'être ou l'existence, c'est-à-dire l'objet de la perception, est *un fantôme*. Cette curieuse situation ne devrait pas nous surprendre, bien qu'elle soit très gênante pour les Kantiens. Dire que l'Être est position, cela ne nous dit rien sur ce qui est posé. Ce qui est affirmé, c'est seulement la relation entre deux variables, le sujet-variable et le prédicat-variable ; cette relation étant définie par une règle syntaxique. La règle est transcendantale, mais l'interprétation des deux variables doit être immanente ou contingente. Un étant est alors l'interprétation empirique d'une règle ou affirmation transcendantale dans un modèle linguistique. Bien sûr, Kant dit que l'Être ou l'existence est déterminé par la perception « en accord avec des lois empiriques », c'est-à-dire des « *conditions universelles* » de « l'expérience comme totalité » (B628-29). Mais les lois, précisément en tant qu'universelles, définissent la structure de l'expérience possible et non la nature, l'essence, ou la *Gestalt* du contenu actuel de cette structure.

Dans un cours très important de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*<sup>2</sup>, Heidegger dit que, pour Kant, l'existence équivaut à la perception, qu'elle soit comprise soit comme la res perçue, soit comme l'acte de perception, soit encore comme « la condition d'être perçu » [*Wahrgenommenes*]<sup>3</sup>. Kant lui-même dit que l'être ou l'existence est déterminé par la perception *en accord avec des lois empiriques*.

Mais les lois empiriques ne sont pas elles-mêmes établies par la perception indépendamment de la pensée conceptuelle. Au contraire, les lois empiriques nous présentent déjà un amalgame de concepts et de perceptions, ce qui est immédiatement évident dans le terme « loi ». Ce terme renvoie à une connexion nécessaire entre des concepts, c'est-à-dire qu'il se réfère à la table des catégories et aux fonctions de l'entendement. Heidegger nous donne un

- 
2. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24*, Francfort, V. Klostermann, 1975, p. 58 sq. Voir en particulier p. 62 : « *So enthüllt der spezifische Charakter der absoluten Position, wie Kant ihm umgrenzt, als Wahrnehmung* » ; tr. fr. J.F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 65 sq., citation p. 68.
  3. *Op. cit.*, p. 65.

aperçu plus détaillé de la doctrine kantienne dans son essai de 1962, *La thèse de Kant sur l'être*<sup>4</sup>. Il est ici explicite que l'être est pour Kant « l'objectivité de l'objet de l'expérience », et donc que l'être tire son origine de la fonction subjective qui permet d'arriver à la position de l'objet ; l'être n'étant pas un prédicat réel appartenant à l'objet<sup>5</sup>.

Dans le texte que je viens de citer (B628-29), Kant veut établir une distinction entre, d'une part, des perceptions authentiques, et, d'autre part, des illusions, fantaisies, rêves, etc. Mais cette distinction présuppose qu'on puisse dériver les perceptions par le biais des fonctions de la pensée conceptuelle appliquées aux sensations. On ne peut pas établir la distinction entre sensations et perceptions uniquement par le biais des sensations. Il faut *penser* la chose perçue comme objet lié à la totalité de l'expérience réglée par les lois de la pensée conceptuelle. En d'autres termes, la perception est une constitution des objets de l'expérience, non une découverte. Nous ne faisons pas l'épreuve d'une réalité indépendante qui se présenterait à la perception ; au contraire, nous *posons* ou *projetons* l'expérience.

On manque donc de précision lorsqu'on dit que nous passons d'un objet possible à un objet réel en suppléant la pensée par la perception. Dire cela, c'est courir le risque de confondre perception et sensation. En fait, la perception n'est pas possible sans la pensée. Percevoir, c'est percevoir un objet réel ; mais un objet réel est toujours déjà constitué par la pensée. Il s'ensuit que l'on ne peut pas expliquer les perceptions fausses parce que la perception est constitution, qui, elle-même, est connaissance de l'objet. Bien entendu, nous pouvons penser des objets sans les percevoir, mais ce sont des *Gedankendinge*, c'est-à-dire ou bien des essences logiques, ou bien des fantaisies. Ni des unes, ni des autres on ne peut dire qu'elles « existent » ou « sont ».

La sensation, d'une certaine manière, est un « excédent » qui nous conduit de la pensée à l'être, ou, en d'autres termes, de la prédication réelle à la prédication existentielle. Mais la sensation est elle-même une « rhapsodie » (B195) ou « confusion » (B123 : *Verwirrung*) ou, au mieux, une collocation de quasi-objets réglés par les lois psychologiques d'association des empiristes anglais (B119,

4. In *Wegmarken*, Francfort, V. Klostermann, 1967, p. 273-308.

5. *Op. cit.*, p. 291-96.

127-28). Les associations de sensations ne peuvent pas servir comme proto-objets parce qu'elles ne contiennent aucune objectivité ; « quasi » est ici une métaphore pour le perspectivisme subjectif. Et ces associations perspectivistes ne peuvent pas recevoir la détermination de réalité [*Wirklichkeit*] par des lois qui définissent la possibilité des objets.

L'attribution de l'existence est distincte mais inséparable de l'attribution des prédicats réels. *Percipi est existere*. Et j'ai montré que, si on accepte la doctrine kantienne, une fausse attribution de l'existence est impossible. Par suite, on ne peut pas dire avec le premier Heidegger que, pour Kant, l'être ou l'existence, c'est la condition d'être perçu [*Wahrgenommenes*]. Heidegger veut dire par ce terme que l'être n'est pour Kant ni l'acte de perception ou la subjectivité, ni l'objet perçu ou l'objectivité, mais le dévoilement de l'objet pour le sujet<sup>6</sup>. Plus précisément, l'existence est la condition d'être perçu, comprise comme l'unité de la pensée conceptuelle et de la sensation. Cette unité produit les objets de l'expérience ; être ou exister, c'est être un objet d'expérience. Alors le dévoilement n'est pas le résultat d'une ouverture [*Erschlossenheit*], mais une conséquence artificielle de la production même de l'ouverture. Sur ce point fondamental, la doctrine de Kant est très proche de la doctrine de Heidegger. L'être dévoilé, c'est le fantôme de l'Être.

Il est plus exact de dire que, pour Kant, l'être (ou l'existence) peut être défini comme le dévoilement dans le sens de la production, et non comme la condition d'être éprouvé ou découvert dans l'expérience. L'*Erschlossenheit* heideggerienne, appliquée à Kant, n'est pas la fondation du dévoilement mais sa conséquence. Il est donc possible d'attribuer à Kant une doctrine fondée sur la notion de production de l'être.

Je voudrais faire encore une autre remarque, certes difficile, mais qui, à mon avis, est une conséquence étonnante de la doctrine kantienne. L'attribution de l'existence ne peut pas être l'acte de poser quelque objet dans un monde de l'expérience existant antérieurement à cet acte. Il est vrai que nous ne rencontrons pas d'objet dans un monde pré-existant. Mais, et pour la même raison, nous ne posons pas d'objet nouveau dans le monde pré-existant. Le monde n'est pas rencontré mais constitué ou actualisé par

---

6. *Grundprobleme*, op. cit., p. 64 sq. ; tr fr. p. 69 sq.



l'acte même de connaissance perceptive par lequel nous pensons un objet. Penser un objet de l'expérience, c'est penser, c'est-à-dire poser le monde de l'expérience comme étant le contexte de l'objet. Car comment le monde, qui est la totalité des conditions pour l'acte de poser des choses, pourrait-il exister avant même qu'on ne pense un objet ? Un monde possible n'est jamais le monde de notre expérience.

En d'autres termes : du point de vue transcendantal, le monde doit être actualisé toujours de la même manière. Mais le monde qui s'actualise n'est-il pas toujours en train de changer en raison du progrès de la connaissance empirique ? Quand bien même nous admettrions que la mécanique de Newton est toujours valable, notre connaissance des lois de la physique est aussi toujours en voie d'amélioration et elle ne cesse de grandir. Les conditions transcendantales de la possibilité du monde ne peuvent pas être la source d'une réalité continue des lois empiriques de l'expérience phénoménale. Ces lois empiriques doivent exister comme contexte réel dans lequel est inséré chaque objet de la perception. Mais ces lois ne peuvent pas être réelles [*wirklich*] si personne ne les pense, et elles ne peuvent pas être pensées s'il n'existe pas de concepts empiriques déjà donnés d'avance. Voilà une autre manifestation du statut fantomatique de l'Être.

L'expérience, entendue comme acte subjectif de poser dans un monde réglé par des lois, et comme compréhension de ces lois, doit être simultanée à la connaissance d'un objet. Sans cette simultanéité, il n'y aurait pas un monde mais seulement une *Gewühl* des fantaisies. Pour Kant (et en vérité), notre expérience des objets est modifiée par l'accumulation graduelle de la connaissance scientifique. Partons de l'hypothèse que cette accumulation soit possible dans le cadre de la doctrine kantienne. Dans ce cas, chaque connaissance nouvelle entraînerait la constitution d'un monde nouveau, parce que la connaissance d'un objet est l'actualisation simultanée du monde de l'expérience.

En dépit des opérations apparemment éternelles et uniformes de l'ego transcendantal et des conditions éternellement valables qui sous-tendent la possibilité de penser un monde, le monde que nous éprouvons vraiment est en train de changer d'un instant à l'autre selon l'accroissement de la connaissance empirique (B520-521, B755). Mais la chose empirique singulière que nous percevons est à la fois un objet constitué transcendentalement et une perception empirique contingente.

Dans son identité transcendantale, l'objet doit être toujours le même (et en fait, il n'existe pas d'objet transcendantal mais seulement l'objet en général). Mais comme objet perçu, il n'est pas seulement contingent, mais sa nature, et par conséquent les propriétés qui le définissent, comme son *existence*, sont relatives au degré présent de la connaissance scientifique (B755). Selon l'argumentation que je viens de présenter, la même situation doit valoir pour le monde. L'existence n'est pas un prédicat réel, mais il y a plus : les choses sont des artifices de l'interprétation, tout comme le monde de l'expérience. S'il y avait des concepts empiriques, des objets empiriques déterminés existeraient eux aussi. Mais dans ce cas, le progrès scientifique continu serait impossible. Kant est étonnamment proche d'une doctrine « herméneutique » de l'existence.

Je voudrais poser le même problème selon une autre perspective. La distinction entre prédicats réels et prédicats logiques disparaît dans l'acte de perception. Être ou exister, c'est être une chose perceptible ; mais être une chose perceptible, c'est être une *res*, c'est-à-dire une sensation structurée par des concepts et à la pensée catégoriale. En fin de compte, exister, c'est être une *res*. Quel est le sens précis de l'affirmation selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat réel, mais au contraire qu'elle est l'acte de position selon la perception ? En fait, nous arrivons à la perception par la combinaison de la sensation et de la pensée. Il n'existe pas d'objet déjà présent dans la sensation et accessible à l'examen de la pensée scientifique (qui se sert des concepts). Mais il n'existe aucun objet présent dans la pensée, indépendamment de la sensation, qui attend pour se transformer en objet de perception. Une forme de pré-existence selon l'un de ces deux sens reproduirait soit le platonisme soit l'aristotélisme. Il y aurait des objets transcendantsaux plutôt que des opérations transcendantales pour la constitution des objets.

A mon avis, le fait de la perception n'est jamais expliqué par Kant ; il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de règle pour le fonctionnement de la perception. S'il y en avait une, la perception serait transformée en une fonction transcendantale. En d'autres termes, l'expérience serait co-extensive avec la nécessité. On peut trouver des indications dans l'*Opus Postumum* que la pensée de Kant était en train d'évoluer dans ce sens. Mais il n'y a aucune trace de cette doctrine dans *La Critique de la Raison Pure*. La contingence de l'existence est obtenue au prix de l'intelligibilité de l'origine de l'exis-

tence, *id est* de la synthèse de la pensée et de la sensation qui produit l'existence perceptible. L'existence *arrive*. On pense ici au mot heideggerien *Ereignis*.

Pour résumer : j'ai dit que Kant n'explique jamais l'origine des concepts empiriques, qu'il n'explique pas la différence entre sensation et perception, et que sa conception de l'être ou de l'existence, avec sa distinction entre des prédicats réels et logiques, reproduit la même ambiguïté ou dissimulation de l'Être qu'on trouve dans les doctrines aristotéliennes de la prédication et de l'*ousia*. L'être comme position, ce n'est rien d'autre que l'ouverture d'un dévoilement fantomatique qui ne s'explique ni par des prédicats logiques, ni par des prédicats réels. La doctrine de la prédication est avantageuse dans l'analyse du discours, mais non dans l'effort pour penser l'Être.

Ce résultat peut être interprété en deux sens. On peut inférer que l'être est une relation syntaxique qui se manifeste dans le discours prédicatif. Ou bien on peut chercher l'être comme découvert (et aussi comme recouvert ou voilé) par le pouvoir discursif de la connaissance, non pas comme syntaxe mais comme fonction synthétisante par le moyen du discours. Dans ce qui suit, je voudrais développer la deuxième voie de l'alternative, telle qu'elle est thématisée chez Husserl et Heidegger.

Pour commencer, je dois me référer à la discussion husserlienne de l'intuition catégoriale qui se trouve dans les *Recherches logiques*<sup>7</sup>. Au paragraphe 40, Husserl introduit sa propre version de la distinction kantienne entre des prédicats réels et logiques. La distinction reste dans l'horizon kantien parce qu'elle se réfère à l'intentionnalité, l'acte de la conscience qui est dirigé vers un objet ostensiblement « transcendant », c'est-à-dire extérieur à la conscience ou existant dans le monde naturel.

Pour ma part, je pense que Husserl n'a pas réussi à démontrer l'existence transcendante des choses. Mais cela n'est pas le point central de mon argumentation. Je m'intéresse au contraire à la distinction husserlienne entre la matière sensible et les formes catégoriales objectives. Cette distinction correspond d'une certaine façon à la distinction kantienne entre la sensation et les concepts. Mais il y a une différence importante. Husserl veut dire par sensation ou contenu sensible ce que Kant exprime par

---

7. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, Bd. II/I, N° 6.

prédicats réels. Dans l'intuition sensible, nous percevons les propriétés qui déterminent l'essence de l'objet intentionnel ; Husserl donne comme exemple une feuille de papier blanche. La perception de la propriété « blanche » correspond à l'attribution d'un prédicat réel à l'objet de perception. Ensuite Husserl écrit : « L'intuition du mot 'blanche' correspond seulement en partie avec le moment de la couleur de l'objet qui se manifeste ; il y a un excédent de sens [*Bedeutung*], une forme qui elle-même ne correspond à rien dans le phénomène par lequel elle peut être confirmée. *Blanche*, cela veut dire une feuille blanche *existante* » (131).

Le sens excédentaire de « existant » (ou « être ») est appréhendé dans l'intuition catégoriale. Les formes catégoriales sont alors comme les prédicats logiques de Kant parce qu'elles sont fondées ou accessibles dans l'intuition sensible ; mais elles se distinguent des formes logiques parce qu'elles font partie de la constitution de l'objet. Il importe d'insister sur ce point : ce mode de participation ne détermine pas le concept, et il ne signifie pas une propriété perçue de l'objet (131). L'être (et Husserl emploie ce terme comme synonyme d'existence) n'est pas un prédicat réel. Mais il n'est pas non plus un concept ou jugement, c'est-à-dire qu'il n'est pas une partie d'un acte intérieur ou psychique<sup>8</sup>.

Dans ces textes, l'être ou l'existence n'est pas le résultat de l'acte de poser au sens kantien de produire l'objet éprouvé au moyen de la matière sensible et des catégories. L'intuition catégoriale, pour Husserl, n'est pas plus productive que ne l'est l'intuition sensible. Saisir par intuition, ce n'est pas créer, mais c'est voir ce qui se présente à nous. L'objet vu nous est donné comme composé des propriétés sensibles et catégoriales. L'être n'est pas alors un concept produit par l'acte de penser. Nous pouvons arriver au concept d'être, mais pas par le chemin d'une réflexion sur des jugements ou perceptions innées. Husserl dit que l'origine de l'être se trouve dans les objets des actes cognitifs, et non dans les actes eux-mêmes<sup>9</sup>.

Je souligne que les objets ne sont pas produits par les actes psychiques ; au contraire, ces actes « découvrent » les objets qui sont ouverts en face de l'œil de l'intelligence. Nous nous

8. « *Der Gedanke Urteil erfüllt sich in der inneren Anschauung eines aktuellen Urteils ; aber nicht erfüllt sich darin der Gedanke des ist. Das Sein ist kein Urteil und kein reales Bestandstück eines Urteils* » (p. 139).

9. *Op. cit.*, p. 140 sq.

rappelons que Husserl insiste sur la transcendance de l'objet, l'existence duquel étant indépendante de l'activité intentionnelle de la conscience bien qu'elle soit accessible par elle. L'existence de l'objet est *donnée* par l'intuition catégoriale ; elle n'est pas produite (comme pour Kant) par l'acte de poser l'objet dans la totalité de l'expérience. Et cet « être donné » n'est une propriété ni du sujet ni de l'objet. Le concept d'être peut émerger seulement quand « quelqu'être, vrai ou imaginé, est placé devant nos yeux »<sup>10</sup>.

Cet « être placé » [*vor Augen gestellt*] n'est pas l'acte de poser au sens kantien. Toutefois, on pourrait dire qu'il émerge de l'époque transcendantale ou de la réduction. Mais le statut technique des phénomènes réduits n'implique pas qu'ils soient produits par la réduction transcendantale. La réduction purifie et rend plus intense ; elle ne crée pas. Il y a alors nécessairement un acte intuitif qui nous présente la *Bedeutung* catégoriale, exactement comme la perception sensible fait avec les éléments matériels de la signification. Et cela peut être accompli seulement par l'acte qui porte l'objet de la perception, de même que ses déterminations catégoriales, devant nos yeux<sup>11</sup>. D'un autre côté, Husserl semble contredire cette ligne d'argumentation lorsqu'il parle, quelque trente pages plus loin, de la synthèse catégoriale des objets sensibles, une synthèse dont il dit qu'elle n'est pas dans les objets sensibles mais « qui est *enracinée dans les actes fondateurs comme tels* »<sup>12</sup>. Je cite ici un texte important : « le catégorial n'appartient pas au contenu sensible représentant, mais plutôt, et en fait nécessairement, aux *objets*, et néanmoins pas à eux selon leur contenu sensible (réel) ». Cela veut dire : *le caractère psychique, dans lequel se constituent les formes catégoriales, appartient phénoménologiquement aux actes par lesquels les objets se constituent*<sup>13</sup>. Ou encore : c'est dans les actes catégoriaux en tant que fondés dans l'intuition sensible, « dans lesquels tout ce qui est intellectuel se constitue [...] »<sup>14</sup>.

Ces textes un peu lourds, pour ne pas dire obscurs, évoquent pour moi la systématique kantienne. Husserl dit maintenant que l'objet de l'intuition sensible est constitué par ce que nous pouvons appeler des prédicats réels et logiques (= catégoriaux), et par

10. *Op. cit.*, p. 141.

11. *Op. cit.*, p. 142 sq.

12. *Op. cit.*, p. 173 sq.

13. *Op. cit.*, p. 175.

14. *Op. cit.*, p. 176.

l'acte d'intuition. Ce qui n'est pas kantien, ici, c'est la substitution de l'intuition à la sensation, la perception et la conceptualisation. En somme, je trouve que l'évidence de l'objet, c'est-à-dire sa présence complète devant l'œil de l'âme, et donc son essence et son existence, est décrite d'une manière inconséquente dans les *Recherches logiques*.

La raison, je crois, n'est pas difficile à trouver. Husserl voudrait répudier à la fois l'Idéalisme et le Matérialisme, c'est-à-dire affirmer l'indépendance de l'existence des choses par rapport à la conscience. Il voit que cela est impossible lorsqu'on commence avec un objet indépendant du sujet. Il affirme alors que l'activité consciente du sujet, de par sa structure intentionnelle, est déjà (comme le dit Heidegger) dirigée vers les objets ou les êtres. Mais cela n'aboutit à rien puisque l'intentionnalité est la structure de la conscience, non le rapport du penseur aux êtres qui seraient indépendants de la pensée. A mon avis, l'intentionnalité aggrave une situation déjà précaire parce qu'elle nous détache de l'« attitude naturelle » dans laquelle il n'est pas question de l'indépendance des êtres et de la pensée.

Pour ce qui est de l'être ou de l'existence, le problème se présente de la façon suivante. Tant Kant que Husserl s'orientent au moyen de la perception, mais ils n'arrivent pas à distinguer la perception de la pensée. Alors la perception ne peut pas nous mettre en contact avec l'être ou l'existence par un excédent de pensée, parce que la pensée est elle-même une composante essentielle de la perception. En fait, c'est la composante la plus essentielle, parce qu'elle « constitue » l'objet de la perception. Cette activité constituante est toujours, pour Kant, une synthèse, et c'est ainsi que Husserl, à plusieurs reprises, la caractérise.

En d'autres termes, on ne peut pas passer de la pensée à l'être par la voie de la perception parce que la pensée produit l'objet de la perception. Pour être perçu, l'objet de la perception doit encore exister (comme Heidegger le note dans *Les problèmes fondamentaux*, p. 66). Mais ce n'est pas une transcendance de la subjectivité que d'attribuer l'existence à la pensée. L'objet de la perception commence à exister simultanément avec l'acte de perception. Il n'y a pas de détachement ou de distance entre la présence de l'objet et l'occurrence de la perception. De la sorte, il n'y a pas de « mouvement » de la pensée à l'existence ; il y a seulement une application inexplicable de la pensée à la sensation, laquelle application a pour résultat la perception, et ensuite l'existence.

L'existence, pourrait-on dire, est un mouvement *dans* la pensée, mais pas au-delà.

Que l'être ou l'existence soit expliqué de deux façons différentes est une conséquence assez importante de cette problématique. Ou bien c'est un concept logique (prédicat ou catégorie) et, en tant que tel, un artefact de l'abstraction que nous employons dans l'effort pour expliquer la structure de notre expérience ; ou bien, si ce n'est pas un artefact de la pensée mais une marque des êtres, on ne peut plus soutenir la distinction entre prédicats réels et prédicats logiques. L'être ou l'existence de la chaise doit être une propriété de la chaise tout comme sa couleur, sa composition, ou sa forme.

La catégorie husserlienne de l'être n'est pas une abstraction logique, et donc elle n'est pas un artefact. Mais au contraire, et pour le répéter, c'est une composante de la chose elle-même. Dire que c'est un « excédent » par rapport aux prédicats réels, c'est dire seulement que ce n'est pas un prédicat de couleur, de matière, de relation, ou de quelque détermination de l'essence ou structure eidétique de l'objet. Ce n'est pas un prédicat dans le sens aristotélicien. Mais ce n'est pas non plus un prédicat logique parce que ce n'est pas la logique qui donne l'être ; c'est seulement l'être qui se donne. Et l'être n'est pas expliqué par la doctrine de l'intuition catégoriale ; au contraire, comme nous l'avons vu, cette doctrine détruit d'une part, la distinction entre la pensée et l'être, à cause de la doctrine de la synthèse, et d'autre part la distinction entre l'être et la chose.

Si on considère une chaise, il paraît vraiment évident que l'être est la propriété qui nous permet de dire : « la chaise est ». C'est un préjugé de la pensée dianoétique qui pousse à demander : « est quoi ? ». Substituer « existe » pour « être » n'est pas une solution mais un déplacement du problème. Pour être quelque chose (le « quoi » demandé par la *dianoia*), la chaise doit premièrement être. Mais si nous commençons à expliquer ou analyser l'être, nous glissons nécessairement dans une autre modalité, c'est-à-dire la modalité des prédicats (et les relations constituent une « catégorie » de la prédication).

Bien sûr, l'être n'est pas une chose comme une chaise mais, pour ma part, je ne vois aucune raison de dire que l'être est une pensée ou un discours (bien que masqué comme règle de syntaxe). Et percevoir que la chaise « est » ou existe, ce n'est pas du tout percevoir la catégorie « être ». Au contraire, c'est percevoir la

chaise. Et même si nous pouvions intuitionner l'être comme une catégorie, il reste que les propriétés d'une catégorie ne seraient pas les propriétés de l'être, et certainement pas de cette chaise. Au contraire, l'être n'a pas des propriétés ; ce sont les *êtres* qui ont des propriétés.

Je ne peux pas accepter la doctrine husserlienne de la catégorie de l'existence pour les raisons que je viens d'énoncer. Mais je suis d'accord avec sa thèse que l'existence appartient aux objets donnés. Cette thèse contredit la thèse selon laquelle l'objet est construit ou synthétisé par la pensée à partir de la choséité de l'objet déterminé et des catégories de l'intuition. Il est nécessaire ici d'ajouter que l'existence n'est pas synonyme de « présence », parce qu'un être ne cesse pas d'exister seulement à cause de son absence. Cette difficulté peut être évitée par une distinction entre être et existence, mais faire cela, c'est introduire de très longues complications ; je peux seulement dire ici quelques mots à ce sujet.

Lorsqu'on parle de choses comme une chaise, il est manifeste qu'il y a une liaison entre l'existence et la perceptibilité. Mais tout aussi manifestement, tous les êtres ne sont pas perceptibles. Par exemple, ni pour Kant, ni pour Husserl peut-on dire que les concepts et les catégories sont perceptibles comme les choses qui contiennent la matière sensible. C'est pourquoi Husserl parle de l'intuition catégoriale. Malheureusement, il ne distingue pas suffisamment l'intuition catégoriale de l'intuition des essences des choses sensibles comme évidentes ou complètement présentes à l'oeil de l'âme.

Pour Kant, il est impossible de dire que les catégories « existent ». Mais je crois que c'est aussi impossible pour Husserl. Les catégories « existent » seulement comme fondées dans un objet qui lui-même contient la catégorie de l'existence. C'est-à-dire qu'elles existent seulement en combinaison avec la catégorie de l'existence (comme les *megista gene* autres que l'être dans le *Sophiste* de Platon). Prises à part, elles n'existent pas ; prises dans la structure de la chose existante, elles « existent » seulement en un sens dérivatif. Et comment peut-on dire que la catégorie de l'existence existe ?

C'est une platitude de dire (et c'est donc une vérité) que nous pouvons conceptualiser avec les concepts et catégoriser avec les catégories. Rien de surprenant, puisque conceptualiser et catégoriser, ce sont là leurs tâches respectives. Alors, il est impossible de



dire ou bien qu'elles existent, ou bien qu'elles n'existent pas si nous ne faisons pas la distinction entre être et exister dans telle ou telle forme. Prenant toutes les difficultés en considération, je trouve qu'il est plus avantageux de dire que les concepts et les catégories « sont » et que les choses sensibles ou perceptibles « existent ». Il semble que Kant ne traite pas la question de l'être du transcendantal parce qu'il identifie l'être avec l'existence actuelle. Ce problème se manifeste plus explicitement dans la logique mathématique lorsqu'on quantifie sur les prédicats.

Tout cela est compatible avec l'idée que l'existence est un cas particulier de l'être. La spécification est nécessaire seulement quand on veut distinguer entre des choses perceptibles et des choses noétiques. Mais une chose qui existe (un étant), disons une chaise, est aussi un être. Revenons maintenant à la thèse principale : l'être des étants « excède » les propriétés réelles ou prédicatives seulement dans la mesure où il ne détermine pas la chose dans le sens d'un prédicat réel. Mais il n'y a rien là qui surprenne, parce qu'on peut parler de façon analogue de tous les autres prédicats. Le prédicat « est brune », par exemple, ne détermine la chaise en aucun sens sauf pour la couleur. On sait que la particule ou copule « est » peut être éliminée sans changer le sens de la prédication. Mais, en tout cas, « est » se réfère à l'être de la chaise et non pas à un Être excédant l'être de la chaise.

En somme, on ne peut pas remplacer le mot « être » par un autre mot ; faire cela, ce serait comme si on remplaçait le mot « brune » par « jolie ». Mais on peut construire des concepts pour expliquer ou décrire la contribution de l'être à la chose qui existe. Ce que nous expliquons avec des concepts, c'est notre compréhension de l'être, ou les relations par lesquelles nous pouvons comprendre le travail [*energeia*] de l'être. Mais attention ! Tout cela se manifeste dans le langage des prédicats, c'est-à-dire dans le langage de la chose. Si l'être excède les choses, ou mieux, s'il excède les prédicats réels ou de choses, c'est parce qu'il excède la parole, et plus généralement, le *logos*.

Pour toutes ces raisons, je préfère la thèse que l'être est un prédicat réel à la thèse qu'il est un prédicat logique. La deuxième thèse réduit l'être au discours ; la première a l'avantage de fonder l'être dans les étants, non dans les règles de discours sur l'être, règles qui sont elles-mêmes des discours. Et pour l'être des hommes, c'est exactement le même que l'être d'une chaise. Il y a beau-

coup de différences entre une personne et une chaise, mais ces différences s'expliquent par des propriétés autres que l'être.

J'en viens à ma conclusion en rappelant la thèse principale de mon exposé. Nous ne percevons jamais l'existence ou l'être en dehors d'une entité qui est ou existe. Chaque concept et chaque catégorie sont des produits du discours prédicatif ; chaque synthèse de la pensée, qu'elle soit nommée transcendantale ou immanente, s'accomplit dans la production d'une construction de conscience. Ces artefacts peuvent être nécessaires pour un discours rationnel sur l'être des étants, mais ils ne nous donnent jamais accès à un être excédentaire.

Je passe finalement à la pensée du jeune Heidegger, et à sa thèse selon laquelle le dévoilement [*Entdecktheit*] des êtres est fondé dans l'ouverture [*Erschlossenheit*] de l'Être. Nous n'examinerons pas la possibilité que l'*Entdecktheit* et l'*Erschlossenheit* soient elles-mêmes les produits de l'activité intentionnelle du *Dasein*, comme ils le sont pour Kant. Supposons que les êtres soient transcendants au sens husserlien du mot. En ce cas, l'ouverture [*Erschlossenheit*] serait la vérité [*aletheia*] qui se présente comme voilée par l'*Entdecktheit* des êtres ou des étants. Alors, l'ouverture se cacherait nécessairement parce qu'elle se présenterait sous la forme du dévoilement des étants. En découvrant des étants, l'Être se recouvre ou se cache. Et toutefois, cet auto-recouvrement est précisément l'ouverture.

Par conséquent, l'ontologie au sens aristotélien traite de l'être des étants, c'est-à-dire de la structure de l'*Entdecktheit*. Ce souci a le sérieux défaut de voiler ou d'« oublier » l'Être. Autrement dit, la présence des étants déterminés couvre ou voile l'ouverture du processus de présentation par lequel l'Être ou l'ouverture laisse paraître ces étants. Mais l'intérêt de l'homme dans l'être, comme structure de cela même qui donne l'existence à l'étant, équivaut à un traitement des prédicats réels. L'Être est alors réifié ou réduit au niveau d'une propriété des étants.

Heidegger nous dirige donc du côté opposé des prédicats – soit réels, soit logiques – vers l'Être comme excédent de la prédication dans un sens qui est inspiré par la doctrine husserlienne. Mais Heidegger nous dit que Husserl cherche à savoir comment la conscience peut devenir l'objet d'une science possible, alors que lui-même ne se sent pas concerné par le sens de l'intentionnalité ou l'être de la conscience.

L'intention originelle de Heidegger, dans ce contexte, est d'élaborer une ontologie fondamentale ou une pensée sur le sens de l'Être comme origine de la donation des étants. Pour ce faire, il doit aller au-delà de la structure des êtres comme étants, c'est-à-dire au-delà du sens de « être » comme prédicat logique surimposé aux prédicats réels<sup>15</sup>. En termes aristotéliens, il doit aller au-delà des catégories comme structure de l'être des étants, mais aussi au-delà du concept d'*ousia* comme voie ou configuration des prédicats réels qui constituent les déterminations d'une *res* (étant) particulière. (Cette configuration ou voie n'est pas elle-même un prédicat réel, mais l'équivalent aristotélien du prédicat logique de Kant ; c'est aussi l'équivalent aristotélien de l'être excédentaire de la doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale.)

Ceci devrait suffire pour indiquer ce que Heidegger doit dépasser. Mais comment peut-on décrire son résultat ? Commençons avec la notion d'ouverture [*Erschlossenheit*]. Nous nous rappelons que le dévoilement est la présence de l'étant ou *res*. Les êtres sont découverts par l'entremise de l'ouverture de l'Être qui se cache. L'ouverture est comme le substitut du *deus absconditus*. Elle est présente seulement dans le simulacre du dévoilement des êtres ; et ce dévoilement est inséparable de l'essence ou des prédicats réels révélés dans chaque instance. Même dans le cas du dévoilement ontique, il n'y a pas de structuration autre que la spécification des prédicats réels de ce qui est découvert. On ne se donne pas (dans *es gibt*) des propriétés de l'ouverture comme ouverture qui seraient distinctes des propriétés de l'être en tant qu'être.

Cependant, la situation est même pire eu égard à l'ouverture. L'ouverture est toujours l'ouverture d'un *on* ou de *res*, qui, à son tour, nous donne la possibilité de « découvrir » une autre couche de structure, à savoir la configuration des catégories, chacune devant être instanciée dans un quelconque étant. Mais l'ouverture n'est pas toujours l'ouverture de quelque chose. On est tenté de l'appeler ouverture *qua* ouverture. De plus, l'ouverture est seulement accessible comme recouverte par les êtres découverts ou dévoilés. Chaque essai qui vise à donner le sens de l'ouverture doit

---

15. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd 20, Francfort, 1979, p. 106-107 ; *History of the Concept of Time*, tr. par Theodore Kisiel, Indiana University Press, 1985, p. 145-48.

évidemment courir le risque de se transformer en une affirmation du sens du voilement ou du découvremet ontique.

Il serait fastidieux de poursuivre les complications bizarres du labyrinthe heideggerien. Pour le rendre plus vivant, considérons un exemple concret. Je ne peux pas accomplir ma recherche en vue du sens de l'Être par une transcendance des êtres. J'arrive à l'intuition ou à la pensée de l'Être comme ouverture seulement par une méditation sur les êtres en tant qu'ils sont découverts ou dévoilés. Je considère une chaise ; je réfléchis sur mon pouvoir de la saisir, et alors je découvre la chaise comme un exemple de l'ouverture de l'Être. Le non-cèlement de la chaise n'est pas le même que celui de la table, mais les deux exemples de dévoilement sont des instances de l'ouverture sous-jacente.

Cependant, je ne peux rien dire sur la chaise ou la table si ce que je désire est d'approcher le sens de l'ouverture (= l'Être). Chaque affirmation à propos d'une chaise ou d'une table est une prédication réelle ; elle n'atteint pas l'être des étants, pour ne pas parler de l'Être. Et l'ouverture ou l'accessibilité de la chaise *qua* chaise et de la table *qua* table ne dérive pas, selon Heidegger, des prédicats réels de la chaise ou de la table, mais de la bonté de l'Être ou du processus de donation qui nous offre tous les êtres et qui, dès lors, se cache derrière le masque de sa bonté sans limite.

Le résultat est maintenant évident. Tout ce que je peux dire sur l'ouverture est qu'elle se cache dans la donation du non-cèlement. Ainsi, je ne peux rien dire de positif, d'affirmatif ou de déterminé sur l'ouverture. En parler de la sorte, c'est réifier l'Être, c'est-à-dire faire des prédications réelles à son propos. L'Être comme ouverture est un excédent des êtres celés, et donc de l'être des étants en tant que non-cèlement. Mais c'est un excédent vide ou invisible. L'ontologie fondamentale, ou ce qui en tient lieu à la suite de son dépassement, à savoir la remémoration de l'Être (ou de ses pseudonymes), est une forme sécularisée de la théologie négative.

Le voyage qui nous mène de la distinction entre des prédicats réels et logiques à la différence ontologique et au-delà, est, en fin de compte, une diminution progressive du sens de l'Être. Eu égard à la théorie excédentaire de l'Être, le plus devient un moins. Mais je ne dis pas que l'affirmation centrale de Heidegger est une erreur. Je dis seulement que, si on veut chercher l'au-delà des êtres, on est condamné à jouer le rôle de Don Quixote, le simulateur d'Ulysse. Heidegger voulait sans doute être l'étranger d'Élée,

mais le père de la pensée de l'Être n'a pas eu d'enfants légitimes. Chaque génération issue des reins de l'Être est un simulacre qui tombe dans ce que l'étranger appelle « la mer infinie de la dissemblance » (*Politikos* 273D).

*Pennsylvania State University*