

**M. Heidegger et le concept de « destruction ».
Méthode ou manière de philosopher ?
(M. Heidegger and the Concept of “Deconstruction”:
A Method or a Way of Philosophizing?)**

Florin Crișmăreanu *

Abstract: In the pages of this article I will try to briefly analyze the issue of ‘deconstruction’ [*Destruktion* / *Abbau*] in the texts of M. Heidegger. The intention is to catalogue some of the sources that may have inspired the German philosopher in this sense. However, unlike his predecessors who have discussed the aspect of ‘deconstruction’, M. Heidegger is perceived as an author that applies this procedure to diverse areas of his thought. In the posterity of the German philosopher, a significant contribution having J. Derrida, ‘deconstruction’ creates its way towards certain *autonomy*. From this point on, ‘deconstruction’ is no longer a simple *method* applied in various areas at a certain moment in time.

Keywords: M. Heidegger, metaphysics, method, deconstruction, hermeneutics, tradition

INTRODUCTION

« L’onto-théologie ou comment s’en débarrasser: comme dans la pièce de Ionesco, l’opération prend des proportions tellement gigantesques parce que personne n’a l’air de savoir d’où elle provient ni en qui elle consiste » (Grondin 1990, 170). La problématique de la destruction semble avoir retenu longuement Heidegger. « Destruction » / « déconstruction » (*Destruktion* / *Abbau*) se présente(nt) comme une constante de la philosophie de M. Heidegger.

Ma thèse est la suivante: la destruction est plus qu’une *méthode* – et dans ce sens nous pouvons parler d’une « donation » dans la destruction – elle est une *manière de philosopher*, parce que au

* Florin Crișmăreanu (✉)

Research Department, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences,
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania
e-mail: fcrismareanu@gmail.com

« bout » (dans le sens de l'« accomplissement ») de la destruction s'ouvre l'accès à l'Être. Pour prouver ma thèse, je procéderai ainsi:

- je discute l'acception heideggerienne de ce concept;
- je traite de la destruction du Dasein (à mon avis, qui fait figure à part dans les textes heideggeriens);
- je m'arrête-te sur la « destruction » de la tradition métaphysique;
- en guise de conclusion, j'engage une réflexion en marge de la question: destruction ou méthode?

LA DESTRUCTION EN TANT QUE MOMENT INITIAL

M. Heidegger n'est pas le seul à avoir utilisé le concept de « destruction »: tout une tradition s'étale derrière soi (et je ne donne ici que quelques exemples):

– Duns Scot déconstruit la tradition aristotélicienne de son temps (Boulnois 1999, 467-468; aussi Boulnois 1988, 11-81). Il utilise couramment le terme de « destruction » comme un synonyme de « réfutation » (*refutatio*); ce concept implique pour lui une rigueur méthodologique supplémentaire.

– M. Luther recourt, lui-aussi, à ce terme lorsqu'il se réfère à la tradition chrétienne. Si l'on identifie la tradition onto-théologique proposée par M. Heidegger avec la tradition de la théologie chrétienne, Heidegger ferait exactement le même travail que Luther. Même l'usage du terme « Destruktion » est plutôt luthérien, i.e. « destructio » du latin, qui signifie « l'action de dé-sédimer, d'enlever les sédiments »; ces sédiments sont ceux d'une théologie tardive, qui occulte le sens originaire.

– R. Descartes doit faire, au début de la modernité, table rase de la tradition: il s'agit d'une destruction par « mise en doute », et non pas par « enlèvement », comme chez M. Luther. Plus tard, B. Spinoza reprendra la tâche de son illustre prédécesseur, considérant que la tradition se rattache au premier niveau de la connaissance, l'imagination.

Personnellement, je crois que la destruction de la tradition métaphysique qu'entreprend M. Heidegger s'approche sensiblement de l'acception luthérienne de la destruction: « La destruction consiste fondamentalement dans un acte de „discernement”. Elle a pour fonction d'opérer le discernement entre ce qui, du point de vue phénoménologique, doit être considéré comme originaire et non-originaire » (Greisch 2000, 101-102). L'approche entre Luther et Heidegger est fondée aussi sur le fait que Luther était un des noms du

« quadrilatère fondamental des quatre noms-propres » (à côté de Husserl, Aristote et Kierkegaard), par l'intermédiaire duquel le (encore) jeune Heidegger cherchait, en 1923, à définir sa propre identité (Idem 2002, 428).

De la même période date aussi la lettre à Karl Jaspers (27 juin 1922) où Heidegger parlait de « la nécessité d'une destruction de la vieille ontologie »: « Nous avons besoin d'une critique de l'ontologie du passé qui plonge jusqu'à ses racines dans la philosophie grecque, et en particulier, celle d'Aristote, dont l'ontologie (mais déjà ce concept est inadéquat) est aussi puissamment active et vivante chez Kant et même chez Hegel que chez tel ou tel auteur scolastique du Moyen Âge » (Ibid., 96).

Pourtant, selon l'optique des exégètes, le concept de « destruction » est utilisé par Heidegger pour la première fois au cours de l'année 1920 avec un but précis: pour rompre avec une conception purement épigonale de l'histoire de la philosophie [...] pour s'éliberer d'une tradition inauthentique ». Jean Greisch commente ainsi ce désidérat de M. Heidegger: « ce qui se présente d'abord comme un simple *obiter dictum*, dont on perçoit mal les incidences philosophiques, se transforme, un semestre plus tard, en terme directeur de la recherche phénoménologique.

Dans le cours *Phaenomenologie der Anschauung und der Ausdrucks* du semestre d'été 1920 la notion de „destruction” joue un rôle capital dans la théorie phénoménologique de la concéptualité philosophique, où les concepts ne sont pas des concepts d'ordre „classificatoires” (*Ordnungsbegriffe*), taxinomiques ou typologiques, mais des concepts „expressifs” (*Ausdrucksbegriffe*) » (Greisch 2000, 99-100).

Au début des années 1920 Heidegger passe, d'une conception de l'histoire de la philosophie purement « historique » (dominante depuis Schleiermacher et Hegel jusqu'aux années 1920) à une autre conception, focalisée sur « l'histoire *des problèmes* » (W. Windelband), le problème par excellence pour lui étant, bien sur, le problème de l'Être, plus particulièrement *le sens de l'Être*.

Suivant son interprétation, c'est la tradition qui occulterait le sens de l'Être. Pourtant, cette tradition se trouve dans une situation paradoxale: d'une part, elle s'est consacrée le plus explicitement à l'élaboration d'un savoir conceptuel de l'Être, c'est-à-dire l'ontologie; d'autre part, elle laisse tomber dans l'oubli la question proprement dite de l'Être.

LA DESTRUCTION EN TANT QU'ANALYTIQUE DU DASEIN

La destruction heideggérienne veut ouvrir l'accès à des territoires oubliés ou laissés en proie à l'inauthenticité. Mais pour frayer un chemin, il faut « détruire » ce qui couvre et qui ferme l'accès à l'élément originaire et authentique: « L'ambition de la destruction heideggérienne n'est pas modeste. Pour la première fois dans son histoire, l'ontologie prendra conscience du fil conducteur qui la gouverne tacitement depuis les Grecs. Mais cette ambition se double d'une autre encore, qui n'est pas plus modeste. Pour la première fois dans l'histoire, c'est dans le livre de Heidegger que le rapport entre Être et Temps sera pensé pour lui-même, et à partir de son sol d'origine, celui d'une ontologie du Dasein » (Grondin 1990, 171). Le Dasein est l'être privilégié, il n'y a que lui qui peut poser la question relative au sens de l'Être.

M. Heidegger distingue, dans *Être et Temps*, entre l'être et l'étant; pourtant, il ne peut jamais concevoir l'être qu'à partir d'un étant, et celui-ci privilégié: le *Dasein*. En définitive, l'oubli de l'Être est un oubli du Dasein, c'est-à-dire le Dasein s'oublie lui-même, tombant dans l'inauthenticité. Pour faire resurgir la question de l'Être, il faut faire resurgir la question du Dasein, bref, ouvrir l'accès à l'élément authentique du *Dasein*.

Nous avons donc une double destruction: d'une part, la destruction de la tradition; d'autre part, celle du *Dasein*. Car l'accès à l'Être n'est pas obturé seulement par la tradition, mais aussi par le *Dasein* lui-même. Dans *Être et Temps* d'ailleurs, la destruction agit sur deux plans: la destruction du Dasein lui-même et la destruction de l'histoire de l'ontologie.

La destruction du *Dasein* est le premier moment, absolument nécessaire, en vue de la redécouverte de la question authentique du sens de l'Être (l'analytique du Dasein ne semble pas se différencier radicalement de la dialectique existentielle proposée par Kierkegaard. C'est ce qui ont remarqué bon nombre de commentateurs de Heidegger). Mais le Dasein n'entretient pas seulement un seul rapport (celui avec la tradition), mais aussi un autre: celui avec son monde: « Le Dasein comprend lui-même et l'Être en général à partir du „monde” » (Heidegger, *Être et Temps*, § 6, p. 22)¹.

On pourrait objecter que le Dasein n'est pas toujours conscient de ce rapport avec le monde, parce qu'il est toujours « déchu » dans ce

¹ Je cite toujours la pagination allemande.

monde, dans le, quotidien qui «mondainise» (*weltet*) par ses structures inauthentiques. C'est pour cela que la destruction s'impose sur le Dasein lui-même, pour faire apparaître, du milieu du quotidien «mondain», le mode d'être authentique du Dasein.

Mais pourquoi M. Heidegger revient-il au rapport avec le monde ?

Pour Heidegger, le monde n'est pas un objet de connaissance. Si les Grecs parlaient du *kosmos*, comprenant ainsi l'être du monde, avec Kant, le monde devient une *Idée* de la raison. Pour toute la modernité post-kantienne, le monde apparaît comme construction du sujet. «Heidegger annonce, pour la partie non-publiée de *Sein und Zeit*, une destruction phénoménologique du *cogito sum* (§ 18)» (Marion 1986, 121 *sqq.*). Selon Jean-Luc Marion, R. Descartes aurait eu, le premier, la tâche de la destruction de l'*ego*. Husserl s'intègre parfaitement dans la tradition moderne pour laquelle l'*ego* transcendantal constitue le monde.

Eh bien, dans la vision de Heidegger, le rapport établi par ses prédécesseurs entre l'*ego* et le monde est un « théorique », du type sujet-objet. Le *Dasein* donne du sens au monde: « Le Dasein est, à chaque fois, en son être, factice, „comme” est „quel” il était déjà » (Heidegger, *Être et Temps*, § 6, p.20). Ce sens n'est plus, chez Heidegger, un théorique, mais un *pratique*, quotidien. La vie de l'homme normal n'est pas une vie abstraite, mais une concrète. A la différence de l'*ego* de la tradition (Descartes, Kant, Husserl), le Dasein est *préoccupé par le monde*: « La *res cogitans* – qui domine la modernité – ne coïncide ni ontiquement, ni ontologiquement avec le *Dasein* » (Ibid., § 14, p. 66). Pour le philosophe allemand, la connaissance du monde est une connaissance *affective*: sur ce point, ses références sont Augustin, Pascal et Kierkegaard. C'est pour ces raisons que le problème de l'Être est aussi un problème *concret*, et point spéculatif; en même temps, la vie factice est déjà une herméneutique (Ibid., § 31-33) qui a une dimension *pratique*. Dans un dialogue avec le professeur Tezuka, Heidegger reconnaît que la notion d'herméneutique lui était familière « depuis mes études de théologie » (Heidegger 1976, 95). C'est en suivant cette voie de l'herméneutique que Heidegger s'écarte au maximum de la conception husserlienne: « le concept de compréhension venait corriger celui de l'intuition et le concept d'interprétation celui de description » (Greisch 2000, 74). Heidegger ne se contentait donc pas du concept purement « descriptif » de la phénoménologie proposé par Husserl. Cette voie pratique de l'herméneutique ouverte par Heidegger sera suivie par Gadamer. Mais

celui-ci va procéder à une ré-signification plus valorisante de la tradition.

Le Dasein doit donc préalablement sonder son intérieur, c'est-à-dire, en termes hégéliens, gagner la conscience de soi. Le Dasein doit trouver l'accès à soi-même, afin de ne plus être pour lui-même un étranger. Nous ne pouvons pas comprendre la question relative au sens de l'Être si nous n'avons pas compris les possibilités de cet étant privilégié qui est le *Dasein*. A la différence de l'*ego* de la tradition métaphysique, le *Dasein se fait*, il est, en lui-même, pure *possibilité* (Kearney 1980, 25, 167). Or, si la Dasein est pure possibilité, de même sera aussi sa compréhension, i.e. son mode d'être: authentique ou non-authentique. « Authentique » et « non-authentique » n'ont pas un contenu moral-existential, anthropologique, mais un contenu ekstatique, qui met en jeu l'essence de l'homme et la vérité de l'Être.

Même s'il se « soucie » (*sich sorgt*) du *Dasein* authentique, M. Heidegger ne se préoccupe de l'*Autre*: c'est ici la réplique terrible adressée à Heidegger par Levinas. En définitif, cette destruction du Dasein doit évidence son authenticité. Arrivé à ce point, le Dasein doit veiller afin de ne pas tomber de nouveau dans l'inauthenticité. Or, cette veille est très similaire à celle prétendue par Jésus aux apôtres (*Mt.*, 26, 38-14; *Mc.*, 14, 38-40).

LA DESTRUCTION DE LA TRADITION MÉTAPHYSIQUE

Comme je déjà mentionne dans le paragraphe antérieur, du Dasein avoir un rapport non avec le monde mais avec et sa tradition. La tradition, comme et le monde, obturé le sens originaire. Mais avant d'entrer dans la problématique proprement dite, je voudrais mettre en évidence deux aspects importants, à mon avis, pour la compréhension de la démarche heideggerienne :

- premièrement, la destruction n'a pas un caractère « général », elle est contrainte par certaines « limites ». Une de ces limites est la finitude du Dasein;
- deuxièmement, il y a plusieurs possibilités d'établir un rapport avec la tradition:
 - 1) je peux me rapporter à un événement du passé ou à une conception philosophique appartenant au passé en utilisant exactement le même cadre culturel et / ou terminologique où s'inscrit cette conception (je pense notamment à une approche comme l'on faite R.G. Collingwood spécialement dans son

volume *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1957);

2) je peux me rapporter à un événement du passé ou à une conception philosophique du passé de façon critique (l'exemple le plus représentatif ici serait Fr. Nietzsche);

3) finalement, je pourrais, en fin de compte, évaluer la tradition avec des instruments conceptuels contemporains. M. Heidegger y entre précisément.

Par la destruction, nous « visons » tous les concepts importants de la tradition: la vérité, la réalité, l'essence, l'existence, etc. « Heidegger avait en vue introduisant l'idée d'une destruction phénoménologique longtemps avant d'avoir saisi la nécessité d'une interrogation sur la métaphysique de la présence ou sur la constitution onto-théologique de la métaphysique occidentale » (Greisch 2000, 98). Bref, l'idée d'une destruction de la tradition ontologique reste un projet très ambitieux de l'histoire de la métaphysique occidentale. D'après la formule de J.-M. Vaysse: « la destruction phénoménologique est répétition et si „le Dasein se choisit ses héros”, il ne s'agit pas de Hitler, mais d'Aristote, Kant etc [...]. Le débat avec l'histoire qui se joue avec la destruction n'est pas une activité historique annexe ou une curiosité culturelle afférente à l'histoire des idées reconstituant des monuments de la pensée du passé » (Vaysse 2005, 17 *sqq.*)

Pour M. Heidegger, la destruction équivaut à une démolition (*Zertrümmern*) de la tradition (Ibid., 105)², son sens n'est pas négatif: « la destruction n'a pas davantage le sens négatif d'une évacuation de la tradition ontologique [...] elle a une intention positive; sa fonction négative demeure implicite et en directe » (Heidegger, *Être et Temps*, § 6, 22-23). À partir de la § 6 de *Sein und Zeit*, J. Greisch (2002, 98) systématise trois acceptions de la destruction:

1. la destruction se présente comme une recherche généalogique – est nécessaire de faire distinction entre la *destruction phénoménologique* et l'*histoire critique* réalisée par Fr. Nietzsche;

2. la destruction ne peut pas avoir le sens négatif d'une évacuation de la tradition;

3. S'y ajoute pourtant une fonction négative et critique qui concerne non le rapport au passé, mais le rapport au présent. Le travail assumé

² Vaysse distingue deux conséquences capitales de la destruction: 1. la destruction n'équivaut à une démolition; 2. elle n'est pas universalisable à volonté, car ses limites lui sont dictées par l'expérience même de la vie facticielle. Hors de la vie facticielle, pas le salut pour la destruction...

par M. Heidegger est celui d'un archéologue, qui est nécessaire de écarte « les alluvions » déposées par tradition³. Bref, la destruction n'est pas une démolition de la tradition, mais une décomposition pièce avec pièce de cette la tradition.

M. Heidegger ne réalise pas une destruction « détaillée » de la tradition, mais choisir les moments très importantes de la tradition métaphysique occidentale. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1985)⁴, M. Heidegger traite sur quatre thèses de la tradition métaphysique occidentale:

1. la thèse kantienne: « l'être n'est pas un prédicat réel »;
2. la thèse de l'ontologie médiévale (scolastique), remontant elle-même à Aristote: le ce-que-c'est (*was-sein*) (*essentia*) et l'être présent-substantif (*vorhandensein*) (*existentia*) appartiennent à la constitution ontologique de l'étant;
3. la thèse de l'ontologie moderne: les modalités fondamentales de l'être sont respectivement l'être de la nature (*res extensa*) et l'être de l'esprit (*res cogitans*);
4. la thèse de la logique au sens le plus large du terme: tant étant se laisse aborder, indépendamment de ce qui constitue à chaque fois son mode d'être, à travers le « est »; l'être de la copule.

En résumé, trois de ces quatre thèses (il manque la dernière) sont discuté en § 6 de *Sein und Zeit*. Mais ce qui me paraît ici intéressant tient à une question de topique : M. Heidegger commence avec les Grecs, puis passe aux scolastiques (représentés, étrangement, non pas par Thomas d'Aquin, mais par F. Suarez), il saute ensuite à R. Descartes pour finir dans Hegel (dans le texte, les places de Descartes et de Hegel sont interchangeables). Em. Kant manque superbement de ce parcours historique, pour apparaître seulement dans la deuxième partie du paragraphe, où Heidegger analyse l'être en relation avec la temporalité. Pour M. Heidegger, Em. Kant est le premier et le seul penseur qui, durant une étape de son chemin de recherche, ce soit mû dans la direction de la dimension de la temporalité (Heidegger, *Être et Temps*, § 6, 23). Toutefois, de la perspective heideggerienne, et Kant échouée dans pensée de l'être à partir de la temporalité: « échec de Kant est au fond l'échec de Descartes [...]. Descartes est victime le l'ontologie médiévale, les penseurs médiévaux sont victimes de

³ M. Heidegger, *Être et Temps*, § 6: « les alluvions déposées par elle ».

⁴ Voir en particulier Première partie: « Discussion phénoménologique de la quelques thèses traditionnelles sur l'être », pp. 45-370.

l'ontologie grecque ». Dans ce sens la taché de la destruction est dirigée vers l'ontologie grecque: « le sol de l'ontologie antique » (Ibid.). L'explication antique de l'être de l'étant est orientée sur le « monde » ou la « nature » au sens le plus large et qu'en effet elle obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». De l'ontologie grecque, M. Heidegger retient mais la conception d'Aristote exposée en *Physique*, livre IV; toutefois, et la conception grecque de temps reste une « vulgaire », non une originaire.

D'après formule de J. Grondin, « la destruction herméneutique est une interprétations des “motifs secrets” qui gouvernent tout la tradition ontologique. Si l'on ne peut relancer la question de l'être qu'en précédant à une destruction de l'histoire de l'ontologie, c'est parce que cette dernière a consolidé, solidifié, figé une interprétation de l'être comme présence permanente⁵, qui ressortit à un oubli de l'être et de sa temporalité radicale » (Grondin 1990, 170). Or, par cette remarque est possible de comprendre la distinction entre la conception heideggerienne de celui de Hegel: « pour ce dernier, “l'affaire de la pensée est la pensée comme telle, c'est-à-dire la pensée totale; la pensée absolue”»; pour Heidegger le propos de la pensée est le même, donc l'être, mais l'être dans la perspective où il diffère de l'étant; il s'agit de penser “la différence en tant que difference” »⁶. Au projet hégélien d'une *onto-théologie*, M. Heidegger oppose ainsi son propre projet qu'il définit ici comme celui d'une *ontochronie* où *chronos* (*temps*) se tient à la place du *logos*... *ontochronie*, c'est-à-dire à la reconduction de l'être au temps. L'opposition entre Hegel et Heidegger peut aussi être marquée par une thèse sur l'être: alors que pour Hegel, l'être est pensée en fonction de l'infini, pour Heidegger l'être est finitude (*Sein ist Endlichkeit*) (Grondin 1990, 192)⁷.

Pour M. Heidegger est nécessaire une re-pensée le rapport avec la tradition. Dans *Principe d'identité* le philosophe allemand affirme que

⁵ Dans § 6, M. Heidegger fait une remarque: « sens de l'être comme παρουσία ou οὐσία, ce qui signifie ontologico-temporalement la „présence”». D'où la classification de tout métaphysique occidentale comme « métaphysique de la présence ». J.-L. Marion dit en ce sens que: « Heidegger jamais ni employée cette formule, ni définie même par son principal usager, Derrida »; voir « La science toujours recherchée et toujours manquante », dans *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 14.

⁶ Dans *Identité et différence*, M. Heidegger explique ce qui sépare son chemin de celui de Hegel; voir *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 278-282.

⁷ Voir aussi J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

« nous pensons dans l'atmosphère de la tradition [...] la tradition nous dirige » (Heidegger 1968, 276). C'est-à-dire, pour M. Heidegger, la tradition s'est sans l'importance, comme en cas de Luther, par exemple.

Aux yeux de M. Heidegger, la philosophie moderne a perdu le contact avec la tradition, cette tradition qui descendait jusqu'aux présocratiques : l'être n'a plus été pensé pour soi, mais pour un autre : l'être a été instrumentalisé (Heidegger 1958, 80-115). Pour le philosophe allemand, l'homme a commencé à calculer, il ne pense plus. La revalorisation de la tradition, avec toutes ses implications (y incluse la question de l'Autre, un peu absente des écrits heideggeriens) sera la tâche de H.G. Gadamer.

CONCLUSIONS: DESTRUCTION OU MÉTHODE ?

Dans *Sein und Zeit*, § 7, M. Heidegger parle de *La méthode phénoménologique de la recherche*: « la phénoménologie est le mode d'accès à cet mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie [...] la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle »⁸. La phénoménologie en tant que de méthode d'ontologie est le sol de la philosophie. Le sol dans lequel est nécessaire de introduction la racine d'arbre proposée par Descartes. La phénoménologie est méthode d'ontologie non-somnambulique, non-théologique, constitue par trois éléments: la réduction, la construction et la destruction. « L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisie à l'être, nous le désignons par l'expression de *réduction phénoménologique* » (Heidegger 1985, 39). L'idée d'une réduction phénoménologique apparaît la Husserl dans *L'idée de la phénoménologie*, leçon III: « cependant notre position a besoin d'être assurée ici par la réduction gnoséologique, dont nous allons, pour la première fois ici, étudier *in concreto* la nature méthodologique. Nous avons en effet besoin ici de la réduction, afin que l'évidence, de d'exister de la *cogitatio* ne se trouve pas confondue avec celle du *sum cogitans*, etc. » (Husserl 2004, 67-68). Bref, cette réduction apparut entre la conscience que pensent et quelque chose. Peut être observée que la définition donnée par Heidegger à phénoménologie est

⁸ Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 39, M. Heidegger dit que « la phénoménologie, si elle se comprend correctement, est un concept de méthode ».

différente de celle donnée par Husserl. Heidegger modifié le sens de la réduction mais il conserve ce précédée. Renonce à réduction, Heidegger a perdu la phénoménologie; dans ce cas il modifiée la réduction, parce que – pour Heidegger – le rapport entre Dasein et le monde n'est pas un théorique, mais affectif (*Das Faktische Leben*). Pour M. Heidegger la conscience husserlienne représente une notion abstract, non concrète.

Deuxième moment de la méthode phénoménologique, d'après la réduction, est la construction. « Le projet de l'étant pre-donne, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommes *construction phénoménologique* » (Heidegger 1985, 40). Cette deuxième étape est inséparable de troisième étape: *destruction*, parce que, en effet, la destruction heideggerienne est une construction. L'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire la construction réductrice de l'être, implique donc nécessairement une destruction, autrement dit une dé-construction (*abbau*) critique des concepts... Alors, phénoménologique est une réduction et dé-construction/ construction, c'est-à-dire construire une philosophie de l'être. Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique: réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendantes les uns des autres et doivent être fondés en leur coappartenance (Ibid., 41). Encore dans *Sein und Zeit* apparaît quelques différence entre la conception heideggerienne par comparaison avec celle husserlienne, toutefois, Heidegger conserve « les concepts forte » proposés par Husserl: « la philosophie comme science », « la phénoménologie comme méthode ». Après *Sein und Zeit*, M. Heidegger renoncera à ces concepts.

Pour E. Husserl, la phénoménologie « désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude (*Einstellung*) de pensée: l'attitude de pensée spécifiquement philosophiques et la méthode spécifiquement philosophiques » (Husserl, 45). À son part, M. Heidegger n'est pas d'accord avec cette conception de la phénoménologie; si pour Husserl, c'était la conscience qui investissait le monde d'un sens, pour Heidegger, cette conscience husserlienne apparaît comme abstraite, donc inutile: c'est pourquoi il la remplace avec le Dasein.

Quant à la méthode, M. Heidegger (1985, 393) estime que la phénoménologie n'existe pas encore (dans un sens cartésien), parce que la philosophie est a-méthodique. La phénoménologie n'est

proprement pas une technique, mais une voie d'accès : « celle-ci n'a rien à voir avec la méthode au sens cartésien moderne, mais elle est une explication conformément au virage herméneutique de la phénoménologie » (Vaysse 2005, 11-12).

En tant qu'élément d'une méthode, la destruction dépasse son statut, pour devenir une voie d'accès vers *le sens de l'Être*. C'est pourquoi la destruction est placée à *la fin* de la méthode, et non pas au début, comme serait naturel. Dans le § 8 de *Sein und Zeit*, il annonçait, pour la deuxième partie du livre (jamais écrit!) un exposé sur la destruction. J.-F. Courtine dira, à propos de cet aspect que *Sein und Zeit* est une oeuvre « doublement inachevée »; il manque :

- les trois grandes déconstructions historiques annoncées;
- la troisième section de la première partie, qui devrait s'intituler *Temps et Être*.

À son part, J. Derrida comprendra la destruction dans l'acception améthodique: « la déconstruction ne saurait être ni une analyse, ni une critique, ni même une méthode. La déconstruction n'est pas une méthode, et ne peut être transformée en méthode »⁹. Pour lui, la deconstruction signifie « penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure, mais en même temps depuis un certain dehors par elle inqualifiable, innomable; déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire se faisant histoire » Derrida 1972, 18)¹⁰. Mais, selon J. Greisch, cette formule semble mieux convenir à Heidegger qu'à Derrida lui-même. La différence majeure dans l'approche de la deconstruction serait pourtant la polémique de Heidegger avec l'herméneutique traditionnelle qui se proposait de récupérer le sens originel (*Schleiermacher et alii*). J. Derrida est très proche ici de Fr. Nietzsche, qui croyait qu'il n'existe pas de faits, mais seules les interprétations (*Fragment posthume de 1887*); c'est-à-dire le sens n'est pas donné, il est créé.

⁹ Voir J. Derrida, « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Gallilée, 1987, p. 390; voir aussi J. Greisch, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les chemins phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne*, pp. 77-109. Pour J. Greisch, la destruction est une composante essentielle de la méthode phénoménologique, et, en même temps, beaucoup plus qu'une méthode: « cette thèse n'est nullement contradictoire, parce que nous n'avons pas une conscience du phénomène originaire de la vie facticielle, engagée dans des situations concrètes » (*Ibid.*, p. 106).

¹⁰ La destruction heideggerienne de la métaphysique est, pour J. Derrida, intérieure à la métaphysique, parce que nous ne disposons pas d'un langage, non-chargé métaphysiquement.

La deconstruction commence sa carrière *solo*, en devenant un courant de pensée autonome, qui risque d'oublier ses racines. M. Heidegger n'aurait certainement pas voulu voir les choses évoluer de cette manière.

Acknowledgments: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

REFERENCES:

- Boulnois, Olivier. 1988. *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris : PUF.
- Boulnois, Olivier. 1999. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*. Paris : PUF.
- Derrida, Jacques. 1972. *Positions*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1987. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée.
- Greisch, Jean. 2000. *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les chemins phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*. Paris : Éditions du Cerf.
- Greisch, Jean. 2002. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*. Paris : PUF.
- Grondin, Jean. 1987. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris : PUF.
- Grondin, Jean. 1990. « Heidegger ou le problème de la métaphysique », dans *La métaphysique. Capès & Agrégation*. Paris : Ellipses.
- Heidegger, Martin. 1958. *Essais et conférences*. Traduction française par André Préau. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1968. *Questions I*. Traduction française par Henry Corbin. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1976. *Acheminements vers la parole*. Traduction française par Jean Beaufret. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduction française par J.-F. Courtine. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1985. *Être et Temps*. Traduction française par Emmanuel Martineau. Paris : Authentica (hors commerce).
- Husserl, Edmund. 2004. *L'idée de la phénoménologie*. Traduction française par A. Lowit. Paris : PUF.
- Kearney, Richard. 1980. « Heidegger, le possible et Dieu », dans *Heidegger et la question de Dieu*. Paris : Edition Grasset & Fasquelle, pp. 19-36.
- Marion, Jean-Luc. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc. 1999. « La science toujours recherchée et toujours manquante », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris : Vrin, pp. 13-36.
- Vaysse, Jean-Marie. 2005. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris : Ellipses.