

JEAN GREISCH

L'ARBRE DE VIE
ET
L'ARBRE DU SAVOIR

Le chemin phénoménologique
de l'herméneutique heideggérienne
(1919-1923)

Passages

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS

2000

AVANT-PROPOS

Dans cet ouvrage, je me propose de compléter la présentation, assez succincte, des premiers enseignements de Heidegger que j'avais esquissée dans l'introduction historique de mon ouvrage *Ontologie et temporalité*, dont l'objectif principal était de donner une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Les enseignements de Heidegger donnés au cours des années 1919-1923 à l'université de Fribourg-en-Brigau, ainsi que les rares textes publiés pendant la même période, se rapportent à un unique chantier que désigne le titre technique : « herméneutique de la vie facticielle ». L'avancement de la *Gesamtausgabe*, aussi bien que les orientations nouvelles des recherches heideggériennes au cours de la dernière décennie illustrées par les travaux de Jacques Taminiaux, Franco Volpi, Thomas Sheehan, Costantino Esposito, Jean-François Courtine, John van Buren et, *last but not least*, Theodore Kisiel), ont montré l'importance cruciale d'une approche décidément généalogique de *Sein und Zeit*. Tout en partageant la même option méthodologique que ces auteurs, consistant à lire Heidegger « *from the start*¹ » il me paraît intéressant d'élargir la perspective interprétative, conformément à un triple objectif.

1. Comme pour l'ouvrage mentionné plus haut, la finalité première de celui-ci (dont la rédaction est contemporaine de la traduction du volume 60 de la *Gesamtausgabe*) sera didactique. Aucun des cours de cette période n'étant pour l'heure encore disponible en langue française, il s'agira d'abord d'offrir au lecteur francophone une présentation aussi complète et claire que possible de ce corpus.

1. Voir Theodore KISIEL et John VAN BUREN (éd.), *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University Press, 1991. Jean-François COURTINE (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du « Dasein »*, Paris, Armin, 1996.

dans lequel commence à se dessiner le profil original d'une phénoménologie herméneutique, telle que Heidegger l'avait conçue dès le départ et dont ses premiers enseignements définissent les grandes lignes théoriques en même temps qu'ils en livrent les premiers exercices pratiques.

Si l'on envisage ce corpus selon une optique plus historique, on y voit Heidegger combattre sur plusieurs fronts à la fois. Après sa rupture avec la philosophie néo-kantienne, qui l'avait profondément marqué au cours de ses années de formation philosophique, notamment en la personne de son *Doktorvater* Heinrich Rickert, il reconnaissait dans la phénoménologie husserlienne le seul salut possible de sa pensée. Nonobstant sa dette considérable à l'égard de Husserl, dont il dira en 1923 que c'était « lui qui lui avait implanté les yeux » (Ga 60, 5), Heidegger refusait dès le départ de se laisser cantonner dans le rôle d'un simple « agent traitant » de la phénoménologie husserlienne dans le secteur de la philosophie de la religion. D'entrée de jeu, la phénoménologie herméneutique qu'il voulait fonder ne pouvait pas ratifier l'ensemble des présuppositions de l'idéalisme transcendantal de Husserl. Cet écart initial implique la nécessité de mener un combat sur un second front, celui de la confrontation entre l'herméneutique de la vie facticielle et les philosophies de la vie, notamment de Dilthey. L'analyse de ce double différend formera le fil conducteur du présent ouvrage¹.

2. Mon second pari herméneutique est que le vaste chantier d'investigations phénoménologiques mis en œuvre par Heidegger dans ses premiers enseignements de Fribourg, et que désigne le terme technique d'« herméneutique de la facticité », ne présente pas seulement un intérêt généalogique et chronologique, pour autant qu'il nous permet de mieux comprendre le chemin réel – ou plutôt les cheminements passablement tortueux – qui l'ont conduit à la rédaction du maître ouvrage *Sein und Zeit*. Il nous offre en outre la possibilité d'un point de vue neuf, et critique, sur les différentes interprétations ou appropriations dont le concept de facticité a fait l'objet jusqu'ici, par exemple chez Landgrebe. Dans cette optique, la question décisive est celle de la signification exacte de la notion de facticité, ainsi que de la place, centrale ou non, qu'il faut lui accorder dans une conception herméneutique de la phénoménologie. S'y ajoute la question, non moins fondamentale, des conséquences

1. Pour cette confrontation, voir David Farrell KRELL, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992. L'auteur présente des hypothèses de lecture très intéressantes concernant la manière dont Heidegger a traité le problème de la vie de ses premiers jusqu'aux derniers écrits. En comparaison de l'horizon très vaste des questions soulevées dans cet ouvrage, j'ai préféré me focaliser exclusivement sur les premiers enseignements de Fribourg et sur les débats phénoménologiques qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être rattachés à ce chantier.

que la qualification « herméneutique » entraîne pour l'idée même de la philosophie et le statut des concepts philosophiques.

3. Au terme de cette enquête, il nous faudra affronter la question la plus difficile et la plus délicate en même temps : celle de l'éventuelle actualité phénoménologique et herméneutique du programme heideggérien. Reconstruire aussi fidèlement que possible la genèse de ce projet dans le chemin de pensée heideggérien, et mettre en évidence l'originalité de son idée de l'herméneutique, est une chose. Tout autre chose est de savoir comment nous pouvons encore nous la réapproprier, en prenant au sérieux la maxime fondamentale de la phénoménologie : « Aller aux choses mêmes ! » Même si, au terme de mon enquête, la facticité demeure encore en partie énigmatique, une certitude s'est néanmoins progressivement imposée à moi : contrairement aux apparences, la problématique de l'herméneutique de la facticité revêt une actualité imprévue dans le débat philosophique contemporain, aussi bien *ad intra* dans le paysage de la phénoménologie la plus récente (les différentes tentatives contemporaines – françaises en particulier – de radicaliser le projet phénoménologique ; la phénoménologie de l'affectivité, l'entrecroisement entre les approches phénoménologiques et ethnométhodologiques de la société, l'émergence d'une herméneutique du soi, etc.) que *ad extra* (la renaissance du néokantisme, la problématique de la déconstruction, etc.). En ce sens, nous pouvons appliquer à notre problématique la formule *Herkunft bleibt stets Zukunft* (Provenance demeure toujours Avenir) dont Heidegger s'est servi dans un autre contexte pour caractériser la relation complexe qu'il entretient avec la théologie.

La nécessité de relire les premiers textes de Heidegger dans une optique à la fois généalogique et actualisante correspond à ce que lui-même désigne comme « situation herméneutique » dans le *Natorp-Bericht* : « À chaque fois l'herméneutique de la situation doit être tirée au clair et il convient d'intégrer celle-ci, à titre de situation herméneutique, au coup d'envoi de l'interprétation. La situation de l'interprétation en tant qu'appropriation compréhensive du passé est toujours celle d'un présent vivant » (IPA, p.17). Alors que toute une génération antérieure de lecteurs de Heidegger s'était placée sous le signe du soupçon qui, en l'occurrence, est désigné par des thèmes emblématiques tels que « déconstruction » de la métaphysique de la présence, crise de l'ontothéologie, etc., s'impose aujourd'hui le *kairos* d'une seconde naïveté, qui tente de lire avec des yeux neufs la première naïveté du pacte qu'au début des années 20 de notre siècle, Heidegger avait pensé pouvoir nouer entre sa phénoménologie herméneutique et les philosophies de la vie.

Si le critique, d'après une formule de Schlegel, est un ruminant qui a besoin de plusieurs estomacs, il m'a semblé que la meilleure

manière de « digérer » le projet herméneutique initial de Heidegger, qui comporte pas mal de formules d'apparence assez indigeste, était de ne pas mettre sous le boisseau les questions soulevées par la génération la plus contemporaine de phénoménologues qui, en France notamment, se révèle être d'une étonnante fécondité. C'est ce double souci généalogique et systématique qui explique pourquoi, dans certains chapitres, c'est plutôt la lecture immanente qui est privilégiée, alors que, dans d'autres, ce sera la remise en débat actualisante qui prendra le dessus. Pour la même raison, j'ai dû limiter au maximum les renvois à la bibliographie secondaire.

Pour finir, je dirai un mot du titre de l'ouvrage. Celui-ci greffe l'une sur l'autre deux références textuelles hétérogènes. D'abord le motif biblique de l'arbre de vie et de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : « Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé. Yahvé Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 8-9). Ensuite le motif cartésien de l'arbre du savoir, emprunté à la lettre-préface que Descartes, l'auteur de la traduction française des *Principia*¹. Comme nous le verrons plus loin, on rencontre ces deux motifs dans le texte de Heidegger lui-même. La référence au verset biblique scelle sa percée herméneutique initiale dans le *Kriegsnotsemester* de 1919 ; le second motif apparaît beaucoup plus tard, en 1943, dans la nouvelle introduction à la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique² ? »

Si l'on se souvient à quel point le précurseur de sa propre conception de la phénoménologie transcendantale, et si l'on prête attention à l'anticartésianisme de Heidegger qui se manifeste dès les premiers enseignements de Fribourg, avant de recevoir un traitement thématique — qui correspond à une véritable déconstruction — dans les premiers enseignements à Marbourg, on peut tenter d'éclairer les enjeux de ce différend à la lumière de l'image des deux arbres. L'« arbre de vie » illustre le profil d'une phénoménologie herméneutique qui entend réussir là même où les philosophies de la vie ont échoué : décrire le jaillissement de la compréhension philosophique à même la vie facticielle et l'y reconduire. L'« arbre du savoir » désigne de manière tout aussi emblématique ce que Heidegger appelle le souci cartésien « de la connaissance connue ».

1. « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » René DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1953, p. 566.

2. Voir *Hegmarken*, Francfort, Klostermann, 1967, p. 195.

Chez lui-même, ce souci avait trouvé son expression programmatique dans l'article-manifeste sur la philosophie comme science rigoureuse, paru en 1910-1911 dans la revue *Logos*. Dès le départ, Heidegger semblait avoir conscience que sa propre conception « herméneutique » de la phénoménologie était incompatible avec la phénoménologie transcendantale de son maître, qui voulait en faire une science absolument rigoureuse. Les développements les plus récents de la phénoménologie nous obligent à nous demander si ce différend, et le choix entre ces deux arbres, n'est pas plus actuel que jamais.

C'est à une meilleure formulation des termes et des enjeux de ce que Dominique appelle le « difficile équilibre de la phénoménologie herméneutique » que le présent ouvrage voudrait contribuer, en parcourant, comme le suggère son sous-titre, ce que Heidegger lui-même désigne comme « le chemin phénoménologique de l'herméneutique de la facticité » (Ga 63, p. 67), un chemin qui n'a rien d'un « discours de la méthode » (Ga 63, p. 81)!

Les douze chapitres qui le composent remontent pour l'essentiel à des conférences données dans un certain nombre de colloques ou de congrès internationaux. Tous les textes ont été profondément remaniés afin de garantir l'homogénéité de l'ouvrage. En fin de volume, le lecteur trouvera les références aux publications d'origine. Je remercie mes premiers interlocuteurs ainsi que leurs éditeurs d'avoir accepté le principe d'une nouvelle publication. Je remercie tout particulièrement Heinz Wismann des Éditions du Cerf d'avoir accueilli cet ouvrage dans la collection « Passages », ainsi que John D. Caputo pour l'édition américaine, dans la collection qu'il dirige à Fordham University Press.

Avant de conclure, je veux remercier très vivement Françoise Todorovitch. Depuis la mémorable décade de Cerisy-la-Salle sur « L'épreuve de la vie », elle a accompagné toutes les étapes de la lente croissance de ce travail. Sans ses encouragements incessants, sa vigilance linguistique et son obstination à me ramener sans cesse aux choses mêmes, ce livre n'aurait sans doute jamais vu le jour. Bien des racines invisibles relient les pensées qui y sont exprimées à la demeure lumineuse qui leur a permis de mûrir.

Varengueville-sur-Mer, Les Hautes Herbes, 31 mai 1998.

I

DE L'ANALYTIQUE DE LA FINITUDE À L'HERMÉNEUTIQUE

Dieses
schmal zwischen Mauern geschriebne
unwegsam-wahre
Hinauf und Zurück
in die herzhelle Zukunft.

Paul Celan, *Anabasis*

Avant d'en venir à l'analyse des textes précis de Heidegger, le « coup d'envoi » de ma réflexion consistera dans la tentative de définir un horizon qui rende possible une réflexion herméneutique féconde sur l'idée de finitude qui est l'un des thèmes les plus constants de la pensée heideggérienne.

1. C'est la manière très originale dont Jean Nabert pose le problème de la finitude dans le premier chapitre de son ouvrage inachevé *Le Désir de Dieu*¹ qui me semble offrir un excellent point de départ. Si nous reconnaissons, comme le suggère Nabert, que l'idée de finitude « recouvre des éléments qui font éclater la simplicité de la notion² », nous devons affronter la tâche de décrire dans toute leur complexité les différentes expériences sous-jacentes à cette notion. Aux yeux de Nabert, une telle description doit chercher à déceler, au cœur même de la conscience de soi, le visage de la finitude qui est le plus intimement liée à l'auto-compréhension du sujet. Cela oblige à laisser derrière soi l'idée d'une finitude qui imposerait simplement au sujet des limites extérieures, en lui rappelant la dure loi du « principe de réalité », etc. À cette conception purement externe, Nabert adresse la question rhétorique suivante :

1. JEAN NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 91, 93.

2. *Ibid.*, p. 25.

« N'est-elle pas légère à porter, une finitude qui n'a point à se découvrir dans l'épreuve et dans l'effort et dans l'expérience réelle d'un désir dont l'histoire se confond avec l'avènement de la conscience de soi¹ ? »

Ainsi prend forme une première hypothèse de travail qu'il s'agira d'étayer au cours du présent chapitre, et qui se rattache à une double question : Si l'idée de finitude nous renvoie à une pluralité d'expériences, la finitude ne requiert-elle pas une « herméneutique » ? Comment pouvons-nous la définir ? Si, comme le souligne Nabert, il faut établir un lien fort entre l'avènement de la conscience de soi et l'épreuve de la finitude, comment ce lien se présente-t-il à la lumière d'une détermination « herméneutique » de l'auto-compréhension ?

2. Avant de poursuivre cette double question, c'est une autre remarque de Nabert qui mérite de retenir notre attention. En se demandant si c'est bien le mot « finitude » qu'il faut employer², l'auteur nous invite à élever la difficulté d'un cran. Ce n'est pas seulement la pluralité des expériences sous-jacentes à l'idée de finitude que le philosophe doit prendre en compte ; il doit en outre s'interroger sur la pertinence de l'expression même de finitude. Cela me conduit à formuler une deuxième hypothèse de travail. Pour des raisons que j'expliquerai plus loin, je chercherai à cerner les affinités, mais aussi les différences, entre trois notions : « finitude », « facticité » et « faillibilité ». En nous rappelant une des plus anciennes distinctions de la poétique occidentale, nous pourrions dire en première approximation que ce que la première décline sous le mode élégiaque, la seconde le décline sous le mode épique et la troisième sous le mode tragique³. Cela suggère, par le fait même, que la notion de finitude non seulement est plurivoque, mais admet des interprétations différentes. En effet, qui dit interprétation, dit nécessairement aussi conflit des interprétations. S'il n'y avait qu'une seule « herméneutique », il n'y aurait même pas lieu de parler d'herméneutique, car qu'est-ce qu'une interprétation qui est dispensée de se mesurer à des interprétations divergentes ?

1. *Ibid.*, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. Pour la contribution de la triade classique lyrique-épique-dramatique à l'anthropologie philosophique, voir l'ouvrage d'Emil STAISGER, *Die Grundbegriffe der Poetik*, Zurich, Atlantis-Verlag, 1946, trad. Raphaël Célis, *Les Concepts fondamentaux de la poétique*, Bruxelles, Lebeer-Hossmann, 1990.

LA FINITUDE A-T-ELLE BESOIN D'UNE HERMÉNEUTIQUE ?

Tout comme l'être chez Aristote, la finitude se dit de multiples manières : *πολλαχῶς λέγεται* ! D'où vient ce pluriel ? Comment l'entendre ? Quel sens le philosophe peut-il lui donner ?

1. Préalablement à toute réflexion philosophique plus poussée, le langage ordinaire véhicule déjà une pluralité d'expressions, dont chacune reflète un visage différent de l'expérience de la finitude. Cette multiplicité fondatrice laisse évidemment des traces dans le langage philosophique lui-même. À cet égard, sans prétendre à une exhaustivité quelconque, nous pouvons distinguer les expressions suivantes : la « finitude », la « contingence », l'« éphémère » ou la « caducité » (*Vergänglichkeit*), la « facticité », la « faillibilité ». Que faire de ce pluriel ? Notre premier pari philosophique sera de récuser la voie courte qui tient toutes ces expressions pour synonymes. L'hypothèse inverse consiste à supposer que chacune de ces expressions renvoie à une expérience à ce point spécifique, que rien ne permet de les regrouper. La voie moyenne que je propose d'explorer y reconnaît des visages différents de la finitude, mais qu'il est possible de rattacher les unes aux autres selon un ordre de complexité croissante.

2. Une fois que nous avons identifié cette pluralité de termes, se pose la question de savoir si, oui ou non, leur analyse exige un traitement qui mérite d'être qualifié d'herméneutique. À partir de quand, et sous quelles conditions, l'analyse de la finitude débouche-t-elle sur une « herméneutique », et que faut-il entendre sous ce nom ?

Au lieu d'introduire *ex abrupto* un concept non élucidé d'herméneutique, je suggère d'emprunter trois voies d'approche complémentaires.

a) La première peut être qualifiée de « dialectique ». Elle consiste à cerner le sens de chacune des expressions, en l'inscrivant dans un couple polaire. Nous obtenons ainsi une série de contrastes révélateurs qui donnent un premier relief à notre thème : à l'idée de finitude, s'oppose l'illimité (*peras-apeiron*) ; à l'idée de contingence, celle de la nécessité ; à l'idée de facticité, celle de la validité (la *Gültigkeit* au sens des néo-kantiens) ; à l'idée de l'éphémère, celle de l'impérissable ou de l'éternel au sens du *Nunc stans* de Boèce ; à l'idée de faillibilité enfin, celle d'une « infaillibilité », entendue comme médiation totale ou comme synthèse parfaite.

On ne peut que souscrire au jugement de Nabert qu'une tentative de comprendre la finitude par sa corrélation à un opposé est philosophiquement assez décevante. Qu'il s'agisse du couple fini-infini, particulier-universel, tout-partie, durée sans fin-durée finie, contingent-nécessaire, etc., il suffit d'évoquer l'épreuve de la perte d'un être aimé, où le « sentiment d'une inadéquation de soi à soi qui

nous fuit, mais qui hante chaque acte¹ », pour découvrir que « cela est autre chose et plus profond² ».

b) Comment rejoindre cet autre chose plus profond? Une deuxième approche, plus féconde du point de vue herméneutique, passe par la distinction kantienne entre le concept et le schème sensible. En négligeant provisoirement le lien que Kant établit entre le problème du schématisme et celui de la temporalisation, nous nous demanderons d'abord quels schèmes sensibles nous pouvons associer aux cinq notions que nous avons isolées.

— En prenant la notion de finitude au sens le plus étroit, on peut lui faire correspondre le schème de la *limite*. Ce dernier admet au moins trois subdivisions : le schème de la « barrière » (*Schranke*) tout d'abord, qui suggère de penser la finitude sous le signe de la clôture ; à cela s'oppose — pour citer une distinction terminologique qui joue un rôle central dans la pensée kantienne — le schème de la « frontière » (*Grenze*) qui invite à penser la finitude sous le signe de l'ouverture ; enfin, nous pouvons aborder le concept de limite à travers le schème de la « marge » ou de la bordure, qui revient à penser la finitude sous le signe de la différence (voire de la « différance » au sens de Jacques Derrida).

Pour faire un pas de plus en direction d'un traitement plus « herméneutique » de ces différences, nous pouvons faire correspondre à ces trois schèmes des tropes ou des figures rhétoriques spécifiques. Le schème de la barrière correspond dans cette hypothèse au « sens propre ». Celui de la frontière nous renvoie à la fonction de la métaphore (toute métaphore vive n'est-elle pas une transgression réglée des frontières ?). Par contraste, le schème de la marge correspond à la métonymie, dont la tradition rhétorique a justement fait le trope de la contiguïté.

— En passant de l'idée de finitude à celle de contingence, s'impose à nous le schème de l'*accident*, entendu aussi bien au sens logique (que Heidegger traduit joliment par *Hinzugeratenheit*), qu'au sens « physique ». Le monde, dit le premier aphorisme du *Tractatus* de Wittgenstein, est « tout ce qui est le cas ». Or, pour l'expérience ordinaire, différente en cela des propositions bien formées du logicien, ce qui est le cas, ce sont plus d'une fois des « accidents », au sens le plus ordinaire du mot. Le sentiment que notre vie se déroule dans un monde qui porte la marque d'une contingence fondamentale, de sorte qu'à tout instant nous sommes exposés à de l'imprévu, plus d'une fois désagréable, a trouvé une illustration saisissante dans la longue galerie des ex-voto qui ornent l'église de la Consolata à Turin. S'il fallait donner une qualification philosophique à ces dessins naïfs produits depuis plus d'un siècle par

1. JEAN NABERT, *Le Désir de Dieu*, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 74.

la piété populaire, on ne trouverait pas de meilleure formule que celle forgée par Paul Ricœur au début de *L'Homme faillible*, quand il parle d'une « pathétique de la misère humaine ». Mais cette « pathétique » ne présuppose pas seulement l'idée de la contingence telle que nous venons de la définir. Toutes nos misères n'ont pas leur source dans le fait que nous vivons dans un monde irrévocablement contingent, dans lequel les accidents sont légion.

— Quel schème sensible pouvons-nous associer au concept de l'éphémère, la *Vergänglichkeit*, à laquelle même Freud, pour antimétaphysique qu'il fût, a consacré un bref essai en hommage à Goethe¹ ? Il s'agit manifestement d'une idée voisine de la contingence, dont elle explicite simplement l'aspect temporel. Mais en quel sens ? C'est bien entendu du temps fugace des mortels qu'il s'agit. Il nous renvoie à l'expérience commune que même les temps les plus heureux nous échappent et qu'il est impossible de commander au « bel instant » de demeurer. C'est pourquoi nous pouvons lui associer le schème sensible de « l'émiettement », ou de l'éparpillement, de cette pulvérisation universelle qui trouve dans le Qohélet biblique une expression littéraire particulièrement intense et que nous retrouverons plus tard à travers le thème augustinien de la dispersion dans le multiple.

Dans mon bestiaire philosophique, il n'y a pas seulement place pour les chouettes de Minerve, qui, comme chacun le sait, ne prennent leur envol qu'au crépuscule, illustrant le fait que le travail de compréhension philosophique consiste à comprendre le réel « au passé ». J'aimerais y réserver une petite place à un insecte, l'*Ephemera communis* qui ne quitte son état de larve qu'au coucher du soleil. Au terme d'un bref vol nuptial, sa vie s'achève à la nuit tombante. Du temps où j'étais lycéen, mon professeur de biologie m'avait chargé de lui ramener chaque année au mois de mai un échantillon de ces insectes auxquels il consacrait ses recherches. C'est à ces travaux pratiques d'un genre un peu spécial que je dois mes premières leçons de choses en matière de *Vergänglichkeit*.

Y a-t-il un schème sensible que, du moins en première approximation, nous puissions faire correspondre à la notion heideggerienne de facticité, dont nous étudierons les différentes facettes dans les chapitres ultérieurs de ce livre ? Qu'il ne faille pas la confondre avec la *Tatsächlichkeit* d'un état de choses, qui est souvent un « fait accompli », va de soi. Pour lui assigner une première place dans notre enquête sur les différents visages de la finitude, nous pouvons lui associer le schème sensible du fardeau. Non seulement celui-ci nous semble bien convenir à l'insistance heideggerienne sur le *Lastcharakter* du *Dasein*, mais aussi à son interprétation de

1. Voir Sigmund FREUD, « *Vergänglichkeit* », dans *Gesammelte Werke*, Francfort, Fischer, 1960, t. 10, p. 357-361 ; *Standard Éd.*, t. 14, p. 303-307.

la *molestia* augustinienne, dont nous découvrirons plus loin l'importance. C'est justement cette expérience du caractère pesant de l'existence qui distingue la facticité de l'insoutenable légèreté de la logique.

— Le dernier terme de notre série est formé par l'idée de faillibilité qui forme le cœur de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur, en même temps qu'elle définit le seuil à partir duquel cet auteur effectue sa propre percée herméneutique en direction d'une symbolique du mal. Le schème sensible qui nous semble le mieux refléter l'idée de faillibilité est celui de la déchirure, de la « faille », de la discordance externe ou interne qui, dans certaines expériences ou états limites, se transforme en gouffre béant.

c) L'exploration que nous venons d'esquisser sommairement, en cherchant à coordonner des concepts à des schèmes sensibles, n'est pas encore explicitement herméneutique, car on ne peut pas dire que le « schème » soit l'« interprétant » du concept. Pour entrer dans une interrogation véritablement herméneutique, il est nécessaire de faire un pas supplémentaire : en deçà de l'articulation des concepts et des schèmes, il nous faut identifier des expériences fondamentales, chacune liée à une « situation herméneutique » particulière. Celle qui nous fait découvrir les limites de notre connaissance n'est pas la même que celle des contradictions de notre vouloir ni de notre fragilité affective. De même, l'expérience de l'accidentalité, de ce qui est factuellement là, apparemment sans raison (« C'est comme ça »), ne se confond pas avec l'expérience du mal. C'est pourquoi les cinq notions que nous venons d'évoquer — « finitude, contingence, éphémère, facticité, faillibilité » — ne deviennent pleinement compréhensibles que si nous réussissons à les rattacher (s'agissant de ces concepts philosophiques, ils sont nécessairement ordonnés, comme le dirait Gilles Deleuze, à des problèmes précis qu'il appartient au philosophe d'identifier) à des traits spécifiques de l'expérience pré-philosophique. Ainsi, pour évoquer simplement l'un des schèmes introduits plus haut, il n'est pas indigne d'une philosophie de la finitude, qui, au lieu de se contenter d'être purement descriptive, devra également affronter des problèmes éthico-politiques, de développer une réflexion critique sur le fonctionnement d'une société qui semble se résigner à produire de plus en plus de « marginaux¹ ». Peut-il y avoir une « éthique de la finitude », et si oui, comment définir son statut² ?

N'oublions pas non plus que le concept herméneutique de « situation » ne se réduit jamais au concept pragmatique de « contexte »,

1. Voir Jacques DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

2. Cette question est au cœur des derniers travaux de Werner Marx. À ce sujet, je renvoie à mon étude « L'éthique et les mondes de la vie », *Revue d'éthique et de théologie morale* 200 (1997), 181-203.

ne fût-ce que parce que les situations herméneutiques fondamentales sont inséparables d'une *Grundstimmung*, d'une « sensibilité » ou « tonalité fondamentale ». C'est pourquoi j'ai suggéré plus haut que la finitude n'est pas exactement la même selon qu'elle se décline sur le mode élégiaque, épique ou tragique.

3. Avant de poursuivre plus loin ma tentative de problématisation, en me centrant sur les trois notions de finitude, de facticité et de faillibilité, je ferai encore trois remarques d'ordre méthodologique.

a) D'entrée de jeu, notre interrogation se trouve confrontée à un cercle. La finitude est un thème de l'herméneutique, pour autant qu'il s'agit de se livrer à une investigation des différentes interprétations possibles de celle-ci. Mais avant même de devenir objet d'investigation de la philosophie herméneutique, la finitude décide déjà de la condition de possibilité même de toute herméneutique, comme Gadamer le souligne dans *Vérité et méthode*, quand il dit qu'il s'agit d'une philosophie qui ignore le problème du commencement absolu¹.

b) En cette matière, il me semble également très important de prêter attention à la distinction heideggérienne de l'existentiel et de l'existential. Sur le plan existentiel, le nombre des interprétations ou « lectures » possibles de la finitude est potentiellement infini. Chaque vision du monde, qu'elle soit religieuse ou non, produit la sienne propre, tout comme chaque caractère ou tempérament individuel. C'est pourquoi Simmel pouvait dire que tout art est le reflet d'un tempérament dans une image du monde, alors que toute philosophie est le reflet d'une image du monde dans un tempérament. Vu l'impossibilité de se livrer à un inventaire exhaustif de cette diversité empirique et historique, la tâche prioritaire du philosophe est de cerner les structures existentielles qui définissent autant de « lieux herméneutiques » qui permettent d'interpréter la finitude comme telle.

c) Le triple cadrage de la notion de finitude que je voudrais effectuer à présent se maintiendra délibérément sur ce plan existentiel. Nous définirons successivement le profil d'une « analytique de la finitude » directement articulée sur la positivité du savoir, puis celui d'une « analytique du *Dasein* », qui se présente initialement comme une « herméneutique de la facticité » et enfin ce que je propose d'appeler une « analytique de la faillibilité » qui débouche elle-même sur une herméneutique d'un autre type que celle de Heidegger.

Le champ d'interrogation que je viens de définir me conduit à entrer en débat avec trois auteurs : Michel Foucault d'abord, puis Martin Heidegger, Paul Ricœur enfin. Ce parcours obéit à un cer-

1. HANS-GEORG GADAMER, *Gesammelte Werke*, t. I, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 363.

tain « ordre des raisons » qu'il s'agit de justifier pour commencer. Cette justification parie sur l'actualité durable de la philosophie kantienne. Comme le montre Alain Renaut dans son ouvrage *Kant aujourd'hui*, Kant est peut-être le premier penseur qui ait tenté de définir une finitude qui soit structurelle, parce qu'elle vaut aussi bien pour l'entendement et la raison que pour l'intuition¹. Si en effet, l'Absolu n'est pensable comme un « horizon par définition inaccessible² », si donc la finitude de la raison est une « question de structure, non de degré³ », on comprend pourquoi la transformation de la question métaphysique : « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » en la question « anthropologique » : « par quoi l'homme est-il ouverture à l'être ? » revient à faire de la *Critique de la raison pure* une « analytique des structures de la finitude⁴ ». Renaut n'ignore évidemment pas que c'est là une thèse centrale du *Kantbuch*, que Heidegger publie en 1929⁵. Aussi bien, tout l'enjeu de sa lecture consiste-t-il dans la tentative d'articuler la subjectivité pratique et la finitude d'une autre manière que Heidegger, sous le signe d'une « éthique de la finitude⁶ ».

Sans entrer en discussion avec l'interprétation de Kant (et de Heidegger !) que développe Alain Renaut, je retiens simplement l'idée d'une « analytique des structures de la finitude ». Que faut-il entendre dans ce cas par « analytique » ? Oui ou non, cette analytique exige-t-elle une « herméneutique » ? Si oui, laquelle ? J'adresserai cette question à trois auteurs qui, chacun à sa manière, ont élaboré leur concept de finitude en débat constant avec la pensée kantienne.

LA POSITIVITÉ DU SAVOIR ET L'ANALYTIQUE DE LA FINITUDE (MICHEL FOUCAULT)

Commençons par examiner une première version, celle d'une simple « analytique de la finitude ». Elle fait directement écho à la première question évoquée plus haut : la finitude a-t-elle vraiment besoin d'une « herméneutique » ? Ou, négativement : que serait une

1. Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 191.

3. *Ibid.*, p. 237.

4. *Ibid.*, p. 98.

5. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953. La thèse centrale de ce livre trouve un écho dans le cours du semestre d'été 1929 sur l'idéalisme allemand (Ga 28, 35-40 et 234-236). Heidegger y résume son commentaire des trois questions directrices de Kant par la formule suivante : « Une raison dont ces trois questions font partie de son intérêt essentiel, est finie en soi ? et cela n'est pas une propriété quelconque, au contraire, c'est son essence la plus intime. Dans ces trois questions, la raison humaine veut s'assurer de sa finitude la plus propre, savoir : en quoi elle consiste » (Ga 28, 235).

6. A. RENAUT, p. 260-270.

pensée de la finitude sans herméneutique ? Dans *Les Mots et les Choses*, Michel Foucault expose sa conception d'une « analytique de la finitude » qui a sa source dans la conviction que « notre culture a franchi le seuil décisif à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même¹ ». Du point de vue d'une archéologie du savoir, ce seuil correspond au début du xix^e siècle, où la pensée humaine, découvrant les limites de la représentation, commence à développer des savoirs positifs sur la réalité humaine, savoirs qu'on peut désigner terminologiquement, faute d'une meilleure expression disponible, par l'expression « sciences humaines ». L'originalité de la pensée de Foucault consiste dans le lien extrêmement étroit qu'il établit entre la finitude de l'homme et la positivité du savoir humain. Lorsque la vie, le travail, le langage, ces grandes données fondamentales de la condition humaine, deviennent l'objet d'un savoir positif, « on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de la production, ou le système de la conjugaison indo-européenne ; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, on devine comme en blanc tout ce qu'elles rendent impossible² ». Sans le mentionner explicitement, Foucault reprend le célèbre argument cartésien que la perfectibilité indéfinie du savoir, loin de nous délivrer de la finitude, en est la marque indélébile, puisque « chacune de ces formes positives où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donnée que sur fond de sa propre finitude³ ».

Chez Foucault, l'accent principal porte sur tout ce que les nouvelles formes du savoir rendent impossible. À la différence de la solution cartésienne, la positivité du savoir, telle que la conçoit Foucault, exclut tout recours à l'idée pleinement positive de l'infini divin à la lumière de laquelle seul l'être fini peut se comprendre lui-même. Le concept de finitude change radicalement de sens et de statut à partir du moment où toute possibilité de le définir par contraste avec, ou en rapport à, l'infini doit être écartée. Nous sommes alors en présence d'une « finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète⁴ ». L'impossibilité de recourir encore au concept positif de l'infini qui définit justement aux yeux de Foucault la nouveauté de la découverte de la finitude que la positivité du savoir a rendue possible au début du xx^e siècle, découverte qui ne se loge

1. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329.

2. *Ibid.*, p. 324-325.

3. *Ibid.*, p. 325.

4. *Ibid.*, p. 326.

plus « à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie¹ ». Chez Foucault, tout se passe comme si la fin de la métaphysique de l'infini sonnait par le fait même le glas de toute métaphysique possible.

Est-ce à dire que le « positivisme », qui ne fait que gloser interminablement la positivité même du savoir, aurait le dernier mot ? Non, car aux yeux de Foucault, il appartient à une « analytique de la finitude » de relever le défi philosophique que contient la nouvelle expérience de la finitude. Paradoxalement, la positivité, pour positive qu'elle soit, a quand même besoin d'être fondée, car « l'être de l'homme pourra |sans doute faut-il ajouter devra| fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini² ». Foucault est bien obligé de reconnaître que les savoirs positifs relatifs au corps, au désir et au langage sont plus des indicateurs de la finitude que son essence même, si tant est qu'on puisse encore parler ici d'essence. En d'autres termes, le concept de finitude ne sera jamais purement positif et empirique. Même chez Foucault, il garde un statut transcendantal que reflète la définition de l'homme comme « doublet empirico-transcendantal ». La différence entre le positif et le fondamental demeure irréductible. Mais il s'agit d'une différence assez paradoxale, car puisque « du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ». C'est pourquoi elle est, « dans la figure du Même, l'identité et la différence des positivités et de leur fondement³ ». Le fondamental dont s'occupe l'analytique de la finitude ne fait donc que redoubler le positif dont s'occupent les savoirs : « la mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique ; le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable ; le temps qui porte les langages se loge en eux et finit par les user, c'est ce temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser⁴. »

Sans doute pourrions-nous encore prolonger la discussion du thème de l'analytique de la finitude qui domine toute la dernière partie des *Mots et les Choses*. Mais les quelques passages que nous venons de citer nous autorisent d'ores et déjà à soulever une question décisive : ne serait-ce pas justement cette assimilation de l'analytique de la finitude à une pensée du même qui empêche celle-ci de déboucher sur une herméneutique ?

1. *Ibid.*, p. 327.

2. *Ibid.*, p. 326.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA VIE FACTICIELLE
(MARTIN HEIDEGGER)

On sait le mélange de fascination et de réticence qui rattache Foucault au Heidegger de *Sein und Zeit*. Rien ne me semble plus instructif à cet égard que la comparaison de leurs conceptions de la finitude. La pensée heideggérienne nous offre un second grand paradigme d'une analytique de la finitude, mais qui présente une dimension herméneutique explicite et déclarée. Point n'est besoin de commenter longuement le fait que Heidegger est un penseur de la finitude, aussi bien dans son analytique de l'existence, qui débouche sur le projet d'une ontologie fondamentale dans *Sein und Zeit*, que dans son ontologie postmétaphysique de l'*Ereignis*, élaborée à partir du tournant de 1936-1938. La seule question qui retiendra ici notre attention est celle de l'allure explicitement herméneutique de l'analytique heideggérienne de la finitude qui repose elle aussi sur une appropriation précise de la pensée kantienne. À partir du moment où l'analytique de la finitude se confond avec l'analytique des modes d'être du *Dasein*, la connexion étroite avec la positivité du savoir, sur laquelle insiste massivement Foucault, cède le pas à d'autres préoccupations qui expliquent pourquoi cette analytique s'ouvre à une herméneutique dont nous aurons à définir le statut.

C'est ce que montre l'interprétation existentielle du phénomène de l'être-pour-la-mort qui est, dans *Sein und Zeit*, le lieu herméneutique par excellence où le concept de finitude atteint sa pleine densité phénoménologique et ontologique. La finitude n'est pensable et existentiellement compréhensible que comme « être-vers-la-fin » (SZ, § 48, p. 245, et § 50, p. 249), c'est-à-dire à la lumière du souci. Précisément parce que le concept existentiel de « fin » contient plus que le concept épistémologique de « limite », la compréhension de la finitude ne peut pas être tirée directement des savoirs « positifs » qu'elle ne ferait que « répéter ». Au contraire, elle précède toute biologie et ontologie de la vie. « Existence, facticité, déchéance caractérisent l'être vers la fin et sont donc constitutives du concept existentiel de la mort. Le mourir se fonde, pour ce qui est de sa possibilité ontologique, dans le souci » (SZ, § 50, p. 252) : cette déclaration marque le seuil à partir duquel se déploie l'herméneutique de la finitude dans *Sein und Zeit* qui culmine dans la « thèse de la finitude originelle de la temporalité elle-même » (SZ, § 65, p. 330).

Dans la déclaration citée à l'instant, figurent les deux termes clés de facticité et d'existence. Avant même d'être une herméneutique de la finitude, la phénoménologie heideggérienne a commencé par se définir comme herméneutique de la vie facticelle. C'est pourquoi, tant pour des raisons généalogiques que systématiques,

nous devons aujourd'hui rapatrier l'analytique du *Dasein* dans l'herméneutique de la facticité, dont elle est issue.

Que veut donc dire « facticité » ? Et pourquoi ce terme réclame-t-il une herméneutique ? Comment définir l'allure de cette herméneutique ? La réponse complète à ces questions exige une analyse détaillée de l'ensemble des *Frühe Freiburger Vorlesungen*. C'est cette analyse qui fera l'objet des chapitres suivants de cet ouvrage. Pour le moment, je me contenterai d'un premier cadrage du profil de cette herméneutique, en me rapportant à quelques formules programmatiques du *Natorp-Bericht*, rédigé en 1922 et qui contient *in nuce* l'esquisse d'un programme de recherches phénoménologiques dont *Sein und Zeit* sera l'expression la plus mûre.

Qu'y a-t-il dans l'idée de « facticité » qui ne soit pas déjà contenu dans les notions de contingence et de finitude ? Le problème pour Heidegger était de réhabiliter contre le « logicisme » un concept de facticité qui ne se réduirait pas à un « mysticisme » opaque et aveugle. Sans doute recoupe-t-il en partie les notions de contingence et de finitude, mais le point de départ n'est pas exactement le même. Dans l'optique phénoménologique, le trait distinctif de la vie facticielle est l'expérience d'une certaine pesanteur. « *Oneri mihi factus sum* », dit saint Augustin au livre X des *Confessions*. Dans l'interprétation phénoménologique et herméneutique que Heidegger donne de ce passage, le *Dasein* s'auto-éprouve comme pesanteur. Ce qui, dans le registre de la *Befindlichkeit* (« affection »), se manifeste comme pesanteur, se présente dans le registre de la compréhension comme « difficulté ». *Factus sum mihi terra sudoris et difficultatis nimii*. La vie facticielle est foncièrement problématique, pétrie de part en part de questions qui constituent son interrogativité (*Fraglichkeit-scharakter*) spécifique.

Sa principale caractéristique, c'est une « mobilité » ou une « mouvance » (*Bewegtheit*) *sui generis*, tout le problème étant celui de trouver les catégories interprétatives qui permettent de comprendre cet « emportement » de la vie. Ce qui commande cet emportement n'est rien d'autre que le souci. C'est pourquoi Heidegger peut déclarer que « le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci (*curare*) » (IPA, p. 21). Derrière le substantif *Sorge* (*cura*), l'herméneutique de la vie facticielle doit discerner le mouvement ou les mouvements du *Sorgen*, appelé d'ailleurs d'abord *Bekümmern*, ce qu'on peut traduire par « souciance ». Les mouvements fondamentaux de la vie ne peuvent être compris phénoménologiquement et herméneutiquement que dans l'horizon de la mobilité foncière du souci (*Sorgensbewegtheit*).

Comment s'effectuent ces mouvements, quelles directions empruntent-ils ? Précisément parce qu'ils sont l'œuvre du souci, ils présentent l'allure générale de l'« inclination de la vie facticielle à

la déchéance » [*Verfallensgeneigtheit des faktischen Lebens*] (IPA, p. 23). Cette terminologie montre que l'idée de facticité contient plus que la simple idée de finitude et de limitation. C'est d'ailleurs pour cela qu'une description phénoménologique plus précise devra s'attacher à analyser la multiplicité de structures de sens qu'implique la déchéance : ce qui se présente d'abord comme « propension » du souci (*Hang*) s'explicité comme détachement de soi-même (*Abfallen*), comme déclivité qui s'abandonne au monde (*Verfallen*) et comme ruine de soi-même (*Zerfallen*). La complexité de ce lexique atteste à elle seule la richesse des structures de sens que masque la notion abstraite de « contingence ».

Le fait que Heidegger lui-même parle à ce sujet d'« explicitations » (*Auslegung*) immanentes à la vie même montre que ce n'est pas pour des raisons accidentelles, mais pour des raisons intrinsèques que l'idée de facticité est de part en part « herméneutique ». En d'autres termes : l'« herméneutique » ne vient pas ici se greffer de l'extérieur sur la facticité, en lui apportant un sens ; elle surgit de la vie facticielle elle-même.

Nous franchissons un pas supplémentaire dans l'explicitation herméneutique de la facticité, en introduisant le motif de la tentation. Mais ce n'est pas comme s'il fallait attendre la conscience religieuse, et une conscience religieuse d'un genre particulier (la conscience religieuse chrétienne « instruite » aussi bien par le récit des tentations du Christ que par l'épreuve de la propre vie du pécheur) pour interpréter l'inclination à la déchéance en termes d'épreuve et de tentation. Sans doute la relecture heideggérienne de la célèbre analyse augustinienne des trois formes fondamentales de tentation au livre X des *Confessions* a-t-elle joué un rôle décisif dans la découverte de la signification existentielle de ce phénomène. Mais dès le départ, son commentaire cherche à annexer l'interprétation augustinienne au profit exclusif de l'idée de facticité. Notre neuvième chapitre sera consacré à l'analyse détaillée de l'originalité, mais aussi des ambiguïtés de cette stratégie d'appropriation de la pensée augustinienne.

Ce qui caractérise ensuite la vie facticielle, c'est une certaine occultation constitutive : dès le départ, « la vie se dérobe devant elle-même », elle s'éloigne continuellement d'elle-même (*Sichselbst-aus-dem-Weg-gehen*). Exprimée en termes plus positifs, cette dérobade correspond au phénomène de la « médiocrité » (*Durchschnittlichkeit*), où le sujet succombe au discours public du « On ». Cette dérobade, dont on retrouve l'écho au § 27 de *Sein und Zeit*, exige elle aussi un travail d'interprétation.

C'est ensuite seulement que Heidegger introduit dans sa description de la vie facticielle le trait spécifique de la mortalité, c'est-à-dire la manière particulière dont le vivant se soucie de la mort, fut ce

sous le mode de l'insouciance totale. En effet, « le fait d'avoir devant soi l'imminence de la mort, que ce soit à la manière du souci qui s'efforce de prendre la fuite ou de la souciance qui l'affronte, est un élément constitutif du caractère ontologique de la facticité » (IPA, p. 25). Un « élément constitutif » certes mais non le seul : l'idée de facticité est bien trop riche pour pouvoir être réduite à la seule dimension de la « mortalité ». Si néanmoins cet aspect revêt une importance particulière dans l'explicitation de l'idée de facticité, c'est pour une autre raison : « La mort, quand elle est gardée dans son imminence, selon la modalité qui lui est propre de rendre visible la vie dans son passé et son présent est, à titre d'élément constitutif de la facticité, en même temps le phénomène à partir duquel la "temporalité" spécifique de l'être-là humain doit être explicitée et mise en lumière » (*ibid.*). C'est en ce sens précis que la mort révèle la particularité fondamentale de la vie facticielle, à savoir qu'elle est « un étant pour lequel il y va dans sa manière de se déployer temporellement de son être propre » (*ibid.*).

Au terme de cette première approche du concept de facticité se dégagent trois traits qui décident de son allure herméneutique.

1. La non-transparence (*Diesigkeit*). La vie facticielle n'est jamais totalement transparente à elle-même. Elle ne se plie en rien à cette pureté de cristal que le premier Wittgenstein avait exigée des significations logiques¹. Mais elle n'est pas pour autant réductible à une sorte de torpeur brute et aveugle, chaotique et inarticulée (*Dösnis*) (Ga 58, 113). Le juste milieu entre l'impossible transparence totale de soi à soi et l'opacité tout aussi totale de la nuit de l'irrationnel où toutes les vaches sont noires, est désigné terminologiquement par une expression empruntée aux météorologues : la vie facticielle est « brumeuse » (*diesig*). Cette brumeosité (*Diesigkeit*) ou « translucidité » d'un genre très particulier requiert un travail d'interprétation spécifique, consistant à dégager les catégories herméneutiques ou interprétatives dont la vie elle-même est porteuse².

2. Le « détournement » (*Umwegigkeit*). Pas plus qu'elle n'est totalement transparente à soi, la vie facticielle ne se déroule jamais conformément à un plan préconçu. Même si elle est « autosuffisante

1. Dans les *Investigations philosophiques*, Ludwig Wittgenstein dénonce lui aussi cette transparence parfaite comme une violence faite au langage ordinaire. À une pensée devenue trop lisse, Wittgenstein adresse l'exhortation : « Zurück auf den rauhen Boden! » *Philosophische Untersuchungen*, § 107. « Revenons au sol rugueux ! » Ce qui se présente chez Wittgenstein comme le « sol rugueux » des jeux de langage effectivement joués, est pour le premier Heidegger le sol, lui aussi rugueux, de la vie facticielle, c'est-à-dire ce qu'il appelle avec Stefan George *Teppich des Lebens* (Ga 58, 69). Je reviendrai en détail sur ce motif dans le troisième chapitre.

2. La même idée est reprise en Ga 61, 88, où Heidegger précise que cette non-transparence a sa source dans la vie facticielle elle-même. Toute la difficulté est de comprendre pourquoi il ne s'agit ni d'une idée métaphysique, ni d'une simple image : « Das ist keine Metaphysik, aber auch kein Bild! »

[*selbstgenügsam*] » (Ga 58, 41-43), ce n'est qu'en empruntant des détours que son propre être lui devient accessible. C'est précisément parce qu'elle se soucie de sa propre existence qu'elle est « détournée [*umwegig*] » (IPA, p. 26). Ce détour, pouvons-nous ajouter, est herméneutiquement productif, car ce n'est que de cette manière que la vie facticielle peut être comprise comme existence.

3. La caractéristique de l'*Umwegigkeit* que nous venons d'évoquer nous permet également de comprendre un dernier trait, certainement le plus original, mais aussi le plus déroutant, de l'herméneutique heideggérienne de la vie facticielle. L'herméneutique à laquelle nous avons affaire ici implique nécessairement la tâche de la « destruction (ou “déconstruction” [*Abbau*]) phénoménologique ». Dès son jaillissement initial, la vie facticielle cherche déjà à s'écarter d'elle-même. Ainsi, toute significativité vécue, que ce soit sur le plan du monde ambiant, du monde commun ou du monde propre, mais surtout sur le plan de ce dernier, implique la possibilité de son propre « estompage » (*Verblässen*). On aurait évidemment tort d'interpréter cette possibilité selon l'analogie d'un objet de vision qui devient flou et indéterminé au fur et à mesure que l'observateur s'éloigne de lui. Ce que Heidegger appelle « estompage » correspond au contraire à des phénomènes existentiels comme l'ennui, le sentiment de vide, de futilité, d'inquiétude, de dégoût, de déchéance, etc. Ce sont justement ces phénomènes de « flou existentiel » qu'un film récent de Woody Allen illustre à sa manière, qui requièrent une interprétation.

Cette interprétation sera nécessairement une « de-struction », c'est-à-dire l'esquisse d'un contre-mouvement qui compense l'éloignement de l'origine par un nouveau retour à l'origine : « La possibilité de l'existence est toujours celle de la facticité concrète en tant que modalité du déploiement temporel de celle-ci dans sa temporalité. Ce que montre l'existence ne peut absolument pas être interrogé directement et de manière générale. Elle ne devient évidente à soi-même que dans la mise en question effective de la facticité, dans la destruction à chaque fois concrète de la facticité, eu égard aux motifs de la mobilité, à ses orientations et à ce dont elle a la disposition volontaire » (*ibid.*).

De nos jours s'est développé tout un courant philosophique placé sous la bannière de l'idée de destruction ou de déconstruction. C'est pourquoi il me semble plus urgent que jamais de réfléchir au statut spécifique que revêt la « destruction » heideggérienne dans le cadre de son herméneutique de la facticité, c'est-à-dire bien avant que la nécessité d'une déconstruction de la métaphysique de la présence ne se soit imposée à lui. Entendue en ce sens phénoménologique et herméneutique, la destruction ne saurait être un programme, une consigne méthodologique ou le slogan d'une école

de pensée. Comme l'herméneutique elle-même, elle n'existe qu'*in actu exercito*. Loin de reconduire à une « authenticité » non encore entamée par un mouvement d'écart (ou, pour le dire avec Derrida, de différenciation) l'idée heideggérienne de la déconstruction pré-suppose la mobilité foncière de la facticité, dont elle ne saurait nous débarrasser une fois pour toutes, en nous installant dans une « authenticité » absolue (Ga 59, p. 184). Pour cette raison aussi, l'idée de facticité est beaucoup plus riche que la simple idée de finitude. Nous aurons bien sûr à analyser en détail les liens entre la phénoménologie, l'herméneutique et la déconstruction que nous venons d'entrevoir. Cette analyse fera l'objet du quatrième chapitre.

DE LA PATHÉTIQUE DE LA MISÈRE À LA FAILLIBILITÉ (PAUL RICŒUR)

Évoquons pour finir une seconde version d'une herméneutique explicite de la finitude qui se greffe elle aussi directement sur une relecture de Kant. Il s'agit de l'analyse de la faillibilité qui constitue le point de la percée herméneutique de Paul Ricœur. Cette conception nous met elle aussi aux antipodes de l'analytique de la finitude au sens de Foucault, sans pour autant renier aussi fortement la référence à la positivité des sciences humaines que ne le fait Heidegger. Pour Ricœur il n'y a pas de doute qu'une pensée à partir des symboles « ne peut manquer de se déployer du côté des sciences humaines¹ ». La question centrale autour de laquelle gravite son interrogation dans le deuxième volet de sa philosophie de la volonté est celle de savoir comment passer d'une simple eidétique des structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire à une empirique de la volonté mauvaise qui a déjà succombé au mal. Entre l'eidétique pure, et la symbolique du mal, qui ne peut être qu'une herméneutique des grands symboles et mythes du mal, il faut intercaler une anthropologie philosophique centrée sur le thème de la faillibilité.

Deux choses retiennent notre attention dans cette esquisse d'une anthropologie de la faillibilité : d'une part, c'est elle qui marque chez Ricœur le seuil à partir duquel l'herméneutique proprement dite pourra prendre son envol ; d'autre part, elle veut briser le grand impératif que semblent respecter presque toutes les anthropologies contemporaines, celui qui oblige à faire de la finitude la caractéristique globale de la réalité humaine. Dire faillibilité, c'est d'abord dire « disproportion ». Nous reconnaissons ici l'écho du sentiment d'inadéquation de soi à soi qui forme le noyau le plus intime de

1. PAUL RICŒUR, *L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 13.

l'expérience de la finitude telle que la décrit Jean Nabert. Ce qui prime alors, c'est « une conception de la finitude traversée par un désir de dépassement toujours contrarié et toujours renaissant, lié aux conditions les plus profondes de la conscience de soi¹ ».

Aux yeux de Ricœur, cette disproportion ne peut être analysée que sur la toile de fond du paradoxe cartésien de l'homme fini-infini, et en faisant appel à l'idée d'une médiation imparfaite dont on retrouve les traces jusque dans ses travaux d'herméneutique les plus récents. D'emblée, on note l'écart par rapport à la problématique de Foucault. Sans doute Ricœur crédite-t-il les philosophies de la finitude de reconnaître, même si c'est à leur corps défendant, le paradoxe de l'homme fini-infini. Mais on peut se demander si Michel Foucault n'a justement pas voulu échapper à ce paradoxe. Aux yeux de Ricœur en tout cas, seule la polarité fini-infini, et l'hypothèse des méditations imparfaites entre ces deux pôles permet de penser la constitution ontologique de l'homme. Encore faut-il – ce qui nous met déjà sur la route d'une approche herméneutique – déployer aussi systématiquement que possible « les différentes médiations qui caractérisent son acte d'exister, c'est-à-dire l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de réalité hors de lui et en lui-même² ».

Même si nous sommes encore dans une approche transcendantale, l'allure herméneutique de l'analytique de la faillibilité se trouve confirmée par un pari liminaire concernant l'articulation du philosophique et du préphilosophique. L'homme n'a pas attendu les philosophes pour prendre conscience de sa propre disproportion et pour inventer des mots pour la dire. Le savoir qui se rapporte à celle-ci prend la forme d'une « pathétique de la misère » qui peut elle-même revêtir de multiples expressions et figurations. Ce n'est pas pour rien que Ricœur qualifie cette pathétique de « précompréhension ». Dans son ordre discursif et à son niveau propre, elle est aussi parfaite que toute parole philosophique, même si cette dernière est conceptuellement plus élaborée. Ici aussi intervient la notion de médiation. Toute transposition directe – sans traduction médiatrice – du langage existentiel de la pathétique de la misère dans un langage ontologique aurait pour effet le court-circuit d'une « ontologie fantastique de l'être et du néant³ ». L'interdit platonicien rapporté par Heidegger au début de *Sein und Zeit* reste donc en vigueur : ne pas raconter des histoires, si l'on veut comprendre. Raconter nos misères et nos joies est une chose, comprendre ce que nous sommes en est une autre. Certains ajouteront même avec Spi-

1. JEAN NABERT, *Le Désir de Dieu*, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 25.

noza que ce n'est qu'en renonçant à nous lamenter et à nous réjouir que nous devenons capables de comprendre.

La dernière remarque peut toutefois prêter à malentendu. C'est pourquoi il convient d'ouvrir ici une brève parenthèse, concernant le rôle du récit dans l'élaboration d'une herméneutique de la finitude. La finitude se raconte, et la raconter, c'est aussi l'interpréter. En outre, conformément au cercle inévitable évoqué plus haut, il y a récit, et pluralité irréductible de récits, c'est-à-dire, selon la formule de Wilhelm Schapp, pluralité d'histoires dans lesquelles nous sommes « empêtrés »¹. Entendue en ce sens, la narrativité, loin de se réduire à un simple problème de configuration littéraire, revêt un statut existentiel au même titre que l'historialité (*Geschichtlichkeit*) heideggérienne, et relève donc de plein droit d'une analytique de l'existence.

Mais ce n'est pas un hasard si l'herméneutique de Ricœur, qui s'est déployée en aval de son analytique de la faillibilité, accorde justement une place importante au phénomène de la mise en intrigue narrative. Précisément parce que nos vies ont une fin, elles peuvent et doivent être portées au récit, notamment quand il s'agit de raconter l'histoire des victimes, si vite oubliées. En même temps qu'il nous impose une certaine idée de la finitude, le récit permet de reformuler le problème de la fin. À nos yeux, une herméneutique de la finitude a beaucoup à gagner en se laissant instruire par la manière dont la critique littéraire traite le problème de la conclusion des récits, autrement dit des questions relatives à ce que Frank Kermode appelle *the sense of an ending*. Toutes les clôtures ne se valent pas, ou ne sont pas des « fins de partie » sans issue : la fin peut aussi être pensée sous le signe de l'accomplissement au lieu d'être pensée simplement sous le signe de l'échec et de la brisure².

D'autre part, si l'on se place du côté des résultats obtenus au terme de l'analytique de la faillibilité, il apparaît qu'ils ne parviennent pas à combler pleinement l'écart entre le pathétique et le transcendantal. Cela vaut même pour la dernière étape, la plus dramatique, de cette analytique, l'analyse de la fragilité affective. Même ici, subsiste l'écart entre l'affect vécu et l'affect réfléchi. Une philosophie des affects ne peut pas être elle-même affective, sous peine de cesser d'être philosophie. La stratégie de récupération transcendantale des éléments de sens contenus dans la pathétique de la misère échoue. Mais cet échec peut et doit être assumé par la raison herméneutique qui reconnaît que la précompréhension de

1. Voir Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et la chose*, trad. J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

2. Pour une discussion plus détaillée des positions de Kermode voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II : *Le Temps configuré*, Éd. du Seuil, Paris, 1984, p. 36-45.

l'homme par lui-même contient une richesse de sens que la réflexion seule ne pourra jamais égaler.

C'est une triple trajectoire qui permet de constituer le concept de faillibilité, en analysant d'abord la disproportion sur le plan de la raison théorique, puis pratique, et enfin, sur celui de la fragilité affective. En nous reportant directement au chapitre conclusif, dans lequel le concept de faillibilité se trouve véritablement constitué, nous y rencontrons une thèse qui intéresse directement notre interrogation : prise au sens le plus vague, l'idée de finitude se confond simplement avec celle de limitation. Or rien ne montre mieux les limites de cette idée que l'impossibilité de l'appliquer directement au problème du mal. L'épreuve du mal contient plus que la simple expérience des limites. C'est pourquoi l'idée de limite « prise en tant que telle, ne peut pas rendre compte de celle de faillibilité¹ ». Le seuil à partir duquel une herméneutique du mal peut se déployer requiert la triade kantienne des catégories de la qualité : réalité, négation, limitation qui, transférées du plan de la physique à celui de l'anthropologie, se déploient comme affirmation originaire, différence existentielle (ou négation) et médiation humaine. Dans cette déduction, « la finitude est résultat et non origine² ». La finitude ne peut donc pas être le premier mot de l'anthropologie philosophique, mais son dernier mot. Il s'agit évidemment de tout autre chose que d'un simple changement de position. Il correspond à un changement du point de vue même de la compréhension : ce n'est que de cette manière que la finitude pourra être tenue comme « synonyme de fragilité humaine »³. En fin de compte, cela revient à faire de l'homme, pour citer une admirable formule de Ricœur, qui me paraît résumer l'essentiel, « la Joie du Oui dans la tristesse du fini⁴ ».

« HORIZON ET CONFINIUM » :
VERS UNE HERMÉNEUTIQUE RELIGIEUSE
DE LA FINITUDE

Pour terminer, j'esquisserai une interrogation sur la contribution possible de la pensée religieuse à l'élaboration d'une herméneutique de la finitude. Qu'il puisse être question d'une telle contribution ne va pas de soi, comme le montre un regard rétrospectif sur les trois modèles que nous venons de parcourir.

1. Paul RICŒUR, *L'Homme faillible*, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 152.

3. *Ibid.*, p. 156.

4. *Ibid.*

1. Pour une analytique de la finitude au sens de Foucault, notre question n'a aucun sens. Même si la positivité du savoir inclut l'existence des sciences religieuses, celles-ci, tout comme les autres savoirs, ne font que renvoyer la finitude indéfiniment à elle-même.

2. À première vue, l'herméneutique heideggérienne de la vie facticielle semble être plus prometteuse, ne fût-ce que pour la raison que Heidegger attribue un rôle paradigmatique à l'expérience chrétienne primitive dans la découverte du monde propre (Ga 58, 61). C'est ce monde que la phénoménologie herméneutique aura pour tâche de s'appropriier par ses propres moyens. Dans son cours de 1920 sur les épîtres pauliniennes, Heidegger affirme d'ailleurs qu'à la différence de la gnose, le christianisme ne cherche pas à échapper à la facticité, mais en donne simplement une interprétation particulière. Comme je le montrerai en détail dans mon huitième chapitre, toute l'interprétation heideggérienne du christianisme primitif gravite autour de la thèse du lien intime entre la vie chrétienne et la vie facticielle tout court (Ga 60, 82)¹. Nous aurons alors à nous demander comment cette thèse peut se concilier avec l'affirmation récurrente que l'herméneutique de la vie facticielle est fondamentalement athée (IPA, p. 27). Faut-il en conclure, comme le suggère Jean-Yves Lacoste, que l'herméneutique chrétienne a besoin d'un autre « lieu » que celui que définissent la topique heideggérienne de la facticité et ses reprises ultérieures, ce lieu autre étant le non-lieu de la « liturgie »² ?

3. En jetant un regard rétrospectif sur l'analytique de la faillibilité de Ricœur, on y remarque l'absence de toute référence explicite à la dimension religieuse, même si cette absence n'a certainement pas le sens d'une exclusion. Elle s'explique par le fait que dans l'anthropologie de la faillibilité, d'inspiration essentiellement kantienne, il n'y a pas de place pour la religion comme fonction autonome de la conscience, autrement dit, il ne saurait y avoir d'« *a priori* religieux » au sens de Troeltsch. De l'aveu même de Ricœur, dans son évolution ultérieure, il a de plus en plus renoncé à développer la philosophie de la religion que le premier tome de la *Philosophie de la volonté* semblait annoncer, vouant sa philosophie à devenir une « philosophie sans absolu » au sens de Pierre Thévenaz³.

On peut alors légitimement se demander sous quelles conditions cette analytique de la faillibilité peut rencontrer le discours que la conscience religieuse tient sur la finitude. Une réponse possible

1. Voir Ga 60, 116 : la tâche d'une interprétation phénoménologique de l'expérience du christianisme primitif est de montrer que « la religiosité chrétienne vit la temporalité ».

2. Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, PUF, 1994, p. 27.

3. Voir Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1993, p. 26.

serait de dire que la religion n'intervient que sur le plan préphilosophique (ce qui ne revient évidemment pas à dire qu'elle ne pense pas du tout !). Pour être encore plus précis : la religion se situerait en même temps en deçà et au-delà du discours d'une anthropologie transcendantale. Ce n'est qu'à la faveur de la question limite « Que m'est-il permis d'espérer ? » que la question de la religion peut-être déployée comme question philosophique. C'est précisément pour cela qu'elle requiert aussi une herméneutique¹.

Est-il possible d'agrandir encore davantage la brèche qu'ouvre l'idée de disproportion et de faillibilité ? *Horizon et confinium* : cette formule, qui remonte à Proclus, a joué un rôle central dans les élaborations anthropologiques médiévales, spéculatives et mystiques. Écartelé entre le temps et l'éternité, l'esprit et la matière, l'homme se définit comme un être-à-la-limite, mais aussi par le dépassement des limites². Est-il absolument inconcevable de repenser ce thème dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique de la finitude qui refuse de replier la finitude simplement sur elle-même ?

Ici aussi, Jean Nabert me semble avoir tracé une voie de recherche féconde, quand il s'interroge sur un « désir de Dieu corrélatif d'une expérience de la finitude³ », en montrant ensuite comment le sentiment d'inadéquation de soi à soi nous conduit à développer une « critériologie du divin » qui, préalablement à toute affirmation de l'existence de Dieu, élabore les critères qui permettent de discerner des expériences absolues⁴, avant d'ouvrir l'horizon d'une recherche herméneutique sur les témoignages de l'absolu dans l'histoire⁵.

Quels sont les éléments de ce programme ambitieux, qu'une phénoménologie herméneutique pourra s'approprier ? Sur l'arrière-plan des réflexions qui précèdent, je me contente d'une simple suggestion : commençons par nous demander si, sous certaines conditions, l'esquisse des trois schèmes de la finitude — la barrière, la frontière, la marge — proposée plus haut ne peut pas être complétée par un quatrième schème : le seuil. C'est précisément de cette image que se sert Franz Rosenzweig dans son *Étoile de la Rédemption*, pour effectuer le passage entre la seconde partie de son ouvrage, dominée par l'idée de Révélation qui est le Présent absolu,

1. C'est dans cette optique que Ricœur propose de relire *La Religion à l'intérieur des limites de la simple raison* de Kant. Voir Paul RICOEUR, « Une herméneutique philosophique de l'espérance : Kant » dans *Lectures*, t. III, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 19-40.

2. THOMAS D'AQUIN, *Contr. Gentil.* IV, 55.

3. JEAN NABERT, *Le Désir de Dieu*, p. 27.

4. *Ibid.*, p. 169.

5. *Ibid.*, p. 263-280.

et l'idée de Rédemption au sens eschatologique de l'Avenir absolu¹. Rosenzweig donne une étonnante interprétation du « très bon » qui achève le récit de la création dans la Genèse : ce « très bon » désigne à ses yeux la mort² ! Ce n'est que si on accepte de lire cette mort comme le signe avant-coureur de la révélation d'une vie qui dépasse la créature que cet énoncé devient compréhensible. En ce sens, la réflexion herméneutique sur la créaturalité s'inscrit dans l'horizon d'une herméneutique de la finitude commandée par la méditation du scandale de la mort. Mais au lieu de faire de la mort le mot de la fin, elle en fait une parole de commencement.

Dans l'introduction au troisième livre de *L'Étoile de la Rédemption*, qui se donne précisément pour objectif d'articuler le temps et l'éternité dans l'idée judéo-chrétienne de l'avenir absolu, Rosenzweig développe une étrange méditation sur les différentes possibilités de prier pour la venue du Royaume. Il y a d'abord la prière de l'exalté, du *Schwärmer*, placée sous le signe de la précipitation, il y a ensuite la prière du pécheur, placée sous le signe du retardement. L'un et l'autre sont, pourrions-nous dire, des « tricheurs ». Seule la prière de l'incroyant Goethe, s'adressant à son propre destin, lui demandant en quelque sorte de « laisser du temps au temps », semble être une prière « authentique ». Elle ne retarde, ni ne hâte le temps, et en ce sens, elle s'accorde parfaitement à la finitude.

Est-ce à dire que nous soyons revenus à une « finitude heureuse », parfaitement repliée sur elle-même ? C'est en devenant pleinement temporelle que la vie est vivante. Mais que veut dire être pleinement vivant pour la vie ? Cela veut dire, quand même, « vie éternelle ». Cela, même Nietzsche le savait. C'est pourquoi Rosenzweig conclut sa méditation sur les tentations immanentes à la prière pour la venue du Royaume par l'affirmation que la demande de la vie éternelle, dans la bouche du croyant, peut compléter la piété de l'incroyant devant la pure vie, sans la trahir³.

Il n'est pas inutile pour notre propos de nous rappeler que le terme « facticité » fait lui aussi partie du lexique philosophique de Rosenzweig. Toute la question sera de savoir si l'herméneutique de la vie facticielle, telle que l'a développée Heidegger, est radicalement incompatible avec la perspective que nous venons d'entrevoir ou si, au contraire, elle contient des possibilités latentes qu'il appartient à l'interprète de déceler.

1. FRANZ ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung* dans *Gesammelte Schriften*, La Haye, Nijhoff, 1976, t. II, p. 283-291. C'est précisément dans ce passage que Rosenzweig livre le secret de la construction « étoilée » de son ouvrage, sous forme de plusieurs triangles superposés. Plus que d'une construction géométrique, il s'agit d'une « figure » (p. 285) qui mérite le qualificatif d'herméneutique.

2. *Ibid.*, p. 173.

3. *Ibid.*, p. 320-321.

L'ARBRE DE VIE ET LA TERRE PROMISE DE LA RAISON

« Et si un homme auprès de nous
vient à manquer à son visage de vi-
vant, qu'on lui tienne de force la face
dans le vent ! »

(Saint-John Perse, *Vents*, I.)

Comment le phénomène de la « vie facticielle » se présente-t-il dans les premiers enseignements de Heidegger ? A-t-il réussi à penser la donation même de la vie, en sa spécificité, ou a-t-il dès le début brouillé la différence radicale entre la vie et le monde ? Cette question nous invite d'abord à relire aussi attentivement que possible le texte du cours dispensé pendant le *Kriegsnotsemester* de 1919, où se dessine pour la première fois — pour ainsi dire à l'ombre du motif biblique de l'arbre de vie — le choix pour une phénoménologie herméneutique qui soit une science originaire de la vie même. L'interprétation de ce texte que nous proposerons dans ce chapitre nous offrira en même temps une première occasion de mettre en œuvre notre pari herméneutique relatif à la nécessité de confronter l'idée heideggérienne de l'herméneutique de la vie facticielle aux débats phénoménologiques contemporains. Ici, comme dans d'autres chapitres, la confrontation concernera la « phénoménologie matérielle » de Michel Henry, qui ne cesse de graviter autour de l'idée de l'épreuve de la vie¹.

Pour cette confrontation, l'ouvrage le plus intéressant de Henry est probablement la *Généalogie de la psychanalyse*. S'il s'agissait d'une œuvre littéraire, au lieu d'un ouvrage de philosophie, son titre pourrait être : « À la recherche du commencement perdu ». C'est

1. Voir Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

en effet l'histoire d'une perte irrémédiable, prenant tour à tour le visage d'une simple amphibologie, ou d'une véritable occultation, qui nous est narrée dans cet ouvrage dont le dernier chapitre est consacré à l'invention freudienne de la psychanalyse. L'idée même de « généalogie » nous interdit d'y chercher une histoire complète des doctrines. C'est pourquoi on ne reprochera pas à Henry d'avoir omis de s'expliquer avec tel ou tel représentant des « philosophies de la vie », que ce soit en dehors de la phénoménologie ou dans son sein même. Il est malgré tout assez étonnant de voir la place considérable que cette enquête, entièrement dominée par le désir de jeter les bases historiques d'une phénoménologie qui se donne pour objectif de « discerner au sein même du pur apparaître et sous la phénoménalité du visible, une dimension plus profonde où la vie s'atteint elle-même avant le surgissement du monde¹ », accorde au débat critique avec la pensée heideggérienne.

Tout se passe comme si, dans le long chapitre III consacré à l'analyse de l'insertion de l'*ego cogito* dans « l'histoire de la métaphysique occidentale² », Heidegger était le principal empêcheur de tourner en rond de la phénoménologie que Henry cherche à constituer. Son propos ne se limite pas à une critique de la lecture heideggérienne de Descartes. Par-delà ce conflit des interprétations qui met en concurrence deux lectures différentes du texte cartésien, il poursuit un objectif plus fondamental : frayer la voie à une autre ontologie que celle de Heidegger, apparemment entièrement dominée par le « dimensionnel ekstatique » qui définit la « phénoménalité du monde comme tel³ ».

PHÉNOMÉNOLOGIE MATÉRIELLE ET HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ : UN DÉBAT INÉVITABLE

L'argumentation du troisième chapitre de la *Généalogie* se noue autour de trois thèses polémiques.

1. Il y a d'abord l'affirmation qu'avec « Heidegger, la dénaturation du *cogito* s'opère d'emblée et elle est complète⁴ ». S'agit-il simplement de dénoncer la réduction heideggérienne du *cogito* à la représentation, ou de rejeter son affirmation, maintes fois répétée, que, concernant l'ontologie de la subjectivité, le commencement

1. Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 87-123.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 87.

cartésien n'en est pas un, ou bien la critique vise-t-elle déjà la conception heideggérienne de la phénoménologie ?

2. Plus loin dans le même chapitre, il est question d'un « paralogisme heideggérien¹ ». L'accusation apparaît dans le contexte de la thèse, assurément capitale pour la phénoménologie matérielle de Henry, que « la phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance² ». Le « paralogisme » de Heidegger serait lié à son incapacité de reconnaître le fait que « l'intériorité est la condition de toute extériorité, le Soi est la condition de la représentation³ ».

3. Plus massive encore est la troisième thèse polémique, qui domine toute la fin de ce chapitre. Puisque chez Heidegger, tout provient de, et tout se ramène à, « la dimension de l'extatique de l'ek-sistence qui est l'être même⁴ », personne ne devrait s'étonner de la « monotonie des concepts fondamentaux de la phénoménalité heideggérienne⁵ ».

En réalité, ces trois reproches ne font qu'un, puisque à chaque fois, ce qui est raté, c'est « l'initial apparaître à soi de l'apparaître, l'invisible venir en soi de la vie⁶ ». Heidegger a-t-il d'emblée totalement « dénaturé » le *cogito* cartésien ? A-t-il commis un « paralogisme » en trahissant l'ipséité véritable au bénéfice de la phénoménalité du monde ? A-t-il enfin été incapable de penser « le premier apparaître, la venue en soi de la vie⁷ », dont le vrai nom est « auto-affection » ?

Avant de conclure au paralogisme heideggérien et à la monotonie répétitive de ses concepts, il est urgent d'interroger de manière aussi précise et serrée que possible les premiers textes de Heidegger, précisément parce que, dans ceux-ci, il a lui-même tenté d'esquisser une description phénoménologique de la vie comme phénomène originel. Or, de ces textes, il n'est jamais question dans la critique que Michel Henry adresse à Heidegger dans son ouvrage paru en 1985. Ce silence s'explique aisément par le fait que ce n'est que depuis à peine une décennie que le corpus des premiers enseignements de Fribourg est devenu accessible. En revanche, l'heure nous semble venue de tenter une confrontation entre la « phénoménologie matérielle » et la pensée heideggérienne au lieu de leur plus grande proximité, c'est-à-dire là où Heidegger lui-même tente de fonder la phénoménologie directement sur le phénomène origi-

1. *Ibid.*, p. 99.

2. *Ibid.*, p. 96.

3. *Ibid.*, p. 99.

4. *Ibid.*, p. 114.

5. *Ibid.*, p. 119.

6. *Ibid.*, p. 123.

7. *Ibid.*, p. 398.

naire de la vie, en engageant une recherche sur « l'herméneutique de la vie facticielle ». Si l'on veut savoir si, oui ou non, les deux interprétations du phénomène de la vie sont incompatibles, c'est d'abord cette confrontation qui doit être tentée.

Elle présente un double intérêt, « historique » et « systématique ». « Historique », dans la mesure où elle montre que le débat entre Heidegger et Descartes a pour toile de fond la référence constante au *cogito* augustinien. L'articulation entre la pensée et la vie que Henry voudrait découvrir dans le texte cartésien, Heidegger pensait l'avoir découverte dans l'articulation augustinienne de la *veritas* et de la *vita*¹. Intérêt « systématique » ensuite : comme l'exige toute bonne phénoménologie, le différend entre deux penseurs ne peut jamais être tranché par une critique extérieure, mais dans le contact avec les choses mêmes.

C'est dans cette optique que nous examinerons l'opposition entre « l'arbre de vie et l'arbre du savoir » qui est le fil conducteur de notre lecture de l'herméneutique de la vie facticielle. La référence au motif biblique de l'arbre de vie surgit, de façon fort inattendue, dans un passage clé du *Kriegsnotsemester* de 1919. Il se rapporte au récit yahviste de la création qui mentionne deux arbres : l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Dans le récit biblique, l'histoire de l'humanité (qui définit ce que Wilhelm Schapp appelle notre « empêchement collectif » initial) se noue autour de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Or, ce n'est pas lui qui retient l'attention de Heidegger, mais l'arbre de vie.

Avant d'examiner l'usage surprenant qu'en fait Heidegger, il n'est pas inutile de se rappeler que ce n'est pas la première fois que le symbole de l'arbre de vie retient l'attention d'un philosophe. Il apparaît déjà dans les derniers cours que Friedrich Schlegel avait consacrés en 1827 à la « philosophie de la vie ». Dès la phase critique de sa pensée, Schlegel avait souligné la proximité entre la méthode génétique d'une philosophie intéressée surtout par le processus vivant du devenir, et la poésie. Dans sa philosophie de la vie, l'écart entre le savoir philosophique, qui parie sur la capacité qu'a la vie de se comprendre par la vie même, et le savoir mathématique s'agrandit encore, au point que Schlegel pouvait attribuer au serpent l'invention du premier syllogisme². Préfacier des *Betrachtungen eines Christen* de Hamann, il cite avec admiration une phrase de cet auteur qui met en concurrence l'arbre de la connaissance et l'arbre de vie, autrement dit, la connaissance et la jouissance : « Nulle jouissance n'est le fruit du fait de se creuser

1. Voir la déclaration particulièrement explicite du cours sur Augustin et le néoplatonisme (Ga 60, 298).

2. Friedrich SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, E. Behler éd., Schöningh, Paderborn, XIX, 300, Fr. 41.

les méninges [*Kein Genuß ergrübelt sich*] — et toutes choses, donc également l'*Ens Entium*, sont là pour qu'on en jouisse, et non pour la spéculation. L'arbre de la connaissance nous enlève l'arbre de vie — voudrions-nous toujours suivre l'exemple du vieil Adam, au lieu de nous miroiter dans son exemple. [...] Toute la terminologie de la métaphysique aboutit à ce *factum historique* et le *sensus* est le *principium* de tout *intellectus*¹. » Dans un fragment posthume de 1814, on retrouve la même idée de la séparation des deux souches, celle de la connaissance et de la vie : « Était-il interdit à l'homme au paradis avant la chute de manger de l'arbre de vie ? Nullement, car il est dit qu'il peut manger de tous les fruits, sauf ceux de l'arbre de la connaissance. Par sa vie et sa béatitude il devait devenir le libérateur et le maître de la nature². »

Même si rien ne prouve que Heidegger ait eu connaissance de ces variations philosophiques sur un verset biblique, il est intéressant de noter le recoupement entre une philosophie romantique de la vie dans le contexte de ce que Kisiel appelle la première « percée herméneutique » en direction de *Sein und Zeit*. Si donc on se demande : où commence *Sein und Zeit* ?, il ne faut pas être dupe de la « préface » de cet ouvrage qui s'ouvre sur une citation de l'Étranger du *Sophiste* de Platon, car dans une optique généalogique, il est clair que cette préface — comme d'ailleurs toute l'introduction de l'ouvrage — est en réalité une postface. Le vrai commencement « généalogique » de la thématique de *Sein und Zeit*, sa cellule germinale, c'est l'idée d'une herméneutique de la vie facticielle et la description phénoménologique du monde ambiant.

À LA RECHERCHE D'UNE SCIENCE ORIGINAIRE DE LA VIE EN SOI

À bien des égards, l'année 1919 est pour Heidegger l'année des grandes ruptures. Revenu du front de Verdun, il se voit confier la tâche, rude et délicate, d'un enseignement abrégé destiné aux soldats revenus, comme lui, du front. Le 9 janvier 1919, il annonce dans une lettre au chanoine Engelbert Krebs sa rupture officielle avec l'Église catholique, au « système » de laquelle il lui est devenu impossible d'adhérer. Décidément, le fils du sacristain de Meßkirch n'a plus rien d'un enfant de chœur. Du point de vue intellectuel aussi cette année, qui débute avec le *Kriegsnotsemester*, porte la marque d'un parricide. En effet, Heidegger consacre la majeure partie de ses enseignements à une analyse critique de la philosophie

1. *Ibid.*, VIII, p. 628.

2. *Ibid.*, XIX, p. 315.

néokantienne des valeurs, dont l'un des principaux porte-parole fut son propre *Doktorvater* Heinrich Rickert. Cette relecture critique aboutit à un résultat sans concessions : il faut définitivement tourner la page et se convertir armes et bagages à l'intuitionnisme husserlien, seule manière possible de sauver l'idée de la philosophie comme « science originaire » (*Urwissenschaft*). Dans le cours du *Kriegsnotsemester*, le choix pour ou contre la phénoménologie est présenté comme un choix dramatique entre la vie et la mort : « Nous nous trouvons au carrefour méthodique qui décide de la vie et de la mort de la philosophie, devant un abîme : ou bien il conduit au Néant, c'est-à-dire à l'objectivité absolue, ou bien on réussit à sauter dans un monde autre, ou plus exactement : dans le monde comme tel » (Ga 56-57, 63). C'est ce « saut » dont nous aurons à préciser la nature.

Cette détermination du point de départ des recherches phénoménologiques de Heidegger risque d'entraîner un malentendu : le fait que les premiers travaux pratiques de Heidegger en phénoménologie prennent pour objet le phénomène du monde ambiant veut-il dire, comme Michel Henry ne cesse de l'affirmer, que dès le départ Heidegger aurait trahi le phénomène encore plus originel de la vie même, c'est-à-dire « l'immanence muette de son premier être à soi dans l'affectivité du pur se sentir soi-même¹ » ?

Kisiel suggère de localiser la « percée herméneutique » d'une manière encore plus précise, en la rapportant à un schéma récapitulatif, non repris dans la version publiée du cours, que Heidegger traçait au tableau lors de la dernière leçon². Si l'on se laisse guider par les indications de ce schéma, il apparaît que le cours se compose de deux parties nettement distinctes. La première partie critique est entièrement dédiée au débat avec le néokantisme. Celui-ci se noue autour de trois formules neutres : *Es gilt* (« Cela vaut »), *Es soll* (« On doit »), *Es wertet* (« Cela valorise »). Il est facile de voir que la première expression se rapporte à la logique et à l'épistémologie néokantienne, comme le montre le terme fétiche de la *Geltung* (« validité »), que Heidegger avait rencontré dès sa dissertation sur Lotze. La seconde se rapporte à la philosophie morale néokantienne, avec l'insistance typiquement kantienne sur le *Sollen*, le « devoir-être ». Enfin, de manière tout aussi évidente, la troisième expression vise la philosophie des valeurs ou l'axiologie néokantienne.

La deuxième partie du cours, phénoménologique et descriptive, est balisée de façon analogue par deux expressions neutres :

1. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 44.

2. Th. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, University of California Press, p. 29.

Es weltet (« Cela mondanéise »¹), énoncé emblématique qui ouvre la description du phénomène du monde ambiant, qui est aussi, comme nous le verrons, le « monde de la vie », ou plutôt une de ses dimensions constitutives. La seconde expression : *Es er-eignet sich* (« Cela s'événementialise ») marque la transition du concept psychologique de « vécu » (*Erlebnis*) au concept phénoménologique d'expérience (*Erfahrung*), sous-entendu : de la vie facticielle.

LE DÉSERT DU « IL Y A »

Le point de suture (qui est plutôt un point de rupture que dramatise la métaphore du « saut »), entre la partie critique et la partie phénoménologique du cours, est marqué par une « expérience de pensée² », qui se noue elle aussi autour d'une expression neutre qui, ultérieurement, jouera un rôle important dans la pensée heideggérienne : *Es gibt* (« Cela donne »). Il est d'autant plus important de déterminer le sens exact qu'elle revêt lors de la percée herméneutique de 1919.

Une lecture superficielle de ce cours peut donner l'impression qu'en effectuant sa percée herméneutique, Heidegger fait cavalier seul, de même qu'on peut céder à l'illusion que ce saut n'était nullement préparé dans son travail antérieur. Kisiel a montré que ni l'un ni l'autre n'est le cas³. Autant il est important de comprendre la radicalité du saut qui équivalait aussi à un changement de camp philosophique (du néokantisme, Heidegger se convertit à la phénoménologie husserlienne), autant c'est une illusion de croire que ce saut soit entièrement abrupt. Dès sa thèse d'habilitation, Heidegger s'était trouvé un allié très précis et de taille dans le camp néokantien en la personne de Emil Lask (1875-1915). Kisiel estime qu'il est urgent de relire cette thèse avec les yeux de Lask, ce qui suppose évidemment, chose que presque personne ne fait plus, qu'on se mette d'abord à relire Lask lui-même ! Cette proximité de pensée n'avait d'ailleurs pas échappé à Rickert, qui la soulignait dès son rapport sur la thèse d'habilitation de Heidegger.

Dans sa « logique de la philosophie », Lask avait distingué plusieurs espèces de catégories philosophiques. Ainsi par exemple, il faut distinguer les catégories « constitutives », qui permettent de différencier les champs du réel, et les catégories « réflexives » qui

1. En suivant une suggestion de Claude Romano, dans son remarquable ouvrage *L'Événement du monde* (Paris, PUF, 1998, p. 5) qui développe les linéaments d'une « herméneutique événementiale », nous pourrions également traduire par « Cela mondifie ». Dans les vignobles français, la « bonification » des grands crus est un aspect non négligeable de la « mondification » du monde ambiant !

2. Th. KISEL, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 25-38.

structurent le champ du pensable. Heidegger lui-même, travaillant sur la doctrine médiévale des transcendants, rattachait fort légitimement les premières au transcendantal « Vrai », et les secondes au transcendantal « Un ». C'est au niveau du premier transcendantal que la notion de « facticité », d'origine fichtéenne, fait son apparition¹. Nous sommes confrontés à la facticité brute du réel, irréductible, contrairement à ce que pouvait suggérer un célèbre adage hégélien, à du rationnel pur. Se pose alors la question de savoir si cette « facticité » est synonyme d'irrationalité. Pour cela — tâche à laquelle Fichte lui-même s'était déjà attelé — il faut explorer les différents aspects de cet *hiatus irrationalis* qui sépare l'empirique de l'*a priori*, l'individuel de l'universel, l'intuition du concept, le « factuel » du « logique »².

En emboîtant le pas à Lask, Heidegger affirme l'impossibilité d'une déduction *a priori* des différents champs du réel ; il s'agit de facticités qui, à défaut de déduction, ne peuvent qu'être « indiquées ». C'est encore Lask qui montre à Heidegger la possibilité de surmonter l'hiatus. À partir du moment où il n'y a pas seulement de l'intuition empirique, mais de l'intuition catégoriale, il devient possible d'enjamber le vilain gouffre entre le « Fait » et le « Sens ». Seule la sensation brute et immédiate est « irrationnelle » ; toute expérience réellement vécue par la conscience se trouve déjà imprégnée de « catégories », même si celles-ci ne sont pas encore réfléchies comme telles. Chez Lask, le terme de *Hingabe* désigne cette présence « inconsciente » des catégories au sein de tout vécu. Or qui dit « abandon », dit donation, donc *es gibt* : nous sommes déjà sur la route de l'expérience de pensée transitoire.

À l'opposé du kantisme et du néokantisme habituel, Lask suggère d'étudier systématiquement les modalités de cette donation dans les champs esthétique, éthique et religieux. En cette matière, il pouvait d'ailleurs se réclamer du second Fichte qui distinguait lui-même deux modalités du factuel : le factuel brut des données sensorielles d'une part et, d'autre part, le factuel « d'ordre supérieur » de l'individualité historique avec, comme son expression la plus haute, la facticité de l'incarnation du Verbe.

Heidegger semble avoir découvert dans la notion scotiste de l'heccécité (*haecceitas*) une autre possibilité de réconcilier les deux aspects³. Ce que Kisiel appelle l'*interpretation gap* entre la dissertation de 1915 et la problématique du *Kriegsnotsemester* peut donc être partiellement comblé, à condition d'effectuer un triple déplace-

1. Sur ce point, le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, d'ordinaire une mine de renseignements inépuisable pour l'histoire des concepts, est très décevant, puisque la notice « Faktizität » ne retrace pas la généalogie fichtéenne du terme.

2. Th. KISEL, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 30.

ment : de la vérité propositionnelle vers l'appréhension immédiate, qui a elle-même déjà le sens d'une intuition catégoriale (la *Hingabe* au sens de Lask); du mode de connaissance actif qui caractérise la connaissance théorique vers le *modus essendi activus*, qui est le propre de la vie même -- pour cela, il faut accepter de distinguer le « Quelque chose théorétique » du « Quelque chose préthéorétique », comme le suggère précisément le schéma récapitulatif du *Kriegsnotsemester*; de l'aspect « formel » à l'aspect « matériel », déplacement lui aussi nettement inscrit dans le même schéma, qui distingue entre le moment « formel » de l'objet visé dans l'attitude théorétique (auquel correspond l'« ontologie formelle » au sens de Husserl) et la teneur « matériale ».

Ce qui est décisif, c'est de reconnaître que l'attitude théorétique elle-même tire sa motivation du « préthéorétique ». Mais de celui-ci peut-il y avoir « science » et « science » en quel sens ? Telle est la question cruciale pour une phénoménologie qui se comprend comme « science originaire de la vie en soi [*Ursprungswissenschaft des Lebens an sich*] » (Ga 58, 1).

Avant qu'il puisse être question d'engager ce travail de fondation de cette phénoménologie d'un type nouveau, il est nécessaire d'effectuer l'expérience de pensée transitoire du *es gibt*. Cette expérience, que Heidegger développe aux § 12-13 du cours (Ga 56-57, 59-70), découle directement de l'appel à briser « le primat du théorétique ». Pour cela, il ne suffit pas de proclamer simplement la priorité du pratique car, ce faisant, on ne ferait que reproduire l'oscillation ou l'ambivalence du couple « raison théorique-raison pratique », oscillation dans laquelle s'est enlisée la philosophie postkantienne et néokantienne. La bonne solution consiste à ouvrir le théorétique sur le « préthéorétique » (Ga 56-57, 59). Mais comment déterminer le statut de celui-ci ? Une réponse qui n'est pas fautive, mais encore inadéquate, serait de l'identifier avec le « psychique ». Mais cette réponse provisoire exige que soit clarifié le statut du « psychique » lui-même, ce à quoi la phénoménologie s'est précisément attelée. Toute la problématique se concentre alors autour de la question de savoir « comment doit être donné le psychique en tant que sphère totale » (Ga 56-57, 60). Ce fut, comme le rappelle Heidegger, le problème de Brentano dans sa *Psychologie d'un point de vue empirique*. Seule une méthode descriptive, et non une méthode explicative, est capable de venir à bout de ce problème. « Il n'est possible de maîtriser la sphère de la chose qu'en s'abandonnant purement à la chose [*Der Sachsphäre ist nur beizukommen durch reine Hingabe an die Sache*] » (Ga 56-57, 61).

Aussitôt après, Heidegger introduit abruptement une expérience de pensée qui s'énonce sous forme d'une question : « Y a-t-il seulement une seule chose, s'il n'y a que des choses ? Dans ce cas, il

n'y a pas du tout de choses en général ; il n'y a même pas rien, car, si la sphère des choses domine tout, il n'y a pas non plus de "il y a". Y a-t-il le "il y a" ? » (Ga 56-57, 62). Dans une transcription d'étudiant, Kisiel a déniché une formulation encore plus tarabiscotée de la même question : « Y a-t-il seulement un "il y a", s'il n'y a qu'un "il y a" ? [*Gibt es nur ein "es gibt", wenn es nur ein "es gibt" gibt?*]¹. »

À quoi rime cette question, qui est censée nous placer « au carrefour décisif qui décide de la vie et de la mort de la philosophie » (Ga 56-57, 63)? Sachant l'importance que jouera le *es gibt* dans la pensée ultérieure de Heidegger, l'interprète sera fortement tenté de rétroprojeter les développements ultérieurs sur cette première occurrence. Or, il faut se souvenir que cette expression joue un rôle important chez Paul Natorp, où elle désigne la « facticité » qui à ses yeux est synonyme d'irrationalité, ou encore, dans le contexte des philosophies de la vie de l'époque, de « mysticisme ». Il est significatif que Heidegger lui-même, cherchant à dégager le vécu intentionnel (*Frageerlebnis*) sous-jacent à cette question, l'associe étroitement à l'image de la traversée du désert. Cette traversée du désert n'aurait évidemment pas de sens, si elle ne nous faisait pas accéder à une terre promise de la raison. Aussi bien vaut-il la peine de méditer la phrase suivante, assez surprenante : « Nous sommes allés dans l'aridité du désert [*in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen*] et, au lieu de connaître éternellement les choses, nous aspirons à [*harren darauf*] comprendre en observant [*zuschauend zu verstehen*] et à voir en comprenant » (Ga 56-57, 6).

Ce que cherche Heidegger, c'est d'inventer un nouveau regard sur les phénomènes qui soit synonyme de compréhension. Quel peut être ce regard? Dans la dernière leçon du cours, sera lâché le mot décisif : « intuition herméneutique » (Ga 56-57, 117). On comprendra alors que la terre promise de la raison, à laquelle la traversée du désert de la question « y a-t-il ? » permet d'accéder, est celle d'une phénoménologie qualifiée d'herméneutique.

Les connotations bibliques de la phrase citée à l'instant suggéreraient un rapprochement avec le livre de l'Exode. Mais, de façon encore plus surprenante, Heidegger greffe sur l'image du désert le verset de la Genèse qui mentionne l'arbre de vie. Il s'agit évidemment d'une allusion voilée au statut de la phénoménologie herméneutique qu'il s'agira de conquérir. Parce qu'elle n'accomplira sa vocation que dans « la pureté de la compréhension de la vie en et pour soi » (Ga 56-57, 125) elle est, pour le philosophe, cet « arbre de vie » lui-même.

Après avoir localisé l'arbre de vie dans le texte de Heidegger, revenons encore quelques instants au désert, c'est-à-dire à l'aride

1. *Ibid.*, p. 42.

question : « Y a-t-il quelque chose ? » Pour comprendre son sens intentionnel il faut revenir au vécu même du questionnement, au *Frageerlebnis*. C'est alors qu'on découvre la plurivocité du « il y a » ainsi que le lien entre le questionnement et l'étonnement (Ga 56-57, 67). Le fait que cette question ne soit pas colorée par une subjectivité particulière, autrement dit le fait qu'elle soit *Ich-fern* (Ga 56-57, 69), éloignée du moi empirique, mérite lui aussi qu'on y prête attention. Heidegger ne se prononce pas directement sur l'issue de cette expérience de pensée : c'est à l'interprète de tirer les conclusions. Avec Kisiel, nous dirons qu'il s'agit de nous alerter sur le phénomène de l'intentionnalité qui, précisément, n'est réductible ni à une chose, ni à un état de choses. Corrélativement, on peut dire qu'il n'y a jamais de factualité brute et aveugle, mais toujours une facticité liée à un sens vécu, c'est-à-dire à une « significativité » (*Bedeutsamkeit*).

À cet égard, Kisiel suggère une comparaison instructive entre l'expérience de pensée heideggérienne, invitant à imaginer un monde totalement chosifié, et l'expérience husserlienne de l'annihilation totale du monde¹. La comparaison permet d'entrevoir l'écart entre deux conceptions opposées du « retour aux choses mêmes »². Alors que l'expérience de pensée husserlienne nous fait découvrir la merveille des merveilles qu'est la différence radicale de la nature et de la conscience, livrant accès au vécu de la conscience intentionnelle qui définit une sphère absolue de sens, l'expérience de pensée heideggérienne nous fait découvrir l'expérience radicale et irréductible de notre exposition au monde. C'est bien « dans le monde comme tel » qu'il s'agit de « sauter » !

« ES WELTET » :

LA DÉCOUVERTE FONDATRICE DU MONDE AMBIANT

Les conditions de l'accès à un concept phénoménologique et herméneutique du monde apparaissent avec une netteté particulière dans l'expérience de pensée suivante, centrée sur le « vécu du monde ambiant » (*Umwelterlebnis*). En présence de ses auditeurs, Heidegger se livre à des travaux pratiques de description phénoménologique *in situ*, portant sur le « monde ambiant » de la salle de cours, dominée par le pupitre du professeur. La pointe de la description du *Kathedererlebnis* (Ga 56-57, 89) est de dégager la capacité de percevoir le pupitre « comme » un pupitre, c'est-à-dire doté d'une significativité spécifique qui, à son tour, présuppose le « monde »

1. *Ibid.*, p. 517, n. 12. Voir Edmund HUSSERL, *Ideen* I, § 47.

2. *Ibid.*, p. 564-565, note 14.

que forme la salle de cours. Ce « voir comme », que le § 32 de *Sein und Zeit* appellera « *comme* herméneutique » déborde la simple perception sensible. Un paysan du Hochschwarzwald n'y verrait peut-être qu'une boîte rectangulaire faite de planches (Ga 56-57, 71). Peut-être même le prendrait-il pour un cercueil dressé dans le sens de la hauteur. Un Sénégalais pourrait y voir un objet vaguement magique, par exemple l'autel où se déroule un culte étrange dont la signification lui échappe, ou un rempart contre les flèches d'un ennemi (Ga 56-57, 72). La liste des exemples pourrait évidemment être allongée à volonté ; mais jamais on ne rencontrera de simple perception de la chose nue, ne revêtant aucune significativité de quelque sorte que ce soit.

Le percevoir équivaut donc toujours à une interprétation. C'est pourquoi l'intuition que nous avons de l'objet au sein de son monde ambiant devra être qualifiée d'herméneutique. Ce qui constitue le phénomène du monde ambiant, c'est un réseau complexe de renvois. En l'occurrence, s'agissant du monde universitaire, on formera la série : pupitre, livre, tableau noir, cahier de notes, plume, concierge, étudiant corporatiste, tramway (pour aller à l'université), automobile, etc. En aucun cas, ces « choses » ne sont réductibles à de purs objets qui recevraient à titre secondaire une « valeur » ou un sens que leur conférerait un sujet, en disant : « Pour moi, *x* veut dire ceci. » C'est le contraire qui est le cas : le phénomène de la significativité (*das Bedeutungshafte*) est premier, et non ajouté après coup.

C'est alors que Heidegger peut introduire la fameuse formule *Es weltet* qui impressionnait si fortement le jeune Gadamer. On notera la pointe polémique dirigée contre le *Es wertet* néokantien : « Vivant dans un monde ambiant, partout et toujours cela fait sens pour moi, tout a un caractère mondain, “cela mondanéise”, ce qui n'est pas synonyme de “cela valorise” /*In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer es ist alles welthafte, “es weltet”, was nicht zusammenfällt mit dem “Es wertet”* / » (Ga 56-57, 73). La fin de cette phrase souligne la différence entre la description phénoménologique du monde ambiant et l'explication néokantienne en termes d'un jugement de valeur secondaire venant se greffer sur un jugement de fait, portant sur de pures données sensorielles. En écho à cette découverte initiale, le cours du semestre d'été 1923 attirera encore l'attention sur les obstacles qui empêchent une description phénoménologique du vécu du monde ambiant. Même en phénoménologie, les « contrefaçons » sont légion, et la description adéquate difficile à atteindre (Ga 63, 88-92).

« ES ER-EIGNET SICH » : DU « VÉCU » À L'« EXPÉRIENCE »

Il nous reste à examiner le sens de la seconde formule directrice : *Es er-eignet sich*. Moins directement articulée sur une description concrète, elle surgit à la faveur d'une comparaison entre le vécu de la question « y a-t-il quelque chose ? » et le vécu du monde ambiant. Dans le premier cas, le sujet interrogeant s'efface complètement, alors que, dans le second cas, il est directement impliqué dans le vécu lui-même : le « monde ambiant » de la salle de cours est le monde de l'étudiant, du professeur, de l'appariteur, etc. Il faut même aller jusqu'à dire que dans le second cas seulement, nous avons affaire à un « vécu » au sens rigoureux du terme, alors que dans le premier cas, on a affaire à du vécu par défaut, du vécu en quelque sorte « dé-vitalisé » (*Ent-leben*) (Ga 56-57, 74). Sur cette distinction viennent se greffer un certain nombre de distinctions complémentaires. Ainsi par exemple, dans le premier cas, nous n'avons affaire qu'à un simple « processus » (*Vorgang*), alors que, dans le second cas, on peut parler d'un « événement » (*Er-eignis*).

Telle qu'elle est utilisée ici, cette expression ne connote pas tant l'événementialité, le fait que quelque chose « arrive », mais le fait que cela arrive à quelqu'un, l'atteint, le touche, le « pique au vif » : « Les vécus sont des appropriations, pour autant qu'ils vivent du propre [du sujet] et que la vie vit seulement ainsi » (Ga 56-57, 75). Il y a « événement » dans la mesure où il y a expérience « vive », et réciproquement. Cette première définition du terme *Ereignis* qui, à partir de 1936-1938, deviendra le mot fétiche de la pensée post-métaphysique du dernier Heidegger après le « tournant » (*Kehre*) semblerait ainsi cautionner la pertinence de la traduction par « appropriation » plutôt que par « Avènement ».

En poussant la comparaison encore plus loin, on découvrira d'autres « privations » : la « dévitalisation » (*Ent-leben*) équivaut en même temps à une « dé-significativisation » (*Ent-deuten*) au moins partielle, c'est-à-dire à une perte de significativité. Mais cette perte trouvera une compensation dans le supplément de précision et de détermination du sens qu'on gagne, quand on met entre parenthèses une partie des significativités vécues à même le monde ambiant. Enfin, cette désignificativisation équivaut à une « dés-historialisation » (*Ent-geschichtlichen*), à un arrachement à l'historicité facticielle dans laquelle le sujet concret se trouve « empêtré », comme le dirait Wilhelm Schapp. Ici encore, il est facile de voir que cette « dés-historialisation » rend possible l'accès au concept d'histoire objective.

Le tableau récapitulatif suivant permet de visualiser les principales différences entre le *Frageerlebnis* et le *Umwelterlebnis* :

FRAGEERLEBNIS

« Y a-t-il le "il y a" ? »

Etwas überhaupt « Quelque chose en général » *Vor-gang* (« Processus »)*Ent-leben* (« dévitalisation »)*Ent-deuten* (« désignificativisation »)*Ent-geschichtlichen* (« déshistorialisation »)*Ich-ferne*

éloignement du moi

Gegebenheit

« Le donné »

UMWELTERLEBNIS

La chose *en tant qu'*élément du monde ambiant*Er-eignis* (« Appropriement »)*Er-leben = Hineinleben* « vivre » = « vivre vers »*Bedeutsamkeit* (« significativité »)*Geschichtlichkeit*

« historialité »

Ich-nähe

proximité par rapport au moi (le vécu propre)

Es waltet

« Cela mondanéise »

PAR-DELÀ L'IDÉALISME ET LE RÉALISME

L'enjeu philosophique de toutes ces distinctions apparaît au plus tard quand Heidegger renvoie dos à dos le réalisme et l'idéalisme critiques. Pour des raisons opposées, l'un et l'autre aboutissent exactement au même résultat : ils méconnaissent la spécificité du phénomène du monde ambiant. Ce phénomène, le réalisme critique ne *peut* pas le voir, parce qu'il cherche partout un monde objectif d'états des choses et de faits scientifiques, tandis que l'idéalisme critique ne *veut* pas le voir (Ga 56 57, 87).

Il importe de bien voir la concurrence qui est introduite ici entre la notion néokantienne (non phénoménologique !) du « donné » (*Gegebenheit*) et la notion phénoménologique de « mondanéisation » (qu'on pourrait également exprimer en termes de « donation » !). De même faudrait-il sans doute distinguer le sens bergsonien des « données immédiates de la conscience » de l'idée phénoménologique de « donation ». Aux yeux de Heidegger, il est clair que, dès lors qu'on parle de « données », en se pliant à l'attitude théorique, on a déjà effectué un triple écart par rapport au monde de la vie vécue. Ici encore, cette « première atteinte objectivante dirigée contre le caractère de l'environnementalité [*die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen*] » (Ga 56 57, 89) a des bénéfices secondaires non négligeables : c'est de cette manière qu'on découvre la « réalité objective » par-delà le monde ambiant. Mais dire que le monde ambiant est subjectif, alors que la nature objective constitue le réel vraiment réel, est précisément l'erreur qu'il ne faut pas commettre. C'est ce que Heidegger montre sur l'exemple des in-

variantes physiques : les qualités sensibles « secondes », telles que « couleur, son », etc. de « monde ambiant » est un monde lumineux et sonore) doivent être désignificativisées si on veut atteindre la réalité ondulatoire ou corpusculaire des photons. En ce sens, la « désignificativisation » (*Entdeutung*) a pour contrepartie la précision (*Verdeutlichung*) plus grande de la détermination physique de la réalité (Ga 56-57, 90).

Cette distinction permet d'éviter la critique superficielle des abstractions « barbares » de la science au nom de la spontanéité de la vie. Le vrai problème est celui du choix du bon point de départ qui permet de définir le sens de la réalité. Il ne peut s'agir d'une quelconque donnée immédiate, car celle-ci est déjà un produit de la réflexion qui se demande : si j'enlève ceci et cela, qu'est-ce qui me reste ? Le point de départ ne peut consister en rien d'autre que dans le phénomène du monde ambiant (Ga 56-57, 91). La question de savoir si ce monde existe « réellement » est une question absurde, littéralement « insensée » (*eine wider-sinnige Frage*) que Heidegger récusé en formulant la « proposition essentielle » (*Wesenssatz*) suivante : « Tout ce qui est réel peut mondanéiser ; tout ce qui mondanéise n'a pas besoin d'être réel » (*ibid.*). C'est une sorte de riposte que la phénoménologie herméneutique heideggérienne donne au célèbre adage de Hegel : « Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel. »

Pour le réalisme critique, cette déclaration est l'expression d'une naïveté dangereuse : comment peut-on soutenir sans contradiction la thèse selon laquelle c'est la vie, telle qu'elle se manifeste dans le vécu du monde ambiant, qui décide du sens même de la réalité (Ga 56-57, 92) ? En revenant au *Kathederlebnis*, nous comprenons la force de l'objection : si l'étudiant de faculté, le paysan de Forêt-Noire et l'Africain du Sénégal perçoivent chacun différemment le même objet, ne sommes-nous pas en plein subjectivisme ? D'où la conclusion inéluctable : le pupitre réel, c'est cet objet en bois, composé d'une certaine matière, ayant une forme et une couleur déterminées, que les trois individus perçoivent de la même manière, nonobstant les interprétations subjectives. De fait, Heidegger précise que, prise en ce sens, la « réalité objective » est *présupposée* dans le vécu du monde ambiant. Mais cette présupposition ne saurait pas être mise en concurrence avec le « comme herméneutique ». Face au réalisme dit critique, c'est d'une « seconde naïveté » que la phénoménologie herméneutique a besoin : « Mais l'authentique naïveté, c'est là le paradoxe, ne peut être gagnée que dans la plus haute intuition philosophique intérieure » (Ga 56-57, 93).

Ainsi retrouvons-nous la difficulté fondamentale déjà évoquée : s'il est vrai que toute attitude théorétique est dérivée et secondaire par rapport à l'expérience préthéorétique du monde ambiant, ce

pose la question de savoir si de ce préthéorétique il peut y avoir science, et pas n'importe quelle science, mais une « *archi-science* » (*Ur-wissenschaft*) (Ga 56-57, 96), c'est-à-dire une science qui n'a plus besoin d'être fondée sur autre chose qu'elle-même. Ici précisément s'impose la nécessité d'un débat critique avec l'idée hégélienne de science et de système, qui pousse à son comble l'attitude théorétique (Ga 56-57, 98). Le mérite de Husserl est d'avoir soulevé cette question et d'avoir esquissé une réponse possible : c'est dans l'attitude réflexive que nous devenons capables de voir ce qui d'ordinaire échappe au regard, à savoir les « vécus intentionnels de la connaissance » (Ga 56-57, 99).

Au passage, Heidegger souligne – ce qui est peut-être déjà une critique voilée adressée à Husserl – que l'attitude réflexive elle-même demeure théorétique, pour autant que « les vécus qui sont vécus [*die erlebten Erlebnisse*] deviennent des vécus placés sous le regard (*erblickten*) » (*ibid.*). Sa critique de la conception que le néo-kantien Paul Natorp se fait de l'acte réflexif est encore plus explicite. Aux yeux de Natorp, « à toute donnée doit correspondre un *donner* actif [*Es muß der Gegebenheit ein aktives Geben entsprechen*] » (Ga 56-57, 106). Cet axiome conduit à la méthode dite de la « reconstruction » : ce n'est qu'en le reconstruisant qu'il devient possible de donner un sens au donné. La critique heideggérienne de cette méthode est implacable. Qui dit « reconstruction », dit nécessairement « construction », donc objectivation (Ga 56-57, 107). La prétention de donner un fondement logique au psychique (c'est-à-dire aux vécus) équivaut à une réduction logique du psychique. Heidegger désigne ce « panlogisme » (Ga 56-57, 108) comme un « *logisticisme* » (Ga 56-57, 110), expression probablement forgée pour faire pendant à l'accusation de « *mysticisme* » que les néo-kantienens dirigeaient contre les philosophies de la vie. À « *mysticisme* », *mysticisme* et demi : le « *logisticisme* », c'est le *mysticisme* du logicien. Peut-être conviendrait-il de relire dans cette perspective les derniers aphorismes du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

UNE ÉNIGME RÉSIDUELLE : « MONDE » ET « PRÉMONDE »

Une phénoménologie qui se veut fidèle au « principe des principes » de Husserl¹ doit combattre la méthode de la reconstruction au nom de l'intuition originaire. Mais, par le fait même, elle affronte la difficile question du statut exact du voir phénoménolo-

1. « Toute intuition donatrice est une source de droit pour la connaissance. [...] tout ce qui s'offre originairement à nous dans l'intuition [...] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne ». Edmund Husserl, *Ideen* I § 24, dans *Husserliana*, III, p. 52, 43, trad. P. Ricœur, p. 78 ; texte cité Ga 56-57, 109.

gique (Ga 56-57, III). C'est précisément alors, dans la toute dernière heure du *Kriegsnotsemester*, que Heidegger opère la percée herméneutique décisive. Il suggère de rapatrier toutes les approches théorétiques de la réalité, que celles-ci se rapportent à des contenus objectifs (c'est-à-dire à un « quelque chose de type objectif », *objektartiges Etwas* dans le schéma récapitulatif) ou à des objectivités logico-formelles (le *formallogisches gegenständliches Etwas* du schéma récapitulatif), dans l'expérience préthéorétique de la vie même. Contrairement à ce qu'on pourrait s'imaginer, ce champ originaire d'expérience n'est pas totalement opaque ou aveugle ; il véhicule des significativités qui induisent une compréhension élémentaire que Heidegger choisit de désigner du terme d'« intuition herméneutique [*hermeneutische Intuition*] » (Ga 56-57, 117). Cette expression atteste que, dès 1919, la phénoménologie heideggérienne se définit comme une phénoménologie herméneutique, dont l'originalité consiste dans le fait que le concept diltheyen du « comprendre » (*Verstehen*) vient se greffer sur le concept husserlien d'intuition.

Le schéma récapitulatif du cours nous réserve une dernière surprise, qui me semble revêtir une grande importance pour le débat avec Michel Henry. Le champ du préthéorétique lui-même y est subdivisé en deux branches : il y a d'abord le « quelque chose de prémondain » (*vorweltliches Etwas*) comme moment fondamental de la vie comme telle ; il y a ensuite le « quelque chose de mondain » (*welthafes Etwas*), comme moment fondamental de sphères déterminées de vécus. Comment justifier phénoménologiquement pareille distinction ? La question est double : elle concerne aussi bien la distinction du « prémondain » et du « mondain » que la possibilité de distinguer plusieurs « mondes de la vie », ou encore, de mettre le concept de « monde de la vie » au pluriel, un pluriel qui lui aussi requiert une justification phénoménologique.

Des formulations énigmatiques de la page 115, se dégage une idée centrale : ce qui caractérise le phénomène de la vie, c'est sa capacité de déployer une pluralité de mondes : monde esthétique, religieux, social, etc. Si la vie a ce pouvoir, ou cette potentialité, c'est qu'elle ne se confond avec aucun de ces mondes. D'où la nécessité de penser la vie qui n'est *pas encore* investie dans la production d'un monde particulier et qui s'apprête seulement à s'y lancer. Ici apparaît un terme étrange sous la plume de Heidegger : *Lebensschwungkraft*. Heidegger n'a pas inventé ce terme, il le reprend simplement à la traduction allemande de l'« élan vital » de Bergson par le poète expressionniste Stefan George. En première approximation, il faudra donc penser le « prémondain » comme l'équivalent heideggérien de l'« élan vital » bergsonien.

Mais est-il entièrement réductible à cet aspect, ou bien y a-t-il une place pour l'aspect « épreuve » de la vie, autrement dit, pour l'« auto-affection » au sens de Henry ? Comme nous l'avons vu plus haut, dans la *Généalogie de la psychanalyse* et en bien d'autres textes, cet auteur reproche à Husserl, mais plus encore à Heidegger, de trahir le phénomène originaire de la vie, en privilégiant le concept ekstatique de l'intentionnalité qui, tôt ou tard, livrera le sujet au monde. Dans quelle mesure ces reproches s'appliquent-ils à l'herméneutique heideggérienne de la vie facticielle ? Les remarques par trop allusives du *Kriegsnotsemester* ne permettent pas de trancher cette question. Seule une vision plus complète du chantier de l'herméneutique de la vie facticielle que nous explorerons dans les chapitres suivants pourra apporter des éléments de réponse.

Mais d'ores et déjà, nous pouvons établir un double constat :

1. La formulation programmatique du schéma récapitulatif contient au moins une place en creux qui permet de penser le phénomène de la vie même, préalablement à tout rapport au monde. Même s'il n'est pas sûr que ce « préalablement » ait le triple sens du retrait du monde, de l'irréductibilité au voir et de l'immédiation à soi-même, qui permet à Michel Henry d'identifier la vie et l'âme¹, on doit concéder à Heidegger d'avoir « noté » le problème, au lieu de l'avoir occulté. La vraie question est plutôt celle de savoir jusqu'à quel point ce que Heidegger appellera bientôt « autosuffisance » (*Selbstgenügsamkeit*) de la vie même recoupe la notion d'« auto-affection » chez Henry.

2. Cette question prend tout son relief si on se demande quel genre de modification la phénoménologie herméneutique, à laquelle nous avons affaire ici, introduit dans le concept même d'intentionnalité. Une chose au moins semble être claire : l'élan vital peut emprunter plusieurs directions que la phénoménologie herméneutique aura précisément pour tâche d'explorer. Rien ne laisse supposer que le concept phénoménologique de *Lebenswelt* (« monde de la vie ») se confonde entièrement avec le phénomène du « monde ambiant ». Le concept de « monde de la vie » n'a rien de monolithique ; ce n'est qu'en le rendant pluridimensionnel qu'il pourra recevoir une légitimité phénoménologique. Mais cette pluralité ne peut pas être purement empirique ; elle devra satisfaire à des critères spécifiques d'authenticité. En d'autres termes, il faut distinguer, comme le suggère justement le schéma récapitulatif, une pluralité d'authentiques mondes de la vie (*genuine Lebenswelten*).

1. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 52.

LA « TAPISSERIE DE LA VIE » LA PREMIÈRE FONDATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

« Und teil um teil ist wirr und gegenwendig
Und keiner ahnt das rätsel der verstrickten.
Da eines abends wird das werk lebendig. »

(Stefan George, *Der Teppich*)

Même si la référence à l'arbre de vie, que nous avons rencontrée dans le *Kriegsnotsemester*, semble être un hapax dans le corpus heideggérien, rien ne permet de conclure à sa signification purement anecdotique. C'est le contraire qui est le cas : tel que nous l'avons interprété, le motif de l'arbre de vie reflète en même temps l'originalité du projet herméneutique de Heidegger et son souci de doubler les philosophies de la vie sur leur propre terrain¹. Aussi bien le retrouve-t-on, sous une forme différente, dans le motif de la « tapisserie de la vie » (*Teppich des Lebens*) auquel Heidegger fait allusion dans un passage crucial du cours *Grundprobleme der Phänomenologie* professé pendant le semestre d'hiver 1919-1920 (Ga 58, 69), dans lequel il essaie manifestement de transformer les indications inchoatives et programmatiques que nous avons analysées au chapitre précédent en véritable fondation de sa conception de la phénoménologie.

1. Pour le paysage complexe des philosophies de la vie en Allemagne, voir Gudrun KÜHN-BERTRAM, « Bibliographie der populären Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland », dans *Dilthey-Jahrbuch*, 1 1983, Göttingen, 1983, p. 289-305. Pour une bonne analyse de l'émergence de la « vie » comme catégorie philosophique, voir Heribert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 174-197.

Le motif de la « tapisserie de la vie » est emprunté à un recueil de poèmes du poète expressionniste Stefan George. Cela vaut la peine de citer dans son intégralité le poème qui ouvre ce recueil, auquel Heidegger fait allusion dans son cours :

Der teppich

*Hier schlingen menschen mit gewächsen tieren
Sich fremd zum bund umrahmt von seidner franze
Und blaue sicheln weisse sterne zieren
Und queren sie in dem erstarrten tanze.
Und kahle linien ziehn in reich-gestickten
Und teil um teil ist wirr und gegenwendig
Und keiner ahnt das rätsel der verstrickten.
Da eines abends wird das werk lebendig.
Da regen schauernd sich die toten äste
Die wesen eng von strich und kreis umspannet
Und treten klar vor die geknüpften quäste
Die lösung bringend über die ihr sannel!
Sie ist nach willen nicht : ist nicht für jede
Gewohne stunde : ist kein schatz der gilde.
Sie wird den vielen nie und nie durch rede
Sie wird den seltenen selten im gebilde¹.*

La tapisserie

Ici les humains, les végétaux, les animaux
S'entrelacent en une étrange alliance, frangée de soie
Et des faucilles bleues, des étoiles blanches les parent
Et les croisent dans cette danse figée.
Et des lignes arides parcourent les broderies somptueuses
Et chacune des parties est floue et retournée
Et nul ne devine l'énigme de ces entrelacés
Or voilà qu'un soir, l'œuvre soudain prend vie
Voici que frémissent et bougent les branches mortes
Et les êtres étroitement enserrés de traits et de cercles.
Et ils se détachent en toute clarté des tresses nouées
Vous offrant la solution que vous cherchiez !
Elle n'est pas le fruit de la volonté, n'est pas
Disponible à toute heure, n'est pas le trésor d'une guildé.
Elle n'advient jamais à la multitude et jamais par la parole
Elle advient de rares fois, à des êtres rares, dans l'œuvre créée.

Pourquoi cette référence à George ? Jusque dans ses écrits les plus tardifs, Heidegger n'a cessé de méditer les poèmes de ce poète. Mais dans notre contexte, on peut invoquer une raison plus précise, directement liée à l'entreprise même d'une herméneutique de la vie facticielle. Comme le signale Otto Pöggeler, la réception allemande de Bergson s'est effectuée d'abord en dehors des milieux de la

1. Stefan GEORGE, *Werke. Ausgabe in 2 Bänden*, Düsseldorf-Munich, Küpper, 1968, p. 190.

philosophie académique. George fut l'une des chevilles ouvrières de la traduction des œuvres du philosophe français. Au terme d'une discussion serrée avec Gertrud Kantorowicz, il décidait de rendre la notion bergsonienne d'élan vital par le terme allemand de *Lebensschwungkraft*¹.

La réception de la pensée bergsonienne dans les cercles de la phénoménologie a débuté en 1911 par une boutade de Husserl. L'exposé sur la philosophie bergsonienne que Koyré avait présenté dans le séminaire de Göttingen avait suscité de la part de Husserl le commentaire laconique suivant : « Les bergsoniens conséquents, c'est nous². » Une décennie plus tard, dans ses enseignements de Fribourg et encore dans *Sein und Zeit*, Heidegger ne dira pas autre chose. Sa propre découverte de Bergson a d'ailleurs un rapport direct avec Husserl. En 1921, Husserl avait chargé son assistant, le jeune *Privatdozent* Martin Heidegger, de préparer la thèse que Roman Ingarden venait de consacrer à Bergson pour la publication au volume 5 du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ce sont là, évoqués très rapidement, quelques-uns des fils généalogiques qui expliquent la présence simultanée de George et de Bergson (ce dernier étant singularisé par une citation extraite de *Matière et mémoire* placée en exergue du cours³) dans la première tentative systématique de jeter les bases d'une phénoménologie conçue comme herméneutique de la vie facticielle.

Tout comme pour le motif de l'arbre de vie, nous avons au moins trois bonnes raisons de nous intéresser à l'image de la « tapisserie de la vie », qui semble parfaitement convenir à la compréhension phénoménologique de la vie sous-jacente à l'idée même d'une « herméneutique de la facticité ».

1. De quelque façon qu'on la prenne, la vie n'est pas un phénomène parmi d'autres ; elle représente au contraire l'un des thèmes centraux qui décide des possibilités et des limites de la phénoménologie elle-même.

2. Étant intrinsèquement plurivoque, le phénomène de la vie admet une pluralité d'« interprétations ». Au sein même de la tradition phénoménologique, il a fait et continue à faire l'objet de plusieurs interprétations : l'interprétation monadologique que Husserl lui-même donne de la vie transcendantale du sujet ; l'interprétation plus nietzschéenne de Max Scheler ; l'herméneutique de la facticité du premier Heidegger et, plus près de nous, le *Gestaltkreis* de Viktor

1. OTTO PÖGGELER, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1994, p. 15 et 146.

2. *Ibid.*, p. 147.

3. Le texte de cette citation qu'on trouve à la page 1 du cours est tronqué. Le texte exact est : « Le même instinct, en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace, fait que nous refermons derrière nous le temps, à mesure qu'il s'écoule » (Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 286).

von Weizsäcker¹ ; la « phénoménologie matérielle » de Michel Henry qui assimile la vie à l'« auto-affection » ; l'« analytique de la chair » de Didier Franck² ; enfin, dans la mouvance de la phénoménologie de la chair de Merleau-Ponty, on peut mentionner les recherches de Marc Richir³ sur le « vivre incarné » et de Henry Maldiney sur la psychose⁴, etc. Tous ces travaux montrent qu'avec le phénomène de la vie, c'est bien encore d'une question vive et même centrale de la phénoménologie qu'il s'agit.

3. Dans son enquête sur la genèse de *Sein und Zeit*, Kisiel a mis en évidence l'importance que ce phénomène revêt dans l'élaboration de l'idée d'une herméneutique de la vie facticielle⁵. L'ouvrage de David Krell *Daimon Life* esquisse une lecture plus actualisante de la même thématique, englobant également les travaux ultérieurs de Heidegger. Ma propre interprétation, qui se veut généalogique et systématique en même temps, emboîtera le pas aux hypothèses interprétatives avancées par ces auteurs. Nonobstant le fait que la terminologie forgée par Heidegger pour donner corps à son projet est profondément déroutante et, à la limite, imperméable (elle reflète bien entendu aussi l'ambiance d'une époque, marquée par le pathos de la *Jugendbewegung*, sans toutefois s'y réduire), nous parierons sur la possibilité d'une appropriation créatrice de la problématique sous-jacente, notamment dans l'optique de l'élaboration d'une herméneutique du soi, soucieuse d'éviter la Scylla des philosophies du sujet sans échouer sur la Charybde des philosophies de l'anti-sujet. La difficulté terminologique est compensée par le fait que le Heidegger auquel nous avons affaire ici n'est nullement un penseur blindé dans des certitudes dogmatiques, mais un chercheur au meilleur sens phénoménologique du mot, capable d'explorer plusieurs directions en même temps, d'en abandonner certaines, et même de changer de cap sous la contrainte des phénomènes eux-mêmes.

Le terme « interprétation » revêt ici une signification particulière, directement tirée de l'idée même de vie. Rien ne permet mieux de comprendre pourquoi, dès le départ, la phénoménologie heideggérienne se présente comme une phénoménologie herméneutique (et non transcendantale) que son interprétation du phénomène de la vie. À côté de l'influence de Bergson et de Nietzsche, l'ascendant de

1. VIKTOR VON WEIZÄCKER, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

2. DIDIER FRANCK, *Corps et chair. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981; *Heidegger et le problème de l'espace*, 1985.

3. MARC RICHIR, *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

4. HENRY MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, J. Millon, 1991.

5. THEODORE KISIEL, *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 116-117.

Wilhelm Dilthey joue ici un rôle absolument déterminant, tout l'effort philosophique de Heidegger pouvant être compris comme une tentative de donner un sens phénoménologique à la célèbre déclaration de Dilthey : *Das Leben legt sich selber aus* (« La vie s'interprète elle-même »).¹

Mais si l'on veut prendre la pleine mesure de l'enjeu des thèses que nous examinerons dans le présent chapitre, il convient de situer ce cours dans une perspective historique plus vaste. À trois reprises, l'enseignement de Heidegger pendant ce que qu'on peut appeler sa décennie phénoménologique (1919–1928) est scandé par des introductions aux problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Chacun de ces cours marque un progrès important dans l'élaboration de l'idée même d'une phénoménologie herméneutique. Les *Grundprobleme* de 1919–1920 inaugurent le chantier de l'herméneutique de la facticité ; l'*Einführung in die phänomenologische Forschung* (Ga 17), avec laquelle Heidegger inaugure en 1923–1924 son enseignement en qualité de professeur *extraordinarius* à l'université de Marbourg, ouvre la période de la rédaction de *Sein und Zeit* et reconduit la phénoménologie husserlienne aux sources aristotéliennes ; les *Grundprobleme* de 1928 (Ga 24) prolongent l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* qui formait l'horizon de cet ouvrage inachevé, en même temps qu'ils l'arriment solidement à une idée précise de la phénoménologie, caractérisée par les trois moments de la construction, de la réduction et de la déconstruction.

Dans le présent chapitre, notre examen portera sur la toute première fondation heideggérienne de la phénoménologie herméneutique que les deux refondations ultérieures viendront remanier assez profondément, mais sans la remettre radicalement en cause. Notre analyse se laissera guider par les trois ternaires qui jouent un rôle crucial dans l'interprétation heideggérienne du phénomène de la vie en même temps qu'ils déterminent l'allure générale de l'herméneutique de la facticité. *Selbstgenügsamkeit*, *Ausdrucksgestalt*, *Bedeutsamkeit* (« autosuffisance », « figure expressive », « significativité ») : sur le plan des contenus, ce ternaire reflète l'interprétation heideggérienne du phénomène de la vie. *Bezugs-*, *Gehalt-*, *Vollzugssinn* (« sens référentiel », « sens de la teneur », « sens d'accomplissement ») : d'un point de vue méthodologique, ce ternaire renferme la nouvelle conception que Heidegger se fait de l'intentionnalité. *Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt* (« monde ambiant », « monde

1. Rappelons que, dans la préface à son recueil d'articles *Die geistige Welt. Einführung in die Philosophie des Lebens*, Dilthey déclarait que l'impulsion directrice de sa pensée philosophique avait été de « vouloir comprendre la vie à partir d'elle-même » (*das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen*) (W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Van den Hoeck & Ruprecht, t. 5, 3). On trouve l'écho de la même formule dans la caractérisation que Dilthey donne de la compréhension réactualisante : « *Leben erfasst hier Leben* » (t. 7, p. 136).

commun », « monde propre ») : ce ternaire suggère une réponse à la question que nous avons soulevée à la fin du précédent chapitre. Le « monde de la vie », la *Lebenswelt* comprise au sens phénoménologique, n'a rien de monolithique ; elle se présente à travers une multiplicité de mondes vécus authentiques (*genuine Lebenswelten*).

Le cours commence par une brève *Vorbetrachtung* sous forme de « panorama historique », destiné à faire passer les auditeurs d'un point de vue exotérique (prise de conscience de la genèse historique du courant phénoménologique et détermination de sa place dans le paysage de la philosophie contemporaine) à une « disposition ésotérique », c'est-à-dire à la conscience des problèmes auxquels s'attaque, ou devrait s'attaquer, la phénoménologie bien comprise. Aux yeux de Heidegger, le premier et le plus fondamental de tous les problèmes, « le plus brûlant et à jamais indéradicable, le plus originaire et le plus définitif » c'est « la phénoménologie elle-même pour elle-même » (Ga 58, 1). Si elle est problématique pour elle-même, c'est justement parce qu'elle ne peut se comprendre que comme « science originaire de la vie en soi » (*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*). Le phénomène de la vie n'est donc pas un phénomène parmi d'autres, dont la phénoménologie aurait à s'occuper, au contraire c'est un phénomène — peut-être bien le seul ! — qui entre dans sa définition même. Est-ce un hasard si l'exergue de cette *Vorbetrachtung* est tiré de *Matière et mémoire* d'Henri Bergson ? Certainement pas, car Bergson est l'un des rares philosophes qui aient osé inscrire la vie dans leur définition même de la philosophie, même si, aux yeux de Heidegger, sa notion d'élan vital embrouille les données phénoménologiques plus qu'elle ne les clarifie.

Un autre « mot magique », celui de donation (*Gegebenheit*), directement emprunté à la phénoménologie husserlienne, définit le radicalisme de l'interrogation à laquelle doit se livrer une authentique « science originaire » (Ga 58, 5). Le radicalisme de cette interrogation doit être défendu contre la phénoménologie elle-même, notamment quand celle-ci succombe à la tentation de s'abriter derrière l'autorité des sciences, comme semblerait le suggérer une lecture hâtive et erronée de l'article « La philosophie comme science rigoureuse » de Husserl. Pour Heidegger, « le radicalisme de la phénoménologie doit déployer ses effets les plus radicaux contre elle-même et tout ce qui s'exprime comme connaissance phénoménologique » (Ga 58, 6). Une phénoménologie paresseuse, ou retranchée derrière d'autres évidences que les siennes propres, ne sert à rien.

En intégrant le phénomène de la vie dans sa définition même, la phénoménologie affronte une tâche précise : laisser derrière elle l'alternative du rationalisme et de l'irrationalisme. « La phénoménologie combat précisément le rationalisme absolu, le rationalisme

en général sous toutes ses figures. Elle combat également tout balbutiement confus avec des "paroles primitives" [*Urworte*] irrationalistes en philosophie. Elle fait comprendre que la séparation du rationalisme et de l'irrationalisme sous laquelle on se complait aujourd'hui à tout ranger est erronée de fond en comble [*grundverkehrt*] » (Ga 58, 20). Nous verrons dans notre sixième chapitre comment Heidegger s'y prend pour surmonter cette fausse alternative, en livrant un combat sur deux fronts, antirationaliste et anti-irrationaliste. Ce combat est sous-tendu par des convictions fortes, par exemple que « la vie spirituelle en général doit retrouver organiquement ses sources originelles et elle doit se déployer à nouveau pour nous à partir de nouvelles et authentiques situations fondamentales de la vie qui demeurent valables pour plusieurs *générations* » (*ibid.*). La génération philosophique actuelle qui voudrait pratiquer l'authentique esprit de la recherche phénoménologique doit se caractériser par deux choses : « l'implacable critique mutuelle, seule capable de maintenir sur la bonne trajectoire » (Ga 58, 23) et le refus de réduire les problèmes transcendants à l'unique forme de constitution qu'est « la science ». C'est ainsi seulement qu'elle pourra réussir là où Nietzsche avait échoué : élever la vie à la compréhension sans la trahir, parce qu'elle « a l'attitude fondamentale de l'accompagnement vivant du sens authentique de la vie, de la soumission qui comprend [*des verstehenden Sicheinfügens*], du dépassement du conflit par son aggravation à travers l'*humilitas animi* » (*ibid.*). On notera la pointe anti-nietzschéenne de cette déclaration : ce n'est pas l'orgueilleuse volonté de puissance qui offre les meilleures chances de comprendre la vie en sa profondeur, mais l'« humilité de l'âme », c'est-à-dire l'humble soumission aux phénomènes tels qu'ils se donnent.

Au terme de cette caractérisation générale de l'esprit de la phénoménologie, se dessine une double tâche plus précise : d'une part, mettre en évidence la vie comme « sphère problématique » primordiale ; d'autre part, trouver une réponse à la question : d'un tel phénomène peut-il y avoir science, et en quel sens ?

LA VIE COMME CHAMP PROBLÉMATIQUE PRIMORDIAL

D'entrée de jeu, la réflexion se heurte à quelques difficultés spécifiques de la phénoménologie. Il faut d'abord écarter un malentendu, lié à la notion même de « problème fondamental ». La phénoménologie doit récuser la distinction habituelle du « fondamental » (c'est-à-dire du général) et du « spécial » (c'est-à-dire les applications particulières). Pour elle, tout est fondamental et spécial en même temps. « Dans la phénoménologie en tant que science

originaires, il n'y a pas de problèmes spéciaux » (Ga 58, 26)! Par le fait même, la notion d'origine reçoit un statut spécifique en même temps qu'elle devient problématique. L'origine n'est ni un axiome, une proposition générale, ni une entité mythique ou mystique ineffable ni, à l'inverse, l'immédiateté du vécu.

Cette difficulté a des répercussions sur le concept même de donation. La donation la plus originaires n'est jamais directement donnée, elle devra au contraire être laborieusement conquise. Précisément parce que le concept de donation a une importance fondamentale en phénoménologie, il nous interdit de recenser de prétendues « données immédiates de la conscience ». Cette « étrangeté, qui fait que le véritable domaine thématique [*Gegenstandsgebiet*] de la philosophie scientifique comme phénoménologie ne se rencontre nulle part dans la vie en soi » (Ga 58, 9) — autrement dit, que la « vie en soi » n'est nulle part donnée comme telle —, ne doit pas être perdue de vue. Par le fait même, l'idée de donation ou de prédonation (*Vorgabe*) devient problématique.

Une élucidation provisoire du concept de « vie en soi » permet non de résoudre, mais au moins de circonscrire la difficulté. Heidegger commence par un avertissement : toute considération empruntée aux sciences de la vie ou à la philosophie de la nature devra être écartée. La seule chose à laquelle nous avons affaire est le phénomène pur de la vie qui nous est tellement proche que nous ne disposons pas de la distance cognitive minimale que requiert d'ordinaire toute saisie cognitive. Ce qui « fait défaut, c'est la distance par rapport à cette vie, du fait que nous la sommes nous-mêmes, et que nous ne nous voyons nous-mêmes qu'à partir de la vie elle-même qui est nous [accusatif], dans ses propres directions » (*ibid.*).

Dans cette phrase, on remarque la récurrence de la particule *selbst*. D'emblée est ainsi attirée l'attention sur la particularité fondamentale du phénomène de la vie : son « auto-suffisance » (*Selbstgenügsamkeit*). Ce terme — qu'on hésite évidemment à traduire par « ascétisme » — exprime dans un langage phénoménologique plus adéquat la teneur de sens de l'expression : « la vie en soi » (Ga 58, 30). Schopenhauer aussi bien que Simmel ont entrevu l'importance de cet aspect qui représente aux yeux de Heidegger la structure intentionnelle ou le « mode de remplissement » spécifique de la vie. Il consiste dans le fait que la vie « elle-même ne s'interpelle toujours que dans son propre "langage" » (Ga 58, 31 et 231). Le fait que « la vie s'adresse toujours à elle-même dans son propre langage et se répond à elle-même, de sorte que, structurellement, elle n'a pas besoin de sortir de ses gonds [*sich aus sich selbst herauszudrehen*] » (Ga 58, 42) est constitutif de ce qu'il faut entendre par facticité. Nous pouvons ainsi poser l'équation suivante : *facticité* = *en soi de la vie* = *auto-suffisance*.

Comme cette équation sous-tend toutes les analyses qui vont suivre, il faut la défendre contre plusieurs malentendus.

1. Un premier malentendu consiste à identifier l'autosuffisance de la vie à une sorte d'autosatisfaction, voire une auto-complaisance. C'est pourquoi Simmel, dans sa propre philosophie de la vie, contestait l'idée d'autosuffisance. Aux yeux de Heidegger en revanche, « la vie se suffit à elle-même même là où elle doit vivre dans des imperfections, dans des insuffisances [*Ungenügendheiten*] » (Ga 58, 35). Les expériences de manque, de frustration, d'insatisfaction sous toutes ses formes, tout comme celles du plaisir, de la joie, etc., manifestent également la structure de l'autosuffisance.

2. Le malentendu inverse consisterait à assimiler la facticité à une factualité brute et aveugle qui en ferait une absurdité au sens sartrien. L'interprétation heideggérienne de la vie facticielle se situe aux antipodes de toute idée d'absurdité. Si la vie facticielle nous paraît parfois bien incompréhensible, ce n'est pas en raison d'un manque de sens, mais en raison d'un excès de sens (ou, pour être plus précis, de *Bedeutsamkeit*, de « signficativité »).

3. Le troisième malentendu pourrait être mis dans la bouche de Michel Henry : le vrai nom de l'autosuffisance, qui empêche que la vie puisse « se tordre pour sortir d'elle-même [*Es dreht sich nie aus sich selbst heraus*] » (*ibid.*), ne serait-il pas l'« auto-affection » ?

Le premier malentendu ne doit pas nous retenir longtemps, puisque, comme nous venons de le voir, Heidegger lui-même indique les raisons qui interdisent de le prendre au sérieux. Il en va tout autrement des deux autres malentendus qui permettent de mieux comprendre la spécificité de l'herméneutique heideggérienne de la facticité. Ils nous obligent à examiner de manière plus précise les deux autres termes qui figurent dans la structure ternaire dont l'idée d'autosuffisance de la vie fait partie : *Ausdrucksgestalt* et *Bedeutsamkeit* (Ga 58, 137 et 139).

C'est ici que le rapprochement avec la philosophie de la vie du dernier Dilthey peut être éclairant. Dans certains textes de *L'Édification du monde historique*, ouvrage dans lequel plusieurs interprètes ont voulu reconnaître l'esquisse d'une véritable « philosophie herméneutique » au lieu d'une simple herméneutique philosophique¹,

1. Pour subtile que soit cette distinction, nous emboîtons le pas à O. F. BOLLENOW, O. PÖGGELER et G. SCHOLTZ, en distinguant entre une simple « herméneutique philosophique » *philosophische Hermeneutik*, comme interrogation sur les conditions de possibilité de la compréhension et de l'interprétation, et une authentique « philosophie herméneutique » *hermeneutische Philosophie* qui définit une manière spécifique de pratiquer la philosophie. Voir Gunter SCHOLTZ, « Was ist und seit wann gibt es "hermeneutische Philosophie" ? » dans *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992, 1993), p. 93-119. Quoi qu'il en soit du statut de l'herméneutique de Dilthey et de Hans-Georg Gadamer, l'herméneutique de la facticité de Heidegger appartient manifestement au second type.

Dilthey met en place des ternaires tels que « le vécu, l'expression, l'objectivation », ou « se projeter-dans, refigurer, revivre » (*Hineinversetzen, Nachbilden, Nacherleben*), dont on peut se demander si, d'une manière ou d'une autre, ils n'ont pas influencé la phénoménologie herméneutique du premier Heidegger. Quoi qu'il en soit de la question de l'influence diltheyenne, les textes montrent clairement qu'aux yeux de Heidegger l'autosuffisance de la vie reste incompréhensible en dehors de la prise en compte de son « expressivité » et de sa « significativité », tout aussi constitutive. En même temps, nous pouvons nous demander si ce n'est pas cette ouverture à l'expressivité qui marque la différence entre la phénoménologie herméneutique heideggérienne et la phénoménologie matérielle de Michel Henry qui entend l'autosuffisance de la vie comme une auto-affection. Si l'on y ajoute le moment de la « significativité » on découvrira les raisons qui interdisent, contrairement à certaines analyses de Sartre, de confondre la facticité avec l'absurdité.

L'autosuffisance et la figurativité expressive de la vie

Essayons d'abord de voir ce qui peut distinguer l'interprétation heideggérienne du phénomène de la vie de celle de Michel Henry, autrement dit, de sonder la différence entre les concepts d'autosuffisance et d'auto-affection.

Vie et monde : la « *Lebenswelt* »

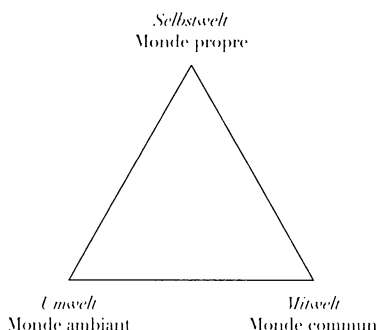
La différence entre les deux conceptions se fait sentir dès le départ, lorsque Heidegger parle d'un « caractère mondain de la vie [*Weltcharakter des Leben*] » (Ga 58, 33) et qu'il introduit la thèse selon laquelle « notre vie n'existe comme vie que pour autant qu'elle vit dans un monde » (Ga 58, 34), ou encore que « toute vie vit dans un monde » (Ga 58, 36). Toutes ces formules suggèrent que dans l'approche phénoménologique, les notions de vie et de monde sont absolument inséparables. À la limite, l'expression de *Lebenswelt*, que Heidegger utilise à plusieurs reprises (Ga 58, 171 et 250), est tautologique, puisqu'elle ne connote rien d'autre que le fait la vie facticielle est « une vie qui s'écoule en se tournant vers un monde de la vie [*lebensweltwärts verlaufendes Leben*] » (Ga 58, 66). Cette formule ne peut évidemment guère être homologuée par Michel Henry qui la remplacerait certainement par la formule *lebensinnenwärts*. Pour Heidegger, en tout cas, le fait que la vie forme un monde de la vie veut dire qu'elle « ne constate pas d'abord l'être-là, mais qu'elle est et vit en faisant l'expérience d'un monde » (*ibid.*).

Heidegger forge plusieurs expressions qui cherchent à exprimer la nature très particulière de ce lien entre monde et vie. Outre le *Es weltet* que nous avons déjà rencontré dans notre analyse du *Kriegsnotsemester*, plusieurs autres expressions méritent qu'on s'y attarde. D'une part, dans la vie facticielle nous vivons « dans » un monde (*hineinleben*). La particule « dans » reçoit ici un sens directionnel : le « dans » doit être compris comme un « vers ». D'autre part, la vie est littéralement « bordée de monde [*weltlich gesäumt*] » (Ga 58, 157). Cette expression pourrait intéresser Jacques Derrida, qui a essayé souvent d'approcher le problème de la vie à partir de concepts tels que la *marge*, la *bordure*, etc. Pour Heidegger, elle veut dire que la première articulation essentielle de la vie est « sa familiarité avec le monde vécu et l'advocation de celui-ci au sens du mouvement de la vie elle-même » (Ga 58, 158). Enfin, une autre expression fortement mise en évidence est « *weltlich gestimmt* ». La vie facticielle possède une « tonalité mondaine », ou mieux : elle est « accordée au monde » : « L'expérience facticielle de la vie est littéralement "accordée à un monde" (*weltlich gestimmt*), elle vit toujours dans [*in... hinein*] un "monde", elle se trouve [*befindet sich*] dans un "monde de la vie" » (Ga 58, 250). Nous reconnaissons ici l'amorce des existentiels de la *Befindlichkeit* (« affection ») et de la *Stimmung* (« tonalité ») qui inaugurent au § 29 de *Sein und Zeit* l'analyse de la constitution existentielle du là.

Le monde de la vie au pluriel : « *Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt* »

Aussitôt qu'il est introduit, le concept de *Lebenswelt* se trouve mis au pluriel. Le monde de la vie n'a rien de monolithique ; il faut au contraire distinguer une pluralité d'authentiques mondes de la vie (*genuine Lebenswelten*) [Ga 58, 98]. Ici, comme dans tous les cours ultérieurs de la période des premiers enseignements de Fribourg¹, Heidegger distingue trois mondes de la vie facticielle : le « monde ambiant » (*Umwelt*), le « monde commun », c'est-à-dire le monde de la vie intersubjective (*Mitwelt*), auquel Alfred Schütz consacra ultérieurement de longues analyses, et enfin le « monde propre » (*Selbstwelt*), c'est-à-dire le monde du soi-même, d'une ipséité qu'il faut se garder de confondre avec une pure intériorité (Ga 58, p. 39, 64, 170 et 199).

1. Voir notamment Ga 61, 94, ou les « Remarques sur Jaspers » (Ga 9, 35, trad. fr. *Critique* 12, p. 21).



La distinction entre ces trois mondes a évidemment un sens phénoménologique et non purement empirique. C'est pourquoi elle ne relève pas de la simple sociologie. Inversement, une description phénoménologique plus poussée, comme celle développée par Alfred Schütz, non seulement peut introduire des distinctions supplémentaires, par exemple en analysant les structures du monde commun en monde des prédécesseurs, des contemporains et des successeurs, mais aussi peut jeter les bases d'un dialogue fécond entre l'approche phénoménologique et sociologique de l'intersubjectivité sociale.

L'analyse heideggérienne de ce ternaire nous fournit une première indication sur ce qu'il faut entendre par *Ausdrucksgestalt* ou *Bekundungsgestalt*. En s'exprimant, la vie se donne un certain « relief » (Ga 58, 39). Le monde ambiant, le monde commun et le monde propre présentent des « reliefs » différenciés, car l'autosuffisance de la vie est « un trait qui admet plusieurs types » (Ga 58, 30), ou elle présente différentes figures de manifestation (*Bekundungsgestalten* ; Ga 58, 43 et 45). Ce concept de *Bekundungsgestalt* est déjà implicitement herméneutique, pour autant qu'il signifie que « tout homme porte en lui un fonds de compréhensibilités [*ein Fonds von Verständlichkeiten*] et d'accessibilités [*Zugänglichkeiten*] immédiates » (Ga 58, 34 et 39), qui reflètent l'auto-interprétation tout à fait spontanée qui accompagne toutes les manifestations de la vie.

Pour le phénoménologue, la capacité d'auto-manifestation de la vie revêt une importance particulière. En reconnaissant partout un « lien vivant entre la manifestation et l'autosuffisance » (Ga 58, 63) la phénoménologie se donne pour tâche « de suivre le caractère de l'autosuffisance et de la manifestation *en le comprenant* [*verstehenderweise nachgehen*] » (Ga 58, 60). Tout se passe comme si les notions de *Bekundungsgestalt* (Ga 58, 45) et de *Ausdeutung* (« interprétation explicite ») ou de *Deutungszusammenhang* (« connexion d'interprétation ») s'appelaient réciproquement. C'est pour cette raison que la phénoménologie de la vie facticielle ne peut être qu'une herméneutique, en un sens du mot qu'il faudra préciser plus loin.

Heidegger lui-même semble avoir eu conscience du caractère encore tâtonnant de sa recherche, comme l'attestent les nombreuses feuilles volantes qui accompagnent son manuscrit. Sur l'une de ces feuilles, on peut lire : « le problème de l'expression a besoin d'une élaboration plus poussée, notamment en ce qui concerne son rapport à l'aiguïsement » (Ga 58, 97).

Le statut particulier du monde du soi : vers une herméneutique du soi

L'allure herméneutique de l'approche se renforce quand il s'agit de préciser le statut particulier de la *Selbstwelt*. Non seulement la *Lebenswelt* doit être mise au pluriel, parce que la vie a des reliefs, plus ou moins accentués ; en outre ces reliefs ne sont pas tous de même nature. La vie facticielle reçoit son relief le plus accusé, le plus aigu avec le monde propre. À plusieurs reprises, Heidegger attire l'attention sur le phénomène étrange que « la vie facticielle "peut" se centrer d'une manière particulièrement accentuée dans le monde du soi » (Ga 58, 57). Ce « peut », mis entre guillemets, est important. La *possibilité* fondamentale que la vie puisse se centrer autour d'un soi-même — centration que Heidegger appelle (peut-être en souvenir de Kierkegaard) « aiguïsement » (*Zugespitztheit*) — est certes « toujours là dans la vie facticielle » (Ga 58, 60), mais ce n'est que sous certaines conditions historiques qu'elle se trouve actualisée. À cet égard, Heidegger emboîte le pas à la lecture diltheyenne de l'histoire de la métaphysique, en attribuant un rôle éminent au christianisme historique dans la découverte et dans l'exploration du monde propre. En parlant du « Royaume de Dieu en nous », le christianisme primitif a créé le paradigme historique le plus influent pour penser le monde propre. Mais c'est aussi pour cette raison que Heidegger affirme que c'est un paradigme dont la phénoménologie devra s'affranchir radicalement (Ga 58, 61).

C'est ici que nous rencontrons pour la première fois l'un des leitmotivs de la phénoménologie de la religion que Heidegger a mise en œuvre dans les mêmes années et que nous analyserons dans d'autres chapitres. De même qu'en Luther et Kierkegaard, Heidegger reconnaît en saint Augustin l'un des grands explorateurs chrétiens de la *Selbstwelt*. La phénoménologie de la vie facticielle qui, de ce fait, prend l'allure d'une « herméneutique du soi » au sens que Paul Ricœur donne à cette expression¹ — aura toujours intérêt à se laisser instruire par le soi augustinien plutôt que par le *cogito* cartésien. D'où l'étonnante paraphrase du *crede ut intelligas*

1. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 13 et 31.

augustinien, qui devient dans la glose heideggérienne : « Vis ton soi de manière vivante [*Lebe lebendig dein Selbst*] » (Ga 58, 62), ce qui veut dire que « le soi doit d'abord se réaliser dans la plénitude de la vie, avant de pouvoir connaître » (Ga 58, 205).

Dans la description heideggérienne du monde propre, on reconnaît l'influence du concept le plus central de l'herméneutique diltheyenne : *Selbstbesinnung*. Il consacre d'ailleurs tout un paragraphe à l'analyse des différentes expressions que peut revêtir cette *Selbstbesinnung*, allant des formes les plus élémentaires de la prise de conscience de soi-même jusqu'aux formes les plus élaborées que sont les autobiographies et les grandes confessions (Ga 58, § 13, p. 56-59). Le trajet parcouru correspond en gros à celui de Dilthey dans les pages que *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* consacre au problème de l'autobiographie.

Mais même si le mot est maintenu, la *Selbstbesinnung* n'a plus le même statut que chez Dilthey. La différence tient à la notion explicitement herméneutique de « situation ». Si en effet on veut exprimer dans un langage phénoménologique encore plus rigoureux ce que suggère la notion — qui est aussi une image — de l'aiguïsement, il faut parler du « caractère de situation » (Ga 58, 62). C'est l'un des concepts fondamentaux que l'herméneutique de la facticité léguera à l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*. Sans « situation », pas de monde propre, car dans ce cas, le soi-même se trouverait réduit à un moi ponctuel. Derrière des expressions linguistiques telles que « je », « moi », « soi-même » etc., la phénoménologie herméneutique apprend à discerner le phénomène *sui generis* de la « possession de moi-même [*Michselbsthaben*] » (Ga 58, 156 et 164). Non seulement le phénomène du fait d'« avoir un monde propre [*Selbstwelthaben*] » (Ga 58, 161) n'a rien à voir avec une auto-perception ou une auto-observation, mais « il n'a besoin d'aucun retour réflexif du je sur lui-même » (Ga 58, 159). Même si la forme grammaticale « soi » est celle d'un pronom *réfléchi*¹, il faut se garder de conclure à l'existence d'un sujet réfléchissant. Si toute expérience vécue implique une situation rapportée à un soi-même, ce soi ne saurait être confondu avec l'auto-donation d'un moi pur » (Ga 58, 188).

Plus fortement encore que le retour réflexif sur soi-même, la notion herméneutique de situation interdit toute forme d'objectivation : « La possession de moi-même ne consiste pas à braquer le regard sur un objet [*Anstarren eines Objekts*], elle ne fixe rien. Au contraire : elle est le processus vivant de l'acquisition et de la perte de la familiarité avec la vie concrètement vécue. Ce processus n'est pas le séjour auprès d'un objet, mais une manière d'anticiper [*sich*

1. C'est précisément de ce statut grammatical que Paul Ricoeur tire argument au début de son herméneutique du soi pour affirmer « le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet » (*ibid.*, p. 11).

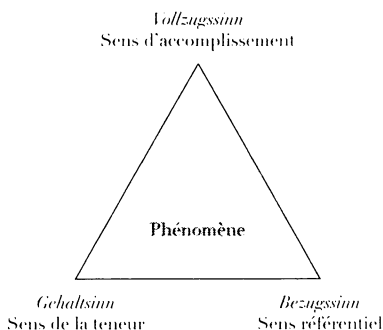
Verneigen] de nouveaux horizons vivants et proches, provenant d'expériences de la vie. Il se peut bien que cette provenance et cette anticipation, dans lesquelles *je me comprends moi-même* tout en les vivant, et tout ce que j'y éprouve, affrontent mon existence aux énigmes les plus difficiles. La cohésion compréhensible est la vie elle-même et c'est en elle que j'ai mon propre soi » (Ga 58, 165). Cette phrase est particulièrement intéressante. Elle inverse pour ainsi dire la séquence diltheyenne dans l'*Aufbau* : vécu — expression — objectivation¹. Ce qui est premier, ce ne sont pas des vécus psychiques isolés, mais des « situations » toujours changeantes qui déterminent autant de « lieux » spécifiques de compréhension de soi-même, car « ce qu'on rencontre facticiellement, c'est l'aiguïsement facticiel de la vie facticielle autour du monde propre » (Ga 58, 99).

Heidegger précise que cet « aiguïsement » ne définit pas un *Wasgehalt*, autrement dit, une teneur quidditative. La notion de « situation » n'est pas limitée aux moments de crise ou d'exaltation particulièrement « aigus » qu'un sujet peut connaître au cours de son existence. Il s'agit au contraire d'un *Wiegehalt*, c'est-à-dire d'un style d'expérience et non d'un simple contenu d'expérience » (Ga 58, 83). La notion d'« indication formelle » que nous rencontrerons plus loin permet d'affiner cette distinction, en même temps qu'elle prépare le terrain à la distinction de l'*existentiel* et de l'*existential* dans *Sein und Zeit*.

« *Bezugssinn, Gehaltssinn, Vollzugssinn* » : l'intentionnalité complexe de la situation

La distinction entre *Wasgehalt* et *Wiegehalt* nous invite à examiner la notion herméneutique de situation (qui n'est d'ailleurs pas sans évoquer la notion bergsonienne de « durée conerète ») sous un autre angle encore. Si l'on se demande en quel sens le soi peut s'exprimer dans une situation, la « phénoménologie du soi » affronte la question de la « structure originelle » (Ga 58, 259 et 261) de celle-ci. C'est pour répondre à cette question que Heidegger introduit le ternaire de *Vollzugssinn, Gehaltssinn* et *Bezugssinn* (sens d'accomplissement, sens de la teneur, sens référentiel) qui jouera un rôle central dans l'élaboration ultérieure de son herméneutique de la vie facticielle.

1. Voir notamment Wilhelm DILTHEY, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 85-104.



Penser une situation en dehors de toute visée objectivante » (Ga 58, 258) est un problème inédit pour la philosophie. Chaque situation comporte plusieurs « éléments de sens » ou « directions de sens » (*Sinnführungen*) qui seuls, permettent d'interpréter ce qu'il faut entendre par « autosuffisance de la vie ». Il y a d'abord une certaine teneur de sens (*Gehaltsinn*) qui se concrétise dans un *monde de la vie* qui fait écho à une *idée*. Il se peut que Heidegger cherche de cette manière à donner un sens phénoménologique à la notion diltheyenne de « vision du monde ». Il y a ensuite le « sens d'accomplissement » (*Vollzugssinn*), placé sous le signe d'une spontanéité qui trouve son expression dans une configuration créatrice (*Gestaltung*) du monde de la vie. La troisième dimension est celle du « sens référentiel » (*Bezugssinn*) où c'est la visée objectivante qui prime, ce qui implique une occultation au moins partielle du sens vécu auquel on n'accède qu'en l'accomplissant. L'objectivation entendue en ce sens ne se limite pas au savoir théorique mais, aux yeux de Heidegger, elle caractérise également les mondes esthétiques et religieux.

Comparée aux développements ultérieurs, la mise en place de ce ternaire reste encore assez tâtonnante. On peut néanmoins y reconnaître une première tentative de remodeler le concept d'intentionnalité -- et, partant, l'idée même de phénomène¹ pour mieux ajuster à l'herméneutique de la vie facticielle. Mais il manque encore le terme le plus décisif : le *souci*, qui joue déjà un rôle déterminant dans la présentation de l'herméneutique de la facticité que Heidegger développera dans le cours du semestre d'hiver 1921-1922 (Ga 61, 81-155). Comme nous le verrons plus loin, l'introduction explicite de cette notion permettra d'approfondir le concept d'intentionnalité, en même temps qu'elle fera mieux comprendre la nature du lien entre le monde ambiant, le monde commun et le monde propre : nonobstant la différence qui les sépare, ces trois mondes authentiques de la vie se présentent comme autant de « mondes du souci [*Sorgenswelten*] » (Ga 61, 94).

1. Voir le passage particulièrement instructif de Ga 60, 63, qui montre que ce ternaire a pour enjeu la définition *phénoménologique* de l'idée de *phénomène* !

De l'expressivité à la significativité

Examinons maintenant les raisons qui nous interdisent d'assimiler la facticité à un « fait » (*Faktum*) brut et aveugle et la vie à un chaos informe. « La vie n'est pas un enchevêtrement [*Wirrsal*] de fluctuations obscures, un sombre [*dumpf*] principe de force, une monstruosité [*Unwesen*] illimitée qui dévore tout, mais elle n'est ce qu'elle est que comme *figure concrète dotée d'un sens* » (Ga 58, 148). Si le point de départ de la philosophie est « la vie facticielle en tant que fait [*Faktum*] » (Ga 58, 162), il faut renoncer à la prétention de considérer ce fait soit comme l'application particulière d'une loi générale, soit comme la juxtaposition d'une série de « faits de vie », associés à la manière des pierres ou des plantes (Ga 58, 162 et 257). Pour résoudre la question cruciale de savoir « comment la vie s'expérimente elle-même [*wie Leben sich selbst erfährt*] » (Ga 58, 254), la détermination correcte du rapport entre fait et sens revêt une importance fondamentale. Jusqu'ici, la philosophie n'a traité ce problème que dans le cadre de la logique. Aux yeux de Heidegger le vrai problème est celui du rapport entre le « fait » et le « sens », ce qui exige d'abord que le facticiel lui-même soit compris comme *expression* (Ga 58, 257). L'art véritable — par exemple « les toiles que Van Gogh arrache en quelque sorte à sa chair vivante et que la confrontation à l'être-là poussait à la folie » (Ga 63, 32) — est une de ces expressions.

Formulé en ces termes, le problème ne peut être résolu qu'à condition de revenir à l'expérience de la vie qui ne fait pas encore l'objet d'une considération thématique ou théorique, c'est-à-dire à « l'expérience de la vie facticiellement non encore isolée [*faktisch unabgehobene Lebenserfahrung*] » (Ga 58, 102) et qui ne se signale pas non plus par quelque particularité exceptionnelle, voire extravagante. L'ordinaire du phénoménologue c'est justement l'expérience la plus ordinaire, la plus banale de la vie, et non des expériences exceptionnelles, par exemple celle de quelques rares mystiques ou grands créateurs. C'est en ce sens que Heidegger encourage les phénoménologues à s'intéresser au plus ordinaire : « Pas d'expérience de la vie particulièrement extraordinaire [...] n'ayons pas peur des banalités ! [*Keine besonders ausgefallene Lebenserfahrung [...] keine Scheu vor Trivialitäten!*] » (Ga 58, 103). Ces exhortations anticipent ce que *Sein und Zeit* identifiera comme le phénomène *positif* de la *quotidienneté*. C'est dans des situations quotidiennes, mais qui ne sont jamais quelconques, que la vie facticielle manifeste son « sens », ou, pour être encore plus précis, sa *significativité*. Ce n'est qu'à cette condition que nous devenons capables de « voir le sens dans lequel l'expérience facticielle possède à chaque fois et constamment ce qu'elle expérimente [*sein Erfahrenes*] dans le caractère de la signi-

ficativité. Ce qui est le plus banal [*trivial*] est significatif, même s'il est simplement banal ; même ce qui n'a pas la moindre valeur est significatif » (Ga 58, 104).

Prise en ce sens englobant, c'est la significativité, et non la science, qui décide en dernière instance du sens existentiel de ce qu'on appelle *réalité*, autrement dit de ce qui est tenu pour réel ou non. « *L'expérience de l'existence s'achève avec la caractéristique de la significativité et elle se satisfait de celle-ci* » (Ga 58, 106). Évidemment, cette thèse n'a de sens que si on accepte que « *réalité* » et « *existence* » signifient la même chose : « Le sens du terme "existence" se trouve au sein de la vie facticielle dans les significativités actuellement expérimentées, mémorisées ou attendues, de sorte que l'expérience d'un souvenir, d'un vécu ou d'une attente déterminés s'accomplit dans une unité pleine et concrète (situation ouverte) » (*ibid.*).

Certes, toutes les situations ne sont pas également ouvertes ; mais toute situation comporte un angle d'ouverture au moins minimal. Une situation « fermée » à tout point de vue ne serait plus une situation au sens herméneutique que nous avons défini ci-dessus. Ainsi, par exemple, l'homme qui a le sentiment de se trouver dans une « situation impossible » cherche-t-il encore à s'arracher à un piège. L'ouverture qui caractérise toute situation atteint son degré maximal lorsqu'on fait intervenir la notion neutre du « quelque chose » (*Etwas*) : « Quelque chose cloche ; quelque chose n'est pas *geheuer*. » Ce sont ces expériences que Lévinas a en vue quand il parle du « bruissement anonyme de *l'il ya* », du « remue-ménage incontrôlable de l'élémental, inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même¹ ». Aux yeux de Heidegger, il est essentiel de savoir distinguer entre l'indétermination « signifiante » qui caractérise certaines situations et l'indétermination d'un tout autre type que présuppose l'ontologie formelle (elle-même inséparable d'une apophantique formelle) quand elle parle du « Quelque chose en général » (*Etwas überhaupt*). Cette ontologie porte à son comble la catégorie de la *Gegenständlichkeit*, alors que la significativité ne la rencontre même pas. Ce qu'elle porte à son comble, c'est au contraire « la plus extrême "étrangèreté" [*Unheimlichkeit*] potentielle et plénière de la vie, à savoir des contextes d'attentes certes non transparents, mais néanmoins vivants » (Ga 58, 107). Le *mysterium tremendum*, c'est-à-dire le sacré et le numineux dont parle Rudolf Otto, en offre une illustration saisissante.

Pour la même raison, il faut se garder de confondre l'indétermination de sens avec une absence de sens qu'on assimilerait à un vide. Telle qu'elle se présente à même la vie facticielle, l'indéter-

1. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 4^e éd. 1974, p. 133.

mination du sens peut au contraire revêtir un caractère menaçant ou angoissant. Nous découvrons ici la raison profonde qui explique pourquoi l'interprétation heideggérienne de la facticité est incompatible avec toute idée d'absurdité. Le sentiment de l'absurde ne résulte pas d'un manque de sens, mais d'un excès de sens. « L'expérience facticielle de la vie se résout [...] en contextes de significativité. Une existence sans significativité n'a même pas la possibilité de la motivation » (Ga 58, 217).

Le vrai combat philosophique de Heidegger est dirigé contre le « quelque chose en général » de la logique formelle (et de l'ontologie correspondante). Celui-ci renvoie à la notion d'*état de chose* (*Sachverhalt*). Par contraste, Heidegger forge la notion d'*état de significativité* (*Bedeutsamkeitsverhalt*) ou d'*état de la vie* (*Lebensverhalt*) [Ga 58, 112]. La ligne de partage entre les deux notions ne coïncide toutefois pas avec la distinction entre les actes cognitifs et les actes non cognitifs. Dilthey le savait déjà : il n'y a pas d'expérience de la vie sans un minimum de pensée, c'est-à-dire de « prise de conscience » qui est aussi une forme de « prise de connaissance [*Kenntnisnahme*] » (Ga 58, 110). La prise de connaissance élémentaire de la vie porte sur des « figures de sens » (*Gestalten*) qui revêtent volontiers la forme de convictions fondamentales. En ce sens, on peut dire que « c'est la conviction qui porte ma vie » (Ga 58, 113).

On peut même se demander – mais, comme nous l'avons déjà signalé dans notre premier chapitre, c'est là une ligne de recherche peu explorée par Heidegger – si l'une des « figures de sens » privilégiées que la vie facticielle se forge dans le but de se comprendre n'est justement pas la narrativité. Ne seraient-ce pas les récits qui nous empêchent de concevoir la vie facticielle comme une obscurité chaotique et inarticulée, une sorte de « torpeur [*Dösnis*] » (Ga 58, 113) purement animale, à laquelle Heidegger opposera dans un cours ultérieur la *Diesigkeit* (« brumosité » [Ga 61, 88]) spécifique de l'auto-compréhension ?

Une autre possibilité de souligner la différence entre la factualité du logicien et la facticité herméneutique consiste à distinguer le « en tant que de la significativité » de l'en tant que de la détermination conceptuelle. Cette distinction se retrouvera dans *Sein und Zeit* sous la forme de la distinction entre l'en tant que herméneutique et apophantique (SZ, § 33, p. 158). Ce qui vaut pour l'ensemble des figures de la significativité vaut également pour le soi-même. Le soi ne peut se comprendre, ne recevoir un sens qu'en lien avec les contextes de significativité que composent les situations. Il y a donc un lien tout à fait essentiel entre l'expressivité et la significativité : « Les significativités sont des figures *expressives* de relations de sens qui se dégagent d'une idée et qui reçoivent en elle leur unité spécifique » (Ga 58, 190). Ces structures de sens ne doivent pas

être confondues avec des structures téléologiques. Tous les actes intentionnels ne sont pas téléologiques, loin de là ; mais toutes les expériences de la vie facticielle comportent une significativité. En comparaison de la catégorie de la significativité, la catégorie de la finalité est purement régionale.

Pour être compris, les actes de significativité ont besoin d'être effectués (*Mitvollzug*). Ici se dessine un débat avec Max Scheler et sa théorie des sentiments de sympathie. En parlant d'un *Mitcharakter* de la significativité, Heidegger semble suggérer qu'il y a un lien particulier entre l'idée même de significativité et le concept phénoménologique de monde commun. Dans le même contexte, il rejette d'ailleurs une conception purement « moniste » de l'existence » (Ga 58, 199) et il émet, toujours en référence à Scheler, l'hypothèse d'un surgissement « simultané » du propre et de l'étranger. Pour laconiques qu'elles soient, ces indications sont précieuses parce qu'elles barrent la route à l'idée que la centration ou l'aiguïsement qui caractérise le monde propre laisserait autrui au-dehors, et serait ainsi l'expression d'un solipsisme déguisé. Au contraire, on peut se demander si autrui ne joue pas un rôle déterminant dans la formation des significativités et partant, dans la constitution même de l'ipséité. Examinée dans cette optique, la « tapisserie de vie » que l'herméneutique de la vie facticielle cherche à déchiffrer montre un entrelacement particulièrement enchevêtré de fils de toutes sortes, tressant étroitement l'autosuffisance, l'expressivité et la significativité de la vie.

LA PHÉNOMÉNOLOGIE

COMME COMPRÉHENSION ORIGINAIRE DE LA VIE EN SOI

Notre seconde question directrice devient d'autant plus difficile : de la vie facticielle définie à travers le ternaire : autosuffisance, expressivité, significativité peut-il y avoir science, et en quel sens ?

Quelle idée de la science ?

L'idée de science peut être définie en référence à trois paramètres : la préparation d'un « sol d'expérience » (*Erfahrungsboden*), la constitution d'un domaine thématique (*Sachgebiet*) et la production d'une « logique concrète » (Ga 58, 75). Or, de ce triple point de vue, toute science présuppose la vie facticielle avec sa triple articulation de l'autosuffisance, de l'expressivité et de la significativité. Pour cela, il faut revenir au sens ordinaire du terme « expérience ».

surtout si sa signification est déterminée en référence au verbe *erfahren*. Ce verbe désigne ce qui advient « au fil de la vie » dont le cours facticiel dessine des structures de sens comparables aux motifs d'une tapisserie, comme le suggère justement le poème de George. Or, paradoxalement, la constitution du « sol d'expérience » scientifique suppose que cette « tapisserie », qui est aussi un « tapis » sur lequel on pose ses pieds, se dérobe. La disponibilité (*Verfügbarkeit*), autre nom pour dire « donation de sens » (Ga 58, 70) s'appauvrit et s'élargit en même temps, lorsqu'une science réussit à définir son domaine thématique (*Sachgebiet*) propre et à produire la « logique concrète » qui permet de lancer la recherche.

Si la phénoménologie doit devenir une science, ces trois moments doivent également valoir pour elle. Or, peut-il y avoir une « science originaire de la vie en soi » (Ga 58, 79)? Apparemment non, car une telle science semble être trois fois impossible : elle est d'abord intrinsèquement absurde, parce qu'elle repose sur un contresens (*widersinnig*) fondamental ; en plus elle est factuellement irréalisable et superflue (Ga 58, 80). C'est ce triple obstacle épistémologique que Heidegger s'attache à surmonter. Superflue, la phénoménologie le serait si elle redoublait une autre science de la vie sur son propre terrain. Or tel n'est pas le cas : elle ne fait ni concurrence à la biologie, ni à la psychologie. Irréalisable, elle le serait si elle ambitionnait de se livrer à l'inventaire encyclopédique de toutes les manifestations de la vie. Or la phénoménologie ne veut nullement être une encyclopédie du savoir à prétention englobante, voire totalitaire, puisque, comme nous l'avons vu, elle distingue entre *Wasgehalt* et *Wiegehalt* (Ga 58, 82 et 85). Enfin, elle devient insensée (*widersinnig*) si et seulement s'il lui faut tuer la vie pour pouvoir l'analyser. Or, l'approche phénoménologique du phénomène de la vie n'implique aucune « dé-vitalisation [*Entlebung*] » (Ga 58, 78). Elle adopte simplement une autre attitude que celle de la vie vécue : « Il s'agit de comprendre la vie dans l'optique d'une science originelle telle qu'elle jaillit de la vie même [*Das Leben soll ursprungswissenschaftlich als aus dem Ursprung entspringend verstanden werden*] » (Ga 58, 85).

Évidemment, cette attitude, dont nous aurons à préciser la nature, se paye d'un certain prix : ne comprend le jaillissement originel de la vie que celui qui accepte de revenir à l'authenticité de l'expérience préthéorique (*genuine Erfahrungswelt*) [Ga 58, 92] et qui, en même temps, tente de la déchiffrer en référence « au principe qui exige que chaque figure expressive doit être adéquate au sens authentique et à la chose même [*Prinzip der notwendig genuinen Sinn- und Sachangemessenheit jeder Ausdrucks-gestalt*] » (Ga 58, 93). À supposer que cette formule puisse être lue comme l'écho du « principe des principes » de la phénoménologie husserlienne,

on comprend mieux pourquoi Heidegger précise qu'une telle démarche est une genèse du sens (*sinn-genetisch*), sans pour autant emprunter les voies d'une psychologie évolutive (*entwicklungspsychologisch*) [Ga 58, 94 s.]. Retracer la genèse d'une certaine figure de sens, qui se dessine dans la tapisserie de la vie facticielle, ce n'est pas reconstruire l'histoire consciente ou inconsciente de sa production par un psychisme particulier.

Quelle idée de la phénoménologie ?

Il reste à se demander comment la phénoménologie peut réaliser sa vocation d'être la « science originaire de la vie en soi ». La réponse générale à cette question ne fait aucun doute : c'est en devenant une phénoménologie herméneutique, c'est-à-dire en développant une « compréhension originaire de la vie [*Ursprungsverstehen des Lebens*] » (Ga 58, 139) qu'elle y parviendra. Plusieurs indices montrent que cette métamorphose herméneutique de l'idée de phénoménologie affecte certains concepts majeurs de la phénoménologie husserlienne.

Donation et prédonation

Nous avons déjà vu que la « donation », « ce mot magique de la phénoménologie et la pierre de scandale chez les autres » (Ga 58, 5) conduit, quand il s'agit du phénomène de la vie, à la question de savoir ce que « prédonner » et « donner » en général veulent dire pour l'idéalisme phénoménologique radical (Ga 58, 29). Heidegger prend soin de démarquer sa propre conception de la donation de la conception néokantienne qu'on rencontre aussi bien chez Natorp que chez Rickert (Ga 58, 224-226). Le plus important est d'éviter la confusion avec un acte positionnel venant d'un sujet et avec la détermination d'un objet théorique. Aux yeux de Heidegger, « le problème de la donation ne doit pas être restreint à la connaissance des choses [*Dingerkennen*] ni, à plus forte raison, à la "détermination d'un objet" » (Ga 58, 227). Ce refus vise la « problématique transcendantale en général », y compris sa version phénoménologique qui « n'atteint pas le centre de la science originaire » (Ga 58, 230). Ce que la phénoménologie herméneutique doit chercher, « c'est la donation de situations concrètes de la vie, de *situations fondamentales* dans lesquelles s'exprime la totalité de la vie. Dans toute situation, la vie est pleinement présente. Nous cherchons une situation dans laquelle cette donation totale se dégage clairement » (Ga 58, 231).

Entendue ainsi, la donation est irréductible à toute position, constitution, déduction et détermination.

De la dialectique à la « diaherméneutique »

En insistant sur le « primat de la vie (en et pour soi) » (Ga 58, 227), il pourrait sembler que Heidegger nous reconduise à une immédiate brute. Une phénoménologie d'inspiration hégélienne aurait alors beau jeu de faire remarquer la pauvreté d'une pensée réfractaire à toute exigence de médiation. En réalité, la phénoménologie herméneutique entretient un rapport bien plus complexe avec la dialectique hégélienne. Les phénomènes de la vie ne sont jamais directement visibles comme le sont les objets. C'est pourquoi le « voir absolu », qui est l'idéal de la compréhension phénoménologique, ne peut s'exercer concrètement que dans un *Gegensehen* (Ga 58, 110), c'est-à-dire littéralement dans un « voir contrasté ». Nous pourrions dire, en nous servant d'un terme emprunté à la technique photographique, que le voir phénoménologique est un voir « à contre-jour ». On commence d'abord par voir ce que *n'est pas* le phénomène (pas un objet, mais pas non plus un état d'âme, etc.), avant de le discerner en sa spécificité. En cela réside la proximité avec la dialectique hégélienne (Ga 58, 238) qui, plus que d'autres philosophies, a su discerner le lien essentiel entre l'histoire et le problème originel de la vie (Ga 58, 246). Tout comme la dialectique, l'herméneutique de la vie facticielle tire parti de la productivité spécifique du « ne pas » (Ga 58, 148).

Rien ne permet cependant de conclure que la phénoménologie herméneutique de Heidegger soit plus proche de la phénoménologie hégélienne que la phénoménologie transcendantale de Husserl. En effet, la question cruciale est de savoir si, dans l'exploration de la vie facticielle, on peut attribuer un caractère originaire à la dialectique (Ga 58, 138). Or, pour Heidegger, il n'y a pas de doute que la dialectique en tant que telle est aveugle à la donation (Ga 58, 225). Les concepts avec lesquels travaille la dialectique cherchent à établir un ordre. Ce n'est pas de concepts d'ordre (*Ordnungsbegriffe*) que la phénoménologie herméneutique a besoin, mais de concepts expressifs (*Ausdrucksbegriffe*). C'est pourquoi la vraie dialectique philosophique ne peut être qu'une « diaherméneutique (Ga 58, 263) ». Paradoxalement, la thèse de la proximité essentielle entre la dialectique et la diaherméneutique exclut toute possibilité de compromis entre la phénoménologie hégélienne et l'herméneutique heideggerienne de la vie facticielle !

Intuition, compréhension, interprétation

De même qu'il maintient le principe de l'évidence donatrice originare, Heidegger reste fidèle à l'intuitionnisme husserlien, tout en proposant un concept différent d'intuition. Le mérite de la phénoménologie est d'avoir mis en évidence l'importance principielle de l'intuition, du retour originare aux phénomènes eux-mêmes (Ga 58, 237). Il ne saurait donc être question de séparer la *Gegebenheit* (l'être-donné) des phénomènes de leur *Gesehenheit* (être-vu) qui nous ramène toujours au voir et au « voir par contraste [*gegenzusehen*] » (Ga 58, 219). Même s'il ne doute pas que l'insistance husserlienne sur l'intuition originare (l'évidence) et l'idée de la description adéquate marquent « un *pas décisif de la phénoménologie* » (Ga 58, 146), Heidegger se demande si le concept husserlien d'intuition est suffisamment originare. Si l'on confond l'intuition avec celle d'un objet, les notions d'intuition et de description adéquate risquent de se dégrader et se déformer. Cette dégradation se produit chaque fois que l'intuition n'est pas pensée comme *compréhension* et que la description n'est pas posée comme problème phénoménologique¹.

Tout se passe donc comme si le concept de *compréhension* venait corriger celui d'intuition (Ga 58, 238), et le concept d'*interprétation* celui de description. C'est ce double déplacement qui constitue la phénoménologie comme une « compréhension qui intuitionne un sens [*Sinn anschauendes Verstehen*] » (Ga 58, 191). Cette définition s'écarte explicitement de la philosophie transcendantale qui ne parvient pas à s'arracher à l'emprise de « l'atomisme logique » (Ga 58, 136 et 144). C'est un tout autre type de recherche philosophique que Heidegger veut mettre en œuvre : « un guider [*ein Führen*] cherchant-comprenant dans les figures de la vie elle-même [...] un guide qui, sur des points décisifs, laisse le comprendre vivant en général à lui-même et à l'authenticité de sa compréhension originare » (Ga 58, 150). Rien ne permet de conclure que, par le fait même, le philosophe se drape dans la robe du « guide spirituel » ou du gourou ! Ce qui est décisif, c'est que l'orientation philosophique a sa source dans le travail de compréhension lui-même : *Das Verstehen selbst ist Führung* (*ibid.*). En comparaison des orientations que nous fournit la compréhension de la vie facticielle elle-même, toutes les autres « directives », qu'elles viennent de la théorie de la connaissance, de l'éthique ou de quelque « vision du monde » présumée, sont secondaires. « Toute philosophie authentique est née de la détresse qui vient de la plénitude de la vie et non d'un pseudo-problème de la théorie de la connaissance

1. « *Anschauung nicht als Verstehen – Problem der Beschreibung als phänomenologisches überhaupt nicht gestellt* » (Ga 58, 146)

ou d'une question éthique fondamentale » (*ibid.*). Une note préparée en vue du dernier cours évoque les différentes modalités de la compréhension, de l'amour, et même de l'offrande de soi. Elle s'achève sur une formule qui pourrait aussi bien être mise dans la bouche du dernier Heidegger : il s'agit de « dépouiller la proximité de toute distance et de parvenir ainsi à l'authentique distance de l'origine [*Nähe aus aller Ferne abstreifen und so in die echte Ferne des Ursprungs kommen*] » (Ga 58, 168).

En déclarant que « la compréhension phénoménologique-philosophique est une compréhension qui prend son départ avec les figures concrètes de la vie » (Ga 58, 240), Heidegger ne veut nullement disqualifier le concept d'intuition. Au contraire, à condition qu'il soit correctement redéfini, celui-ci reste pleinement valable : « Tout comprendre s'effectue dans l'intuition. D'où le caractère *descriptif* du travail phénoménologique » (*ibid.*). Mais l'idée même de description se trouve modifiée si elle se laisse guider par la visée de la compréhension. La description équivaut dans ce cas à une *interprétation* dans la mesure où les figures autosuffisantes, expressives et significatives de la vie ont besoin d'être *interprétées* » (Ga 58, 137). Ce n'est pas par accident, mais pour des raisons tout à fait essentielles que la phénoménologie est un art herméneutique. Elle remplace la réduction phénoménologique de Husserl par son contraire : la « participation » (*Mitmachen*) qui lui permet d'avancer vers les horizons les plus « invisibles » de la vie (Ga 58, 234). Pour cette raison aussi, on peut se demander si cet art n'a pas quelque chose de divinatoire. Le « voir productif des phénomènes eux-mêmes » ne peut pas véritablement s'apprendre » (Ga 58, 255). Est-ce à dire que tout soit une simple affaire de virtuosité ? Évidemment non ! Mais il y a bien une créativité spécifique du regard phénoménologique qui n'est pas à la portée de tout le monde. Si l'on ajoute qu'il s'agit de « donner figure » (*Gestaltgebung*) à ce qui a fait l'objet d'une vision phénoménologique, le rapprochement avec la création artistique devient encore plus suggestif.

DÉCONSTRUCTION ET/OU HERMÉNEUTIQUE

« O Bäume Lebens, o wann winterlich?
Wir sind nicht einig, Sind nicht wie die Zug-
vögel verständigt. Überholt und spät,
so drängen wir uns plötzlich Winden auf
und fallen ein auf teilnahmslosen Teich. »

(Rainer-Maria Rilke, *Duineser Elegien* IV.)

Le chapitre précédent nous a permis de nous faire une première idée de la phénoménologie à laquelle Heidegger confie la tâche de développer une science originaire de la vie en soi. Avant d'en explorer les contenus, je consacrerai trois chapitres à la discussion des problèmes formels et méthodologiques qui résultent de cette métamorphose herméneutique de la phénoménologie. Il s'agira essentiellement des trois problèmes suivants :

Quel lien intrinsèque y a-t-il entre l'herméneutique de la vie facticielle et l'idée de déconstruction (chapitre IV) ?

L'herméneutique de la vie facticielle équivaut-elle à un abandon des « recherches logiques antérieures » de Heidegger, ou donne-t-elle corps à l'idée d'une logique subjective (chapitre V) ?

Comment Heidegger réussit-il à surmonter l'alternative du rationalisme et de l'irrationalisme (chapitre VI) ?

Voyons d'abord comment surgit le problème de la déconstruction ou « destruction phénoménologique » en lien direct avec la fondation de l'herméneutique de la facticité. Inutile de rappeler qu'il s'agit aujourd'hui d'un des thèmes les plus célèbres dans la communauté philosophique. Honni par les uns, adulé par les autres, il requiert un *close reading* des textes théoriques dans lesquels a été définie, depuis presque 70 ans maintenant, une problématique plu-

losophique tour à tour désignée comme « destruction » (*Destruction*), « déconstruction » (*Abbau*), sans oublier une notion plus modeste, volontiers passée sous silence par les déconstructeurs les plus radicaux, celle d'« assouplissement » (*Auflöckerung*)¹.

Comme dans le deuxième chapitre, mon interrogation prendra délibérément la forme d'une confrontation entre le *terminus ad quem* (l'idée heideggérienne de la « destruction phénoménologique », directement liée à son herméneutique de la vie facticielle) et son *terminus a quo* (la formulation derridienne du problème). Au lieu de suivre un ordre chronologique, je procéderai à rebours, en analysant d'abord l'expression que l'idée de déconstruction a reçue dans la pensée de Jacques Derrida. C'est dans un second temps seulement que je m'intéresserai à la genèse de cette thématique dans les premiers enseignements de Heidegger. Cette inversion de l'ordre chronologique ne devrait pas effaroucher les lecteurs de *La Carte postale*, un ouvrage dont le frontispice montre un Platon lisant dans le dos d'un Socrate écrivant, pas plus que les lecteurs de Heidegger, qui a plus d'une fois contesté la pertinence d'une lecture purement chronologique de l'histoire de la philosophie.

Ce sera une opération de lecture un peu semblable que je tenterai de mettre en œuvre ici : relire les textes du premier Heidegger avec les yeux de Derrida, mais aussi relire la version derridienne de la déconstruction à partir de la formulation heideggérienne initiale, pour y déceler une sorte d'impensé des versions actuellement en cours de la déconstruction. Le champ d'interrogation correspondant peut être marqué par deux brèves formules, empruntées à l'un et l'autre auteur : « Cette singulière aporie qu'on appelle déconstruction² » (Derrida) ; « *L'herméneutique n'accomplit sa tâche [...] que par le biais de la destruction* » (Heidegger, IPA, p. 31).

Ces deux formules nous confrontent immédiatement à une double question : celle de la similitude et/ou de la différence entre l'analyse (qui n'est pas une critique !) heideggérienne de la constitution ontothéologique de la métaphysique et de la « stratégie déconstructrice » de Jacques Derrida ; celle de la différence entre la « déconstruction derridienne » et l'« approche herméneutique ». Chez certains auteurs contemporains, ces questions se déploient sur la toile de fond plus générale d'une interrogation sur le statut de la « post-modernité ». Je laisserai en suspens la question de savoir comment doit être déterminée la relation entre le thème général de la post-modernité et celui, plus topique, de la « déconstruction ». Il me semble en tout cas qu'il faut résister à la tentation de faire de la

1. Pour un exposé concis et pénétrant de la notion, voir JOHN D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, Fordham University Press, 1966.

2. Jacques DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 133.

« déconstruction » le *définiens* du post-moderne, ou même d'en faire l'expression la plus symptomatique.

DE LA « MARGE » AU « CENTRE » :
LE STATUT CONTEMPORAIN DE LA DÉCONSTRUCTION

Les philosophes anglo-saxons soupçonnent volontiers la notion de « déconstruction » de faire partie du jargon typique de la philosophie dite continentale (certains ajouteraient même : hexagonale) auquel il faut savoir renoncer si l'on veut se vouer à la véritable tâche philosophique qui est celle de l'analyse conceptuelle. La « déconstruction » a-t-elle déjà réussi son examen de passage dans les dictionnaires et encyclopédies philosophiques, ce qui prouverait qu'elle est devenue un concept à part entière ? Ce n'est pas sûr, si du moins on consulte le très utile index des concepts traités dans les encyclopédies existantes qui clôt le premier tome, paru en 1989, de l'*Encyclopédie philosophique universelle*. Certes, on y découvre que le terme « destruction » figure dans plusieurs encyclopédies, parmi lesquels le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter. Mais nulle part on ne rencontre le libellé « déconstruction ». Cette lacune n'est que très partiellement comblée par l'*Encyclopédie* elle-même qui ne comporte aucun article consacré à cette notion, à cette différence près que l'index des concepts traités comporte le renvoi suivant, non dénué d'un certain humour : « Déconstruction, voir Métaphysique ». Je n'ai pas pu procéder à une enquête parallèle concernant les encyclopédies théologiques ; j'ignore donc si, en cette matière, les théologiens sont plus progressistes que les philosophes.

À défaut de disposer d'une entrée lexicale toute prête, je définirai l'idée de déconstruction en me reportant directement à la « Lettre à un ami japonais » dans laquelle Derrida lui-même fournit quelques « explications » relatives à ce qu'est et surtout ce que n'est pas la déconstruction¹. Dans cette lettre, cinq motifs méritent de retenir notre attention :

1. D'abord l'avertissement liminaire que « dans les milieux allemand, anglais et surtout américain, le même mot est déjà attaché à des connotations, inflexions, valeurs affectives ou pathétiques différentes² ». On serait tenté d'ajouter que ce n'est que justice : il n'y a pas de raison que la déconstruction soit à l'abri du processus de dissémination dont elle cherche à analyser les effets. En revanche,

1. Jacques DERRIDA, « Lettre à un ami japonais », dans *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, p. 387e-393.

2. *Ibid.*, p. 387-388.

nous retiendrons l'invitation à consacrer tout un travail à l'analyse de ces différentes inflexions.

2. Les indications relatives à la première occurrence du mot dans *De la grammatologie* montrent que Derrida n'avait pas du tout prévu que ce terme puisse être destiné à la carrière spectaculaire qu'il a connue. Quant à la justification de sa pertinence par rapport à la langue française, appuyée sur l'autorité du Littré, il faut noter le lien avec le problème de la traduction. Qu'il le veuille ou non, le traducteur est aussi un déconstructeur. « Il y a Déconstruction par rapport à la langue de l'auteur traduit et Construction par rapport à la langue du traducteur¹. » Ce dont le *Dictionnaire Bescherelle*, que Derrida cite ici, ne parle pas, c'est des effets de cette double opération sur la *pensée* elle-même. Il suffit de penser à la traduction de la Bible hébraïque en grec dans la Septante — traduction maintenant accessible en version française! — pour mesurer l'ampleur et l'enjeu théologique du problème. Qu'est-ce que les LXX déconstruisent dans la langue d'origine, que construisent-ils? Problème herméneutique, s'il en est!

Concernant la « valeur d'usage » du mot, Derrida rappelle qu'il a été forgé dans une conjoncture philosophique dominée par le structuralisme. Dans « déconstruction » il y a aussi « structure », mais ce n'est pas une raison suffisante pour lui accoler le vocable passe-partout de « post-structuralisme », comme cela se fait trop souvent. La seule manière de définir le mot consiste à en indiquer le ou les modes d'emploi, et cela de manière suffisamment précise pour montrer pourquoi la déconstruction ne saurait être ni une *analyse*, ni une *critique*, ni même une *méthode*.

3. C'est surtout la thèse que « la déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode² » qui retient notre attention. Derrida ne se contente pas de récuser la réduction de la déconstruction à une « méthodologie de la lecture et de l'interprétation³ », il affirme même, dans une formulation délibérément hyperbolique, que « la déconstruction n'est même pas un acte ou une opération⁴ ». En disant énigmatiquement que « Ça se déconstruit » ou « C'est en déconstruction », quasi-parodie du *Es gibt* heideggérien, Derrida semble abandonner certaines de ses formulations plus anciennes, dans lesquelles la déconstruction apparaissait bel et bien comme acte, opération et stratégie.

4. Il ne saurait être question de revenir à un usage primitif du mot, censé avoir une valeur canonique. Il faut au contraire tenter de « penser ce qui se passe aujourd'hui, dans notre monde et dans

1. *Ibid.*, p. 389.

2. *Ibid.*, p. 390.

3. *Ibid.*, p. 391.

4. *Ibid.*

la "modernité", au moment où la déconstruction devient un motif, avec son mot, ses thèmes privilégiés, sa stratégie mobile, etc.¹ ».

5. Enfin, il ne faut pas perdre de vue le fait que « déconstruction » est « un mot essentiellement remplaçable dans une chaîne de substitutions² », dont des notions telles que « écriture », « trace », « différance », « supplément », « hymen », « pharmakon », « marge », « entame », « parergon », etc., forment les maillons³.

Est-il concevable que la « déconstruction » qui, par définition, apparaît comme une opération marginale, — impliquant d'ailleurs la « question de la marge », avec l'obliquité foncière qui la caractérise, puisse devenir la désignation officielle d'un courant, voire d'une école de pensée ? Que se passe-t-il quand la « déconstruction » « fait école », en se transformant en courant de pensée autonome ? Cette promotion est au moins aussi étonnante que celle qui, en l'espace de deux siècles, a fait passer l'herméneutique, qui à l'époque de Schleiermacher conservait encore son statut de *Hilfswissenschaft* de la philosophie et de la théologie, au statut d'un courant philosophique majeur. Derrière certaines formulations de la « Lettre à un ami japonais » on devine la stupéfaction, et peut-être même l'inquiétude de Derrida, devant ce qu'est devenue aujourd'hui la déconstruction dans certains milieux intellectuels.

Cette évolution — qui est peut-être une dérive — ne va pas sans risques. À son corps défendant, la déconstruction risque de se confondre avec l'une des deux stratégies que Derrida tient pour inséparables, et que la déconstruction a pour vocation de combattre : la stratégie de la *hiérarchisation* et la stratégie de l'*enveloppement*⁴. Quand la déconstruction fait trop bien école, elle risque de succomber à la stratégie de l'enveloppement. À cet égard, rien ne me semble plus instructif que de comparer la présentation de la déconstruction dans le *Derridabase* de Geoffrey Bennington⁵ et celle de Pierre Zima⁶. La comparaison illustre le changement de sens que subit le verbe « déconstruire » lorsqu'on passe de la forme verbale à l'expression substantivée « déconstruction ». Autant chez le premier la déconstruction apparaît comme étroitement solidaire de la série de concepts évoquée plus haut (« écriture », « trace », « différance », « supplément », etc.), autant chez le second elle devient une sorte d'hypostase douée de la propriété d'ubiquité.

Comment la philosophie (tout comme la théologie d'ailleurs) doit-elle se situer face à cette double possibilité ? Elle a le choix

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 392.

3. Voir *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 59.

4. *Marges - De la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. XV.

5. Geoffrey BENNINGTON, *Derridabase*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

6. Pierre A. ZIMA, *La Déconstruction. Une critique*, Paris, PUF, 1991.

entre au moins deux réactions. Ou bien, estimant être en état de siège, elle verra dans la déconstruction une ennemie dangereuse qui l'a encerclée de toutes parts et contre laquelle il faut mobiliser toutes les armes de défense à sa disposition. Ou bien elle se laissera « envelopper » par elle, en adoptant, voire en radicalisant certains de ses thèmes. L'enveloppe, comme toute enveloppe, pourra alors revêtir deux fonctions : celle d'une protection ou d'un vêtement, qui peut même devenir un déguisement !

À nos yeux, seule l'attitude qui consiste à aborder la problématique de la déconstruction en lien avec la question de la marge est payante, non seulement parce qu'elle correspond mieux à l'optique de Derrida lui-même, mais pour une autre raison encore : dans la tradition occidentale, la « question de la marge » se confond en grande partie avec celle de la détermination des rapports entre philosophie et théologie. Si le problème est de définir une marge et une limite que la philosophie ne saurait comprendre ni contrôler de l'intérieur, n'est-ce pas la théologie qui représente cette altérité non relevable ? Ce qui fut parfois envisagé comme simple « conflit des facultés » demande aujourd'hui à être enrichi par d'autres expériences de la « marge » (que la déconstruction devrait nous apprendre à envisager autrement que comme de simples problèmes épistémologiques) : quelle est la nature de la « marge » entre la théologie positive et négative, entre mystique et spiritualité, entre théologie positive et historique, sans oublier la marge entre l'herméneutique biblique et l'herméneutique philosophique et, plus généralement, entre le philosophique et l'extraphilosophique ?

DÉCONSTRUCTION, MÉTAPHYSIQUE ET ONTOTHÉOLOGIE

En poursuivant notre enquête à rebours, essayons maintenant de dégager la proximité et la distance entre l'analyse heideggérienne de la constitution onto-théologique de la métaphysique, et la stratégie déconstructrice de Derrida.

1. La position de principe de Derrida est clairement affirmée dans *Positions*. Déconstruire la philosophie, cela veut dire pour lui « 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, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire, se faisant histoire par cette répression quelque part intéressée¹ ». Prise à ce niveau de généralité, la formule convient aussi bien à la destruction heideggérienne qu'à la déconstruction derridienne de la métaphysique.

1. *Positions*, p. 15.

De part et d'autre, il s'agit fondamentalement « de mettre en question cette détermination majeure du sens de l'être comme *présence*, détermination en laquelle Heidegger a su reconnaître le destin de la métaphysique¹ ». D'où l'importance que Derrida accorde à ce qu'il appelle « l'incontournable méditation heideggérienne » et l'aveu d'une dette dans la phrase souvent citée : « Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes². »

Mais toute la question est de savoir en quoi consiste l'ouverture initiale du questionnement heideggérien. Si l'on privilégie exclusivement la problématique du dernier Heidegger, centrée sur la critique de la métaphysique de la présence, la différence entre la détermination heideggérienne de la constitution ontothéologique de la métaphysique occidentale et sa détermination derridienne s'estompe. C'est précisément sur ce point précis que Derrida insiste sur « l'extrême importance » du texte de Heidegger qui « constitue une avancée inédite, irréversible » dont on est encore très loin d'avoir « exploité toutes les ressources critiques »³. On perçoit néanmoins un certain déplacement d'accent — correspondant à une autre manière de lire ou d'entendre cette constitution ontothéologique — qui se produit à partir du moment où ce n'est pas seulement le « logique » et ses rapports à l'onto-logique et au théo-logique qui est interrogé, mais le logos en sa détermination *phonologocentrique*.

2. Ce déplacement — qui ne remet rien en cause de l'analyse heideggérienne, mais qui envisage la constitution de l'onthéologie dans une perspective différente — devient un puissant levier qui permet de relire la nature du « saut » avec lequel Heidegger inaugure « l'autre commencement de la pensée », plus originel encore que le premier commencement présocratique⁴. C'est en soulignant d'abord l'écart par rapport à la version heideggérienne du logocentrisme, et par le fait même les motifs heideggériens qui semblent révéler son appartenance à la pensée de la présence⁵, que Derrida a inauguré une lecture originale du texte heideggérien qui, au fil des ans, n'a fait que s'enrichir de « re-marques⁶ » toujours nouvelles. Elles concernent le rapport entre *ousia* et *grammè*⁷ dans *Sein und Zeit*, le champ sémantique du propre (*Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*, etc.) qui gouverne aussi bien la pensée du premier que du second Heidegger, le rapport entre différence sexuelle et différence on-

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 73.

4. Voir entre autres Ga 65, 227-292.

5. *Positions*, p. 75.

6. La « re-marque » est un moment central de la déconstruction telle que la pratique Derrida. Voir *Positions*, p. 82.

7. *Marges*, p. 31-78.

tologique¹, la « main de Heidegger² ». Ces interrogations critiques reflètent la tentative de déborder la problématique heideggérienne de l'histoire destinale de l'être au nom d'une problématique plus radicale de la destination, la mise en question de l'usage heideggérien du signifiant « esprit » (particulièrement importante pour le rapport possible à la théologie chrétienne)³, enfin la problématique du don et de la donation, en débat avec le *Es gibt* heideggérien.

3. N'étant « ni un fond, ni un fondement, ni une origine », la trace « ne peut en aucun cas donner lieu à une onto-théologie manifeste ou déguisée⁴ ». En revanche, elle peut libérer l'espace d'un discours théologique, mais dont le statut reste à définir. À la fin de *De l'esprit*, Derrida imagine « une scène entre Heidegger et certains théologiens chrétiens, les plus exigeants peut-être, plus patients, plus impatients⁵ », portant sur l'usage que Heidegger fait du signifiant « esprit » dans son *Erörterung* de Trakl et sur son rapport à une certaine « spiritualité » chrétienne. À l'arrière-plan de cette scène se dessine la difficile et délicate question, thématiquée par Marlène Zarader, de la dette impensée qui relie Heidegger à l'héritage hébraïque⁶. Nous y reviendrons dans notre neuvième chapitre. Peut-être l'heure est-elle aussi venue d'imaginer une autre scène entre Derrida lui-même et « certains théologiens chrétiens, les plus exigeants peut-être, plus patients, plus impatients ». Quelle serait cette scène ? S'agit-il de la théologie négative, qui occupe une place importante dans les textes récents de Derrida⁷, ou d'une « théologie pianissimo » (Hent de Vries) d'un genre assez particulier ? Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la théologie, en sa détermination chrétienne, que ce soit la théologie *fortissimo* comme celle de Karl Barth, ou une théologie plus tempérée, ne peut pas ne pas se laisser interroger par le triangle de la passion, du secret et de la *khôra* autour duquel s'organise la problématique du nom⁸.

1. *Psychè*, p. 395-396.

2. *Ibid.*, p. 405-406.

3. *De l'esprit Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

4. *Positions*, p. 71.

5. *De l'esprit Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 178.

6. Voir Marlène ZARADER, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

7. Voir Jacques DERRIDA, « Comment ne pas parler » dans *Psychè*, p. 535-596; *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

8. Sur ce thème voir notamment John D. CAPUTO, *Derrida on Religion*, Fordham University Press, 1998. Je renvoie également à mon étude « Nomination et Révélation » dans *Archivio di Filosofia*, LXII, n° 1-3, 1994, 577-598.

LA DÉCONSTRUCTION, LA PHÉNOMÉNOLOGIE
ET L'HERMÉNEUTIQUE

Notre seconde question concerne la nature de la différence entre la déconstruction derridienne et « l'approche herméneutique ». Ce terme d'« approche », dont on affuble volontiers l'idée vague d'herméneutique, n'a de sens que s'il est mis au pluriel. En effet, l'herméneutique présente un autre visage ou un autre profil si on l'approche dans sa version heideggérienne, gadamérienne ou dans celle de Paul Ricœur. Comment la déconstruction, dans la version qu'en donne Derrida, se rapporte-t-elle à ces différentes conceptions de l'herméneutique ?

*Le débat avec Gadamer : la critique du « tragendes
Einverständnis »*

À l'époque de la *Grammatologie* et un peu au-delà, on discerne dans certains textes de Derrida des formules fortement polémiques dirigées contre l'herméneutique. Celles-ci abondent surtout dans *Éperons*, l'essai sur le style de Nietzsche, où Derrida affirme que « la grande question de l'interprétation de l'interprétation¹ », soulevée par Nietzsche, vient déranger l'herméneutique avec la thèse que « le maître sens, le sens unique et hors greffe est introuvable² ». Non seulement toute « prise herméneutique » se trouve déjouée par le « calcul infini de l'indécidable », mais le « projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte » est disqualifié. À partir du moment où se déchaîne « la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens³ », la lecture des textes est libérée de l'horizon du sens de l'être. Le « procès de appropriation » dont la déconstruction cherche à analyser les effets ne relève plus alors « d'une interrogation ontologico-phénoménologique ou sémantico-herméneutique », parce qu'on atteint la limite de la « formule onto-herméneutique de l'interrogation »⁴.

Même si le nom de Gadamer n'est pas prononcé dans ce contexte, ces formules constituent la toile de fond qui permet de comprendre l'enjeu des remarques et des questions relativement succinctes, auxquelles semble se réduire le débat entre Derrida et Gadamer. Ce débat s'est d'ailleurs déroulé à deux reprises en direct, lors de deux rencontres à Paris, l'une en avril 1981, l'autre en décembre 1993.

1. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 80.

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*, p. 93.

Comme l'observe Jean Grondin, la contribution de Gadamer à ce débat est plus volumineuse que celle de Derrida¹. Malgré cela, les trois questions critiques de Derrida, qui concernent la signification de la « volonté de compréhension », du *tragendes Einverständnis* allégué par Gadamer, ont connu un retentissement considérable. En témoigne notamment l'intervention de Jürgen Habermas qui a voulu enfermer Derrida dans une auto-contradiction performative, reproche qu'il n'est évidemment pas le seul à lui adresser.

Le débat avec Ricœur : polysémie ou dissémination ?

Tout aussi succinctes sont les références à la conception de l'herméneutique développée par Paul Ricœur dans les années où Derrida élaborait la *Grammatologie* et *L'Écriture et la Différence*. On trouve une allusion à un débat possible avec Ricœur dans *Positions*, où Derrida affirme que l'idée de dissémination et les notions afférentes « crèvent l'horizon sémantique² », alors qu'une herméneutique de la polysémie continue, tout comme le polythématisme de Pierre Richard, à se mouvoir dans « l'horizon implicite d'une résurrection unitaire du sens³ ». Ricœur se voit alors accusé de rester prisonnier d'une « dialectique téléologique et totalisante qui doit permettre à un moment donné, si éloigné soit-il, de rassembler la totalité d'un texte dans la vérité de son sens, ce qui constitue le texte en *expression*, en *illustration* et annule le déplacement ouvert et productif de la chaîne textuelle⁴ ». La formule, pour allusive qu'elle soit, paraît viser l'herméneutique des symboles de Ricœur, telle qu'elle a pris forme dans la *Symbolique du Mal*, *Le Conflit des interprétations* et surtout dans la troisième partie de l'essai sur Freud. Elle correspond à un stade de la formulation du problème herméneutique très nettement centrée autour de la polysémie des expressions symboliques.

Or, à partir du milieu des années 70, on observe un déplacement dans la conception que Ricœur se fait de l'herméneutique, centrée maintenant de manière de plus en plus décidée sur la notion du texte⁵. Si rien ne permet d'affirmer que la notion herméneutique de texte (avec les notions de « transcendance immanente » et

1. JEAN GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 216-222. Pour une analyse plus développée de cette controverse et de ses enjeux, voir OTTO PÖGGELER, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Fribourg, Albin, 1994, p. 479-498.

2. *Positions*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*

5. Voir PAUL RICOEUR, « De l'interprétation » dans *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 29-31.

de « monde du texte ») recoupe parfaitement la notion derridienne d'écriture, il est néanmoins incontestable que Ricœur a au moins essayé d'intégrer la spécificité de l'écriture dans sa nouvelle conception¹. Il est vrai que, dans cette herméneutique du texte, la notion d'*œuvre* joue un rôle central, alors qu'elle est explicitement déconstruite par Derrida.

Mais, à peu près à la même époque, de l'aveu même de Derrida — qui déclare dans *La Carte postale* : « J'ai cessé de m'intéresser à ma vieille histoire Thot-Hermès, etc.² » -, l'opposition jusqu'alors dominante entre Hermès, le divin messager, et porte-parole d'une parole qui ne peut être que vive, et Thot, le Scribe égyptien, dieu de l'écriture et « secrétaire » dans tous les sens du mot, commence à s'estomper dans ses écrits. Cela ne veut pas dire que la figure d'Hermès le laisse indifférent, notamment quand il s'agit du couple Hermès-Aphrodite. Ce qui l'intéresse au contraire au plus haut point, c'est l'habileté légendaire de ce dieu à défaire les liens. L'éclipse de l'opposition entre Thot (l'inventeur mythique de l'écriture) et Hermès (le messager de la parole vive) a pour contrepartie une attention nouvelle portée à l'acte discursif du « Viens », y compris dans son intonation apocalyptique. Peu importe que ce « Viens » soit prononcé de vive voix par un disciple d'Hermès ou mis par écrit par un sous-secrétaire de Thot. L'important est la logique de l'envoi, de l'adresse et de la destination qu'il implique, ce qui revient à se demander : « L'apocalyptique ne serait-il pas une condition transcendante de tout discours, de toute expérience même, de toute marque ou de toute trace ? Et le genre des écrits dits "apocalyptiques" au sens strict ne serait alors qu'un exemple, une révélation de cette structure transcendante³. » N'y aurait-il pas à ce niveau au moins la possibilité d'un contact au cœur du chiasme entre la déconstruction et l'herméneutique ?

LA DÉCONSTRUCTION COMME ANTIPHÉNOMÉNOLOGIE

À mes yeux, la question la plus urgente — en même temps la plus rarement abordée dans les débats contemporains autour de la déconstruction et de l'herméneutique — est celle du rapport que l'une et l'autre entretiennent avec la phénoménologie. Concernant Derrida, cette question nous ramène en premier chef à son

1. Voir notamment « La fonction herméneutique de distanciation », *ibid.*, p. 101-117, ainsi que « Qu'est-ce qu'un texte ? », p. 137-159.

2. *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978, p. 158.

3. Jacques DERRIDA, « D'un ton apocalyptique... » dans Ph. LACOUE-LABARRE et J.L. NANCY (éd.), *Les Fins de l'homme*, Paris, Galilée, 1981, p. 445-479.

interprétation de Husserl dans *La Voix et le Phénomène*. Sa lecture offre non seulement un exemple admirable de ce que peut être la déconstruction au mieux de sa forme, mais elle lui fournit ses concepts les plus essentiels. Concernant Heidegger, nous devons avant tout nous demander pour quelles raisons une phénoménologie herméneutique, qui se définit d'abord comme « herméneutique de la facticité », implique une idée précise de la destruction ou de la déconstruction phénoménologique. Notre hypothèse fondamentale c'est que la meilleure manière de faire avancer le débat qui semble aujourd'hui opposer les partisans de l'herméneutique et de la déconstruction consiste à rapatrier ce conflit sur son terrain natif, à savoir celui de la phénoménologie. La plupart des théoriciens contemporains de la déconstruction se rapportent exclusivement aux thèmes du dernier Heidegger, en lui empruntant le fil conducteur de la critique de « la métaphysique de la présence » et de l'ontothéologie, sans guère se soucier de l'origine phénoménologique de la notion de déconstruction. Or, à nos yeux, seul un « pas en arrière » décidé vers les textes du premier Heidegger permet de comprendre les tenants et aboutissants de l'idée de déconstruction, y compris les limites de celle-ci.

Voyons d'abord en quoi les analyses de *La Voix et le Phénomène*, où Derrida se livre à une déconstruction de l'idée husserlienne de la phénoménologie, concernent l'interrogation sur le statut de l'herméneutique. Dans ce texte justement célèbre, dont Jean-Luc Marion¹ a récemment souligné les enjeux, Derrida cherche à mettre en question la validité de la distinction radicale entre l'indice et l'expression, telle que Husserl l'introduit dans sa première *Recherche logique*. La mise en question vise le motif central de la phénoménologie husserlienne, la « présence du sens à une intuition pleine et originaire ». Derrida montre que le privilège que Husserl accorde à la présence comme forme universelle de la vie transcendante repose sur une thèse centrale de la métaphysique.

Derrida signale que cette distinction semble recouper celle du signe linguistique et du signe non linguistique. C'est pourquoi il traduit *Bedeutung* par « vouloir-dire ». Il souligne ensuite qu'il s'agit d'une différence « plus fonctionnelle que substantielle² », parce qu'elle oppose moins deux classes ontologiquement distinctes de signes que deux usages différents de signes, ce qui explique pourquoi les deux notions ne cessent de s'entrecroiser. Or, « en fait, le signe discursif et par suite le vouloir-dire est toujours enchevêtré, pris

1. Jean-Luc MARION, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1990, chap. 1 : « La percée et l'élargissement », p. II-63.

2. Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 20.

dans un système indicatif¹ », voire « contaminé » par celui-ci, on peut s'interroger sur « la validité d'une distinction radicale entre l'indice et l'expression² ». D'où l'importance qu'il faut accorder au cas, longuement discuté par Husserl, où l'expression fonctionne en dehors de toute volonté de communiquer, « dans la voix absolument basse » de la « vie solitaire de l'âme ».

En refusant de traiter la question du signe en général, et en ne s'intéressant qu'à « la constitution active du sens et de la valeur, à l'activité d'une vie produisant la vérité et la valeur en général à travers ses signes³ », Husserl a certes dépassé « une ontologie naïve », soucieuse de fixer de manière statique la relation entre l'ordre des signes et l'ordre des choses. Mais sa théorie du signe et de la signification est entièrement contrôlée, commandée par une « métaphysique de la présence⁴ ». Le premier symptôme de cette influence est la manière dont il formule la question du langage privé. C'est la métaphysique de la présence qui exige que l'indice soit réduit à l'extériorité et exclu de la présence à soi de la vie solitaire de l'âme. Je n'ai pas besoin d'indices pour me parler à moi-même, dans l'intimité de mon âme. La possibilité d'un langage intérieur n'est pas seulement un cas particulier du langage expressif, c'est lui qui révèle l'essence même de l'expressivité. « Quand nous vivons dans la compréhension du mot, alors celui-ci exprime et il exprime la même chose, qu'il soit ou non adressé à quelqu'un⁵ », dit Husserl, et Derrida commente : « C'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître.⁶ »

Tout se passe donc comme si, dans la vie solitaire de l'âme, l'indication n'existait plus, même si, comme le précise Husserl, là « comme partout, les mots fonctionnent comme des signes⁷ », sinon nous n'aurions pas le droit de parler d'un « langage privé ». Dans ce type de langage, on trouve bien un *Hinzeigen*, mais pas un *Anzeigen*, ce qui veut dire pour Derrida que la certitude de l'existence intérieure, telle que la conçoit Husserl, n'a pas besoin d'être signifiée. « Elle est immédiatement présente à soi. Elle est la conscience vivante⁸. »

L'intention première et l'horizon lointain de la lecture derridienne sont de montrer « que *la perception n'existe pas* ou que ce qu'on appelle perception n'est pas originaire, et que d'une certaine

1. *Ibid.*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 26-27.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen* II, t. 1, § 8, p. 35.

6. *La Voix et le Phénomène*, p. 41.

7. *Freilich, als Zeichen fungieren die Worte hier wie überall - Logische ...* II, t. 1, § 8, p. 35.

8. *La Voix et le Phénomène*, p. 48.

manière tout “commence” par la “re-présentation¹”. Ne concluons pas trop vite que tout n’est donc que « représentation » et qu’il n’y a jamais eu de perception extra-linguistique, donc que tout n’est que langage ! Dire que la perception n’existe pas, cela veut simplement dire qu’il n’y a jamais eu et qu’il n’y aura jamais de perception pure, non encore investie par des signes. Il en va de même pour la notion de « re-présentation ». Comme l’indique l’écriture du mot, il ne s’agit pas de la « représentation mentale » au sens banal du mot *Vorstellung*. Il s’agit d’une présentation irréductible à un simple présent. *Chassez le signe, il revient au galop !* : tel pourrait être le résumé un peu cavalier de la thèse de Derrida qui postule la nécessité de « réintroduire la différence du “signe” au cœur de “l’originaire”² », ce qui exige que soit rejetée la thèse husserlienne que « la fonction pure de l’expression et du vouloir-dire n’est pas de communiquer, d’informer, de manifester, c’est-à-dire d’indiquer³ ».

L’indication est synonyme de « re-présentation ». Ce terme doit être pris dans toute sa plurivocité, qui connote aussi bien la représentation comme répétition ou réduction d’une présence, la lieu-tenance, comme processus de substitution (*Stellvertretung* : le signe tient lieu de la chose. C. S. Peirce parle à ce sujet de *representamen*) et enfin, l’imagination. La voix de la conscience est-elle une voix imaginaire ou réelle ? C’est le statut complexe de la représentation qui doit être interrogé, puisque le langage est le lieu même de la rencontre entre la représentation et la réalité. Mais quelles sont les modalités précises de cette rencontre ? Telle est la question décisive qui oblige à penser avec Husserl contre lui-même.

C’est alors que Derrida définit une sorte de condition de possibilité transcendantale de la signification en général : c’est « la structure originairement répétitive du signe en général⁴ », c’est-à-dire ce que nous pouvons appeler son *itérabilité*. Un signe qui ne se produirait qu’une seule fois, qui se confondrait avec une unique occurrence, elle-même réduite au « clin d’œil de l’instant » (traduction littérale de l’*Augenblick*) n’en serait pas un. Cette itérabilité modifie l’ensemble des distinctions notionnelles mises en place par Husserl : « Qu’il s’agisse d’expression ou de communication indicative, la différence entre la réalité et la représentation, entre le vrai et l’imaginaire, entre la présence simple et la répétition a toujours déjà commencé à s’effacer⁵. »

1. *Ibid.*, p. 50, note

2. *Ibid.*, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. *Ibid.*, p. 56.

5. *Ibid.*

Aux yeux de Derrida, Husserl, mû par un « désir obstiné de sauver la présence et de réduire ou de dériver le signe¹ », n'a pas su penser en toute sa radicalité ce qu'implique cette « différence qui dérobe la présence² ». Il reste au moins partiellement complice de la philosophie classique de l'intuition et de la présence pour laquelle le signe n'est qu'un instrument de communication de la pensée, mais n'intervient pas dans la genèse même de celle-ci. « Contre l'intention expresse de Husserl³ », Derrida suggère de dériver la présence à partir de la représentation et non l'inverse. Nous n'avons donc pas d'abord un présent qui, dans un second temps seulement, serait « représenté » au moyen de signes, mais ce que nous appelons présent présuppose déjà une « représentation » qui le précède. Au lieu de faire avec Husserl de l'intuition le lieu premier où s'effectue la donation « en chair et en os [*leibhaft gegeben*] »⁴ de la chose même, il faut chercher dans la « re-présentation » la condition première de toute donation.

Ce renversement total de perspective atteint de plein fouet le « principe des principes » de la phénoménologie qui oblige de « penser la présence comme forme universelle de la vie transcendante⁵ ». La possibilité même du signe implique un rapport à l'absence, et pas n'importe laquelle : une absence qui est synonyme de mort. Il y a signe parce que je sais qu'un jour je ne serai plus là, et inversement, pour Derrida, « la détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification⁶ ».

Pour la même raison, à supposer que tout signe en général ait une structure originairement répétitive, il faut admettre que « *le signe est originairement travaillé par la fiction*⁷ ». Il ne vient pas s'ajouter du dehors à une conscience qui serait pure présence à soi. La définition du signe comme répétition et comme re-présentation affectera nécessairement l'analyse phénoménologique de la conscience temporelle que Husserl expose notamment dans ses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, publiées en 1928 par Heidegger, mais qui ont été mises en chantier dès 1905. Si le signe est répétition, peut-on encore soutenir que le présent de la conscience soit aussi indivisible qu'un clin d'œil ? La critique derridienne atteint ici le point le plus décisif, à savoir la thèse hus-

1. *Ibid.*, p. 57.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 58.

4. Pour une mise en question du primat husserlien de la perception, impliquant en même temps un débat avec Derrida, voir Didier Fassin, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.

5. *La Voix et le Phénomène*, p. 60.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 63.

serlienne qu'entre les actes et les contenus intuitifs d'une part, les actes et contenus signitifs d'autre part, il y a une différence irréductible. Pour Husserl, il ne saurait y avoir de doute que « entre la perception d'un côté et la représentation symbolique de l'autre il existe une différence eidétique infranchissable¹ ». Nier l'existence de cette différence fondamentale équivaldrait au rejet du « principe des principes » de la phénoménologie. Si nous ne pouvons plus dire de l'intuition originaire qu'elle est « l'expérience de l'absence et de l'inutilité du signe² », puisque la présence est signe pour elle-même, alors, comme l'avoue Derrida lui-même, toute l'argumentation husserlienne est menacée en son principe³.

Pourquoi se tourner vers les *Leçons sur la conscience intime du temps* pour étayer ce renversement ? À première vue, on y retrouve le privilège de la ponctualité du maintenant actuel qui est le centre de gravité de la conscience temporelle, d'où partent les « queues de comètes » de la conscience rétentionnelle dirigée vers le passé, ainsi que les lignes des attentes dirigées vers le futur de la conscience protentionnelle. Or, tout se passe comme si le fonctionnement de la conscience temporelle ne pouvait être décrit qu'en prenant pour point de départ un maintenant ponctuel. C'est ce privilège que Derrida entend interroger. À ses yeux, « ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'évidence même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens. On ne peut le suspecter sans commencer à énucléer la conscience elle-même depuis un ailleurs de la philosophie qui ôte toute *sécurité* et tout *fondement* possibles au discours. Et c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue, en dernière instance, ce débat, qui ne peut ressembler à aucun autre, entre la philosophie, qui est toujours philosophie de la présence, et une pensée de la non-présence, qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence *comme* inconscient⁴ ».

C'est dans ce contexte que surgit le concept qui deviendra le leitmotiv de toute la pensée ultérieure de Derrida : la *différance*. Cette notion se situe au carrefour de plusieurs problèmes.

1. D'abord l'altération du présent vivant sous l'effet du souvenir primaire : « Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un

1. E. HUSSERL, *Ideen I*, § 43, p. 139-140.

2. *La Voir et le Phénomène*, p. 67.

3. *Ibid.*, p. 68.

4. *Ibid.*, p. 70.

présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace¹. »

2. La trace ou la différance — c'est-à-dire l'« opération de différer qui, à la fois fissure et retarde la présence² » — définit une « structure de supplémentarité³ » qui apporte la réponse à la question du statut du signe en général. Derrida parle à ce sujet d'« archi-écriture », précisément pour souligner la différance avec l'écriture au sens courant du mot. De ce point de vue, on peut distinguer une double structure de supplémentarité. D'abord la supplémentarité qui correspond au statut de l'écriture que l'histoire de la métaphysique a toujours réservé à celle-ci : un instrument plus ou moins parfait, plus ou moins dangereux aussi, qui vient se greffer du dehors sur la parole vive qui est le véritable lieu de la compréhension. En aucun cas, on ne peut imaginer que l'écriture permettrait de mieux comprendre ce qui est dit dans la parole vive. Elle est au mieux le conservatoire (mais aussi le tombeau) de la parole vive. Les concepts d'archi-écriture, de trace et de différance, donnent à penser une supplémentarité plus originelle qui surplombe non seulement la distinction habituelle entre l'écriture et la voix, mais aussi la distinction husserlienne entre l'indice et l'expression.

3. La tâche devient alors celle de penser la présence du présent « à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse⁴ », ce qui revient à « interroger la valeur phénoménologique de la voix, la transcendance de sa dignité par rapport à toute autre substance "signifiante"⁵ ». C'est alors que le verbe « déconstruire » fait son apparition sous la plume de Derrida, venant indiquer l'énormité et la difficulté d'une tâche encore à venir : « On ne peut déconstruire cette transcendance sans s'enfoncer en tâtonnant à travers les concepts hérités vers l'innommable⁶ ». En conclusion, Derrida affirme que « le remplissement de la visée par une intuition n'est pas indispensable. Il appartient à la structure originale de l'expression de pouvoir se passer de la présence pleine de l'objet visé à travers l'intuition⁷ ». La vraie percée, mais non exploitée, des *Recherches logiques*, consisterait dans la découverte que « l'intuition "remplissante" n'est [...] pas essentielle à l'expression, à la visée du vouloir-dire⁸ ».

4. Même si ce mot n'est jamais prononcé dans ce contexte, la thèse selon laquelle le « s'entendre-parler » de la parole vive défini-

1. *Ibid.*, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. *Ibid.*, p. 99.

4. *Ibid.*, p. 76.

5. *Ibid.*, p. 86.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 100.

8. *Ibid.*, p. 101.

rait « une auto-affection absolument unique¹ », concerne également l'« herméneutique ». Si l'on admet la thèse de Gadamer et de Grondin qu'il n'y a d'herméneutique que là où il y a du *verbum mentis* et réciproquement², thèse dont nous trouverons plus loin l'écho chez Heidegger, la réponse va de soi. Comment en effet ne pas reconnaître dans les deux traits qui caractérisent d'après Derrida le « s'entendre-parler-absolu », à savoir l'universalité et l'intériorité maximales, la définition même du *verbum mentis*? C'est bien le verbe intérieur qui fait que « le sujet peut s'entendre ou se parler, se laisser affecter par le signifiant qu'il produit sans aucun détour par l'instance de l'extériorité, du monde, ou du non-propre en général³ ». De même, c'est la voix intérieure qui est « l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité comme con-science⁴ ».

C'est dans la même optique que l'on pourrait d'ailleurs relire le § 22 de la première *Recherche logique* de Husserl lui-même, qui apporte une précision terminologique importante concernant le rapport entre les notions de *Verstehen* (« comprendre ») et *Bedeutung* (« signifier » ou, dans la traduction de Derrida, « vouloir-dire »). Husserl y précise que la notion de compréhension ne doit pas être restreinte au problème de la connaissance d'autrui (le *Fremdverstehen*), car il y a des processus de compréhension même dans la pensée purement monologique. Le penseur monologique « comprend » ses propres mots, il « sait » ce qu'il veut dire⁵. La notion de « comprendre » (*Verstehen*) prise en ce sens devient dans ce cas presque synonyme d'*interpréter* (*Deuten*). D'une certaine façon, toute saisie compréhensive d'un sens est déjà une interprétation⁶. Là où il y a de la saisie du sens, il y a de la compréhension, donc de l'interprétation! C'est pourquoi on peut établir une certaine parenté entre la saisie compréhensive d'une signification et la saisie perceptive d'un objet, tout se passant comme s'il y avait analogie entre la perception physique d'un objet et la « perception » intellectuelle d'un sens. Sur quoi repose cette analogie? Sur le caractère « totalisant » de l'un et l'autre acte! Dans la compréhension, j'appréhende la totalité d'une signification à travers la multiplicité des signifiants physiques, visibles ou audibles (la *symplokhê* déjà entrevue par Platon dans le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*); dans la perception, j'appréhende la totalité d'un objet à partir de la multiplicité des *sense-data*. Mais Husserl précise que « la structure phénoménologique des saisies respectives est considérablement

1. *Ibid.*, p. 81.

2. Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p. IX-XI.

3. *La Voix et le Phénomène*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 89.

5. « Der monologische Denker versucht seine Worte und dies Verstehen ist einfach das aktuelle Bedeuten » E. HUSSERL, *Logische* — II, t. p. 74, n. 4.

6. « Jedes Auffassen in gewissem Sinne ein Verstehen oder Deuten ist » *ibid.*, p. 74.

différente¹ ». Le dénominateur commun est le terme *Deutung*, dont on relève plusieurs occurrences dans ce paragraphe. Ce n'est pas le fait qu'il faut *percevoir* la matérialité du signe, avant de pouvoir comprendre sa signification, qui importe. Le vécu de signification est un *acte qualitativement différent* du vécu de perception, même s'il le présuppose.

Cette brève incursion dans l'interprétation que Husserl donne lui-même de la distinction entre signification et intuition, nous permet de mieux évaluer la lecture de Derrida qui s'appuie sur Husserl pour dire exactement le contraire. Ce déplacement est particulièrement net dans la relecture critique de l'analyse husserlienne des « expressions essentiellement occasionnelles » du type : « Je, ici, maintenant », etc., qui changent de sens dans la bouche de chaque locuteur. Est-ce à dire qu'elles n'admettent pas de remplissement intuitif adéquat ? Husserl l'exclut explicitement, car au pronom personnel correspond une représentation immédiate, c'est-à-dire une intuition de mon identité ; Derrida le nie, parce qu'à ses yeux, le « sujet » lui-même est partiellement fictif : « Que j'aie ou non l'intuition actuelle de moi-même, “je” exprime ; que je sois ou non vivant, *je suis* “veut dire²” ». Les prémisses de Husserl permettent-elles de dire exactement le contraire de ce qu'il dit, à savoir que « la valeur signifiante du *Je* ne dépend pas de la vie du sujet parlant³ » ? « Que je sois aussi “vivant” et que j'en aie la certitude, dit Derrida, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire.⁴ »

Tout se passe donc comme si la thèse qui a permis de découvrir la « liberté du langage » et qui, par le fait même, constitue la vraie percée des *Recherches*, à savoir la découverte de l'autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive, était compromise par « l'impératif intuitionniste⁵ » qui plane sur toutes les descriptions phénoménologiques de Husserl. Persuadé que la liberté du langage « a sa norme dans l'écriture et le rapport à la mort⁶ », Derrida détrône cet impératif au nom du concept d'archi-écriture.

C'est cette substitution qui est censée nous arracher au cadre de la métaphysique de la présence qui gouverne aux yeux de Derrida toute la conceptualité husserlienne. « Le présent-vivant, concept indécomposable en un sujet et un attribut », est « le concept fondateur de la phénoménologie comme métaphysique⁷ ». Cela veut dire que « tout le discours phénoménologique est pris [...] dans le schème

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *La Voix et le Phénomène*, p. 106.

3. *Ibid.*, p. 107.

4. *Ibid.*, p. 108.

5. *Ibid.*, p. 109.

6. *Ibid.*, p. 108.

7. *Ibid.*, p. 111.

d'une métaphysique de la présence qui s'essouffle inlassablement à faire dériver la différence¹ ». Le privilège accordé à la voix vive est le symptôme central de cet impérialisme de la présence. De même que Heidegger parle d'une constitution « ontothéologique » de la métaphysique, Derrida parle d'une constitution phonocentrique et logocentrique de la métaphysique : « *L'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu.*² » L'herméneutique est-elle encore complice de ce « vouloir s'entendre absolu » ? Du point de vue de Derrida, c'est sans doute la question la plus décisive qu'on puisse adresser à la conception heideggérienne de l'herméneutique.

Le remède — qui est en même temps un poison — contre ce phonocentrisme et ce logocentrisme est d'accepter inconditionnellement « la dérive indéfinie des signes » où il n'y a jamais eu de perception, et la « présentation » est une représentation « qui s'y désire comme sa naissance ou sa mort³ ». Derrida prend congé de Husserl, en le prenant au piège d'une image dont lui-même se sert au § 100 des *Ideen* I. C'est l'image de la « galerie de Dresde » qui, dans l'emploi qu'en fait Husserl, veut simplement illustrer la complexité des phénomènes de présentification (ainsi une perception peut-elle être enrobée de souvenirs, d'attentes, d'images, etc.) ou de représentation : « Un nom prononcé devant nous nous fait penser à la galerie de Dresde et à la dernière visite que nous y avons faite : nous errons à travers les salles et nous arrêtons devant un tableau de Téniers qui représente une galerie de tableaux. Supposons en outre que les tableaux de cette galerie représentent à leur tour des tableaux qu'on peut difficilement déchiffrer, etc.⁴ » Tout se passe comme si, pour Derrida, la percée effectuée par Husserl se confondait avec l'entrée dans ce labyrinthe des signes, dont on ne sortira plus jamais, puisque « contrairement à ce que la phénoménologie — qui est toujours phénoménologie de la perception — a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours⁵ ».

Husserl lui-même aurait-il pu se reconnaître dans cette mise en abîme ? Rien n'est moins sûr ! Lui-même commente l'image de la galerie dans les termes suivants : « Il n'est pas besoin d'exemple si compliqué pour illustrer des évidences eidétiques, en particulier pour saisir la possibilité idéale que nous avons de poursuivre à volonté cet emboutement⁶. » En d'autres termes : la galerie de Dresde ne devient un labyrinthe inquiétant que pour celui qui a

1. *Ibid.*, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 115.

3. *Ibid.*, p. 116.

4. *Ideen* I, 350.

5. *La Voix et le Phénomène*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 350.

perdu de vue la porte de sortie : le recours à l'évidence intuitive ! À quoi le partisan de l'archi-écriture répondrait sans doute que la porte de sortie, si elle existe, devra être indiquée.

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA VIE FACTICIELLE COMME ENTREPRISE DE DÉCONSTRUCTION

Il nous reste à revenir du *terminus ad quem* derridien au *terminus a quo* heideggérien.

De même que nous avons défini l'idée derridienne de la déconstruction en référence à la « Lettre à un ami japonais », nous pouvons pour commencer définir la conception heideggérienne de l'herméneutique en référence à « L'entretien de la parole » dans *Acheminement de la parole*, dont l'un des protagonistes est justement un philosophe japonais. De cet entretien, très souvent commenté¹, je retiendrai simplement l'affirmation de Heidegger, soulignant qu'« herméneutique » n'est, dans sa pensée du début des années 20, qu'un simple « adverbe » (*Beiwort*) de « phénoménologie »². L'examen attentif des premiers cours de Fribourg nous permet de mieux comprendre ce statut adverbial qui est ici accordé à l'herméneutique. Contrairement à ce que Heidegger lui-même suggère dans son « Entretien avec un Japonais », qui remonte aux années 1953-1954, ce n'est pas seulement au cours de l'été 1923, c'est-à-dire au moment même où il commence la rédaction de *Sein und Zeit*, que le mot « herméneutique » s'est imposé à lui³. Au contraire, comme nous l'avons vu dans nos deux premiers chapitres, cette idée est présente dès 1919 à travers la notion d'« intuition herméneutique ». La première fondation programmatique de la phénoménologie comme science originaire de la vie en soi ne fait que confirmer sa dimension foncièrement herméneutique⁴.

Comment expliquer le fait que, dans la définition de l'herméneutique de la vie facticelle, nous rencontrons très tôt déjà le terme (et l'idée !) de « destruction phénoménologique » ? Expressions la difficulté en référence à notre image directrice des deux arbres : que l'« arbre du savoir » ait besoin d'une déconstruction, cela, on peut le concevoir. Mais qu'est-ce qui, dans l'arbre de vie, requiert un travail de déconstruction, voilà la question ! Cette question n'est

1. Voir notamment Jean-Luc NANCY, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984. Je renvoie aussi à mon ouvrage *La Parole heureuse*, Paris, Beauchesne, 1986.

2. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 95.

4. Voir Jean-François COURTINE, « Phénoménologie et ou ontologie herméneutiques », dans J. GREISCH (éd.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 151-175.

nullement marginale, mais elle concerne le statut même de l'herméneutique de la vie facticielle. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que, à l'origine du moins, la déconstruction ne se présente nullement comme une anti-phénoménologie, mais comme l'exercice même de la phénoménologie comme science originelle de la vie.

Nonobstant un certain nombre de déplacements liés au projet d'une ontologie fondamentale tel qu'il prend forme dans *Sein und Zeit*, ce lien constitutif entre la phénoménologie et la « destruction » est encore affirmé par Heidegger dans les derniers cours de Marbourg en 1928. Notre tâche la plus urgente – contrairement à ce qu'on pourrait supposer, elle n'est pas seulement « archéologique » ou généalogique¹ – est de comprendre ce que Heidegger avait en vue lorsqu'il introduisait 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 ontothéologique de la métaphysique occidentale.

1. Nous avons déjà signalé le fait remarquable que la décennie phénoménologique de Heidegger s'ouvre et se ferme sur un cours intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*². Or, dans l'un et l'autre cours, il est question de « destruction » en lien direct avec l'idée même de phénoménologie. Certes, dans le cours de 1919-1920, la présence du motif de la destruction est encore extrêmement discrète. Elle se réduit à une seule occurrence qui figure dans les notes de cours manuscrites incomplètement rédigées que l'éditeur a publiées à la fin de la première partie. Il s'agit de la note suivante qui cherche manifestement à donner une vue d'ensemble de la méthode que requiert la phénoménologie comme science originelle de la vie : « La méthode (tout étant placé sous une intuition fondamentale vivante, non explicite) : 1. la destruction et ses étapes possibles. 2. le pur comprendre. 3. l'interprétation. 4. la reconstruction » (Ga 58, 139). La notion surgit à la fin d'une réflexion intitulée « Les "degrés" [*Stufen*] authentiques du pur comprendre ». La seule manière de définir un concept pur du comprendre passe par l'intuition phénoménologique, définie comme « saisie originelle et authentique du vécu [*originäre genuine Erlebniserfassung*] » (Ga 58, 138). À première vue, il n'y a là rien de plus classiquement phénoménologique. Le « principe des principes » qui commande l'intuitionnaire husserlien est explicitement revendiqué par Heidegger, à quelques nuances près : le comprendre pur inclut le

1. Pour une lecture généalogique, voir Théodore Kisile, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley (p. 106-117).

2. *Grundprobleme der Phänomenologie 1919-1920*, Hans-Helmuth Gander, éd., 1993, Ga 58; *Grundprobleme der Phänomenologie*, Ga 57, trad. Jean-François Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard.

moment de l'interprétation et de la construction et il présuppose la destruction.

2. 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 thème directeur de la recherche phénoménologique. Dans le cours *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* du semestre d'été 1920¹, la notion de « destruction » joue un rôle capital dans la théorie phénoménologique de la conceptualité philosophique, où les concepts ne sont pas des concepts d'ordre, « classificatoires » (*Ordnungsbegriffe*), taxinomiques ou typologiques, mais des concepts « expressifs » (*Ausdrucksbegriffe*). Nous examinerons au prochain chapitre les conséquences de ce déplacement pour l'idée même de philosophie. Pour l'instant, nous nous intéresserons à ce cours dans une double perspective, directement liée à la problématique des rapports entre l'herméneutique et la déconstruction. 1. Dans l'auto-interprétation que Heidegger développe dans son « Entretien avec un Japonais », c'est ce cours qui paraît marquer son entrée en herméneutique. 2. Son titre même suggère une affinité avec la première *Recherche logique* de Husserl, celle-là même que Derrida analyse dans *La Voix et le Phénomène*². Un lecteur qui s'attendrait à trouver un commentaire heideggérien de la première *Recherche* qui pourrait être confronté tel quel au commentaire derridien, ne peut qu'être déçu : non seulement Heidegger ne cite pas la première *Recherche*, mais, du moins à première vue, le titre ne tient pas ses promesses : il y est très peu question du rapport entre « expression » et « intuition ».

Comme il le fait fréquemment, Heidegger ouvre ce cours sur une analyse de la situation philosophique contemporaine qui, en l'occurrence, sert de base et de prétexte à une « théorie de la formation des concepts philosophiques », élaborée dans une perspective phénoménologique. Une telle analyse, si elle veut être philosophique, ne peut pas se contenter de recenser simplement des « points de vue », car ce serait oublier que « le passé ne devient thématique que dans la compréhension vivante » (Ga 59, 5). C'est pourquoi une simple reconstruction archéologique d'une tradition censée

1. Ga 59, édité par Claudius Strube en 1993 avec le sous-titre : « Theorie der philosophischen Begriffsbildung ». « L'entretien de la parole ou dialogue avec un japonais » contient une référence explicite à ce cours, mais de nouveau avec des fluctuations significatives : mentionné d'abord sous le titre « Ausdruck und Erscheinung » (*Unterwegs zur Sprache*, p. 91), il devient un peu plus tard « Ausdruck und Bedeutung » (c'est-à-dire le titre de la première *Recherche logique* de Husserl)!

2. Pour ce rapprochement voir Otto PÖGGLER, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, p. 34-53; n° 202. Dans son ouvrage, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 83-84, Jean GRONDIN soupçonne que l'opposition habituelle entre l'herméneutique et la déconstruction est totalement artificielle. Ce soupçon est amplement confirmé par les thèses que Heidegger développe au volume 59.

expliquer pourquoi le présent est ce qu'il est, est radicalement inadéquate, car dans cette hypothèse, tout n'est qu'une simple affaire d'héritage et de transmission et non d'assomption et d'innovation créatrice. La première fois où le mot « déconstruction » (*Abbau*) est prononcé dans ce cours, c'est précisément pour rompre avec une conception purement épigonale de l'histoire de la philosophie. Le pathos de la déconstruction est un pathos de la libération qui s'accomplit grâce au geste de l'interrogation radicale. Celle-ci veut « se libérer d'une tradition inauthentique, qui s'impose à nous de manière non originaire [*nichtursprünglich zugeeignet*] », en même temps qu'elle « se sent toujours obligée [*verpflichtet weiß*] à l'égard du fond de ce qu'elle "déconstruit" [*was sie "abbaut"*], et cela non pour des raisons contingentes, mais pour des raisons originellement philosophiques » (*ibid.*).

Tout autre est l'attitude de la philosophie réflexive. Qu'elle soit critique ou dialectique, elle n'atteint pas les choses mêmes qui permettent d'édifier une théorie de la formation des concepts philosophiques. Seule y arrive une philosophie qui se situe aux antipodes de l'attitude réflexive, en s'enracinant dans une « attitude phénoménologique fondamentale » (*phänomenologische Grundhaltung*) que Heidegger caractérise comme « analyse eidétique descriptive des phénomènes de conscience en dehors de toute aperception psychologique ». C'est ainsi seulement qu'on peut passer d'une philosophie conceptualiste à une « phénoménologie de l'intuition et de l'expression » (Ga 59, 8), c'est-à-dire à une « herméneutique ».

S'agissant de la situation philosophique du début des années 20, Heidegger souligne l'importance du courant de la philosophie de la vie, avec les valorisations correspondantes (qui sont parfois des survalorisations) de notions telles que « vie, sentiment de vie, vécu, vivre » (*Leben, Lebensgefühl, Erlebnis, Erleben*). L'émergence de ces courants philosophiques a au moins une valeur de symptôme : à travers elles, c'est le phénomène central de la vie facticielle ou existentielle (*Daseinswirklichkeit*) qui retient l'attention des penseurs.

La tâche que Heidegger s'assigne à lui-même est d'analyser les problèmes philosophiques qui sont impliqués dans l'importance que les philosophes de son temps accordent au phénomène de la vie. Il s'agit fondamentalement de deux problèmes majeurs, dont l'analyse forme la trame générale du cours : sur l'axe de l'objectivation, on rencontre le problème de l'*a priori*, et sur l'axe de la vie pensée comme « vécu » (*Erlebnis, Erleben*) se profile le problème de l'irrationnel et de son traitement philosophique. C'est au fond, comme le dit Paul Ricœur à propos de Dilthey, le conflit entre une philosophie du sens et une philosophie de la vie auquel nous avons affaire ici. L'analyse de ces deux grands problèmes offre la première occasion d'un travail de déconstruction qui porte sur

deux auteurs de premier plan : Wilhelm Dilthey¹ d'une part, Paul Natorp de l'autre².

La lecture « déconstructrice » des deux auteurs se laisse guider par quatre questions directrices : la question de savoir comment on « a » le vécu comme tel (*wie Erleben als solches gehabt wird*) ; savoir comment y sont visées l'unité et la multiplicité d'une connexion de vécus (*Erlebniszusammenhang*) ; comment le moi se rapporte à cette connexion ; comment le moi lui-même est éprouvé ou comment il se possède lui-même (Ga 59, 93 et 164). Elle montre clairement que rien n'indique que le terme de « destruction » trouverait sa justification dans le fait que Heidegger en voudrait particulièrement à ces deux auteurs-là. Non seulement il ne leur en veut pas, mais ce sont à ses yeux des interlocuteurs absolument privilégiés pour son propre questionnement. Si la destruction marque une distance, elle souligne aussi une proximité. En d'autres termes : ce qui est décisif, c'est de saisir le sens *phénoménologique* de ces quatre questions et, partant, le sens même de la destruction. Un symptôme externe du sens proprement phénoménologique de cette entreprise est que les quatre questions évoquées ci-dessus se centrent autour d'un unique motif, celui de la *constitution*, telle que l'entendent les néokantiens (Ga 59, 128-148). En ce sens, on peut dire que la « déconstruction » apparaît comme une « anti-constitution ».

Heidegger ajoute que la destruction concerne aussi la théologie chrétienne. Ici aussi, cela ne va pas sans la reconnaissance d'une dette explicite à l'égard de certaines expressions de celles-ci. Ainsi par exemple, il est peu probable que la philosophie ait réussi à mesurer la radicalité du problème de la validité absolue, c'est-à-dire de l'*a priori*, si la théologie protestante contemporaine n'avait pas joué un rôle paradigmatique dans l'élaboration de la question de savoir comment il est possible de « penser » le fait que, dans les objectivations de la vie, se réalisent des idées, et que donc l'Absolu peut s'exprimer au sein du relatif et le relatif devenir une expression de l'Absolu (Ga 59, 20). Même si le nom de Ernst Troeltsch n'est pas prononcé, les formules dont Heidegger se sert dans ce contexte — « l'absoluité du christianisme », l'importance de Schleiermacher pour une nouvelle manière d'appréhender le phénomène religieux, la notion d'« *a priori* religieux (Ga 59, 21-22) » — se rapportent sans nul doute aux thèses de cet auteur. Mais derrière l'éloge de la contribution de la théologie protestante au débat philosophique, on devine également une réserve critique : aux yeux de Heidegger, la méthode comparative de l'histoire des religions échoue, non

1. Deuxième partie, *Die destruiierende Betrachtung der Diltheyschen Position* (Ga 59, 149-168).

2. Première partie, *Die destruiierende Betrachtung der Natorpschen Position* (Ga 59, 92-148).

parce que au terme de toute recherche comparative, il serait impossible de trouver autre chose que du purement relatif, mais pour une autre raison : « le christianisme primitif ne connut pas d'histoire des religions ; il ne conquiert pas sa conviction de foi dans le *extra Christum nulla salus* par une comparaison à la manière de l'histoire des religions, et ne peut la conquérir, puisque le christianisme n'avait pas encore d'histoire » (Ga 59, 20). Cela veut dire sans doute qu'à la « théorétisation erronée » qu'il reproche à Troeltsch, Heidegger préfère les formules abruptes de Franz Overbeck. Derrière la nouveauté des formulations théologiques de Troeltsch, Heidegger discerne « le vieux problème platonicien, simplement essentiellement renforcé et rendu plus complexe par le phénomène de la vie historique¹ » (Ga 59, 23).

Il en va de même du second problème : les traits du phénomène de la vie caractérisés par une intensité, une plénitude et une obscurité qui défient la clairvoyance de la raison (*ibid.*). La conscience historique a augmenté considérablement notre sensibilité pour les multiples attitudes et les multiples expressions possibles de la vie [*« Gefühlfähigkeit für mannigfaltige Daseinsmöglichkeiten »*] (Ga 59, 24), ce qui représente un véritable défi pour l'attitude théorétique, toujours soucieuse d'objectivation. Mais cette multiplicité représente également un défi pour la philosophie comprise comme connaissance rationnelle : la manière dont le philosophe appréhende le vécu n'équivaut-elle pas fatalement à une « défiguration théorétique » (Ga 59, 25) ?

Heidegger rattache cette objection à deux motifs. D'une part, le statut kantien de la connaissance nous oblige à distinguer fortement le pôle de la sensibilité (réceptivité) et de l'entendement (spontanéité). La notion de « vécu » correspond au premier pôle : la sensibilité reste muette aussi longtemps que l'entendement ne lui a pas imposé la loi de ses propres déterminations. Un « vécu » purement sensible et réceptif est par le fait même immédiat et irrationnel. D'autre part, il faut prendre très au sérieux la critique bergsonienne des catégories spatiales avec lesquelles travaille le langage, incapables d'atteindre le vécu de la durée intérieure.

Trouver une issue à toutes ces apories est la première tâche dévolue à la « destruction phénoménologique » (Ga 59, 29) qui, dans la trame du cours, concerne deux problèmes capitaux, celui de l'*a priori* et celui du vécu. Ce qui retiendra en premier chef notre attention, c'est le § 5 du cours, en raison de son allure programmatique. C'est probablement ici pour la première fois que Heidegger tente de donner un exposé systématique de l'idée qu'il se fait de la destruction phénoménologique. Sa tâche générale consiste à « re-

1. Ce thème sera repris plus amplement dans le premier cours que Heidegger consacre à la phénoménologie de la religion. Voir Ga 60, 31-53.

conduire la philosophie à elle-même à partir de son extériorisation » (*ibid.*). À la base, elle présuppose deux convictions fondamentales : « L'authentique [*das Echte*] est toujours neuf, parce que l'ancien est toujours et nécessairement d'une façon ou d'une autre devenu inauthentique pour nous ». Tout se passe donc comme si le devenir historique était soumis à une sorte d'entropie du sens, qui ne cesse de se dégrader au lieu de renaître. 2. D'autre part, la destruction ne reflète pas seulement une exigence intellectuelle et théorique, mais elle répond aussi à une « nécessité existentielle », dont la nature ne pourra être comprise que dans l'accomplissement (*Vollzug*) même du travail de compréhension. Rien n'atteste mieux cet enjeu existentiel de la destruction que la distinction que Heidegger introduit plus loin entre *Nachfragen* (l'interrogation théorique) et *Nachsorgen* (le questionnement existentiel porté par le souci). D'où la formule très remarquable : « Destruction : augmenter le souci et le concentrer en vue de l'existence » (Ga 59, 131).

Un terme latin vient souligner la dimension performative-existentielle de l'accomplissement concret de la destruction : Heidegger parle d'une « dijudication phénoménologique [*phänomenologische Diiudication*] » (Ga 59, 74). 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 *originnaire* et *non-originnaire* (*ursprünglich-nichtursprünglich*).

Nous commençons alors à entrevoir qu'il faut tracer une limite ferme entre la « destruction phénoménologique-critique » (Ga 59, 29) et l'« histoire critique » au sens de la seconde *Intempestive* de Nietzsche. L'histoire critique porte un jugement, nécessairement partiel et injuste – parfois il s'agit d'une condamnation sans appel – sur le passé. La destruction phénoménologique part de la présupposition exactement inverse : « C'est une naïveté que de croire qu'on peut aujourd'hui, comme toujours en philosophie, commencer à nouveau et être radical, au point de s'affranchir de toute prétendue tradition » (*ibid.*). Au pseudo-radicalisme du commencement absolu s'oppose le vrai radicalisme phénoménologique du « retour aux choses mêmes ». La tâche devient alors celle d'« accomplir la propre situation facticielle toujours plus originellement et, dans l'accomplissement, la préparer en vue de l'authenticité [*Genuität*] » (Ga 59, 30).

La « générité » dont il s'agit ici n'a évidemment rien d'ingénu, tout au contraire ! La phénoménologie peut se présenter comme une entreprise naïve et ingénue, si on se contente de lui confier simplement la tâche de clarifier les équivocités cachées d'un certain nombre de concepts philosophiques ou pré-philosophiques, tâche à laquelle Husserl s'est effectivement adonné dans les *Recherches*

logiques. Mais aux yeux de Heidegger, il est impossible d'en rester à un concept purement descriptif de la phénoménologie. Le problème n'est pas non plus d'arbitrer le conflit entre une position réaliste ou transcendantaliste, conflit qui opposait Husserl aux phénoménologues de Munich. Il s'agit au contraire de se demander sur quel concept radical de la philosophie peut être fondée l'idée de la phénoménologie comme « science fondamentale de la philosophie ». Tant qu'on se dérobera à cette tâche, on aura besoin de demander à une discipline extra-phénoménologique – en l'occurrence la « critique transcendantale » ou la dialectique – la réponse à la question : « Comment est possible la phénoménologie comme telle ? » (Ga 59, 32).

La clarification immanente de l'idée de phénoménologie comme entreprise philosophique fondamentale montre que ce dont il s'agit avec l'élucidation de la plurivocité d'un concept fondamental tel que « représentation », c'est tout autre chose qu'une simple affaire d'explication sémantique (*Wörterklärungsgeschäft*) (Ga 59, 33). De même qu'un train peut en cacher un autre, une plurivocité peut en cacher une autre : derrière la *plurivocité* sémantique des sens d'un mot se cache la *pluridirectionnalité* des *significations intentionnelles* (*Vielheit von Bedeutungsrichtungen*) que seule l'analyse intentionnelle des vécus de la conscience est à même de discerner. C'est cela qui confère sa spécificité à la méthode phénoménologique qui accomplit le « suivi compréhensif de directions de sens divergentes [*verstehendes Nachgehen in auseinanderlaufende Bedeutungsrichtungen*] » (*ibid.*).

Où intervient le moment herméneutique (interprétatif) dans cette caractérisation de la notion de « destruction phénoménologique » ? La réponse tient en un mot : « *Vorgriffsgewandtheit* » (Ga 59, 34). Toute compréhension effective de la vie prend racine dans une situation qui véhicule une précompréhension inchoative. C'est pourquoi il y a plus dans le concept phénoménologique-herméneutique de « situation » que dans le concept sémantique-pragmatique de « contexte », et certainement plus que dans le concept « psychologue » de « point de vue ». Serait-il possible de rapprocher la notion phénoménologique herméneutique de « situation » d'un des axiomes fondamentaux de Derrida, à savoir celui de la non-saturabilité de la notion de contexte¹ ? Nous nous contentons de soulever la question.

En tout cas, la notion d'intentionnalité s'enrichit et devient en quelque sorte pluridimensionnelle du fait qu'elle est greffée sur la notion herméneutique de situation. Les actes de remplissement de sens (*bedeutungserfüllende Akte*), auxquels s'intéresse la phénomé-

1. Voir par exemple *Marges*, p. 369.

nologie, ne comportent pas seulement un *sens référentiel*, mais aussi un *sens de la teneur* et surtout un *sens d'accomplissement*. Là où il y a le phénomène de la situation, il y a aussi de l'anticipation compréhensive (*Vorgriff*) ou une « pré-esquisse », un phénomène que Heidegger décrit comme un « acte phénoménologique fondamental » (Ga 59, 35), en dehors duquel il ne saurait y avoir de lumière de la compréhension.

Pour l'idée même de destruction phénoménologique, cela conduit à deux conséquences capitales.

1. En aucun cas, la destruction n'équivaut à une démolition (*Zertrümmern*). Le phénoménologue n'est pas un philosophe au marteau, qui s'amuserait à démolir ce que d'autres ont échafaudé laborieusement. En effet, la destruction ne s'effectue pas n'importe comment, elle est au contraire une « déconstruction "dirigée" / "gerichteter" Abbau¹ » (Ga 59, 35). Étant tenue par les « directions », voire les « directives » du *Vorgriff*, elle ne saurait être instrumentalisée à la manière d'une méthode qu'on appliquerait aveuglément, sans réfléchir.

2. Pour la même raison, 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 de salut pour la destruction ! Pourquoi ? Parce que la vie facticielle comporte le phénomène de l'estompage ou de l'« effacement de la significativité » / *Verblässen der Bedeutsamkeit* (Ga 59, 37). Heidegger prend soin de préciser que ce phénomène n'a rien à voir avec les défaillances de la mémoire humaine. L'estompage n'est pas synonyme d'oubli ou de désintérêt, au contraire. Il s'agit de la « déperdition de sens » spécifique qui résulte du fait qu'un sens n'est plus « accompli », qu'il est donc amputé de la dimension intentionnelle spécifique que lui confère le *Vollzugssinn*.

Pour ne pas en rester aux considérations purement abstraites, tentons d'illustrer cette idée sur un exemple banal à souhait : le pratiquant religieux qui cesse d'aller à la messe ne cesse pas pour autant de *savoir* ce que « aller à la messe » veut dire. Néanmoins, l'absence de « pratique », c'est-à-dire d'accomplissement (*Vollzug*), entraîne une déperdition de significativité. La « déchéance » (*abfallen*) que désigne le concept d'estompage ou de pâlissement du sens comporte d'ailleurs des bénéfices secondaires intéressants que désignent les notions de *Verfügbarkeit* (« disponibilité ») et de *Verwendbarkeit* (« utilisabilité »). C'est précisément quand les significations ne sont plus accomplies qu'il devient possible de jongler avec elles, de les manipuler, de les combiner ou de les recombinaer dans le discours ou dans des constructions théoriques.

1. « La destruction n'est donc pas une casse *Zerschlagen* critique ni une démolition *Zertrümmern*, mais une déconstruction dirigée » (Ga 59, 180-181).

La question décisive est celle de savoir pourquoi « l'expérience facticielle de la vie appartient en un sens tout à fait originaire à la problématique de la philosophie » (Ga 59, 38). La destruction est une composante essentielle de la méthode phénoménologique et en même temps plus qu'une méthode. Cette thèse n'est nullement contradictoire, parce que nous n'avons pas d'un côté une conscience absolue et de l'autre une facticité absolue, mais le phénomène originaire de la vie facticielle engagée dans des situations concrètes : « le soi dans l'accomplissement actuel de l'expérience de la vie, le soi dans l'expérience qu'il a de lui-même est la réalité originaire » (Ga 59, 173). Or, ce qui définit le soi, c'est la souciance de soi-même (*Bekümmerng*). « La souciance du soi est le souci constant de ne pas déchoir de l'origine. » La destruction n'a pas d'autre tâche que de compenser la dérive qui fait qu'à tout moment, la vie facticielle s'est déjà détournée de sa propre origine (*Abgleiten aus dem Ursprung*). C'est pourquoi ce n'est qu'en référence à l'expérience facticielle de la vie qu'on peut « comprendre la nécessité et la portée de la destruction phénoménologique ainsi que la difficulté de son accomplissement » (Ga 59, 181).

3. À l'époque, Heidegger salue encore en Jaspers un compagnon de route (Ga 59, 174). Rien d'étonnant dès lors que le motif de la destruction joue un rôle important dans sa recension de la *Psychologie der Weltanschauungen*, restée non publiée jusqu'en 1972. Pour caractériser l'idée de la destruction, Heidegger se sert exactement du même langage que celui du cours de 1920 ; il y reprend notamment la notion de « dijudication phénoménologique ».

4. Concernant la question du rapport entre l'idée d'herméneutique et celle de destruction, le « Rapport Natorp », rédigé à la fin de l'automne 1922, représente un autre jalon important dans l'élaboration de l'idée de destruction phénoménologique. Comment entendre le terme « destruction » ou « déconstruction » dans ce contexte ? La première occurrence dans le « Rapport Natorp » nous permet de cerner ce qui constitue à nos yeux la cellule germinale de cette notion. Aux yeux de Heidegger, précisément parce que la vie facticielle se trouve confrontée à sa propre facticité, elle se fuit constamment elle-même, fuite dont nous analyserons ultérieurement les modalités. C'est précisément pour cela que les termes « facticité » et « existence » ne sont pas synonymes. Sans doute, la vie facticielle comme telle se définit-elle par le souci de sa propre existence. Mais le souci de soi implique constitutivement la possibilité de ce que, dans le langage ordinaire, on appellerait « rater sa vie », et de ce que, dans la terminologie de l'herméneutique de la vie facticielle, on peut décrire comme perte ou déchéance. C'est ce qui explique le caractère fondamentalement problématique de la vie facticielle. Mais c'est aussi pour cela que la déconstruction

ne peut pas être générale. Elle tient au contraire sa justification, sa raison d'être, et aussi ses limites, de cette problématique même : « Ce que montre l'existence ne peut absolument pas être interrogé directement et de manière générale. Elle ne devient évidente à soi-même que dans la mise en question effective de la facticité dans la destruction à chaque fois concrète de la facticité [*Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität in der jeweiligen Destruktion der Faktizität*] eu égard aux motifs de la mobilité, à ses orientations et à ce dont elle a la disposition volontaire » (IPA, p. 26).

Tout le monde a une expérience de la facticité, mais tout le monde n'est pas capable de reconnaître la « mouvance » (*Bewegtheit*) spécifique de la vie facticielle. La « destruction phénoménologique » est au service de cette souciance de la vie facticielle concernant son existence, et elle n'a pas d'autre fonction que cela. Pour la même raison, elle exerce une interprétation très particulière de la vie, dont nous découvrirons ultérieurement les enjeux ontologiques. C'est alors que nous aurons à nous demander comment ce que Heidegger appelle dans le même contexte « herméneutique phénoménologique de la facticité » (IPA, p. 29), et dont la tâche « herméneutique » et « déconstructive » consiste dans l'« explicitation soucieuse de la vie par rapport à son sens d'être » (IPA, p. 27), prépare le terrain à une ontologie d'un genre tout à fait nouveau, dont nous essayerons de cerner le statut dans notre dixième chapitre.

Entendue en ce sens, la déconstruction ne saurait en aucun cas s'opposer à l'« herméneutique » qui nous fait découvrir que « la vie facticielle se meut à chaque fois dans un horizon déjà explicité (*Ausgelegtheit*), transmis, remanié, ou réélaboré à nouveaux frais » (IPA, p. 22). La mouvance de la vie facticielle comporte nécessairement l'« inclination à la déchéance [*Verfallensgeneigtheit*] » (IPA, p. 24) qui empêche qu'elle soit vécue comme telle. La destruction, qui combat cette tendance, sert la vie, pour ainsi dire contre son gré, parce que son unique souci est de veiller à ce que « la vie ne se perde pas [*Bekümmern um das Nichtinverlustgeraten des Lebens*] » (IPA, p. 26).

C'est seulement lorsque est clarifié le sens phénoménologique fondamental de la destruction qu'il devient possible de définir sa portée pour l'histoire de la philosophie elle-même. L'essentiel est dit dans un paragraphe extrêmement dense qui lui aussi requiert une lecture attentive. Il y a d'abord le constat, repris presque littéralement au § 7 de *Sein und Zeit* : « La philosophie dans sa situation présente se meut en grande partie de manière impropre dans une conceptualité grecque, et même dans une conceptualité qui a circulé à travers une chaîne d'interprétations hétérogènes » (IPA, p. 30). Et pourtant, les concepts dont nous nous servons « portent encore en eux un fragment d'authentique tradition de leur

sens originaire » (*ibid.*). D'où la tâche que Heidegger assigne à la « phénoménologie herméneutique de la facticité » : « contribuer à la possibilité d'une appropriation radicale de la situation actuelle grâce à l'explicitation » (IPA, p. 31), ce qui veut dire : « défaire l'explicitation reçue et dominante et en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources originelles qui ont servi de motifs à l'explicitation » (*ibid.*). C'est dans ce contexte très précis que nous rencontrons la thèse que nous avons citée au début de ce chapitre : « *L'herméneutique n'accomplit sa tâche... que par le biais de la destruction* » !

Il ne reste plus qu'à préciser le véritable point d'application de la destruction. Il va de soi qu'il ne saurait s'agir d'un simple divertissement frivole et futile, mais de quelque chose de terriblement sérieux, à savoir la seule manière possible de gagner un point de vue critique sur le présent. « La destruction est bien plutôt l'unique chemin sur lequel le présent doit nécessairement venir à l'encontre dans ses mobilités fondamentales propres et cela de telle manière que de l'histoire procède la question permanente de savoir jusqu'à quel point le présent est inquiet pour l'appropriation et l'explicitation de possibilités radicales et fondamentales d'expérience » (*ibid.*). Rien dans tout cela qui ne puisse être ratifié par la déconstruction derridienne. Il en va probablement de même pour la thèse que « la critique qui résulte déjà simplement de l'effectuation concrète de la destruction ne s'adresse pas au fait que nous nous situons en général dans une tradition, mais à la manière dont nous le faisons » (*ibid.*). Mais Heidegger ajoute aussitôt : « Ce que nous n'explicitons ni n'exprimons originairement, nous ne l'avons pas proprement en garde [*in eigentlicher Verwahrung*] ». C'est sans doute cette valeur de la « garde authentique » qui explique pourquoi la divergence fondamentale entre la conception heideggérienne et la conception derridienne de la déconstruction. Le choix de Heidegger est clairement énoncé dans la dernière phrase du paragraphe : « Dans la mesure où c'est la vie facticielle, c'est-à-dire en même temps sa possibilité inhérente d'existence, qui doit être sauvegardée dans son déploiement temporel, en renonçant à l'originairement de l'explicitation, cette vie renonce à la possibilité de prendre radicalement possession de soi-même, autrement dit à être » (*ibid.*).

5. « *Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein* » : le sens que recevra le verbe « être » cinq années plus tard dans *Sein und Zeit* est-il déjà anticipé par cette formule ? Une chose est sûre en tout cas, c'est qu'il y a un lien obvie entre cette première théorisation de l'idée de destruction et les formulations programmatiques de *Sein und Zeit*. Sans doute l'objectif principal de la déconstruction est-il maintenant beaucoup plus clairement défini

par le motif de la présence constante, mais il demeure que l'idée même de déconstruction reste de part en part phénoménologique. Rien ne le montre mieux que le § 5 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1928. Avec la réduction et la construction la destruction apparaît ici clairement comme l'un des trois aspects fondamentaux de la méthode phénoménologique (Ga 24, 26-32 [32-47]). L'idée de phénoménologie est ici clairement ordonnée à l'ontologie fondamentale dont *Sein und Zeit* a tracé l'esquisse. Lue dans cette perspective, la réduction phénoménologique n'est rien d'autre que « la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant [...] à la compréhension de l'être de l'étant » (Ga 24, 29 [40]). La construction n'est rien d'autre que la contrepartie positive du même mouvement. Là où la réduction tourne en quelque sorte le dos aux étants, la construction porte au regard l'être dans un libre projet. Or cette « interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures » (Ga 24, 31 [41]) requiert de son côté la « dé-construction / *Abbau* / critique des concepts reçus qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés ».

Manifestement, ces trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique, la réduction, la construction et la destruction, forment « système », en ce sens qu'ils « sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance » (*ibid.*). Cela ne revient-il pas à dire que si la phénoménologie se trouvait amputée d'un seul de ces éléments, il n'y aurait plus de phénoménologie du tout ? Mais la réciproque est tout aussi vraie : en dehors de la conception ici défendue de la phénoménologie, l'idée même de destruction perd tout son sens.

LE LOGOS DE LA VIE ET SES CATÉGORIES

« Ha ! très grand arbre du langage
peuplé d'oracles, de maximes et mur-
murant murmure d'aveugle-né dans
les quinceonces du savoir... »

(Saint-John Perse, *Vents*, I.)

Au chapitre précédent, nous avons rencontré la formule de Derrida, affirmant que la certitude que nous avons de notre propre vie est « conquise par-dessus le marché du vouloir-dire ». Elle nous introduit à notre seconde question méthodologique : l'herméneutique de la vie facticielle ne conquiert-elle pas ses catégories directrices « par-dessus le marché » des significations logiques ? Si tel était le cas, ne faudrait-il pas soupçonner cette herméneutique de se livrer à un discours de ventriloque sur la vie¹ ? Comme nous l'avons vu dans notre troisième chapitre, l'herméneutique de la vie facticielle accorde une place centrale au phénomène de l'autosuffisance de la vie, c'est-à-dire qu'elle « ne s'adresse à elle-même que dans son propre "langage" » (Ga 58, 31 et 42). Il nous faut maintenant examiner le statut de ce langage et poser la question de son rapport (ou de son non-rapport) à ce qu'on appelle couramment « logique ». Notre thèse est que dans ses premiers enseignements de Fribourg Heidegger, loin de tourner le dos à ses préoccupations logiques antérieures, jette les bases d'une herméneutique logique² qui soit en

1. L'image du ventriloque apparaît déjà chez PLATON, voir *Sophiste* 252 b-c. Dans une diatribe anti-heideggerienne, Hans JOYAS a accusé le dernier Heidegger de réduire l'homme à un simple « ventriloque de l'être ». Voir Hans JOYAS, « Heidegger et la théologie », *Esprit*, juillet-août 1988, p. 197.

2. Pour une présentation générale du concept d'herméneutique logique, voir Gudrun KÜHN-BERTHOLD, « Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und

même temps une authentique logique de la philosophie, et dont il avait découvert la première ébauche chez Emil Lask¹.

Dans mon ouvrage *La Parole heureuse*², j'avais essayé d'analyser le tournant, ou plutôt les différents tournants, qui ont progressivement conduit Heidegger à transformer la question de la logique en question de l'être du langage. Dans l'auto-interprétation du philosophe, la césure décisive semble correspondre au cours « Logique », professé au semestre d'été 1934³. Les *Beiträge zur Philosophie*, rédigés dans les années 1936-1938, donnent une illustration saisissante de la radicalité de l'effort heideggérien pour ébranler le statut traditionnel de la logique et défaire les liens qui la rattachaient à l'ontologie et la métaphysique au sein du dispositif ontothéologique⁴. On n'oubliera pas pour autant que, dès la leçon inaugurale de 1929, en déployant la question « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Heidegger avait suggéré que l'idée de logique devrait se dissoudre dans « le tourbillon d'une interrogation plus originelle » (Ga 9, 117). Un tel tourbillon avait de quoi donner le tournis à un représentant de la raison logique comme Carnap, dont la réaction virulente ne se fit pas attendre⁵.

En cette matière aussi, l'avancement de la *Gesamtausgabe* nous impose un *Schritt zurück*, un « pas en arrière » supplémentaire. Il ne s'agit plus seulement d'accompagner *en aval* le mouvement de la pensée qui a conduit Heidegger à rapatrier la question du statut philosophique de la logique dans le logos héraclitéen, et, finalement, à l'identifier avec la méditation de l'essence même du langage ; il est tout aussi important de retracer *en amont* la genèse de ses interrogations sur l'essence du logique. La pointe de toutes ces interrogations pourrait d'ailleurs se ramener à une variante de la célèbre thèse heideggérienne concernant l'essence de la technique : « L'essence du logique n'est rien de logique. »

Begriff der hermeneutischen Logik », dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36 (1993), 260-293.

1. Emil LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, 1911 ; *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, 1912.

2. Jean GREISCH, *La Parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1986.

3. Voir *Was heißt Denken ?*, Tübingen, Niemeyer, 1961, p. 99-100 ; Ga 9, 308.

4. Sur cet aspect, je renvoie à mon étude : « La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger », dans *Rue Descartes*, 1 : *Des Grecs*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 191-224.

5. Voir Rudolf CARNAP, « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis* 2, 4 (1932), p. 219-241.

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ TOURNE-T-ELLE LE DOS À LA LOGIQUE ?

Dans une étude récente, Jean-François Courtine a mis en évidence la permanence de la question « Qu'est-ce que le logique ? » tout au long de la pensée heideggerienne¹. Dans sa préface aux *Frühe Schriften*, Heidegger lui-même discerne dans ses premiers travaux, qui débute dès 1912 avec un article consacré aux recherches récentes en logique, le commencement d'un chemin encore tâtonnant qui n'annonce pas moins « sous la figure du problème des catégories la question de l'être, et la question du langage sous la forme d'une doctrine de la signification ». Même si l'alliance étroite postulée ici entre le problème des catégories, la *Seinsfrage* et la question du langage, est l'effet d'une interprétation rétrospective, le lecteur des textes de jeunesse ne peut qu'être impressionné par le fait que le pari sur la possibilité d'une réflexion critique sur la logique scientifique (possibilité qui est devenue un fait accompli avec la parution des *Recherches logiques* de Husserl) s'exprime dès 1912 dans un vocabulaire qui anticipe la problématique de la déconstruction, qui ne prendra forme que dix années plus tard. En effet, la réflexion critique sur les fondements de la logique ressemble à un travail de taupe qui doit « saper les fondements [*unterwühlen*] de la représentation traditionnelle selon laquelle la logique se présente comme une somme de formes et de règles de pensée non susceptibles d'accroissement ni d'approfondissement » (Ga 1, 17).

Nous ne retracerons pas ici en détail les différentes étapes des travaux de jeunesse, dans lesquels Heidegger essaie de répondre à la question : « Qu'est-ce que la logique ? » (Ga 1, 12), notamment la dissertation de 1913 consacrée à la doctrine du jugement dans le psychologisme ainsi que la thèse d'habilitation, consacrée à la doctrine des catégories et de la signification faussement attribuée à Duns Scot, et dont l'auteur réel est Thomas d'Erfurt². Rappelons simplement que dans la dissertation, la critique positive de la logique se confond en grande partie, comme dans le premier volume des *Recherches logiques* de Husserl, avec le combat contre le psychologisme. Ce qu'il s'agit d'établir, c'est l'autonomie du royaume des significations logiques, qui, d'après Frege, n'appartiennent ni

1. Jean-François COURTINE, « Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être », dans Jean-François COURTINE (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du « Dasein »*, Paris, Vrin, 1996, p. 7-31.

2. *Traité de la signification et des catégories chez Duns Scot*, trad. Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970. Pour l'interprétation, voir outre l'article de Jean-François Courtine, Steven GALT CROWELL, « Making Logic Philosophical Again » dans Theodore KISIEL et John VAN BUREN (éd.), *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University Press, 1994, p. 55-72.

au monde extérieur des choses, ni au monde intérieur des représentations mentales¹. C'est parce qu'il avait mis en évidence l'irréductibilité de la validité des jugements logiques que Heidegger saluait la *Logique* de Lotze² comme étant « l'ouvrage fondamental de la logique moderne ». En un premier temps, l'idée de validité semblait offrir une réponse satisfaisante à la question « Quel est le sens du sens ? [*Was ist der Sinn des Sinnes?*] » (Ga 1, 172). Elle avait en outre l'avantage d'attirer l'attention sur les limites de la logique mathématique (ou « logistique ») (Ga 1, 42-43).

C'est sur cette toile de fond de la première tentative de circonscrire le domaine d'une logique du sens, que l'interprète de Heidegger devra affronter la question suivante : que représente le chantier de l'herméneutique de la vie facticielle dans l'optique de la question initiale « Qu'est-ce que la logique ? », bientôt reprise dans les premiers enseignements de Marbourg, comme le montre en particulier le cours *Logik*, professé en 1925 ? Une lecture superficielle des études de Stephen Galt Crowell et de Jean-François Courtine, qui passent les premiers enseignements de Fribourg sous silence, pourrait donner l'impression que cette période marque une pause dans les préoccupations « logiques » de Heidegger. Cette hypothèse risque d'entériner le soupçon d'une incompatibilité radicale entre l'herméneutique et la logique. Le soupçon se renforce encore si l'on s'imagine que le désir d'entrer en dialogue avec les philosophies de la vie ne pouvait qu'éloigner Heidegger de la logique, en emboîtant le pas à la thèse bien connue de Bergson qui, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, affirme que toute logique est condamnée à n'être qu'une pensée spatialisante, incapable de rendre compte de l'expérience de la durée intérieure (voir Ga 59, 26).

Mais la meilleure façon de contourner la Scylla de la logistique, est-elle d'échouer sur l'écueil du mysticisme de l'ineffable ? Dans ce chapitre, je voudrais établir la thèse inverse : non seulement les premiers enseignements de Fribourg ne constituent pas, concernant la question du statut du logique, un simple interlude, mais ils marquent une avancée décisive et un approfondissement réel de la réflexion. Mon hypothèse est que l'herméneutique de la facticité que Heidegger met en chantier dans ses *Frühe Freiburger Vorlesungen* pourrait bien être une tentative de donner corps à la « logique subjective » évoquée dans *l'Habilitationsschrift*.

1. Voir Gottlob Frege, « Der Gedanke. Eine logische Untersuchung », dans *Logische Untersuchungen*, G. Patzig éd., Göttingen, Van den Hoeck & Ruprecht, 2^e éd. 1976, p. 50 ; trad. Claude Imbert, « La pensée », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 19^r.

2. Hermann Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, 1874.

Avant de nous intéresser aux raisons intrinsèques qui interdisent à l'herméneutique de la facticité de tourner le dos au problème de la logique, commençons par évoquer les indices externes qui attestent la constance de la préoccupation par les problèmes logiques au cours de cette période. Ils mettent en jeu plusieurs héritages philosophiques.

1. L'indice le plus visible est formé par les exercices répétés sur les *Recherches logiques* de Husserl qui jalonnent les premiers enseignements de Fribourg. Ils montrent à quel point Heidegger y a reconnu un « ouvrage de percée¹ » (Ga 58, 13), le « livre fondamental de toute philosophie scientifique à venir » (Ga 58, 14), ce qui ne l'empêche pas d'y déceler les traces d'habitudes mentales invétérées ni de soupçonner Husserl de manquer de l'ultime clarté réflexive concernant la nature de la percée qu'il a effectuée. Les lectures néokantiennes des *Recherches logiques*, surtout focalisées sur la première partie, montrent qu'il s'agit d'un « livre scellé par sept sceaux et plus » (Ga 58, 16), Dilthey étant l'un des rares auteurs à avoir reconnu leur véritable portée (Ga 56-57, 165).

2. Le second héritage se rattache à la philosophie transcendantale kantienne, à sa reprise fichtéenne et au fichtéisme avoué ou inavoué d'un certain néokantisme. Aux yeux de Heidegger, il n'y a pas de doute que, nonobstant ses limites, le « kantisme logiquement plus exact » de Marbourg a contribué à développer et à enrichir l'idée même de logique (Ga 59, 141). C'est en particulier chez Natorp que Heidegger rencontre l'invitation à généraliser le problème transcendantal (Ga 59, 119), ce qui entraîne le problème d'une logique originaire » (*Urlogik*) directement enracinée dans la vie psychique (Ga 59, 122).

3. Le troisième héritage repose notamment sur la lecture du *Peri hermeneias* d'Aristote. Comme l'ont montré les travaux de Franco Volpi² et de Walter Brogan³, le travail d'appropriation phénoménologique d'Aristote, incluant aussi bien la physique, l'éthique, la rhétorique et la métaphysique que la logique, joue un rôle absolument fondamental au cours de la période qui nous intéresse ici. Mais rien ne permet de supposer que la philosophie heideggérienne nous obligerait à choisir entre une conception aristotélicienne ou transcendantale du logique. Le propre de la phénoménologie est

1. La formule recoupe l'auto-interprétation de HUSSERL lui-même qui, dans son projet d'une préface, en parle comme d'un *Durchbruchswerk*. Voir Jean-Luc MARION, « La percée et l'élargissement », dans *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 11-63.

2. Voir FRANCO VOLPI, « La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », dans J.-Fr. COURTINE (éd.), *Heidegger 1919-1923*, p. 33-65.

3. Walter BROGAN, « The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology », dans Th. KISIEL et J. VAN BUREN, *J. J. (éd.)*, p. 213-230.

justement de nous entraîner au-delà de cette alternative. Dans son débat avec la philosophie néokantienne, Heidegger ne manque d'ailleurs pas de souligner l'influence que la distinction Brentanienne entre *Urteil* et *Beurteilung* a exercée sur Windelband, Rickert et Lask (Ga 56-57, 148-151).

4. Sans qu'on puisse parler d'une influence proprement dite, il n'est pas inutile de signaler que, dans les années mêmes où Heidegger élaborait à Fribourg sa conception d'une herméneutique de la vie facticielle, Georg Misch, l'élève et le gendre de Dilthey, tentait d'élargir le concept traditionnel de la logique, de manière à y inclure la philosophie de la vie. Cette quête d'une logique philosophique directement fondée sur la vie même, qui remonte aux enseignements du semestre d'hiver 1921-1922 à Göttingen, a trouvé son expression la plus mûre dans les cours de logique professés de 1927-1928 à 1933-1934, et dont la partie systématique a été éditée récemment par Frithjof Rodi et Gudrun Kühne-Bertram¹. Parce qu'il est intimement persuadé que « le rattachement de l'idée de vérité à la forme logique élémentaire du jugement est intenable² », Misch envisage un double élargissement de la logique traditionnelle. D'une part, la sphère logique doit à nouveau être ancrée dans le domaine des expressions préconceptuelles de la vie, ce qui veut dire que le monde des significations linguistiques (*Wortwelt*) est précédé par le monde d'une expressivité plus élémentaire de la vie (*Ausdruckswelt*)³. D'autre part, Misch estime que, dans la sphère discursive elle-même, il faut tracer une distinction entre les constats purement discursifs et les énoncés évocateurs qui permettent de porter au langage l'essence même des choses⁴. C'est de cette manière qu'il pense pouvoir entériner la formule de Bergson, dans *l'Introduction à la métaphysique*, où il parle d'un « moi mobile et fluide intraduisible en mots », sans pour autant être obligé de renier la logique⁵. Pour des raisons que nous analyserons plus loin, Misch reconnaît en Heidegger un interlocuteur de premier choix, même s'il lui paraissait encore trop aristotélicien à son goût.

1. Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Fribourg, K. Alber, 1994. Pour une présentation générale de l'ouvrage, je renvoie à mon étude : « La fondation herméneutique de la logique philosophique. Le "chemin herméneutique de la logique à partir de la philosophie de la vie" selon Georg Misch », dans J.-Fr. COURTINE (éd.), *Phenomenologie et logique*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 315-349.

2. G. Misch, p. 56.

3. *Ibid.*, p. 75.

4. *Ibid.*, p. 499-578. Sur la portée herméneutique de cette distinction, voir Frithjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 123-167.

5. G. Misch, p. 81 et p. 530.

Tous ces indices montrent qu'on aurait tort de penser que l'intérêt que Heidegger porte à la logique et au problème des catégories relèverait plus du temps de sa première formation intellectuelle, à une époque où il cherchait encore à se qualifier pour un poste de philosophie médiévale et même de « philosophie chrétienne », que de sa problématique personnelle. La vraie question est celle de savoir comment le problème des catégories est reformulé dans les premiers enseignements de Fribourg. La réponse ne va pas de soi, étant donné que le problème n'est jamais abordé directement. C'est pourquoi l'interprète doit porter attention au contexte où le problème est soulevé, et pas seulement aux rares déclarations explicites. Ainsi seulement aurons-nous une chance de découvrir à quel point la transformation du problème des catégories épouse étroitement l'élaboration même de l'herméneutique de la facticité.

LES INSUFFISANCES DE LA LOGIQUE DE LA VALIDITÉ

Heidegger lui-même ne voit dans ses premiers travaux consacrés à la logique, comme il l'écrit dans la préface à la seconde édition des *Frühe Schriften*, que des « essais précoces maladroits » (*hilslos frühe Versuche*) qui ignorent tout de son chemin ultérieur. Si la métaphore du chemin peut leur être appliquée, ce n'est qu'au sens du « commencement d'un chemin encore obstrué » [*verschlossener Wegbeginn*] » (Ga 9, p. IX). Des travaux récents, dont ceux de Kisiel, ont permis progressivement de combler ce que cet auteur appelle le « fossé interprétatif » entre la dissertation de 1915 et la « percée herméneutique » de 1919. En soulignant la dette considérable de Heidegger à l'égard de Lask, Kisiel lui-même a contribué à combler cette lacune. Il reste à fermer un autre *interpretation gap*, la faille qui sépare le programme initial de l'herméneutique de la facticité de la rédaction effective de *Sein und Zeit* commencée dès 1924, achevée à la fin de 1926.

Revenons d'abord brièvement à la partie critique du *Kriegsnotsemester* de 1919, même si, à première vue, le problème des catégories y est à peine effleuré. Dès le départ, Heidegger y engage une réflexion sur le statut que le criticisme kantien, qui est aussi une philosophie de la conscience, accorde à la logique (Ga 56-57, 9), et il identifie Lotze et Windelband comme des interlocuteurs de choix. En ramenant le problème de la philosophie à celui de la validité des axiomes et de leur évidence immédiate (Ga 56-57, 31), Windelband jette les bases de la distinction entre la normativité et l'explication, telle que l'utilisera Rickert (Ga 56-57, 34). Dans l'élaboration néokantienne de la méthode dite téléologique et critique, on reconnaît sans peine l'héritage de la distinction fichtéenne entre l'empiricité et l'idéalité.

Mais toute la question est de savoir si la distinction entre la méthode téléologique (logique) et la méthode génétique (psychologie) réussit à transcender la factualité empirique (Ga 56-57, 35).

Ici apparaît la tache aveugle de la reprise néokantienne du concept fichtéen de *Tathandlung*. En affirmant avec force que « le devoir-être est le fondement de l'être /*Das Sollen ist der Grund des Seins*/ » (Ga 56-57, p. 37), la raison semble trouver sa fin en elle-même. Mais cela permet-il de donner un statut « métathéorique » à la logique, qui s'érigerait ainsi en « théorie de la théorie » (Ga 56-57, 96)? Notre lecture de la percée herméneutique de 1919 a montré que le *Ur-* dans *Urwissenschaft* ne saurait revêtir le sens d'une méta-science. Entre la science *originelle* ou archiscience et la *méta-science*, il faut choisir. La logique qui prend la forme d'une métascience participe nécessairement au processus de « dévitalisation » (*Entleben*) qui dépouille la vie de sa significativité première.

Cette « dévitalisation » trouve une expression philosophique remarquable dans la *Psychologie* de Natorp qui n'hésite pas à faire de la psychologie authentique une sorte de logique, en généralisant le problème transcendantal. Dans cette logicisation, Heidegger reconnaît une « absolutisation radicale du théorétique et du logique, telle qu'elle n'a plus guère été proclamée depuis Hegel » (Ga 56-57, 108). À ses yeux, cette tentative de procéder à une logicisation radicale de la sphère même du vécu reflète une orientation « panlogistique » qui n'est pas sans recouper les préoccupations de Husserl concernant l'ontologie formelle et la logique comme *mathesis universalis*, au risque de réduire toute conscience à une conscience d'objet.

Il est d'autant plus important de reconnaître qu'une telle absolutisation de la logique tourne le dos au « principe des principes » de la phénoménologie, à l'intuition donatrice originaire, seule capable d'exprimer l'intention originaire de la vie véritable en général (Ga 56-57, 110). Mais on voit aussi à quel genre de soupçon s'expose le rejet du « logicisme » au nom d'une « sympathie avec la vie » : l'herméneutique n'est-elle pas condamnée à sombrer dans une philosophie sentimentale ?

Le cours suivant, dans lequel Heidegger s'engage dans une longue discussion critique des présuppositions de la philosophie néokantienne des valeurs, souligne la contribution de Lask à la formulation du problème des catégories. En même temps il reconnaît le mérite de Lotze qui a réussi à libérer la philosophie du poison mortel du naturalisme (Ga 56-57, 137). En effet, ce n'est que si on a conscience de l'intentionnalité particulière de l'acte de juger qu'on peut tenter, comme le fait Windelband, d'ériger le jugement en fait fondamental de la philosophie et de définir la conscience en général comme un système de normes qui rend possibles les jugements universels (Ga 56-57, 155).

Windelband aussi bien que Lask ont reconnu le lien étroit entre la logique, conçue comme doctrine du jugement, et le problème des catégories (Ga 56-57, 156). En ce sens, ils s'inscrivent dans la lignée de la philosophie kantienne, qui affirme que l'objectivité résulte d'une règle de la synthèse des représentations. Cette fonction synthétique implique à son tour une idée très précise du sujet transcendantal qu'on peut définir comme un simple « agent de liaison », ou, pour reprendre une formule de Jocelyn Benoist, « le sujet de l'objet¹ ».

La logique, conçue comme doctrine du jugement, conclut un pacte fort avec l'épistémologie. Ce pacte a trouvé un avocat particulièrement éloquent en la personne de Rickert. Ce n'est pas un hasard si c'est ce représentant de la philosophie des valeurs qui est la principale cible des questions critiques de Heidegger. Cette critique s'avère d'autant plus nécessaire que Rickert a subi fortement l'influence des *Recherches logiques* de Husserl, tout en se montrant incapable d'épouser l'esprit de la phénoménologie (Ga 56-57, 177-178). En soulignant l'irréductibilité de la connaissance à la simple représentation, Rickert a mis en évidence l'importance du sujet connaissant. Toute la question est de savoir s'il a réussi à clarifier suffisamment le statut du sujet (Ga 56-57, 182). Tout aussi problématique est la définition de la vérité du jugement en termes de valeur, autrement dit la transcendance du devoir-être. Aux yeux de Heidegger, la thèse que le réel est ce qui est reconnu dans l'acte de juger ne démontre nullement « la constitution de tout être dans le sens » (Ga 56-57, 190). Conçue comme « pure doctrine des valeurs », la logique se détache de « toute logique comme prétendue science de l'être, telle qu'elle fut conçue par Bolzano et Husserl, le plus original et le plus profond continuateur [*Fortbildner*] des idées de Bolzano » (Ga 56-57, 192-193). Pour Heidegger, la réduction rickertienne du connaître à une évaluation qui n'a rien d'une intuition (*Erkennen ist Werten und nicht Schauen*) est intenable. Rien ne nous permet d'affirmer que la logique serait en dernière instance une doctrine des valeurs et, partant, que la philosophie, dans son essence, serait une science des valeurs (Ga 56-57, 193).

L'interrogation critique sur la philosophie des valeurs rejoint ainsi la thèse conclusive de la partie phénoménologique du *Kriegsnotsemester* : le « quelque chose théorique » (lui-même subdivisé en « quelque chose objectal formel-logique » et « quelque chose conforme à un objet) est préfiguré dans (et motivé par) l'expérience de la vie préthéorique (qui, à son tour, se dédouble en un « quelque chose prémondain » et un « quelque chose mondain » [*Welthafes Etwas*]). La science originelle de la vie, si elle existe, ne peut être

1. Voir Jocelyn BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PU F, 1996, p. 71-90.

qu'une science préthéorique, ce qui veut dire que l'herméneutique de la facticité doit mettre en question le primat du jugement.

« CONCEPTS D'ORDRE » ET « CONCEPTS EXPRESSIFS »

La question devient alors celle de savoir en quel sens le concept d'intuition herméneutique infléchit le problème des catégories. Dans notre troisième chapitre, nous avons analysé l'allure générale de la première fondation herméneutique de la phénoménologie, telle qu'elle se dégage du cours *Grundprobleme der Phänomenologie* du semestre d'hiver 1919-1920. Confrontée au « paradoxe fondamental de la vie en et pour soi », la phénoménologie herméneutique, qui se comprend comme « science originelle de la vie en soi », ne peut que réuser toutes les constructions conceptuelles qui font appel à « des concepts d'ordre formels » (Ga 58, 2).

La notion de « concept d'ordre » a évidemment un sens différent dans l'idéalisme spéculatif, le criticisme ou l'historicisme. Heidegger reconnaît dans la manie de vouloir établir partout des classifications typologiques le symptôme contemporain du règne des « concepts d'ordre ». Le propre de l'approche typologique est qu'elle procède d'abord à une collecte sélective de données, auxquelles elle cherche ensuite à assigner une place dans un ordre prédéfini qu'il fallait d'abord construire de toutes pièces. Jonglant avec des déterminations catégoriales absolument hétérogènes, elle est partout et nulle part (Ga 63, 59-60). La morphologie comparative universelle de Spengler, qui recourt pêle-mêle à des catégories relationnelles telles que : homologie, analogie, parallélisme, simultanéité, etc. (Ga 63, 38), offre une bonne illustration des ambiguïtés de cette approche, dans laquelle l'herméneutique de la facticité reconnaît une expression de la curiosité absolue.

Envisagées dans cette perspective, « les sciences sont des connexions d'expressions, dans lesquelles se détachent, s'exhibent et se manifestent d'une manière particulière certains domaines de ce que nous rencontrons à même la vie facticielle » (Ga 58, 65). Ce détachement, pour reprendre l'image de la « tapisserie de la vie », fait nécessairement abstraction d'une partie de sa texture. C'est cette dévitalisation qui explique aux yeux de Heidegger la différence entre, par exemple, un pré couvert de fleurs au mois de mai et un traité de botanique, entre la section Rembrandt du musée de Berlin, telle qu'elle se présente aux yeux émerveillés du visiteur, et une monographie d'histoire de l'art, entre une messe grégorienne chantée à l'abbaye de Beuron et un traité de théologie systématique sur le sacrifice de la messe (Ga 58, 76).

Pour Heidegger, le problème central de la phénoménologie est celui de la donation (*Gegebenheit*), car c'est précisément à ce niveau que se séparent les chemins de la théorie de la connaissance et de la phénoménologie (Ga 58, 131). Il faut donc remonter à ce problème, avant de pouvoir trancher le problème général de la relation forme-contenu, c'est-à-dire le problème des catégories au sens de Lask. À cet égard, il attire l'attention sur la différence entre les néokantien(ne)s de Marbourg, plus directement intéressés par les problèmes de logique, de théorie de la connaissance et d'épistémologie, et l'école de Bade, tournée vers la philosophie transcendantale des valeurs et de la culture.

Pour les marbourgeois, au commencement n'est pas la donation, mais la pensée et les lois qui la régissent (Ga 58, 132). Nous pourrions dire que pour eux, avant la donation, il y a la position. D'où la nécessité de se demander de quel prix il fallait payer le primat de la position sur la donation. La philosophie transcendantale des valeurs semble être plus favorable à l'idée de donation, en soulignant l'irréductibilité de l'expérience, avec son effectivité irrationnelle. C'est en ce sens que Heidegger cite une formule de Rickert dans *Gegenstand der Erkenntnis* : « La donation doit être comprise comme catégorie » (Ga 58, 134). En même temps, il rejette l'idée que le devoir-être précède conceptuellement l'être.

Pour la définition de la phénoménologie comme science originnaire, la question décisive sera évidemment celle de la manière spécifique dont elle prépare son propre sol d'expérience, ainsi que son *Sachgebiet* dont elle aura à élaborer la logique concrète. C'est dans cette optique que Heidegger souligne vigoureusement la distinction entre concepts d'ordre (*Ordnungsbegriffe*) et concepts expressifs (*Ausdrucksbegriffe*) (Ga 58, 154). Les premiers se rapportent à des objets et visent le *consensus omnium*, les seconds visent un *sens*. Étant donné qu'il n'y a jamais de recouvrement total entre l'expression et la compréhension, leur articulation suppose une affinité empathique, une forme de sympathie, qui empêche la compréhension d'être universelle (Ga 58, 143). « Généralement : la situation n'est pas la configuration d'éléments d'une chose déterminée par un ordre, mais phénomène, configuration de la vie, cohésion de la vie » (Ga 58, 165).

Cela veut dire que ce qui importe à la phénoménologie herméneutique, « ce n'est pas un système de connexions de choses, ce n'est pas un filet de concepts les plus universels, susceptibles d'être tendus par-dessus tout ce qu'elle veut tisser. Au contraire, elle cherche la donation dans les situations concrètes de la vie, des situations fondamentales, dans lesquelles s'exprime la totalité de la vie. Dans chaque situation, la vie est présente tout entière. Nous cherchons une situation où cette donation totale se dégage clairement »

(Ga 58, 231). Si les catégories sont de tels filets conceptuels, l'herméneutique de la facticité travaille sans filets. Cela signifie-t-il la fin du problème des catégories ?

AU-DELÀ DE LA « PRISE DE CONNAISSANCE » :
LA TACHE AVEUGLE DE L'ATTITUDE THÉORIQUE

Les notes du cours de 1919-1920 montrent que Heidegger avait conscience du caractère provisoire et tâtonnant de sa première tentative pour définir la phénoménologie comme science originelle de la vie en soi. C'est pourquoi il souligne que le problème de l'expression a besoin d'une élaboration encore plus poussée (Ga 58, 197). Le cours du semestre d'été 1920 intitulé « Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks » revient précisément sur ce chantier. On y relève plusieurs références à la tentative laskienne d'élaborer une logique de la philosophie sur la base de la philosophie transcendantale des valeurs (Ga 59, 6). En même temps, Heidegger réitère son refus radical de la réflexion transcendantale sous la double forme du criticisme et de la dialectique. C'est précisément parce qu'il est en quête d'un « concept concret de la philosophie phénoménologique, qui découle organiquement du sens de l'attitude phénoménologique fondamentale » (Ga 59, 7), qu'il lui faut affronter la question, assurément fondamentale pour une « logique de la philosophie », du statut particulier des concepts philosophiques et de leur formation. La « philosophie phénoménologique » a-t-elle encore besoin de concepts, et de quel genre de concepts ? Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹, Gilles Deleuze défend vigoureusement l'idée que le philosophe doit être un ouvrier du concept, ou il ne sera rien. Le philosophe-phénoménologue peut-il se reconnaître dans cette thèse ? Aux yeux de Heidegger, seule une phénoménologie de l'intuition et de l'expression peut apporter une réponse à cette question (Ga 59, 18).

Une fois qu'on admet que « l'expérience facticelle de la vie fait partie, en un sens absolument originaire, de la problématique de la philosophie » (Ga 59, 38), la vraie question est celle de la manière dont les concepts philosophiques s'enracinent dans le phénomène originel de la vie, assimilée à la *Daseinswirklichkeit* (Ga 59, 16). Ce qui retient l'attention dans la démarche de Natorp, c'est son interrogation, fortement inspirée de Fichte, sur le fondement systématique de la différence entre le théorique et le pratique. Cette fondation requiert une « logique originelle » qui s'interroge

1. Voir Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, d. de Minuit, 1991.

sur les ultimes fondements catégoriaux des deux domaines (Ga 59, 118). Or, celle-ci est dominée par une idée très déterminée de la constitution. C'est précisément cette idée que Heidegger entend déconstruire, pour des raisons que nous analyserons dans notre prochain chapitre.

Nonobstant sa validité universelle, la « radicalisation logique de l'idée de constitution » (Ga 59, 138) opérée par Natorp bute sur la vie facticielle, en même temps qu'elle en tire sa motivation : « Facticiellement on fait à chaque fois l'expérience facticielle de l'insécurité de la connaissance dans le monde de la vie facticielle (le monde ambiant et le monde commun) » (Ga 59, 139). L'idée de constitution n'est universelle que parce qu'elle ne veut rien savoir du monde propre. Elle est *selbstweltunbekümmert*, elle ne se soucie guère du monde propre (Ga 59, 142).

Elle a pour toile de fond le privilège, incontesté depuis Platon, de la dimension cognitive et épistémologique. Tout se passe comme si, dans la lecture philosophique de l'expérience, le philosophe ne s'intéressait qu'aux actes cognitifs, et aux éléments de l'expérience qui se laissent transformer en savoir. La philosophie ainsi comprise se définit comme « prise de connaissance » (*Kenntnisnahme*) et le risque est grand que la « prise de conscience » au sens phénoménologique soit elle-même conçue comme « prise de connaissance ».

Dans le même contexte, il nous faut faire état du sens particulier que revêt le terme *Einstellung* dans le contexte de l'herméneutique de la vie facticielle. Ce terme, qui est d'un usage courant dans le lexique phénoménologique de Husserl, par exemple quand il s'agit de distinguer l'« attitude naturelle » et l'« attitude réflexive », « transcendantale » ou « phénoménologique », désigne ici le fait que l'attitude théorétique procède nécessairement à une sélection dans l'expérience totale de la vie facticielle. En langage de photographe, nous pourrions dire que le propre du regard théorique est de se servir d'une « focale » qui dispose d'une « profondeur de champ » insuffisante. En particulier, elle laisse hors champ tout ce qui relève du monde propre. C'est pourquoi, dans une formule saisissante, qui récapitule sa critique de l'idée de constitution, et qu'il répète à plusieurs reprises, Heidegger dit que l'attitude (*Einstellung*), ainsi conçue, consiste dans une mise de côté (*Wegstellung*)¹. À cela fait écho un passage de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, où, parlant de l'optique théorique qui caractérise l'histoire objective, Heidegger précise le double sens du terme *Einstellung* : d'une part, elle nous détourne de nous-mêmes, pour se focaliser exclusivement sur un certain domaine d'objets ; d'autre part, cette focalisation équi-

1. « *Einstellung, d.h. Wegstellung von der Selbstwelt* » (Ga 59, 142, 143).

vaut à une « mise à l'arrêt » de certains aspects de l'expérience vive (Ga 60, 48).

Cette « mise de côté » peut évidemment revêtir bien des formes. Dans l'école de Marbourg, par exemple, on insiste sur « la pénétration absolue de l'individuel par des formes logiques » (Ga 59, 143). Cela conduit à un rationalisme radical qui n'a rien à envier à celui de Leibniz. On peut aussi, comme cela se fait d'habitude, contester la possibilité d'une logiciation intégrale ; dans cette hypothèse, on se retrouve avec un reste irrationnel. Mais peu importe qu'on fasse des concessions à l'irrationalisme ou non ; cela ne change rien au concept présupposé de la philosophie : dans l'un et l'autre cas « elle ne se soucie guère du souci du monde propre [*selbstweltlich bekümmert unbekümmert*] » (*ibid.*) !

L'herméneutique de la facticité a justement pour vocation d'abolir cette *Wegstellung*, en revenant à l'expérience intégrale de la vie facticielle. Mais cela, elle ne peut le faire que si elle accorde une place centrale au sens d'accomplissement. Par le fait même, ne s'éloigne-t-elle pas de la logique ? En réalité, elle réhabilite sous une nouvelle forme la doctrine ancienne de l'*actus exercitus*, une dimension qui est nécessairement occultée par le système des relations logico-catégoriales que l'idée de constitution rend possible (Ga 59, 145).

Si on partage la thèse de Gadamer selon laquelle une herméneutique philosophique digne de ce nom doit placer la *subtilitas applicandi* au cœur de sa théorie de la compréhension, au lieu de n'y voir qu'une simple opération annexe de la *subtilitas explicandi* et de la *subtilitas intelligendi*¹, on peut dire que l'insistance heideggerienne sur le rôle de l'accomplissement anticipe largement cette thèse, comme le confirment d'ailleurs les souvenirs que Gadamer lui-même a gardés des premiers enseignements de Heidegger (IPA, p. 11). Ce qui, dans une optique logico-conceptuelle, se présente comme opposition entre concepts d'ordre et concepts expressifs, apparaît tout aussi bien dans une optique herméneutique comme distinction entre « connexion d'ordre » et « connexion d'accomplissement » (Ga 59, 147).

Les partisans d'une logique dialectique diront peut-être que la manière la plus puissante d'inscrire les significations dans une « connexion d'accomplissement » est de les replonger dans le « *fieri* infini du λόγος comme procès dialectique absolu de la conscience de soi absolue » (Ga 59, 152). Mais aux yeux de Heidegger, le fait que les concepts d'ordre trouvent leur traduction la plus forte dans

1. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, dans *Gesammelte Werke*, t. 1, Mohr, Tübingen, 1990, p. 312-316 ; trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, d. du Seuil, 1996, p. 329-333.

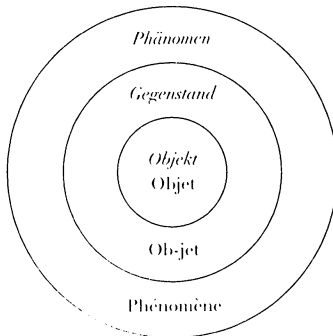
le système du savoir absolu veut dire simplement qu'ils occultent d'autant plus fortement la dimension d'accomplissement. La logique dialectique ne reflète pas la vie facticielle, mais une illusion de vie : « Le système de la corrélation [*Wechselbezüglichkeit*] logique universelle réussit à faire passer le mort pour du vivant ou à créer l'illusion que les relations logiques et dialectiques sont l'actualité de la vie. Mais c'est là du vivant pour les morts qui ont pris les choses à la légère » (Ga 59, 143) ! Dans un cours ultérieur, Heidegger exprime le même refus dans une autre image, tout aussi suggestive : le dialecticien est un « pique-assiette », car tout « ce qu'apporte la dialectique, elle est toujours allée le chercher sur la table des autres » (Ga 63, 45). Est-ce à dire que le refus de toute solution dialectique condamnerait l'herméneutique à un intuitionnisme exalté ? Non : il s'agit simplement de renoncer à la pensée de la pensée, c'est-à-dire à l'idée de la conscience dominée par l'idée de la constitution (Ga 59, 144).

GÉNÉRALISATION ET FORMATION :
L'« INDICATION FORMELLE »
ET L'AMORCE D'UNE INTERPRÉTATION EXISTENTIALE
DES CATÉGORIES

Dans notre enquête sur le statut possible d'une logique herméneutique (qui, à son tour, rejoint le problème fondamental d'une logique de la philosophie), nous ne pouvons pas faire l'impasse sur la contribution des cours sur la philosophie de la religion, dans lesquels un regard superficiel ne verrait qu'une tentative de phénoménologie appliquée. L'analyse de la portée de ce corpus de textes du point de vue de la philosophie de la religion fera l'objet de nos chapitres VIII et IX. Pour le moment, nous ne nous intéresserons qu'aux déclarations qui concernent le problème logique. Le propre de la phénoménologie, comme Heidegger le souligne souvent, est qu'elle doit récuser la distinction habituelle entre le fondamental et les applications particulières, puisqu'elle est profondément non phénoménologique. Il est frappant de voir à quel point l'introduction méthodologique du premier cours présente au moins autant l'allure d'une introduction générale à l'idée de l'herméneutique de la vie facticielle qu'une introduction aux problèmes spécifiques de la phénoménologie de la religion. En nous limitant à l'essentiel, nous retiendrons les points suivants, qui nous semblent marquer une avancée supplémentaire dans la quête d'une « logique subjective ».

Objet, ob-jet et phénomène

Dans sa réalité facticielle, le connaître (*Erkennen*) se présente comme « prise de connaissance » (*Kenntnisnahme*) qui, de prime abord, ne porte pas sur des objets, mais sur des significativités. Une logique herméneutique ne saurait oublier que le phénomène du λόγος, entendu en son sens le plus englobant, se confond avec la significativité qui, à son tour, comme Heidegger le souligne en 1923, tire son sens du « souci »¹. Ce n'est que dans une optique très particulière que la « logique des choses », qui cherche à cerner la structure d'un certain nombre d'états de choses, se transforme en une logique *a priori* de l'objectité en général, comme celle dont Husserl s'est fait l'avocat (Ga 60, 14). La phénoménologie herméneutique affronte une tâche autrement plus difficile : elle doit distinguer soigneusement entre les déterminations des objets (*Objekt*) et les déterminations des « ob-jets » (*Gegenstand*). À cela s'ajoute la nécessité de distinguer le concept de phénomène aussi bien du concept d'objet que du concept d'ob-jet. C'est ce que montre la déclaration suivante, dont il est difficile de sous-estimer la portée principielle : « *Objet* » et « *ob-jet* » ne sont pas la même chose. Tous les objets sont des « ob-jets », mais inversement, tous les ob-jets ne sont pas des « objets ». Il y a le risque que les déterminations d'objet soient prises pour des déterminations d'ob-jet. Inversement, on se laisse entraîner à prendre aussitôt certaines déterminations d'ob-jet pour des déterminations d'objet et à appliquer à des considérations spécifiques d'ob-jets des points de vue formels. Il est fatal que l'on ait embrouillé ces différences depuis Platon. Or, un *phénomène* n'est ni un *objet* ni un *ob-jet*. Certes, un phénomène est également *formaliter* un ob-jet, c'est-à-dire un quelque chose en général. Mais cela ne dit rien d'essentiel sur le phénomène ; il est alors inséré dans une sphère à laquelle il n'appartient pas » (Ga 60, 35-36).



1. « Als bedeutet und bedeutend deuten : das Besorgen » (Ga 63, 111).

De la formalisation à l'indication formelle

Une autre difficulté de la phénoménologie herméneutique concerne l'usage de la notion d'« indication formelle ». En quel sens la phénoménologie peut-elle homologuer la thèse traditionnelle qui définit la philosophie par l'universalité de ses objets ? Tout dépendra évidemment de l'idée qu'on se fera de l'universalisation (*Allgemeinerung*). Aux yeux de Heidegger, la percée décisive fut accomplie par Husserl dans les *Recherches logiques* et dans les *Ideen*, quand il distinguait entre « formalisation » et « généralisation »¹. Le processus de la généralisation consiste dans une universalisation générique qui présuppose une hiérarchie des degrés de généralité, autrement dit, elle obéit à la logique des « concepts d'ordre ». Le propre de la formalisation est au contraire qu'elle s'affranchit de tout ordre et qu'elle a sa source dans une optique référentielle particulière, ce qui veut dire que « l'origine du formel se trouve [...] dans le sens référentiel » (Ga 60, 59).

Prise dans le sens que lui donne Husserl, la notion de formalisation reste encore au service d'une théorie de la logique formelle et de l'élaboration des catégories formelles requises par une ontologie formelle. Autrement dit : la pensée n'a pas encore rompu avec l'idéal de la *mathesis universalis*. Une phénoménologie herméneutique sera obligée de s'interroger sur la perte, qui va de pair avec le gain, que représente la conquête de la notion de formalisation. En effet, précisément parce que les déterminations formelles sont absolument indifférentes aux références et, plus encore, aux modalités d'accomplissement, elles confirment le primat de l'objectivité qui domine toute la philosophie. Si, à première vue, la formalisation s'affranchit de tout ordre prédonné, cela ne l'empêche pas de présupposer, au moins indirectement, un certain ordre (Ga 60, 64).

L'indication formelle s'attelle à la tâche, à première vue paradoxale, qui consiste à se libérer encore plus fortement que la formalisation de tout ordre présupposé, et en même temps à rendre possible une explicitation phénoménologique de l'expérience soucieuse d'accueillir radicalement les phénomènes, tels qu'ils se donnent, sans pour autant se soustraire à la tâche de l'accomplissement effectif. La distinction entre l'existential et l'existentiel, telle qu'elle est pratiquée dans *Sein und Zeit*, sera le fruit le plus mûr de la théorie de l'indication formelle qui est ébauchée ici².

1. Ga 60, 57, avec référence au chapitre final du premier volume des *Recherches logiques* et au § 13 des *Ideen*.

2. Voir Théodore KISTEL, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », dans J.-Fr. COURTINE, éd., *Heidegger 1919-1929*, p. 205-217.

La définition du phénomène et l'idée de phénoménologie

La définition de l'indication formelle a des conséquences directes pour la compréhension même de l'idée de phénomène et, partant, pour répondre à la question « Qu'est-ce que la phénoménologie ? ». La cellule germinale de cette question, à laquelle Heidegger consacra le § 7 de *Sein und Zeit*, se trouve au § 13 de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, consacré justement à l'indication formelle. Heidegger y précise que n'importe quelle expérience, aussi bien dans son contenu que dans sa modalité, est susceptible d'une triple approche phénoménologique, selon qu'on s'interroge sur sa teneur, sa référence et son accomplissement. À cela, il ajoute la précision suivante, qui confirme notre hypothèse directrice selon laquelle la « logique herméneutique » correspond à une réhabilitation de la doctrine du verbe intérieur : « Mais ces trois directions de sens (sens de la teneur, sens référentiel, sens d'accomplissement) ne se juxtaposent pas simplement. Le “phénomène”, c'est la totalité du sens qui se déploie dans ces trois directions. La “phénoménologie” est l'explication de cette totalité de sens, elle donne le “λόγος” des phénomènes, “λόγος” au sens de “verbum internum” (non au sens de la logicisation) » (Ga 60, 63).

La nouveauté radicale des catégories de l'être-là facticiel

La thèse de la pluridimensionnalité de tout phénomène éclaire par contrecoup la difficulté éminente d'une conception de la phénoménologie qui se laisse guider par la distinction entre « objets », « ob-jets » et phénomènes. Le problème est que ces trois notions ne se laissent pas localiser sur un même plan d'immanence. Aux yeux de Heidegger, une systématisation des objets qui obéit à un ordre unique est « inappropriée aux phénomènes eux-mêmes et une doctrine des catégories ou un système philosophique perdent tout sens dans la perspective de la phénoménologie » (Ga 60, 36).

Est-ce à dire que la phénoménologie devrait renoncer à produire une table des catégories ? Mais cela ne reviendrait-il pas à renoncer à l'idée même d'une logique philosophique ? Une chose est sûre en tout cas : aux yeux de Heidegger, ce n'est pas en introduisant l'être facticiel comme une catégorie nouvelle, venant combler les lacunes d'un système catégoriel préétabli, que le problème pourra être résolu, car l'explicitation herméneutique de l'être-là facticiel ne peut que faire « voler en éclats le système traditionnel de catégories tout entier : à ce point seront radicalement nouvelles *les catégories de l'être-là facticiel* » (Ga 60, 54).

Pourtant, un passage remarquable du cours sur saint Augustin atteste que Heidegger ne sacrifie pas totalement la notion de catégorie. L'herméneutique de la vie facticielle, qui privilégie la dimension de l'accomplissement, ancre les catégories dans l'existence même, de sorte qu'elles reçoivent un statut existentiel. C'est ce statut existentiel qui reflète le mieux la nouveauté radicale des catégories avec lesquelles travaille une phénoménologie herméneutique : « Pour autant que l'origine du sens de la problématique réside dans l'existence — celle-ci étant prise facticiellement, dans la perspective de l'histoire de l'accomplissement — tous les facteurs qui explicitent son sens sont des *existentiaux*, c'est-à-dire, d'un point de vue formel, des "catégories", à savoir des catégories *herméneutiques conformes à l'histoire de l'accomplissement*, et non des catégories d'ordre conformes à une optique particulière. Sens formel du terme catégorie : *λέγειν* » (Ga 60, 232).

Cette déclaration nous oblige à relativiser quelque peu la thèse de Kisiel qui affirme, dans son Glossaire généalogique de *Sein und Zeit*, que ce n'est qu'au semestre d'été 1923 que Heidegger aurait découvert que l'interprétation de la facticité en termes d'existence requiert des « catégories » spécifiques, désormais appelées « existentiels ». Même si, incontestablement, la notion d'existential reçoit dans ce cours un approfondissement considérable, directement liée à la promotion du concept de *Dasein* dont nous reparlerons dans notre dixième chapitre, on ne saurait oublier que c'est d'abord dans sa relecture phénoménologique de saint Augustin que Heidegger anticipe la distinction entre existentiels et catégories, telle qu'elle est définie au § 9 de *Sein und Zeit* (p. 44-45).

L'HERMÉNEUTIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE COMME « PREMIÈRE LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE »

Les thèses que nous avons commentées jusqu'ici nous ont-elles permis d'écartier tout soupçon que la phénoménologie, conçue comme science originaire de la vie en soi, doit tourner le dos à la logique, autrement dit qu'elle soit condamnée à un discours de ventriloque ? Un document particulièrement important pour notre interrogation est le « Natorp Bericht » de 1922, dans lequel Heidegger présente les grandes lignes de son projet de recherche consacré à des interprétations phénoménologiques d'Aristote. Par une étrange ironie de l'histoire, c'est l'impression favorable que ce projet avait laissée sur le néokantien Natorp qui valut à Heidegger d'être nommé professeur *extraordinarius* à l'université de Marbourg, alors que les réserves critiques de Georg Misch, que ses affinités avec l'herméneutique de Dilthey semblaient prédesti-

ner à accueillir favorablement cette recherche, écartaient Heidegger de la chaire de Göttingen. Dans son rapport rédigé en qualité de doyen, Misch non seulement émet des doutes sur l'orthodoxie aristotélicienne de l'interprétation de Heidegger, mais il conteste le style même de sa pensée. « Ces formulations, qui sont encombrées de tout l'appareil conceptuel de l'école phénoménologique, ont quelque chose de tourmenté, de sorte que dans son attitude philosophique apparaît un côté péremptoire, pas toujours fécond qui, au lieu d'affranchir, en impose. Il est à craindre que cette attitude, même si elle est exempte de grandes phrases, ne trouve pas un écho aussi parfait sur le sol de Göttingen que dans l'atmosphère de Fribourg » (IPA, p. 56). Malgré ces réserves rédhibitoires, Misch reconnaît que « la conscience absolument originale [...] de la signification de l'historicité de la vie humaine » prédestine Heidegger à surmonter l'opposition entre la vie et la logique dans laquelle se sont enfermées la plupart des philosophies de la vie.

Ces remarques font manifestement écho à la correspondance échangée la même année entre Misch et Heidegger. Dans une lettre du 30 juin 1922, Heidegger informe Misch de son désir de mettre en évidence les tendances positives de la philosophie de la vie en lien avec une réflexion principielle au sein même de la recherche phénoménologique. Or, la vie ne peut devenir « l'objectité fondamentale de la recherche philosophique » que si on reconnaît que « le rapport cognitif de la vie facticielle à elle-même, consistant à s'éclairer elle-même, est une explicitation [*Auslegung*] ». L'interprétation phénoménologique n'en est que l'expression scientifique. L'hérnéneutique phénoménologique sera donc « la première logique de la philosophie ».

Dans la même lettre, Heidegger précise quelle est la finalité de ses recherches sur l'histoire des problèmes de la logique : elles ne portent pas sur la logique au sens d'une discipline de la philosophie consignée dans des manuels, mais il s'agit d'une recherche catégoriale qui se donne pour but de dégager conceptuellement les fonctions fondamentales de l'advocation des objets par la vie.

C'est la même idée qui détermine le statut de la logique dans le « Rapport Natorp », qu'on pourrait tout aussi bien appeler « rapport Misch », étant donné qu'il fut destiné à l'un et à l'autre. Ce qui caractérise l'être de la vie facticielle, c'est une « mobilité du commerce » (*Umgangsbewegtheit*) qui produit des « objectités du commerce » (*Umgangsgegenständlichkeiten*) qui relèvent d'une « discursivité spécifique » (IPA, p. 22). Il s'agit d'une recherche catégoriale qui se donne pour but de dégager conceptuellement les catégories fondamentales de l'advocation des objets par la vie. En se temporalisant, la vie facticielle ne cesse de s'advoyer (*κατηγορεῖν*) elle-même (IPA, p. 27). C'est pourquoi les catégories, loin d'être de simples « formes

logiques», sont des « possibilités de temporalisation facticielle de l'existence, catégorialement comprises » (IPA, p. 28).

La question directrice d'une telle logique phénoménologique est la suivante : « Sous quelles modalités de l'advocation et de la discussion la vie facticielle se parle-t-elle à soi-même et avec soi-même ? » (*ibid.*). Cette question montre une fois de plus que la « logique herméneutique », entendue en ce sens, n'a pas pour fondement le discours extérieur, mais le verbe intérieur. C'est précisément pour cela que ses catégories ne sont pas formelles, mais herméneutiques, en un sens du mot que nous préciserons plus loin. Si, selon l'hypothèse de Gadamer et de Grondin déjà évoquée, toute herméneutique philosophique remonte en dernière instance à une théorie du *verbum mentis*, l'allure générale de la logique phénoménologique, telle qu'elle se dégage du « Natorp-Bericht », confirme bien ce trait.

D'une autre manière que Misch, Heidegger parie lui aussi sur la nécessité d'un élargissement considérable d'une logique qui reconnaît dans « l'advocation et l'explicitation de soi-même, accomplie par la vie facticielle elle-même » (IPA, p. 30) son thème directeur. Elle n'inclut pas seulement la logique formelle et l'épistémologie, mais la « logique de la philosophie », la « logique du cœur » et la logique de la pensée « préthéorique et pratique » (IPA, p. 29). Nous verrons ultérieurement qu'elle est en réalité une *onto-logique*, associant étroitement l'« acquis préalable » (*Vorhabe*) qui définit le sens fondamental de l'être dans lequel la vie se place depuis toujours, et la « préconception » (*Vorgriff*).

Comment le mettre en œuvre ? Une première thèse est que, même si elle se propose d'interpréter la vie facticielle, la philosophie doit commencer par reconnaître sa propre facticité, c'est-à-dire sa dette à l'égard des explicitations déjà données de la vie. « La philosophie, dans sa manière spécifique de questionner et de répondre, se tient elle aussi dans cette mobilité de la vie facticielle, car elle n'est rien d'autre qu'explication [*Auslegung*] explicite de la vie facticielle » (*ibid.*). Ce cercle de la « préconception » (*Vorgriff*) et de l'explicitation (*Auslegung*, ou *Explikation*) est constitutif de toute « herméneutique phénoménologique de la facticité ». On ne lui échappera donc pas. Mais il y a plusieurs manières d'y entrer. Une de ces manières consiste à se laisser guider par l'objectivité mondaine. Il en résulte une articulation catégoriale qui tire ses catégories fondamentales du concept de « nature » (IPA, p. 30).

C'est précisément cette articulation catégoriale qui devra être « détruite » dans le mouvement d'un « retour déconstructeur » (IPA, p. 31) à la vie facticielle elle-même. Heidegger peut alors esquisser un programme de recherche ambitieux d'une « destruction phénoménologique » qui a pour tâche de « faire ressortir, pour chacun

des tournants décisifs de l'anthropologie occidentale, les structures logiques et ontologiques capitales, par un retour aux sources originaires » (IPA, p. 33). Les questions directrices sont les suivantes : « À titre de quelle objectivité, pourvue de quel caractère ontologique, l'être-homme, l'être "en-vie" sont-ils expérimentés et explicités ? Quel est le sens de l'être-là en fonction duquel l'interprétation de la vie fixe d'emblée l'objet homme ? », ou encore : « Comment l'être de l'homme est-il explicité conceptuellement, quel est le sol phénoménal de l'explicitation et quelles sont les catégories ontologiques qui en procèdent pour expliciter le phénomène considéré ? » (IPA, p. 34). Toutes ces questions s'adressent prioritairement à Aristote. C'est donc bien lui qui représente un interlocuteur décisif pour la nouvelle élaboration « herméneutique » du problème des catégories.

LA VIE FACTICIELLE ET SES CATÉGORIES FONDAMENTALES

Le cours du semestre d'hiver 1921-1922 : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique* (Ga 61), prolonge la même thématique. Dans la troisième partie de ce cours, Heidegger donne un nouvel exposé, le plus développé de ceux qui sont publiés jusqu'à l'heure présente, de l'idée de vie facticelle que nous analyserons en détail dans notre dixième chapitre (Ga 61, 79-155). Ce qui doit retenir notre attention pour le moment, c'est la manière dont Heidegger présente son entreprise comme recherche catégoriale, soucieuse de dégager les « catégories phénoménologiques fondamentales et leur connexion catégoriale » (Ga 61, 79) véhiculées par la vie facticelle elle-même. Ce n'est que si on a suffisamment clarifié le sens du catégorial lui-même qu'une interprétation phénoménologique d'Aristote est possible. C'est dans ce contexte qu'apparaît la première allusion au sens originel du mot grec *oujsiva* qui signifie l'avoir, la demeure, la richesse (*Haben, Hausstand, Vermögen*) (Ga 61, 92).

Après avoir défini le monde comme « catégorie fondamentale du sens de la teneur du phénomène vie » (Ga 61, 86), Heidegger introduit ce qui semble bien être sa décision la plus fondamentale concernant le statut des catégories : « Si nous disons dans ce contexte : "catégories", cela veut dire : quelque chose qui, d'après son sens, interprète de manière principielle un phénomène d'une manière déterminée dans sa direction de sens, et qui amène le phénomène comme interprétant à la compréhension » (*ibid.*). Entendu en ce sens, le concept de catégorie n'a rien de formel. En effet, « la catégorie est interprétante et elle n'est qu'interprétante, à savoir qu'elle interprète la vie facticelle, appropriée dans la souciance [*Bekümmerng*] existentielle » (Ga 61, 87).

Si elles sont comprises de cette manière, les catégories sont nécessairement *herméneutiques*. Ainsi s'effectue le lien avec la percée herméneutique que marquait l'introduction du terme « intuition herméneutique » en 1919 : « Les catégories ne sont comprises que pour autant que la vie facticielle elle-même est contrainte à l'interprétation » (*ibid.*). Elles ne greffent pas un ordre logique étranger sur la vie même, mais elles sont le fruit de la vie facticielle elle-même. Il ne s'agit donc pas de schèmes logiques autonomes, formant une sorte de « treillis » (*Gitterwerk*) conceptuel, mais elles contribuent à la configuration de la vie même. « Elles ont leur propre mode d'approche, mais qui n'est pas étranger à la vie même, venant heurter celle-ci de l'extérieur. Au contraire : c'est en elles que *la vie même vient à elle-même* » (Ga 61, 88).

Le plus court chemin de la vie à la vie passe donc par les catégories qu'elle produit pour se comprendre, telles que « monde », « significativité », etc. Il n'y a pas d'immédiateté absolue dans la vie facticielle. C'est ici que nous retrouvons les deux aspects de la vie facticielle auxquels nous avons déjà brièvement fait allusion dans notre premier chapitre : pour se comprendre la vie doit emprunter des détours. Elle est donc nécessairement *umwegig*. Pour la même raison, elle n'est jamais totalement transparente à elle-même, mais « brumeuse » (*diesig*). C'est ce double caractère contourné (*Umwegigkeit*) et cette brumosité (*Diesigkeit*) que les catégories herméneutiques ou interprétatives ont pour tâche d'explicitier (*ibid.*).

Ajoutons enfin, pour terminer, qu'en même temps qu'elles reçoivent leur significativité première du souci, les trois dimensions constitutives de la vie facticielle (le « monde ambiant », le « monde commun » et le « monde propre ») véhiculent des potentialités spécifiques qui sont le produit de la vie même (Ga 61, 96). De cette manière commence à se dessiner le sens *existential*, et pas seulement *logique*, de la notion du *possible*, que *Sein und Zeit* rattachera à l'existential du *comprendre*.

COMPRENDRE L'INCOMPRÉHENSIBLE LE PROBLÈME DE L'IRRATIONNEL

« S'il n'y avait que l'obscurité, tout serait clair. C'est parce qu'il n'y a pas que l'obscurité, mais aussi la lumière, qu'il nous est impossible d'échapper à notre situation »

(Samuel Beckett).

À partir du XIX^e siècle, le binôme « Comprendre-interpréter » s'est imposé comme le paradigme fondamental de la théorie herméneutique¹. Une découverte centrale des théoriciens romantiques de l'herméneutique fut que la compréhension ne va jamais de soi et que l'incompréhensible ne se laisse pas cantonner dans les « passages obscurs ». C'est pourquoi Schleiermacher affirme que le concept rigoureux d'herméneutique doit partir du principe que la compréhension doit être cherchée en tout point, car la possibilité de la mécompréhension et du malentendu est partout présente². Mais c'est surtout dans la théorie de la compréhension ébauchée par Friedrich Schlegel que l'incompréhensible cesse d'être un simple cas limite de la compréhension (qu'on pourrait comparer à un accident de la route ou à un court-circuit électrique); en un sens, il apparaît comme une condition de possibilité positive de la compréhension. Dans une étude récente sur les notions de compréhension et de mécompréhension chez Schlegel, Jure Zovko a mis en évidence la portée de cette pensée pour le développement

1. Voir André LAKS ET Ada NESCHKE (éd.), *La Naissance du Paradigme herméneutique*, Lille, Presses universitaires, 1990.

2. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 123.

d'une herméneutique universelle¹. En soulignant fortement le moment divinatoire de l'acte de comprendre, Schlegel fait éclater les limites de la simple intelligence conceptuelle. Par le fait même, il se trouve confronté à nouveaux frais au problème de l'irrationnel. Celui-ci a sa source dans l'auto-contradiction qui caractérise la vie même. C'est pourquoi l'irrationalité correspondante doit être intégrée au processus même de la compréhension, au lieu qu'elle en soit expulsée. « Ainsi toute compréhension comporte-t-elle un élément irrationnel, de même que la vie même est un tel irrationnel² » : cet énoncé central de l'herméneutique de Schlegel détermine entre autres son interprétation de la maxime « Comprendre l'autre mieux qu'il ne se comprend lui-même ». Son essai de 1800 « Über die Unverständlichkeit³ » montre qu'il a clairement conscience - tout comme Hegel qui distingue entre un mauvais et un bon infini - qu'il importe de distinguer entre une mécompréhension purement négative et une mécompréhension positive. L'une est l'échec de la compréhension, l'autre la rend possible.

L'herméneutique heideggérienne de la facticité, qui a affaire à la vie comme « phénomène originel », dut elle aussi rencontrer, au cours de son élaboration, le problème de l'irrationnel. Toute la question est de savoir si, et comment, elle réussit à surmonter les apories qui découlent de l'opposition du « rationnel » et de l'« irrationnel ». L'importance que le problème de l'irrationnel revêt dans le débat autour des philosophies de la vie ne pouvait évidemment pas échapper à l'attention de Heidegger. Ce chapitre sera consacré à l'examen du traitement que ce problème reçoit dans le cadre de l'herméneutique heideggérienne de la vie facticielle. Il s'articule directement à notre enquête sur la logique herméneutique. En termes abrupts, la difficulté peut s'énoncer ainsi : si, comme nous l'avons vu, la vie facticielle se caractérise par sa « brumosité » et son caractère « contourné » (qui, dans certains états de crise, devient un caractère tourmenté), n'y a-t-il pas lieu de soupçonner que le vrai nom de cette non-transparence est la « nuit où toutes les vaches sont noires », autrement dit l'obscurité sourde et aveugle, absolument chaotique de la torpeur animale que Heidegger désigne à travers le terme *Dösnis* (Ga 58, 113)? Qu'en est-il du rapport entre la *Diesigkeit* et la *Dösnis*? Qu'est-ce qui nous interdit de reconnaître comme

1. Voir JURE ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, notamment p. 140-190.

2. FRIEDRICH SCHLEGEL, dans *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 218, cité par J. ZOVKO, p. 148.

3. Fr. SCHLEGEL, « Über die Unverständlichkeit », trad. Denis Thouard, « De l'impossibilité de comprendre » dans Denis THOUARD (éd.), *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Paris, Presses universitaires du Septentrion, 1996, p. 263-276.

Nietzsche les forces aveugles et les pulsions obscures qui se manifestent dans toute vie ?

Ici encore, il s'agit d'un problème qui surgit aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. Si, comme nous l'avons vu, cette herméneutique correspond pour l'essentiel à une tentative de résoudre, sur la base d'une transformation créatrice de la phénoménologie husserlienne, les apories des philosophies de la vie de l'époque, Heidegger ne pouvait pas ne pas prendre position à l'égard du soupçon d'irrationnalisme qui pesait sur ces philosophies. Mais il y a aussi des raisons internes, liées au concept même de vie facticielle, qui expliquent l'importance considérable qu'y revêt la discussion critique de l'opposition « rationnel-irrationnel ». L'écho de cette problématique initiale est encore perceptible au § 29 de *Sein und Zeit*, où Heidegger écrit : « L'irrationnalisme – en tant que contrepartie du rationalisme – ne fait que parler en louchant de ce à quoi le premier est aveugle.¹ » (p. 136).

Est-ce un hasard si cette thèse surgit précisément dans un contexte où il s'agit de déterminer la manière d'être qui correspond à l'existential de l'« affection » (*Befindlichkeit*), ou de son équivalent ontique, le phénomène de la « tonalité affective » (*Stimmung*) ? Pour tout cognitivisme, quelle qu'en soit la couleur, le phénomène de l'affectivité est un scandale permanent. L'« émotion » ou le « sentiment » (*Gefühl*) semble alors connoter le simple fouillis (*Gewühl*) chaotique des sensations que l'entendement n'a pas encore réussi à structurer. C'est pourquoi les cognitivistes répugnent si fortement à accorder une place à ce phénomène dans l'élaboration de la théorie de la signification. L'entrée du paradis des significations est gardé par l'épée ardente de l'ange de la logique qui barre impitoyablement la route à tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à du « psychologisme ». L'arbre de vie, s'il existe, n'a pas de place dans le royaume des significations logiques ; il appartient à un paradis imaginaire. C'est cet interdit qu'une phénoménologie herméneutique doit braver, en se demandant si « le fait phénoménal que la tonalité met le *Dasein* devant le "que" de son Là qui lui fait face en son inexorable énigme² », doit être identifié sans autre forme de procès avec la pure factualité d'un *factum brutum*. Précisément le fait que nous ne sommes jamais maîtres de nos émotions, mais que nous leur sommes soumis (c'est-à-dire, pour l'exprimer dans les termes de l'analytique existentielle, qu'elles nous font faire l'expérience de notre « être-jeté » [SZ, p. 135]), atteste que le concept de « facticité » n'est pas l'opposé du concept de « compréhension ». Au contraire : il s'agit d'un concept de part en part herméneutique, dont l'« herméneutique de la vie facticielle » devra justement élucider la portée.

1. Traduction de l'auteur.

2. SZ p. 136 ; trad. E. Martineau, p. 114 (trad. modifiée).

L'OPPOSITION DU RATIONNEL ET DE L'IRRATIONNEL
SUR LE TERRAIN DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION

Mais comment cette herméneutique réussit-elle à surmonter l'*hiatus irrationalis*¹, déjà entrevu par Fichte, entre l'empirique et l'apriorique, l'individuel et l'universel, l'intuition et le concept, le factuel et le logique ? Les premières traces du problème que pose la compréhension de l'irrationnel apparaissent dès les premières esquisses du cours non donné de 1918-1919 sur les fondements philosophiques de la mystique médiévale. L'ouvrage de Rudolf Otto *Le Sacré* (1918) est, comme l'indique son sous-titre : *L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, représentatif de nombreuses tentatives d'établir un lien entre la compréhension des vécus religieux et le problème de l'irrationnel. Le questionnement de Otto concerne aussi bien le problème général des formes d'expression de la conscience religieuse que le problème plus spécifique de la mystique. On se souviendra dans ce contexte de la lettre de Romain Rolland à Sigmund Freud et de la célèbre définition du mysticisme comme « sentiment océanique ».

C'est en référence à la mystique de maître Eckhart que Heidegger introduit une première prise de position de principe concernant « l'élément spécifiquement irrationnel de cette mystique ». À ses yeux, l'irrationnel « n'est pas ce qui, préalablement à toute rationalité, se présente comme plénitude de la diversité. Le facteur décisif n'est pas l'impossibilité de l'embrasser du regard ni d'en venir à bout par la théorie, le fait de sombrer dans la plénitude, [...] c'est au contraire l'élimination toujours plus poussée des particularisations en ne retenant que la forme, leur vide à la puissance supérieure » (Ga 60, 316). Maître Eckhart a forgé un terme spécifique pour désigner la modalité religieuse et mystique de cette mise à l'écart du particulier et de la singularité : *Abgeschiedenheit*² (Ga 60, 318), la « séparation » ou le « dis-cès ».

Ici, sur le sol de l'expérience mystique, on vérifie la loi de l'intuition donatrice originaire, qui se laisse également transférer aux autres manifestations de la conscience religieuse. Une fois qu'on a clairement reconnu ce « phénomène *principiel* de l'auto-consistance des donations originaires de certitude » on évite l'aporie du rationnel et de l'irrationnel dans l'expérience du sacré ou du numineux, dans laquelle Otto s'est enfermé. Dans la description que Otto donne de l'expérience fondatrice du sacré, l'irrationnel « est en-

1. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), *Werke*, Berlin, 1846, Medicus, t. 4, p. 288.

2. Pour les problèmes que posent les relectures heideggériennes ultérieures de ce concept eckhartien, voir Alain DE LIBERY (éd.), ECKHART, *Traité et Sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1933, p. 31-34.

core et toujours considéré comme un contreprojet, ou comme une limite, mais jamais dans son caractère originaire et dans sa constitution propre », parce que le numineux est une simple « catégorie évaluative », qui se limite à un « élément particulier » « dans le sacré, moins le moment éthique et rationnel » (Ga 60, 333). Dans le cours « Introduction à la phénoménologie de la religion » donné au semestre d'hiver 1920-1921 Heidegger souligne encore, en se rapportant à l'ouvrage de Otto, que la philosophie de la religion a tort de se glorifier de « sa catégorie de l'irrationnel » qui à elle seule ne garantit nullement l'accès à la religiosité. Au contraire, le « caractère notoirement indéterminé » du concept du rationnel lui-même fait que tout discours « qui parle d'un reste indissoluble par la raison, censé subsister dans toute religion, [...] est simplement un jeu esthétique avec des choses non comprises » (Ga 60, 79).

Or, aux yeux de Heidegger, « la compréhension phénoménologique [...] d'après son sens fondamental, tombe totalement en dehors de cette opposition, qui n'a qu'un droit tout à fait limité, à supposer seulement qu'elle en ait un » (*ibid.*). Dans les notes et esquisses du même cours, on trouve encore une autre déclaration qui corrobore la portée générale de cette thèse. Si, en phénoménologie de la religion, comme partout ailleurs, c'est la vie facticielle qui forme l'objet premier de la compréhension phénoménologique, celle-ci se tient « au-dehors de la distinction entre la saisie rationnelle et conceptuelle et le maintien irrationnel d'un reste impossible à résoudre »¹ (Ga 60, 131). L'opposition courante du rationnel et de l'irrationnel ne rend pas justice aux phénomènes, car, dans ce cas, l'irrationnel n'est qu'une zone d'ombre qui entoure un concept de rationalité qui est lui-même « facticiellement erroné de part en part [*faktisch grundverkehrt*] ». Aussitôt après, Heidegger déclare : « C'est le propre de la compréhension phénoménologique que celle-ci puisse précisément comprendre l'*incompréhensible* [*das Nichtverstehbare*] justement en le *laissant* être radicalement incompréhensible » (*ibid.*).

De cette manière, la phénoménologie semble exaucer l'espoir qu'exprimait Fichte, dans une lettre à Jacobi, qu'un jour la découverte du fait qu'« il reste toujours pour le savoir un élément impénétrable au concept, un élément incommensurable et irrationnel » ne devrait plus plonger la philosophie dans le désespoir. Il suffit pour cela d'admettre que « c'est précisément dans cette intuition que réside l'essence de la philosophie et que celle-ci n'est rien

1. Notre traduction de ce passage choisit de remplacer *Recht* par *Rest*, pour réparer ce qui semble manifestement être une erreur de transcription.

d'autre que la saisie de l'incompréhensible comme tel /*das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen*¹ ».

LA VIE COMME PHÉNOMÈNE ORIGINAL ET LE PROBLÈME DU « VÉCU » (« ERLEBNIS »)

La thèse de Heidegger citée plus haut ne saurait évidemment se restreindre au domaine particulier de la phénoménologie de la religion. Le cours du semestre d'été 1920, consacré à la phénoménologie de l'intuition et de l'expression, montre clairement la portée plus générale du problème des conditions de compréhensibilité de l'« incompréhensible ». D'emblée, il souligne la complexité du champ conceptuel que forment les expressions « vie, sentiment de vie, vécu, vivre » (*Leben, Lebensgefühl, Erlebnis und Erleben*). Il suffit de confronter l'insistance de Dilthey sur la conscience historique dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* et la critique virulente à laquelle Nietzsche soumet la même conscience dans sa seconde *Intempestive* sur « L'utilité et l'inutilité de l'histoire pour la vie », pour se rendre compte des enjeux philosophiques considérables qui se rattachent à cette plurivocité.

Dans l'éventail très large des philosophies de la vie on trouve aussi bien des approches qui s'orientent sur des modèles biologiques, comme celles de James et de Bergson, des approches qui se réclament des sciences de l'esprit, comme celle de Dilthey, et des approches qui cherchent un compromis entre les deux, comme le fait par exemple Simmel. Le tableau se complique encore si l'on tient compte des modèles de philosophie de la culture élaborés par les marbourgeois, et notamment la critique féroce que Rickert adresse aux « trépidations du vécu » (*Erlebniszappelei*), à l'intuitionnisme et à son « pathos de la paresse » (Ga 59, 165), et enfin de la position de Husserl lui-même. Le dénominateur commun des penseurs mentionnés en dernier lieu est l'affirmation du primat de la raison et la recherche d'une systématique des valeurs qui puisse former la base d'une philosophie de la culture.

Parce que la philosophie de la vie déborde le champ philosophique au sens étroit, ce courant d'idées a engendré son propre philosophe à la mode : Oswald Spengler. Si l'on cherche une philosophie dans son best-seller *Le Déclin de l'Occident*, il s'agit aux yeux de Heidegger d'une philosophie qui « date totalement d'avant-hier », et qui, pour cette raison même, ne peut intéresser que la « populace cultivée /*Bildungspöbel* » (Ga 59, 16). Sa principale caracté-

1. J. H. FICHTE, *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* (1862), dans *Werke*, t. 2, p. 176.

téristique est son « incapacité à saisir et à aborder clairement ce qui est principiel et radical ». Cela n'a pas empêché plus d'un philosophe de donner dans le panneau « du résumé habile des motifs dominants des philosophies de la vie et de la culture contemporaines » auquel s'est livré Spengler. C'est ce que montre l'exemple de Simmel, qui a salué *Le Déclin de l'Occident* comme étant « la philosophie de l'histoire la plus importante depuis Hegel ». Pour Heidegger au contraire, un débat avec Spengler est peine perdue (Ga 59, 17).

Bien plus importante est à ses yeux la question phénoménologique de savoir comment la vie elle-même peut être déterminée comme phénomène originaire. Il faut évidemment conserver sa plurivocité aux significations multiples enchevêtrées du terme, qui renvoient aussi bien à des contextes biologiques, psychologiques, qu'aux sciences de l'esprit. Néanmoins, le regard phénoménologique permet de discerner deux directions principales de sens dans le phénomène de la vie :

« 1. *Le vivre* en tant que fait d'objectiver, de configurer (quelque chose), de mettre au dehors-de soi (à cela se rattache obscurément le fait d'être, d'exister *dans* cette vie et *comme* cette vie, et le fait de l'accroître).

2. *Le vivre* en tant que « vécu », (le fait d'en) faire l'expérience, de l'assimiler, de la saisir, à savoir aussi bien ce qui est objectivé que la création elle-même (à cela s'attache obscurément quelque chose comme le fait d'être et d'exister dans une telle vie et de l'accroître de cette manière) » (Ga 59, 18).

La première perspective s'attache à l'aspect de la vie qui fait qu'elle se manifeste comme un processus, un devenir ininterrompu, celui-ci étant compris comme un travail de création et d'objectivation. C'est là notamment l'optique de l'herméneutique au sens de Dilthey, peut-être aussi d'une « philosophie des formes symboliques » au sens de Cassirer : elle porte le regard sur « les directions fondamentales qu'emprunte le possible auto-déploiement de l'esprit » (Ga 59, 19). En dernière instance, ce type de questionnement conduit à « la question du système *des* valeurs et de la systématique *a priori* de la raison » (Ga 59, 20). C'est ce que montre l'évolution de la théologie contemporaine, et notamment la question de la compatibilité entre la revendication de l'absoluité du christianisme et son historicité que soulève Ernst Troeltsch dans son ouvrage *Die Absolutheit des Christentums*. À l'arrière-plan de ce genre de problématique surgit une question encore plus générale : « Comment est-il "pensable", que des idées puissent se réaliser dans les objectivations de la vie, que l'absolu puisse prendre forme dans le relatif et que le relatif puisse devenir une forme de l'absolu ? » (*ibid.*). C'est le « problème de la validité absolue -- de *l'a priori* » sous ses nombreuses

ramifications : la question du rapport entre le relatif et l'absolu, le problème de l'histoire (rapport du temporel et du supratemporel), le problème de la culture (validité absolue des valeurs et figuration relative des biens), enfin le problème de la possibilité d'une connaissance de l'absolu. En dépit de la nouveauté de ces questions, pour Heidegger il n'y a pas de doute qu'il s'agit « du vieux problème platonicien, simplement essentiellement renforcé par le phénomène de la vie historique » (Ga 59, 23 ; voir 60, 39-40).

Plus décisive pour notre problématique présente est la seconde direction de sens qu'on peut distinguer dans le phénomène de la vie facticielle : « la vie vécue [*Erleben*] de l'être-là dans son intimité, sa plénitude et son obscurité » (Ga 59, 23). Ce problème du vécu (*Erlebnissproblem*) entraîne immédiatement celui de l'irrationnel. On aurait pourtant tort d'identifier purement et simplement la réflexion sur les objectivations de la vie et celle sur l'immanence du vécu avec l'opposition du rationnel et de l'irrationnel. En effet, il ne faut pas oublier que les deux perspectives non seulement se jouxtent parfois, mais s'entrecroisent et s'enchevêtrent de multiples manières, de sorte qu'il faudra bien se poser la question du sens fondamental qui relie l'une à l'autre. Pour Heidegger en tout cas, il n'y a pas de doute que « le motif de *a priori*, celui de l'histoire, de la conscience-sujet-vécu et de la vision du monde présentent d'une certaine manière un lien commun » (Ga 59, 89). C'est pourquoi il souligne à plusieurs reprises que les deux problèmes ne peuvent être travaillés qu'en les confrontant constamment (Ga 59, 93).

Cela ne l'empêche nullement de discuter le problème de l'irrationnel comme un problème spécifique. La naissance de la conscience historique donne un relief particulier à ce problème, dans la mesure où « la sensibilité [*Fählfähigkeit*] pour de multiples possibilités de l'être-là » entraîne une plus grande tolérance à l'égard de la diversité des attitudes ou des optiques que la vie facticielle peut adopter. Une telle « conscience accrue de la vie » a pour conséquence directe la découverte des limites de « l'optique purement logico-théorétique » qui, si elle est absolutisée, « fait violence à la direction origininaire du vécu qui n'est pas de type théorétique ». Pour la philosophie, cela conduit au problème de la possibilité d'« une analyse du vécu qui ne le déformerait pas aussitôt en un sens théorétique (Ga 59, 25) ».

Ce problème se laisse aborder par plusieurs côtés. D'abord en exploitant les ressources de la philosophie transcendantale de Kant. Le vécu et ses contenus ne sont alors rien d'autre que le matériau des sens qui est donné préalablement à la spontanéité de l'entendement. Or, un tel « vivre » (*Erleben*) purement réceptif-sensible est « immédiatement irrationnel » (Ga 59, 26), étant donné que la puissance formatrice et catégoriale de l'entendement ne s'en est pas

encore emparée. Inversement, connaître veut dire dans ce cas « une médiation dirigée de l'immédiat, ou une rationalisation de l'irrationnel, une destruction ou un arrêt de la vie dans le schème des concepts qui sont les moyens et les résultats de l'activité formatrice elle-même » (*ibid.*).

Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson a défini une voie d'approche très différente. Parler et connaître forment ici une unité indivisible. Mais, comme le langage est essentiellement au service de la maîtrise du monde spatial extérieur, il n'est jamais adéquat à l'expérience intérieure de la durée. C'est pourquoi cette dernière peut être dite « irrationnelle » dans la mesure même où ses « phases successives, chacune unique en son genre, sont incommensurables avec le langage¹ ». Cela conduit Bergson à distinguer entre les « faits psychologiques internes et vivants » et « leur image solidifiée dans l'espace homogène » (Ga 59, 85). Sa description du premier aspect — « confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun » (Ga 59, 85-86) — montre bien en quel sens les problèmes du vécu et de l'irrationnel peuvent se confondre dans l'analyse heideggérienne. Heidegger soupçonne d'ailleurs Spengler de s'être emparé de cette thèse bergsonienne, en la faisant passer pour sa propre découverte.

Ici aussi, tout comme pour le premier problème, la philosophie doit résister à la tentation de résoudre l'opposition « rationnel-irrationnel » en recourant à des médiations dialectiques, car la dialectique ne sera jamais rien d'autre qu'une tentative de jeter l'enfant avec l'eau du bain. Les mises en garde heideggériennes contre les ruses et les subterfuges des raisonnements dialectiques visent Spengler et Jaspers qui, l'un et l'autre, le premier sur la ligne d'une philosophie de la culture, le second sur celle d'une psychologie compréhensive des visions du monde, ont chacun à sa manière trahi la phénoménologie « comme vision et dévoilement vivant de phénomènes inconscients » (Ga 59, 28), en l'absorbant dans une dialectique plus englobante.

NÉCESSITÉ D'UNE « DÉCONSTRUCTION DU PROBLÈME DU VÉCU »

Toute la seconde partie du cours du semestre d'été de 1920 est consacrée à la « destruction du problème du vécu » (Ga 59, 87-198). Cela nous offre une nouvelle occasion de vérifier la pertinence et

1. HENRI BERGSON, *Œuvres*, Paris, PUF, 1963, p. 154.

l'utilité de l'idée de la destruction que nous avons exposée dans notre quatrième chapitre. Ce dont il s'agit maintenant, c'est de « *la vie comme multiplicité des vécus* », et, corrélativement du « problème de la maîtrise rationnelle de l'irrationnel » (Ga 59, 88). Ce problème ne saurait être réduit à celui de la connaissance au sens évoqué ci-dessus ; au contraire, l'enquête poursuit des « buts plus principaux » (*ibid.*). En d'autres termes : dans l'optique d'une herméneutique de la vie facticielle, il ne s'agit pas du tout d'un problème isolé ou secondaire. Tout comme pour le problème de *l'a priori* et celui de l'historicité, auquel nous reviendrons dans notre prochain chapitre, Heidegger soulève la question fondamentale pour toute anthropologie philosophique de savoir comment l'homme, en tant qu'il a des vécus et fait des expériences, peut devenir un objet de connaissance philosophique. Plus précisément encore, en utilisant le langage même de l'herméneutique de la facticité, c'est la question de savoir « comment tout s'aiguise d'une certaine manière, mais d'une manière qui ne se laisse pas encore déterminer univoquement, en se centrant sur le monde propre qui existe concrètement et actuellement » (Ga 59, 89).

Le problème semble alors se déplacer vers une science particulière qui aurait pour tâche de cerner le monde propre en sa spécificité : la psychologie. La psychologie serait-elle donc la seule science qualifiée pour parler des vécus et, partant, de l'irrationnel ? Mais, aux yeux de Heidegger, indépendamment du fait que cela laisse encore ouverte la question de savoir quel type de psychologie (descriptive au sens de Brentano et de Dilthey, explicative au sens positiviste et des sciences de la nature, psychologie des profondeurs ou psychanalyse au sens de Freud ou de Jung, typologique au sens de Jaspers, ou enfin, en pensant aux tendances plus contemporaines, une psychologie cognitiviste) est la plus qualifiée pour venir à bout du problème de l'irrationnel, il n'y a pas de doute que le problème ne saurait être cantonné dans la psychologie, pas plus que dans la théorie de la connaissance. En revanche, il faut reconnaître que « la psychologie a un lien plus étroit avec la philosophie » (*ibid.*) qu'on ne l'admet habituellement. C'est précisément pour cela qu'on a besoin d'un « retour destructif qui [...] s'avance, sans ambages, vers le domaine du monde propre [*ohne Umwege in das selbstweltliche Gebiet*] » (*ibid.*). En d'autres termes : d'une manière ou d'une autre, la psychologie devra déboucher sur l'herméneutique, ce qui n'est possible que si le concept herméneutique de « monde propre » (*Selbstwelt*) n'est pas confondu avec le concept d'« autoréflexion » (*Selbstreflexion*), tiré de la théorie de la réflexion.

La nécessité d'une déconstruction phénoménologico-herméneutique du problème du vécu s'impose pour une autre raison encore. La formulation habituelle du problème de l'irrationnel est hypo-

théuquée par des présuppositions tacites que la phénoménologie ne peut pas homologuer comme telles. Du point de vue phénoménologique, la question décisive est celle de savoir « *comment les vécus sont possédés [wie das Erleben gehabt wird]* » (Ga 59, 90). De manière encore plus précise, cela entraîne trois questions qui concernent le moi et ses vécus, c'est-à-dire, en termes phénoménologico-herméneutiques, le statut du monde propre. La question immédiatement connexe est celle du « caractère d'unité et de multiplicité de la connexion des vécus » (à cela correspond chez Dilthey la question de la « cohésion de la vie », sur laquelle nous reviendrons au prochain chapitre). En second lieu se pose la question du rapport que le moi lui-même entretient avec cette cohésion (par exemple, le problème de l'autobiographie théorisé par Dilthey et Misch). Enfin, cela implique la question de savoir comment le moi lui-même est expérimenté, c'est-à-dire la question de savoir comment il est donné à lui-même¹.

En suivant une démarche précise, Heidegger se propose de développer ces problématiques en débat avec quatre auteurs déterminés : Natorp, James, Münsterberg et Dilthey. Malheureusement, faute de temps, ce programme n'a pas pu être exécuté intégralement. De fait, la déconstruction de la psychologie reconstructive générale de Natorp occupe une place si importante que la position de Dilthey est à peine effleurée et que James et Münsterberg sont pratiquement passés sous silence. L'ordre des raisons qui commande la progression est néanmoins clairement indiqué. Il s'agit de mettre en concurrence deux « concepts d'origine radicalement opposés » (Ga 59, 96) : celui de Natorp et de Dilthey, autrement dit le concept reconstructif qui remonte à Fichte et Hegel, et le concept herméneutique qui remonte à Dilthey. Une brève allusion permet de deviner la position intermédiaire que Münsterberg et James occupent dans ce débat. La question cruciale est celle de la détermination de la position du moi chez chacun de ces auteurs : de sa position secondaire chez Natorp on passe à l'auto-position (*Selbststellung*) de la conscience chez Münsterberg, puis au « flux de la conscience » chez James, avant d'arriver à Dilthey qui découvre le moi comme « cellule originelle » de la « connexion des effets [*Wirkungszusammenhang*] » (Ga 59, 164).

Ce qui rend la position de Natorp intéressante dans l'optique d'une phénoménologie herméneutique, c'est le rôle que celui-ci assigne à la psychologie philosophique². Elle a pour tâche de pré-

1. Sur la thématisation husserlienne de cette question, voir Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1996.

2. PAUL NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, livre I : *Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, 1912.

senter le subjectif dans la « plénitude de sa concrétude vivante¹ ». Une telle psychologie générale peut également apparaître comme une « phénoménologie *formelle* », ce qui entraîne immédiatement la question de « l'indication *formelle* » comme « tâche fondamentale de la philosophie » (Ga 59, 97). À cela s'ajoute le fait que la psychologie de Natorp réussit à « déterminer ce qu'il faut entendre par l'irrationnel, alors que chez Lipps le concept de l'irrationnel est déterminé simplement en fonction de l'opposition formelle de la forme et du contenu » (Ga 59, 137).

Comment une psychologie philosophique de ce type peut-elle rendre justice au subjectif, sans l'objectiver aussitôt ? Sa tâche générale est de « donner le logos à la psychè, de déterminer le subjectif du point de vue théorique » (Ga 59, 102). En présupposant la distinction néo-kantienne des lois de l'être et du devoir-être, la solution que propose Natorp consiste « à envisager l'univers entier des objectivations de l'être et du devoir-être dans une optique subjectivante. À chaque niveau d'objectivation correspond alors un niveau de subjectivisation » (Ga 59, 103). Le terme clé est celui de « corrélativité » (*Wechselbezüglichkeit*). À chaque « élargissement périphérique » sur le plan de l'objectivation, Natorp fait correspondre un « approfondissement central » sur le plan de la subjectivisation². À plusieurs reprises, Heidegger souligne le fait que chez Natorp « la subjectivisation est toujours et rigoureusement corrélatrice à l'objectivation » (Ga 59, 115).

Mais le prix dont il faut payer une solution aussi élégante est élevé : seule la méthode de la reconstruction, qui prend son départ avec les opérations objectivantes, permet de déterminer le sens de ce qui est subjectif ! En d'autres termes : « La psychologie ne peut rien reconstruire, qui n'ait pas au préalable été construit. Du point de vue des contenus et de l'extension, l'objectivation et la subjectivisation forment un seul et même champ d'investigation ; seules les directions de recherche sont diamétralement opposées » (Ga 59, 105).

Fidèle à cette méthode, Natorp a tenté de dégager les catégories fondamentales de la psychologie sous le fil conducteur du concept de « puissance » (*Potenz*). Ici aussi, la loi de la corrélativité montre sa fécondité : sur le plan subjectif, le concept de puissance occupe exactement la même position que celui de condition sur le plan objectif. Mais dans cette optique, il faut postuler « un ultime sous-bassement du vécu » (Ga 59, 107), préalable à toute détermination. Celui-ci constitue l'irrationnel radical, au-dessus duquel s'élève la totalité du monde de la conscience qui revêt une forme différente selon ses différents niveaux et contenus. De même qu'il faut qu'il y

1. *Ibid.*, p. 240.

2. *Ibid.*, p. 71.

ait un soubassement ultime (la puissance pure), on doit également postuler une limite supérieure de la conscience, faite de pure actualité, une *noësis noëseôs* au sens aristotélicien (Ga 59, 109).

Ce n'est qu'après avoir fait l'inventaire des contenus possibles de la conscience que Natorp soulève la question du moi, en distinguant nettement les différentes unités de vécus. À chaque niveau de la conscience, le concept de sujet doit être redéfini. À la sensation isolée correspond le *moment* du vécu dans sa singularité ; à la représentation correspond la *connexion* limitée du vécu ; à l'unité idéale du concept correspond le moi pur comme *unité* de la conscience. Pour Natorp il n'y a pas de doute que le caractère discret et la continuité de l'unité du vécu vont authentiquement de pair avec ceux du contenu¹.

C'est la construction de cette psychologie philosophique que Heidegger soumet à une déconstruction phénoménologique détaillée (Ga 59, § 14, 112-148). Celle-ci n'a pas pour but de soumettre la position d'un prétendu « adversaire » à une critique radicale. Au contraire : ce n'est que si l'on concède à Natorp qu'il a bien discerné la nature de la connexion du vécu, et que son but était de saisir « la concrétude plénière comme vie absolue, comme processus, comme actualité, comme immédiateté de l'âme » (Ga 59, 112), que la destruction des présuppositions de sa psychologie prend sens. Celle-ci s'organise autour de deux questions principales : d'une part, la question plus « abstraite » de la tendance de l'avoir en général, ensuite la question plus « concrète » des caractères d'unité et de multiplicité de la connexion des vécus (Ga 59, 116).

La première question concerne la manière dont Natorp aborde la connexion du vécu. Sa démarche porte à juste titre le nom de méthode de la reconstruction. Or, comme nous l'avons vu, cette méthode n'est que l'image inversée de l'objectivation. L'analyse de la subjectivation reste elle aussi soumise à l'idéal général de la méthode. C'est ce concept de méthode qui détermine tout et qui décide également quel type d'unité et de multiplicité constitue la connexion du vécu. « Ce qu'il y a de plus originel dans la méthode détermine en même temps fermement la structure fondamentale du concret » (Ga 59, 115). On peut se demander dans ce cas ce qu'apporte exactement l'introduction du concept de puissance. Il permet de parcourir l'ensemble des chaînons intermédiaires entre la pure potentialité et la pure actualité. La subtilité des distinctions qui en découlent ne peut pourtant pas masquer le fait qu'elles sont surplombées par la distinction fondamentale entre l'être et le devoir-être, ou entre la raison théorique et la raison pratique. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Natorp

1. *Ibid.*, p. 247.

est à la recherche d'une « logique originelle » qui précéderait, en la fondant, l'opposition de l'objectif et du subjectif et qui, pour cette raison même, rendrait pleinement justice à la singularité de l'individuel. C'est pourquoi le concret ne peut pas être assimilé à l'« alogique » ; il n'est pas « logiquement amorphe ». D'où la thèse de Natorp : « J'affirme au contraire la logicité intégrale, le caractère intégralement doté de forme du prétendu alogique¹. » La logicité dont il s'agit ici est celle de l'auto-réflexion : « Il n'y a de "soi" et de "soi-même" que pour un *savoir* qui, en tant que tel, est nécessairement en même temps un savoir de *soi-même*². » Tout aussi impressionnante est la déclaration suivante : « La pensée de l'origine seule est capable de se découvrir elle-même, précisément par le fait qu'elle prend conscience du contenu intégral de la conscience comme d'une production à partir de l'origine³. »

L'herméneutique phénoménologique doit soumettre cet « idéalisme absolu de l'origine » à une déconstruction, en se demandant ce qu'est la position du moi dans une telle « pensée de l'origine », ou une telle « logique originelle ». L'être propre du moi est ici le résultat d'un processus infini suscité par « la position originelle de la pensée de l'origine ». Ainsi compris, le moi « n'est pas du tout un problème de la psychologie, il n'est même pas du tout un problème, mais le fondement ultime de toute problématique » (Ga 59, 123 et 128). Mais pour cela même, « il n'est nullement un objet possible de la conscience » (Ga 59, 123) ; il n'est rien d'autre que le vis-à-vis de tout objet possible. Dès qu'on tente de l'objectiver, il cesse d'être un moi. « Le moi n'est que le point de référence pour tout ce dont on a conscience, il est le fondement de tout fait et de tout être-donné ; c'est pourquoi il n'est pas lui-même donné » (Ga 59, 126). Seuls les « types d'insertion » (*ibid.*), autrement dit les modalités de la conscience, peuvent faire l'objet d'une mise en évidence phénoménologique.

Au terme de sa longue relecture de la *Psychologie* de Natorp, Heidegger souligne que le problème du moi est lui aussi placé sous la domination du primat de la méthode. Or, celle-ci repose sur une précompréhension déterminée : « elle fait de l'idée de la constitution l'idée directrice radicale et universelle » (Ga 59, 129). La tentative natorpienne de penser jusqu'au bout la notion d'une « constitution immanente à la conscience » rend certes possible une solution parfaitement homogène du problème de l'*a priori*, qui lui-même fait écho à la « participation » platonicienne. Néanmoins, elle exige, de la part de l'herméneutique de la facticité, une « façon radicalement opposée de voir [*ein scharfes Gegensehen*] ». Là est la divergence décisive :

1. *Ibid.*, p. 154.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

la notion de constitution «répond à quelque chose et s'interroge sur quelque chose, sur quoi la philosophie ne veut pas s'interroger [*nachfragen*], parce qu'elle ne s'interroge nullement au sens théorique, mais parce qu'elle se laisse guider par le souci [*nachsortgt*] » (Ga 59, 131). Cette mise en concurrence surprenante entre l'interrogation (*Nachfragen*) et le se-soucier (*Nachsorgen*) représente bien davantage qu'un simple jeu de mots. Elle condense au contraire les motifs centraux de l'herméneutique heideggerienne de la facticité, comme le montrent les formulations programmatiques qu'il ajoute entre parenthèses : « destruction : accroître le souci et le concentrer en vue de l'existence ; dijudication : déclencher l'expérience fondamentale, souci de la décision, "désespoir" » (*ibid.*)!

Aux yeux de Heidegger, la détermination natorpienne du moi comme simple fondement de la psychologie rationnelle est insuffisamment originelle. Originelle, elle ne l'est que dans l'horizon trop limité de l'idée de la constitution. Le « sens de l'égoïté » (Ga 59, 132) reste essentiellement rapporté à un acte de la pensée. Celui-ci n'a pas d'autre but que de garantir l'unité ultime de toute conscience constituante (*ibid.*). Il s'agit là d'une thèse radicalement non phénoménologique : « Natorp inverse en quelque sorte ce que veut dire l'intentionnalité, à savoir le rapport du moi à ce dont on a conscience, le caractère de conscience devient la relation à un point de référence » (Ga 59, 133). Le concept de constitution subvertit entièrement le concept phénoménologique fondamental d'intentionnalité : « conscience, être-là pour un moi, être-conscient, cela veut dire tout bonnement être-constitué. Et tout contenu de la conscience est constitué » (*ibid.*). Ce que le concept d'intentionnalité permet de diversifier, le concept de constitution le rend à nouveau homogène. L'exemple du simple acte de voir et entendre et du « se sentir [*Zumutesein*] » (Ga 59, 134) correspondant fait déjà clairement apparaître la différence entre les deux approches. Cette différence est encore plus nette dans le cas des représentations, et la plus évidente dans la « réinterprétation des vécus affectifs et de désir » (Ga 59, 135). La « logique originelle » ne mérite pas vraiment son nom, car elle n'est rien d'autre qu'une « dialectique originelle » (Ga 59, 136), ancree dans l'idée de constitution.

Or justement, comme Heidegger le précise encore dans le cours du semestre d'été 1923, la phénoménologie doit absolument s'interdire tout recours à la dialectique pour résoudre le problème de l'Irrationnel (Ga 63, 43-47). Suspectant la phénoménologie d'être une simple philosophie de l'immédiateté, la dialectique se berce dans un faux sentiment de sa supériorité, s'imaginant qu'elle seule serait capable de « pénétrer l'Irrationnel, si ce n'est totalement, du moins toujours plus profondément » (Ga 63, 44). Parce qu'il est persuadé que la dialectique doit « vivre de la main à la bouche » (Ga

63, 46), Heidegger se réclame de Franz Brentano pour interdire à la phénoménologie toute fuite dans la « hégélerie » (*Hegelei*), car il ne saurait y avoir de solution dialectique à l'opposition du rationnel et de l'irrationnel.

La déconstruction heideggérienne de l'idée de constitution ne doit pas être confondue avec une simple critique, car la vraie question est de débusquer ce qui la motive dans l'expérience vive de la facticité. Précisément parce que la vie facticielle est constamment exposée au risque et à l'insécurité, la connaissance a un besoin vital de sécurité : « La connaissance cherche à voler à son propre secours » (Ga 59, 139) ! C'est ce qui explique pourquoi « toute science en tant qu'affaire publique, qu'elle le veuille ou non, est au service d'un "idéalisme de la culture" » (Ga 59, 140). De cette manière, la vie « reçoit sa vocation d'une optique particulière, elle devient une tâche "objective" [*sachliche Aufgabe*] et l'affaire [*Sache*] de la culture ». Aux yeux de Heidegger, « la domination pure, radicale et universelle de l'idée de constitution en philosophie est le point culminant d'une telle tradition » (Ga 59, 141) qui voit dans la réflexion philosophique l'apogée de toute culture. On a beau célébrer en termes dithyrambiques la grandeur et la difficulté de cette vocation culturelle, il n'en reste pas moins vrai qu'elle est « aisée », pour autant qu'elle se « déleste de la souciante du monde propre » (Ga 59, 142).

À lire ces déclarations, on comprend le malaise que la lettre de Heidegger dans laquelle il avertissait en disciple Karl Löwith en 1920 que son intention n'était nullement de « sauver la culture » et qu'il ne se souciait guère de savoir si une culture nouvelle allait sortir de sa recherche, ou si, au contraire, elle allait précipiter la ruine, laissait sur celui-ci. On comprend pareillement que cela éveille fatalement le soupçon que, dans ce cas, l'enthousiasme (*Schwärmen*) et les intuitions vagues aient le dernier mot. Heidegger récuse ce soupçon. Le renoncement au concept de constitution libère la voie d'une détermination positive de « la manière dont la philosophie elle-même s'oriente vers et dans la vie », en un sens « qui transcende la simple manipulation artisanale des choses de la connaissance » (Ga 59, 145).

LA « CONNEXION D'EFFETS » (« WIRKUNGSZUSAMMENHANG ») : LA PERCÉE HERMÉNEUTIQUE DE DILTHEY ET SES LIMITES

Pour finir, il nous faut évoquer l'autre pôle de la déconstruction du problème du vécu qui enveloppe celui du dépassement de l'opposition du rationnel et de l'irrationnel : la pensée, d'allure plus herméneutique, de Dilthey (Ga 59, 148-168). Compris

comme une notion herméneutique, l'« accomplissement » signifie plus qu'un simple déroulement (*Ablauf*), un événement impersonnel, un « processus ». Il se caractérise par deux traits spécifiques qui définissent un double « critère d'originalité » : l'orientation sur le monde propre ; l'exigence d'un « renouvellement qui participe à la constitution de l'être-là du monde propre » (Ga 59, 151).

Dilthey rend-il mieux justice à ce critère double d'originalité que Natorp ? Bien des choses dépendront de la manière dont on choisit d'aborder l'œuvre de cet auteur : soit on n'y voit qu'un simple théoricien des sciences de l'esprit, ou un historien des idées, soit on le crédite d'une philosophie autonome. C'est la seconde optique que privilégie Heidegger : « là où on a aujourd'hui l'habitude de voir les limites de Dilthey, c'est là où, selon nous, se trouve précisément sa force » (Ga 59, 153). Cette déclaration vise surtout le dernier ouvrage de Dilthey, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, qui montre clairement que le problème philosophique des sciences de l'esprit ne saurait être cantonné dans la simple épistémologie ; au contraire, il est « l'expression d'un motif philosophique ultime : interpréter la vie à partir d'elle-même, de manière originaire » (Ga 59, 154). Dans ce contexte, Heidegger déclare : « La philosophie de la vie est pour nous une station nécessaire sur le chemin de la philosophie, à la différence de la philosophie transcendantale vide et formelle. On subsume Dilthey sous le concept d'historicisme et on redoute en lui le fantôme du relativisme ; or, nous devons perdre la peur de ce fantôme » (*ibid.*).

La peur du double fantôme du relativisme et de l'historicisme avait laissé des traces dans l'article de Husserl « La philosophie comme science rigoureuse ». Dans sa présentation de la philosophie diltheyenne, Heidegger souligne au contraire la phrase suivante qui nous ramène en droite ligne de l'arbre du savoir à l'arbre de vie : « Par une contrainte interne, la pensée est liée à la vie, elle est elle-même une figure de la vie » (Ga 59, 156). Ainsi, du moins en principe, Dilthey réussit-il à surmonter la position de Natorp qui est « absolument écartée de l'origine ». Il reste à se demander dans quelle mesure la pensée de Dilthey lui-même a su s'approcher de l'origine (Ga 59, 164). Pas assez près au goût de Heidegger qui, pour cette raison même, souligne la nécessité d'une déconstruction du concept diltheyen central de « cohésion » (*Zusammenhang*). Même s'il barre la route à la philosophie transcendantale, Dilthey n'a pas réussi à se soustraire complètement au prestige de l'idée de constitution. Du moins a-t-il clairement compris que « vivre » (*Erleben*) et « comprendre » ne sont pas des concepts antithétiques, puisque le vivre « est lui-même une forme précurse du comprendre ». La route vers une herméneutique de la vie facticielle est alors en

principe libre : « La vie elle-même peut être interprétée à partir d'elle-même » (Ga 59, 166).

Heidegger se demande toutefois si le concept diltheyen de « cohésion » n'en cache pas un autre : le concept esthétique de la figure [*Gestalt*] (Ga 59, 167). La quête obstinée d'une « harmonie figurative » a empêché Dilthey de saisir la véritable connexion entre les vécus, les expressions et le comprendre. C'est précisément sur ce point qu'une herméneutique phénoménologique de la facticité devra éliminer les ultimes restes de l'idée de constitution produite par la philosophie transcendantale du concept herméneutique de la « cohésion ».

Pour autant que pour l'herméneutique de la facticité, « c'est le soi, dans l'accomplissement actuel de l'expérience de la vie, le soi, dans l'expérience qu'il fait de soi-même » qui représente « la réalité originelle » (Ga 59, 173), sa seule et unique tâche consiste à « conserver la facticité de la vie et à renforcer la facticité de l'être-là » (Ga 59, 174). Parce que cette expérience fondamentale implique déjà une rationalité immanente, elle n'a pas besoin d'« illuminations » particulières ou d'« intuitions » irrationnelles pour accéder à celle-ci. Sa tâche unique est « l'explicitation, qui dépasse toute rigueur scientifique, d'élever l'être-souciant dans son renouvellement perpétuel à la facticité de l'être-là et de rendre ultimement insécurisé l'être-là actuel » (*ibid.*).

Pareille orientation fausse aussi bien compagnie aux tendances dominantes de la philosophie de la vie qu'à celles de la prétendue philosophie systématique ou scientifique. Au début de ce chapitre, nous avons mentionné l'opposition que Rickert établissait entre la « *bloß lebendige Lebenszappelei* », la « trépidation simplement vitale de la vie » et l'ordre de la raison systématique¹. *Lebenszappelei* : l'expression est forte. Comme le *Zappelpeter* de la littérature enfantine, la *Zappelei* désigne un état d'agitation incontrôlable, dont l'expression clinique serait sans doute la crise épileptique. On comprend alors mieux le souhait irrépressible du philosophe de ramener la vie à la raison en l'enfermant dans la camisole de force des concepts.

Le premier Heidegger nous présenterait-il, avec son programme de l'herméneutique de la vie facticielle, un équivalent philosophique du *Zappelpeter*, qui ne peut que hérissier les partisans d'un rationalisme rigoureux ? Ce serait sous-estimer la portée philosophique de la déconstruction heideggérienne du concept de vécu, dont les traces se font sentir jusque dans les *Beiträge zur Philosophie*, rédigés en 1936-1938 (Ga 65, 129-135). La critique acerbe de la notion de « vécu » trouve son apogée dans une expression qui, à sa manière, fait écho à la formule de Rickert : ce qui caractérise

1. VOIR HEINRICH RICKERT, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr, 1920, cité en Ga 61, 80.

la mentalité contemporaine c'est son « ivresse du vécu » (*Erlebnis-trunkenboldigkeit*) qui est un des symptômes les plus éloquentes de l'oubli de l'être. Le *Trunkenbold*, c'est l'ivrogne invétéré et irrécupérable. Bien des philosophies de la vie ont succombé à l'ivresse du vécu en refusant de se laisser ramener à la raison. Mais, loin de se rendre complice de pareille ivresse antirationaliste, Heidegger estime très tôt déjà avoir trouvé une solution herméneutique à ce problème. Au reproche de paresse que Rickert adressait aux philosophies de la vie, il répond par une sorte de défi : « il est bien plus difficile d'affronter la vie, que de venir à bout du monde à la lumière d'un système » (Ga 59, 165) !

Rien ne nous condamne à l'impossible choix entre les sentiments obscurs, seuls capables de rejoindre les prétendues « profondeurs » insondables de la vie, et l'esprit de précision de la science (Ga 61, 36-37). Pour la même raison, la thèse de Rickert selon laquelle toute création suppose qu'on prenne ses distances d'avec une simple répétition de la vie, ne saurait constituer une objection valable à l'encontre d'une herméneutique qui intègre le moment de la déconstruction dans son travail de compréhension et qui n'ignore pas que la vie doit emprunter bien des détours avant de parvenir à se comprendre.

Enfin, à ceux qui parlent du haut de l'olymppe de l'objectivité absolue, l'herméneutique heideggérienne oppose la conviction suivante, qui me paraît résumer l'acquis essentiel de sa tentative de dépasser l'opposition du rationnel et de l'irrationnel : « L'objectivité certaine est la fuite incertaine devant la facticité, et elle se trompe sur elle-même justement par le fait qu'elle croit que sa fuite augmente l'objectivité, alors qu'au contraire, c'est précisément dans la facticité que l'objectivité est appropriée le plus radicalement » (Ga 61, 90).

FACTICITÉ ET HISTORICITÉ L'HISTOIRE IMMANENTE DE LA VIE

« Wie sich die Zeit verzweigt,
das weiss die Zeit nicht mehr,
Wo sie den Sommer geigt,
vereist ein Meer.
Woraus die Herzen sind,
weiss die Vergessenheit.
In Truhe, Schrein und Spind
wächst wahr die Zeit.
Sie wirkt ein schönes Wort
von grosser Kümmeris.
An dem und jenem Ort
ists dir gewiss. »

(Paul Celan, *Verstreute Gedichte*)

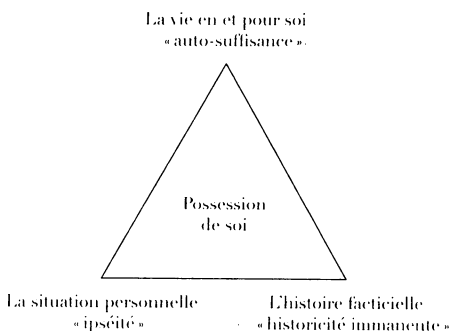
Au moment même où il introduit dans le *Kriegnotsemester* la notion d'« intuition herméneutique », qui scelle sa percée herméneutique initiale, Heidegger déclare que « la vie est historique¹ » et que, pour cette raison, elle ne saurait être morcelée en éléments constitutifs, mais qu'elle doit être comprise dans sa propre cohésion. L'une des tâches fondamentales de l'herméneutique de la vie facticielle sera dès lors de repenser la notion diltheyenne de *Zusammenhang des Lebens* (« cohésion de la vie »). Suffit-il pour cela, comme sembleraient le suggérer les formules de Dilthey, d'aligner simplement des vécus psychiques, dans une sorte de « fondu enchaîné » ininterrompu² ? À plusieurs reprises, les chapitres pré-

1. « *Leben ist historisch ; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang* » (Ga 56-57, 117).

2. Pour le débat de Heidegger avec l'historicisme, voir l'ouvrage fondamental de Jeffrey BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht,

cédents nous ont déjà fait entrevoir l'importance que cette question revêt dans le cadre de l'herméneutique de la vie facticielle. « L'historique » (*das Historische*), pris dans un sens qu'il s'agira de préciser maintenant, non seulement s'y dessine comme un phénomène spécifique, mais, pour citer une formule du premier cours de phénoménologie de la religion, il constitue un « phénomène central [*Kernphänomen*] » (Ga 60, 31). C'est pourquoi Heidegger affirme très tôt déjà que la phénoménologie, telle qu'il la conçoit, est bien armée pour « exaucer la nostalgie secrète de Dilthey » (Ga 56-57, 165) qui trouvait son expression dans le projet d'une « critique de la raison historique » que l'avènement des sciences historiques avait rendue indispensable, tout comme la physique newtonienne avait rendu nécessaire la *Critique de la raison pure* de Kant.

Qu'en résulte-t-il pour le statut même de l'herméneutique de la vie facticielle, qui, parce qu'elle est « historique » en un sens radical, forme le « fil conducteur et l'expérience *directrice* de la recherche phénoménologique » (Ga 58, 253)? Dès la première fondation de sa phénoménologie herméneutique, Heidegger affirme que « le véritable organon de la compréhension de la vie est l'histoire, non comme science de l'histoire ou comme une collection de curiosités, mais comme vie vécue, telle qu'elle accompagne la vie vivante » (Ga 58, 256). Dans le même contexte, il propose une articulation de la problématique de la possession de soi-même qui repose sur une connexion étroite entre trois expériences inséparables, celle de la situation personnelle, celle de l'histoire facticielle et celle de la vie en et pour soi (Ga 58, 253).



Kluver, 1988. Sur la réception de Dilthey par le premier Heidegger, voir Charles R. BAMBACH, « Phenomenological Research as *Destruction* : The Early Heidegger's Reading of Dilthey », dans *Philosophy Today* 37:2 (1993), 115-132; Otto PÖGGELER, « Heideggers Begegnung mit Dilthey », *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), 121-159; Frithjof RUDI « Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925) », dans Fr. RUDI, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 102-122; Robert C. SCHARFF, « Heidegger's "Appropriation" of Dilthey before *Being and Time* », *Journal of the History of Philosophy* 35:4 (1997), p. 105-128.

Tout aussi significatif est le fait que, dès la percée herméneutique initiale, la « dés-historialisation » soit dénoncée comme l'une des tentations fondamentales de la pensée théorique et objectivante qui tourne le dos aux données de la vie facticielle. Cela ne l'empêche nullement de reconnaître que « dans la pureté de la compréhension de la vie en et pour soi » (Ga 56-57, 125), la phénoménologie et la méthode historique, loin de se faire concurrence, sont absolument inséparables.

Pour cette problématique aussi, nous ne nous contenterons pas d'une simple reconstruction généalogique, mais nous nous intéresserons à ses enjeux actuels. Dans ce débat, Paul Ricœur nous semble être un interlocuteur particulièrement intéressant. Tout comme Heidegger, il estime que l'idée de « cohésion » contient plus que la simple idée de connexion. Mais comment déterminer ce « supplément » ? En schématisant, nous dirons que pour Heidegger, le garant de la « cohésion de la vie » n'est rien d'autre que le souci, alors que pour Ricœur, c'est le récit qui est le « gardien » du sens humain du temps, étiré entre la naissance et la mort. Comment évaluer la proximité et l'écart entre ces deux réponses, qui ne forment pas une simple alternative ? Suffit-il de donner raison à l'un et tort à l'autre, ou faut-il pousser l'interrogation plus loin, en faisant route avec l'un et avec l'autre ?

Notre réflexion suivra un ordre des raisons qui comportera trois temps.

1. Le premier temps sera placé sous le signe du concept heideggérien d'historialité (*Geschichtlichkeit*). Il fera écho à un étonnement qui avait déjà déterminé en partie mon interprétation de la section de *Sein und Zeit* consacrée à la notion d'historialité¹ : alors que la notion de « destin » y figure en bonne place, comment expliquer l'absence presque totale de la notion de trace dans ce contexte ? Cette question nous ramène à un passage clé du cours *Phänomenologie des Ausdrucks und der Bedeutung* du semestre d'été 1920, dont nous avons déjà reconnu l'importance pour la discussion du statut herméneutique de la déconstruction et du problème de l'irrational. Ce qui retiendra maintenant notre attention, c'est la manière originale dont Heidegger y esquisse sa toute première description phénoménologico-herméneutique des différents sens que peut revêtir le terme d'histoire (Ga 59, 43-86).

2. Dans un second temps, j'analyserai la notion de « trace » dans *Temps et récit III* de Ricœur, notion que l'auteur lui-même confronte explicitement au concept heideggérien d'historialité.

3. Dans un troisième temps, en dialogue avec Ricœur aussi bien qu'avec Heidegger, je me demanderai sous quelles conditions il

1. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, PUF, 1994, p. 352-382.

devient possible d'inscrire la notion de trace dans une compréhension existentielle de l'historicité immanente de la vie facticielle. Cela correspond à une tentative de pousser plus loin l'analyse heideggérienne du « je historique (Ga 56-57, 208) » rapporté à l'expérience de la vie facticielle.

« L'HISTOIRE QUE NOUS SOMMES NOUS-MÊMES »

Le glossaire généalogique des termes clés de Heidegger établi par Theodore Kisiel signale que le terme *Geschichtlichkeit*, qui ne conquiert son statut pleinement existentiel qu'aux § 72-78 de *Sein und Zeit*, fait son apparition dès la dernière leçon du *Kriegsnotsemester*. La découverte d'une « historicité immanente à la vie elle-même¹ », est donc bien un motif central de la « percée herméneutique » de 1919 en direction de la thématique ultérieure de *Sein und Zeit*. C'est d'ailleurs pour cette raison que le danger d'une certaine « dés-historialisation » est signalé aussitôt. Qu'il s'agit bel et bien d'une notion herméneutique, c'est ce que montre la connexion étroite que Heidegger établit entre le concept herméneutique de situation et l'idée même d'historicité. Parce que « toute situation est un événement [*Ereignis*] et non un processus » (Ga 56-57, 216) anonyme (*Vorgang*), la « dés-événementialisation », la « dés-historialisation » et la « dé-vitalisation » sont inséparables. Soucieux de mettre en évidence les continuités généalogiques, Kisiel attire également l'attention sur le cours du semestre d'été 1920, dans lequel Heidegger donne sa première description phénoménologique détaillée du problème de l'histoire, en lien direct avec l'idée de déconstruction phénoménologique.

Voyons maintenant comment se présente cette analyse qui fait l'objet des § 6-10 de ce cours.

La plurivocité du terme « histoire »

La déconstruction du problème de *l'a priori* (Ga 59, 43-86) prend son départ avec une analyse du « phénomène le plus insistant » qu'est *l'histoire*. À première vue, il s'agit d'un exercice scolaire qui s'appuie sur une analyse simplement sémantique des six significations possibles que peut revêtir le terme « histoire », illustrées à chaque fois par un énoncé représentatif. En modifiant légèrement la

1. Voir Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's « Being & Time »*, Berkeley, University of California Press, p. 497. L'auteur signale que cette formule n'est pas reprise dans la version publiée du cours.

formulation heideggérienne, nous pouvons établir la liste suivante d'énoncés :

1. « Mon ami étudie l'histoire » ;
2. « Je vous conseille de vous orienter sur l'histoire » ; « Mon ami s'y connaît en histoire de la philosophie » ;
3. « Il y a des peuples sans histoire » ;
4. « *Historia magistra vitae* » ;
5. « Cet homme a (vécu, connu) une histoire triste » ;
6. « Aujourd'hui, il m'est arrivé une histoire désagréable ».

En chacune de ces occurrences, le terme « histoire » a manifestement une signification différente. Mais comment analyser ces divergences ? Nous avons déjà vu que la plurivocité sémantique n'est qu'un phénomène de surface derrière lequel le phénoménologue doit savoir distinguer la pluridirectionnalité plus cachée des significations intentionnelles. C'est ce discernement qui est la tâche propre de la compréhension herméneutique. Le phénoménologue n'aura achevé son travail que lorsqu'il aura réussi à établir un ordre hiérarchique entre ces différentes significations, en les classant selon un ordre croissant ou décroissant d'originalité. Ainsi, une fois établi l'inventaire des diversités sémantiques, l'analyse des multiples significations du terme « histoire » s'effectuera en trois temps.

La pluralité herméneutique des « situations historiques »

La seconde étape correspond à la découverte que la diversité des significations n'est nullement quelconque, mais s'explique par la diversité des *situations* sous-jacentes (en première approximation, le concept herméneutique de « situation » pourrait être assimilé au concept pragmatique de « contexte », voire au concept wittgensteinien de « forme de vie »).

1. Dans le premier exemple, l'histoire désigne manifestement une *science*, entendue aussi bien comme un ensemble structuré de propositions théoriques que comme l'activité d'un sujet (« faire de la recherche historique »).

2. Dans le deuxième exemple, l'histoire est appréhendée comme « domaine de faits » (*Tatsachenfeld*). Il y a un champ (ou une région) de faits « historiques », qui, d'une manière ou d'une autre, sont le résultat d'une intervention humaine, ce qui les distingue des faits naturels.

3. Le troisième exemple fait intervenir la notion de *tradition*. Parler de peuples ou de tribus « sans histoire » ne veut pas seulement dire qu'il s'agit de peuples sans arbre généalogique reconnu et sans historiens de métier. Cela veut dire beaucoup plus profondément que ces peuples n'ont pas de tradition (Ga 59, 43). Ce sont des

peuples, dit Heidegger un peu plus loin, qui ne publient pas des documents (*Urkunden*) et qui ne mettent pas par écrit l'idée qu'ils se font de leur passé. En note, il renvoie à un discours prononcé en 1913 par Adolf von Harnack devant l'Académie prussienne des sciences, où le grand historien des dogmes distingue entre « histoire vécue interne », « esprit du peuple » et « destin ». Mais ne pas éprouver le besoin d'un certain type d'activité « historique » n'est pas synonyme d'incapacité. Heidegger refuse explicitement de dire que ces peuples n'ont pas été capables de produire des historiens. La formule « peuples sans histoire » ne reflète pas un jugement d'infériorité, mais a un sens purement descriptif. À plus forte raison, on ne conclura pas hâtivement à un manque total de « sens historique », comme si ces peuples vivaient dans un éternel présent, une sorte de paradis temporel, non encore contaminé par la *disentio animi* augustinienne. Mais tout en refusant de parler à ce sujet d'un être « ahistorique » ou « anhistorique », Heidegger a manifestement un certain mal à tirer au clair la situation de ces peuples, comme le montre le passage suivant :

« Ils sont sans histoire — cela ne veut pas non plus dire, en ce qui concerne leur être-là, l'être-là de la tribu, qu'il n'y eut pas d'avant [*Früher*] et qu'en général chez eux, absolument rien ne se serait produit avant, que rien ne se passe chez eux, que rien de déterminé se soit produit, peut-être exactement tel que cela se produit aujourd'hui encore. Ceux qui vivent maintenant sont ceux qui viennent après ceux qui ont été là avant [*die Späteren von Früheren*]; ils ont un avant, où ils furent ceci ou cela, mais ils n'ont pas d'histoire. Cela veut dire : ils n'ont pas de *tradition*, ils ne se “sentent” pas *comme* les successeurs de leurs prédécesseurs. Le passé n'est pas pour eux un caractère dans lequel ils vivraient facticiellement et qui, de quelque manière, imprègne la teneur de leur expérience de vie ; ils ne cultivent pas le passé. Les tribus sans histoire ne vivent pas dans des situations qui sont dominées par des évaluations et par l'intégration du passé signifiant [*des bedeutsamen Vergangenen*] dans la sphère facticielle de la vie — même si c'est seulement d'une façon latente et habituelle. Ils vivent au jour le jour, au gré de ce que chaque jour leur apporte. Ils n'ont pas non plus d'avenir, pas de tâches. Inversement, ce qu'ils ont fait et vécu ne les intéresse pas non plus. Et leurs prestations, pour autant qu'ils en ont conscience, leur sont également indifférentes comme un “résultat” achevé, qui est “passé” » (Ga 59, 46).

Si l'on compare ces formulations au développement que Ricœur consacre au ternaire *traditionalité, tradition, traditions*¹, on s'aperçoit à quel point le concept de tradition, tel qu'il est utilisé ici,

1. PAUL RICOEUR, *Temps et récit*, t. III : *Le Temps refiguré*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 318-325.

reste monolithique. Heidegger souligne certes que la notion de « peuples sans histoire » ne se réduit pas à la simple ignorance de son propre passé. Car, dit-il, « on peut “avoir” une tradition très riche, c'est-à-dire en vivre et vivre en référence à elle, sans pour autant connaître le passé proprement dit en sa teneur matérielle [*eigentlich sachmäßig*] » (Ga 59, 46). À nos yeux, la vraie difficulté concerne les modalités de l'appartenance à une tradition.

4. La quatrième formule correspond à un thème bien connu, discuté également par Hegel dans l'introduction de ses cours de philosophie de l'histoire : l'homme politique, en particulier, peut puiser dans le passé historique des exemples qui lui servent de modèle pour conduire sa vie et son action. Ce n'est pas un hasard si Heidegger parle ici d'un *aktiver Politiker*, ce qu'on pourrait traduire par l'homme politique engagé. Pour autant qu'il doit agir et décider, le politicien n'a pas de temps à perdre à de longues recherches historiques, dont le résultat est souvent aléatoire. Il faut au contraire que le passé soit disponible, prêt à être utilisé ou recyclé, nous pourrions dire « prêt à porter ».

Ici aussi, la situation est plus complexe qu'on ne pourrait le penser de prime abord. Premièrement parce que Heidegger affirme sans ambages que ce n'est pas d'abord la propre histoire, mais précisément l'histoire autre, étrangère, qui est la plus à même de stimuler l'action politique présente. En d'autres termes : si l'homme politique allemand est en mal de modèles d'agir, il aura plus de chances de les trouver dans l'histoire grecque, romaine ou chinoise plutôt que dans l'histoire allemande.

D'autre part, tout comme Hegel, Heidegger se montre sensible aux abus possibles de cette formule : l'histoire ne devient instructive que si on ne se contente pas de connaissances historiques superficielles ou de conclusions hâtives ou bâclées, mais si la vie politique facticielle a rendu l'homme politique suffisamment familier avec le passé, de sorte que « cette familiarité avec l'histoire elle-même contribue à déterminer toute expérience historique nouvelle » (Ga 59, 47). On aimerait évidemment savoir où passe la différence entre le simple rapport utilitaire au passé, et une familiarité plus profonde, dont le statut reste à préciser. On pourrait également se demander pourquoi le concept de « familiarité » intervient seulement ici et ne caractérise en rien la notion de « tradition », évoquée dans l'exemple précédent.

5. Le cinquième exemple — « Cet homme a une histoire très triste » ou « Cette ville a une histoire très mouvementée » — correspond à une situation qui, elle aussi, semblerait accentuer le rapport au passé, qui se présente en l'occurrence comme un « passif ». Renonçant provisoirement à qualifier positivement ce sens, Heidegger insiste simplement sur le fait qu'il n'est ni réductible au premier

sens (posséder la science historique), ni au deuxième (disposer d'un domaine de choses), ni au troisième (avoir une tradition), ni au quatrième (familiarité avec un certain passé historique). Les raisons qui empêchent cette caractérisation positive nous apparaîtront plus loin.

6. En revanche, la qualification du sixième sens ne semble pas poser de problème. Dans des énoncés tels que : « Quelle histoire ! », « Il m'est arrivé une drôle d'histoire ! », le mot « histoire » semble connoter un événement qui, d'une manière ou d'une autre, nous a marqué ou qui a changé plus ou moins profondément l'orientation de notre vie.

Avant de poursuivre, demandons-nous, en écho à une question soulevée dans notre premier chapitre : oui ou non, dans la liste des exemples proposés, le phénomène de la narrativité est-il présent, ne fût-ce qu'indirectement ? Écarter la question sous prétexte que la réflexion porte sur le terme *Geschichte* et non *Erzählung* serait trop facile. En effet, on peut sans difficulté trouver des énoncés qui combinent les deux termes. Par exemple : « Il faut que je vous raconte la drôle d'histoire qui m'est arrivée. » La vraie question est plutôt de savoir si le récit n'est qu'un simple moyen de configuration littéraire du phénomène « histoire », ou s'il est constitutif du sens du phénomène lui-même. On connaît la réponse que Ricoeur donne à cette question dans sa théorie de la « triple mimésis » narrative¹ : avant de prendre la forme du récit historique ou littéraire, la narrativité imprègne déjà à titre de « préfiguration » l'agir quotidien, ce qui voudrait dire, dans la terminologie heideggerienne, que les processus narratifs font partie de l'historicité immanente de la vie facticielle. Mais de quelle manière ? C'est une question sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Qu'est-ce qu'« avoir une histoire » ?

Continuons d'abord à faire route avec Heidegger. Les deux premières étapes de son analyse ne sont encore que des stades préliminaires de l'enquête phénoménologique proprement dite. À ce titre, elles pourraient d'ailleurs très facilement être remplacées par une sémantique ou une pragmatique linguistique. L'élucidation prend une tournure plus spécifiquement phénoménologique à partir du moment où on s'interroge sur les connexions de sens (*Sinnzusammenhänge*) présumées dans ces usages. C'est en nous demandant quel sens revêt l'expression « avoir une histoire » dans chacun des

1. *Temps et récit*, t. I : *L'Intrigue et le Récit historique*. Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 85

exemples allégués que nous atteignons une couche plus profonde des significations intentionnelles. Heidegger suggère d'assimiler les deux premiers exemples aux sens subjectif (1) et objectif (2) du mot « histoire » (Ga 59, 51). Les quatre autres exemples rendent cette distinction élémentaire plus complexe, soit en apportant des déterminations supplémentaires, soit en procédant à des dérivations, soit par combinaison.

1. Dans le premier exemple, « avoir » veut dire : avoir une prise cognitive sur un champ déterminé de la recherche historique.

2. Dans le second, l'accent porte sur l'objectivité de ce qui s'est passé, peu importe que l'événement fasse l'objet d'une enquête scientifique ou non. Il signifie avoir accès à un certain champ de faits. On pourrait évoquer à cet égard la formule de Leopold von Ranke : « le passé tel qu'il s'est effectivement produit » (dont on trouve d'ailleurs une citation implicite un peu plus loin dans le texte [Ga 59, 76]). Dans le troisième exemple, avoir ou ne pas avoir une histoire veut dire avoir ou ne pas avoir une tradition (Ga 59, 51). On comprend mieux pourquoi, dès le départ, Heidegger s'était attardé si longuement sur l'analyse de l'expression « peuples sans histoire ». Elle contribue à mettre en relief les variations de l'expression « avoir » rapportée au phénomène « histoire ». Ceux qui n'ont pas d'histoire n'ont certes pas à leur disposition un savoir historique se rapportant à un domaine de faits (premier et second sens), ce qui ne les empêche pas d'avoir un passé. En revanche, ils n'ont pas de « tradition » (troisième sens), c'est-à-dire qu'ils n'éprouvent pas le besoin de conserver, de garder le passé en mémoire, de cultiver une mémoire historique. À plus forte raison, ce qu'on appelle depuis peu « devoir de mémoire » ne fait aucun sens pour eux.

3. Rapporté au phénomène de la tradition, le terme « avoir » reçoit une nouvelle détermination qualitative : « L'avoir veut exprimer ceci : un conserver [*Bewahren*] qui conserve, dans le propre être-là en devenir lui-même, le devenu en tant que devenu de ce propre devenir (un avoir-avec et un avoir-à-neuf permanent dans le devenir) » (Ga 59, 53). Heidegger précise qu'à la différence des deux premiers sens, qui sont fondés sur une relation d'extériorité, cette relation « fait partie de l'intimité la plus intime de l'être-là lui-même ». Elle est donc décisive pour que la notion d'histoire puisse recevoir un sens existentiel, c'est-à-dire constitutif de l'être-là lui-même : « C'est en partant de cette relation d'avoir particulière, immanente à l'être-là -- conserver et cultiver le passé propre et être-là précisément avec cette conservation elle-même -- que le mot "histoire" reçoit son sens particulier » (*ibid.*). Sur ce point, Gadamer aura bien retenu la leçon de Heidegger : le concept de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (« conscience de l'histoire des effets historiques »), qui joue un rôle central dans son herméneutique de la tradition, reflète

très exactement la thèse que la réalité de l'histoire qui nous atteint et nous affecte contient toujours plus que ce que nous pourrions jamais en connaître¹.

Le résumé de l'enquête concernant les trois premières significations s'énonce ainsi :

«Avoir au sens de appartenir à, objectif; relation à un objet qui est le corrélat de la détermination théorique.

Avoir au sens de avoir à sa disposition (facticiellement) des attitudes; avoir la capacité de se rendre accessible.

Avoir rapporté au passé comme passé propre; "conserver" qui veut dire plus que se souvenir, se rappeler, penser à; le propre passé *investit* [*spielt herein ins*] l'être-là propre (mais cela d'une manière déterminée) » (Ga 59, 53-54).

Il reste à appliquer la même question aux trois autres sens.

4. Ce qui caractérise le quatrième, c'est le lien entre un certain passé et un comportement futur. Cela ne requiert pas nécessairement la médiation du savoir historique; c'est pourquoi le quatrième sens ne peut pas être directement déduit du premier et du second sens. Peut-il alors s'obtenir par simple dérivation en partant de l'idée de tradition? Non, dit Heidegger, car ce qui le spécifie, c'est « la relation immanente de l'être-là à son propre passé, qu'il a lui-même vécu » (Ga 59, 54). Cette relation immanente est explicitée par le recours à la métaphore du jeu (*Hereinspielen*), que Gadamer reprendra au bénéfice de sa propre herméneutique de la tradition. Or, dans le cas de la formule *historia magistra vitae* au contraire, le lien au passé est « plus lâche » (*eine losere Beziehung*) et la formule « n'atteint pas nécessairement l'être-là lui-même et peut-être ne peut-elle pas même l'atteindre » (Ga 59, 55). Le type de « familiarité » avec l'histoire présumé ici est sélectif et discontinu. « L'avoir est rapporté au passé en tant qu'il n'est pas le sien propre, mais c'est un être-familier-avec accentué par les propres tendances actuelles de l'être-là et qui le dirige » (*ibid.*).

5. Le cinquième sens semble rétablir précisément le rapport à l'être-là propre. Expliciter l'énoncé « Cet homme a une histoire triste » comme une relation de possession, par analogie avec « La jeune fille a des tresses blondes » ou « J'ai mal à la tête », ne rend pas justice au sens intentionnel de l'énoncé. Heidegger refuse également de recourir à la distinction conscient-non conscient, qui lui paraît tout à fait inadéquate. Ce n'est qu'en partant du troisième sens qu'on peut tirer au clair le sens que le terme « avoir » revêt dans le présent contexte. Le trait commun est qu'ici aussi,

1. Voir Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, dans *Gesammelte Werke*, t. 1, Tübingen, Mohr, p. 346-368; trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneu-*

il s'agit d'une relation qui s'enracine dans l'immanence de la vie facticielle. Mais Heidegger se voit maintenant obligé d'introduire une précision supplémentaire, qui vaut aussi bien pour le troisième que pour le quatrième exemple. Dans le troisième exemple, « on vit pour ainsi dire dans sa propre tradition, celle que l'être-là se donne à lui-même » (Ga 59, 57). Cette formule cherche à expliciter l'intimité particulière entre le sujet et son propre passé. Mais, prise à la lettre, elle est erronée. On voit pourquoi : personne ne se donne à lui-même sa propre tradition. La tradition n'implique pas seulement un rapport de soi à soi (c'est-à-dire au « monde propre »), mais elle implique un détour (*ein umwegiger Bezug*) : « C'est une conservation du monde ambiant figuré, du monde commun déterminé et des manières dont le monde commun est vécu et dont on a un monde commun, précisément aussi une conservation des productions objectivées de la vie dans leur relation au monde propre » (Ga 59, 57-58). Cette déclaration montre que Heidegger reste fidèle à une intuition maîtresse de l'*Aufbau* de Dilthey : la vie ne se comprend qu'en s'objectivant dans des œuvres. En valorisant plus fortement le rapport au « monde commun », nous pourrions également commenter la formule « *umwegige Beziehung* » à l'aide de la belle sentence de Ricœur : « Le plus court chemin de soi à soi passe par autrui. »

Mais il est significatif qu'une fois faite cette concession, Heidegger soulève la question exactement inverse : celle de savoir si ce détour ne peut pas être évité dans une « relation qui s'excepte de toutes celles qui ont été examinées jusqu'ici et qui, plus que toutes celles qui ont été discutées, se précipite directement vers le monde propre, de sorte qu'il ne s'agit pas de ce monde pour autant qu'il vit dans son être-là, en donnant des prestations de sens relatives à la significativité du monde ambiant et du monde commun, mais pour autant qu'il s'agit de lui-même » (Ga 59, 58). De Dilthey, cette formule nous fait revenir à Kierkegaard. C'est cette possibilité — il s'agit d'une simple possibilité — que reflète l'énoncé « Cet homme a une histoire très triste » (énoncé qu'on pourrait d'ailleurs appliquer à Kierkegaard lui-même !). Quel que soit le poids du terme « triste », il « concerne le devenir du monde propre et les tendances de celui-ci dirigées vers lui-même et le rapport à lui-même. Le fait d'« avoir-son-propre passé » est fondé sur les tendances les plus internes du monde propre et il vise le propre passé comme ce qui précède et qui pourtant est encore vivant avec les tendances propres d'autrefois, concernant la possession de soi-même [*der eignen damaligen selbsteigentlichen Tendenzen*] » (*ibid.*). S'il fallait rapporter cette description, dont Heidegger souligne qu'elle n'est qu'inchoative, aux analyses de Ricœur dans *Temps et récit* III, il me semble que

s'impose le rapprochement avec la notion d'« être-affecté-par-le-passé¹ ».

6. Le sixième exemple marque le retour à une certaine objectivité événementielle : ce qui se passe, un événement marquant, n'est pas une simple occurrence, mais s'inscrit dans le caractère foncièrement événementiel de la vie facticielle, pour autant que celle-ci se rapporte au monde propre, au monde commun et au monde ambiant. En utilisant le langage de la trace — dont Heidegger ne se sert pas — nous pourrions dire que de tels événements, une fois qu'ils sont passés, laissent des traces, non seulement dans le soi, mais affectent autrui et modifient le monde ambiant.

En jetant un regard rétrospectif sur le troisième temps de cette enquête phénoménologique, nous constatons à quel point la prise en compte des directions de sens intentionnelles a permis de dépasser l'inventaire purement rhapsodique des différences sémantiques et contextuelles. Subrepticement, l'analyse s'est laissé guider par un critère d'immanence qui s'explicité sémantiquement dans l'emploi du lexème *eigen*. Or, dans cette optique, se détachent nettement le troisième et le cinquième exemple. Dans le troisième — la tradition — ce qui est cause, c'est « le passé propre », dans le cinquième c'est le « passé le plus propre [*eigenste Vergangenheit*] » (Ga 59, 59). Il importera de nous en souvenir, quand nous aborderons l'analyse du temps historique chez Ricœur.

Du plus dérivé au plus originaire : la « dijudication phénoménologique ».

En laissant de côté le débat avec Rickert et Simmel qui fait l'objet du § 9, il nous reste à examiner la quatrième et dernière étape de l'investigation phénoménologique de Heidegger. Elle consiste à hiérarchiser les différentes significations selon un axe qui va du plus originaire au plus dérivé. « Reconduire aux connexions de sens authentiques [*echt*] et l'articulation des directions de sens authentiques [*genuin*], est l'ultime de la tâche phénoménologique » (Ga 59, 74). Terminologiquement, Heidegger désigne cette tâche comme « dijudication phénoménologique » (*ibid.*), terme qu'il dit avoir choisi pour faire pendant au terme « destruction ». C'est elle qui permet de décider en dernière instance de ce qui est originaire et de ce qui ne l'est pas. Or, il n'y a jugement ou décision que là où il y a des critères qui permettent de discerner l'originaire et le non-originaire. Ces critères ne peuvent pas venir du dehors, ils doivent être tirés du *Dasein* lui-même. D'où le critère, formulé dans

1. *Temps et récit*, III, p. 313-325.

un langage d'une lourdeur insigne, auquel devra se plier la phénoménologie « comme compréhension destructive et dijudicative de l'origine » : « *Est originaire un accomplissement, quand, en vertu de son sens, en tant qu'accomplissement d'une référence au moins co-originaire vers l'authenticité du monde propre, elle érige toujours le renouvellement actuel dans un Dasein qui a un monde propre, de manière à ce que ce renouvellement de la nécessité (exigence) de renouvellement qu'il implique entre dans la constitution de l'existence du monde du propre* » (Ga 59, 75).

Comment se présentent nos six exemples dans cette ultime perspective ?

Heidegger développe très longuement la thèse selon laquelle ce qui caractérise le premier sens, c'est l'absence de tout rapport au monde propre. Même quand l'enquête de l'historien porte sur un « monde propre » déterminé (par exemple la personnalité de Martin Luther) et que l'historien y met toute sa passion de chercheur, elle reste en dernière instance libre de tout rapport à l'existence (*existenzfrei*) (Ga 59, 77), pour autant qu'elle ne renouvelle pas l'auto-compréhension de l'historien et qu'elle doit même éviter de le faire. La seule concession qu'il soit possible de faire à ce niveau, c'est de dire que les sciences de l'esprit ont un rapport plus étroit au monde propre que les sciences de la nature. C'est un thème que Dilthey avait déjà entrevu, mais que Heidegger suggère d'appliquer au rapport entre théologie historique et théologie systématique.

Le second sens n'est que le corrélat objectif du premier. C'est autour de lui que se concentre la critique heideggérienne du problème de l'*a priori*. Même si les théoriciens de l'*a priori* entendent tenir compte de l'homme facticiel-concret, ils ne font que refouler le vrai problème : l'homme dans son être-là historique concret et individuel (Ga 59, 86). Cette polémique dure (dans une théorie de l'*a priori*, non seulement l'existence du monde propre n'est pas prise en compte, il est même *détruit* par une telle approche) sera reprise et amplifiée dans les cours sur la phénoménologie de la religion, en débat critique avec Simmel, Spengler et Troeltsch (Ga 60, 31-53). Le paradoxe de la conscience historique est que n'étant nulle part, elle veut voir tout. Prophète du déclin de l'Occident, Spengler a exploité jusqu'au bout le concept inauthentique et objectiviste de l'histoire (Ga 63, 54-56).

C'est le troisième sens qui permet de se rapprocher de l'originaire. Mais, contrairement au traditionalisme d'un Bonald et d'un Joseph de Maistre, Heidegger prend soin de distinguer les valeurs du *propre* et de l'*originaire*. Pour autant que l'histoire désigne le passé propre d'un peuple comme corrélat d'une activité de conservation (c'est-à-dire « l'histoire antique » selon la seconde *Intempestive* de Nietzsche), et quelque chose qui doit être repris et assumé dans l'être-là propre, l'idée de tradition implique une

exigence permanente de « renouvellement » (« l'histoire monumentale » de la seconde *Intempestive*). La tradition n'existe qu'*in actu exercito*, c'est-à-dire, dans la terminologie heideggérienne, pour autant qu'elle est accomplie (*vollzogen*) ou actualisée. Mais elle ne sera jamais constitutive de l'être-là le plus propre. L'accomplissement auquel on a affaire ici implique certes une exigence de renouvellement constant (celle dont le traditionalisme se montre incapable), mais ce renouvellement n'est pas constitutif du monde propre comme tel (Ga 59, 82). Même s'il nous faut prendre conscience du poids des traditions qui dominent (*Durchherrschen*) nos actions et nos comportements, dire que la tradition *interfère* avec notre existence la plus propre au point quelle y joue un rôle plus ou moins considérable — *Hereinspielen!* — et dire qu'elle la *constitue* sont deux choses très différentes. Il ne faut jamais oublier que la tradition peut aliéner l'être-là de ses possibilités les plus propres, autrement dit l'empêcher de devenir un soi, doté d'une histoire propre. L'énoncé « J'appartiens (à une tradition *x*), donc je suis » est une absurdité pour une herméneutique de la facticité qui est essentiellement une herméneutique du soi.

D'où la question : où rencontrons-nous quelque chose qui mériterait pleinement le titre d'histoire propre du soi ? Envisagé dans la perspective de l'accomplissement, le sixième sens revêt certes une importance pour la compréhension phénoménologique de la vie facticielle, pour autant qu'elle présuppose une certaine possibilité de renouvellement. Mais les modalités de renouvellement dont il s'agit ici — « la coutume, la convention, les mœurs » (Ga 59, 85) — sont insuffisamment originaires.

Le cinquième sens seul nous fait approcher au plus près de l'originaire. Mais cela ne veut pas encore dire qu'il se confondrait avec l'originaire lui-même : « Le cinquième cas se trouve au plus près de l'originaire — et pourtant il n'est pas celui-ci même ; la pure significativité du monde propre. » Il importe de prêter attention à la caractérisation précise de ce cas : en l'occurrence, l'accomplissement s'effectue de manière telle que « ce qui fut signifiant pour le monde propre [*selbstweltlich bedeutsam*] le redevient à nouveau en lui ».

Est-ce une version herméneutique du *reenactment* au sens de Collingwood ? Aux yeux de Heidegger, rien ne permet de supposer que nous devrions nous projeter par un acte d'imagination dans notre propre passé. Au contraire : « Je m'approprie de force mon propre passé de manière telle que toujours il est possédé à nouveau pour la première fois et que je suis toujours affecté à nouveau par moi-même et que je "suis" dans cet accomplissement renouvelé. » Le « comme si c'était la première fois » qui caractérise l'auto-affection (*Selbstbetroffenheit*) barre la route à toute notion d'habitus et d'ha-

bitude. Je ne m'habitue jamais à l'auto-affection. En ce sens le « comme si c'était la première fois » implique également le « renoncement à toute trace de caractère définitif [*Absage an jede Spur von Endgültigkeit*] ». C'est la seule occurrence du terme « trace » dans toute la considération de Heidegger, dont le dernier mot, du moins dans l'optique de la quête de l'originaire, est celui-ci : « L'habituel a une significativité en rapport au monde propre, mais il n'est pas constitutif d'existence [*Das Habituelle ist selbstweltlich bedeutsam, aber nicht existenzausmachend*] » (Ga 59, 84).

LE TEMPS HISTORIQUE COMME « TIERS-TEMPS » ET LA NOTION DE TRACE (PAUL RICŒUR)

Même si, aussi bien dans le texte analysé ci-dessus que dans les passages correspondants de *Sein und Zeit*, Heidegger ne fait jamais appel à la notion de trace, on ne saurait construire un *argumentum a silentio* sur ce simple constat. En revanche, ce silence devient très éloquent si nous le confrontons à l'élaboration de la notion de « trace » dans *Temps et récit* III de Ricœur. C'est l'examen de celle-ci, que je suivrai pour ainsi dire « à la trace », qui constituera la seconde étape de mon enquête.

Un « oubli » de Heidegger : la notion de trace

Dans son aporétique philosophique de la temporalité, Ricœur accorde une grande place à *Sein und Zeit* et, pourrions-nous ajouter, exclusivement à cet ouvrage précis de Heidegger. La lecture serrée qu'il en fait s'ouvre sur trois décisions herméneutiques : traiter *Être et temps* comme « une œuvre distincte » ; éviter – contrairement à ce que font les déconstructivistes – de lire aussitôt la « métaphysique de la présence » dans une « phénoménologie du présent » ; dégager, sur le plan même d'une phénoménologie herméneutique du temps, des tensions et des discordances qui n'ont rien à voir avec le rapport global de l'analytique existentielle à l'ontologie fondamentale, ni avec les raisons de l'inachèvement de l'ouvrage en question¹. À une nuance près, j'homologuerai ce triple pari herméneutique. Autant il me semble important de traiter *Être et temps* d'abord comme une œuvre distincte, sans l'hypothéquer d'emblée par les problématiques ultérieures de la déconstruction de la métaphysique de la présence, de l'ontothéologie, de l'autre commencement de la pensée, etc., autant il faut éviter, dans une perspective généalogique, de

1. *Temps et récit*, p. 91.

couper cette œuvre de sa genèse, et notamment du chantier initial de l'herméneutique de la facticité.

Ricœur souligne d'abord le fait qu'il s'agit d'une « phénoménologie herméneutique¹ », ce qui, à ses yeux, veut dire au moins trois choses. D'abord une « stratégie de délai qui marque le traitement thématique de la question du temps² ». Ensuite le respect du travail du langage qui permet d'« échapper à l'alternative entre une intuition directe, mais muette, du temps, et une présupposition indirecte, mais aveugle³ ». Enfin, s'agissant du problème de la temporalité, Heidegger est crédité d'avoir fait « trois admirables découvertes⁴ » : l'enveloppement de la question du temps comme totalité dans la structure fondamentale du souci ; l'unité extatique des trois dimensions du temps ; la hiérarchisation triple des niveaux de temporalisation : temporalité, historialité, intra-temporalité. C'est surtout cette dernière découverte, et notamment le concept d'historialité, qui oblige Ricœur à avouer sa dette considérable à l'égard de l'analyse heideggérienne. Cela ne l'empêche pas d'attirer l'attention sur le fait que c'est justement ici que « les plus précieuses découvertes [...] engendrent les plus déconcertantes perplexités⁵ ». La problématique de la trace est l'un des lieux privilégiés où l'admiration devant la découverte laissera la place à une perplexité certaine.

Cette lecture de *Sein und Zeit* se veut fidèle et critique en même temps. Critique, dans la mesure où Ricœur se demande si les options existentielles personnelles de Heidegger ne contaminent pas en partie la neutralité supposée de la description phénoménologique. Tout se passe comme si ces options obligeaient Heidegger à postuler l'incommensurabilité entre le temps mortel (temporalité), le temps historique (historialité) et le temps cosmique (intra-temporalité)⁶. Le pari de Ricœur consistera justement à rendre à nouveau partiellement commensurables ces différents niveaux de temporalisation. D'où l'intérêt de la notion de « connecteurs », dont la forme philosophiquement la plus importante sera justement la trace.

On n'oubliera pas pour autant que, dans *Temps et récit III*, la toute première occurrence du terme « trace » apparaît dans le contexte de l'analyse des *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, chez qui l'idée d'une « intentionnalité longitudinale » vient se substituer à l'aspect purement sériel qui définit la conscience temporelle

1. *Ibid.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 94.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 107.

6. *Ibid.*, p. 101.

comme simple succession de maintenant ponctuels. C'est précisément en ce point décisif de toute l'analyse, où la distinction entre « instant » et « présent » reçoit un sens fort, que Ricœur introduit une référence à *La Voix et le Phénomène* de Derrida qui, comme nous l'avons vu, fait de la trace non seulement une absence qui minerait ou rongerait tout présent de l'intérieur, le rendant à jamais impur, mais qui y voit l'origine (active) du présent vif de la conscience lui-même.

Ricœur marque d'une pierre blanche un défi qu'il se propose de relever ultérieurement : « Nous assumerons ultérieurement une conception voisine de la trace¹. » Comment définir plus précisément les relations de bon voisinage, faites de proximité, mais certainement aussi de distance, entre un concept « grammatologique » et « herméneutique » de trace ? À peine proférée, la promesse d'une élaboration ultérieure se double d'un avertissement : loin de penser, comme le suggère Derrida, qu'aussitôt introduite, la notion de trace nous ferait sortir de « l'originaire phénoménologique elle-même », aux yeux de Ricœur, « elle ne plaide que contre une phénoménologie qui confondrait le présent vif avec l'instant ponctuel² ». Husserl, qui avait déjà contribué lui-même à dénoncer cette confusion, n'a fait qu'affiner la notion augustinienne du triple présent et plus précisément, celle du « présent du passé ».

Concernant la notion heideggérienne d'historialité, la principale question critique de Ricœur est de savoir si la dérivation qui permet de passer de la temporalité à l'historialité est à sens unique ou non. Si l'historialité tire de la temporalité sa consistance ontologique, irréductible à la simple épistémologie, on ne saurait oublier qu'elle lui ajoute une nouvelle dimension *co-originaire* ! C'est ce paradoxe d'un « enrichissement de l'originaire par le dérivé » ou d'une « dérivation novatrice³ » qui fascine fortement Ricœur. Sans remettre en cause l'irréductibilité de l'historialité à l'historiographie, que scelle l'énoncé « Qui ne comprend pas "historial" au sens herméneutique, ne comprend pas "historique" au sens des sciences humaines⁴ », Ricœur souligne vigoureusement le paradoxe constitutif du passé historique qui conserve des traces « présentes », d'un monde qui n'est plus. Pour Heidegger, cela veut dire qu'« il n'y a d'objet historique que pour un étant qui a déjà le sens de l'historial⁵ ». Mais, de même que dans la première partie de *Sein und Zeit*, il fallait distinguer la spatialité des objets du monde ambiant et la spatialité constitutive du *Dasein* lui-même, s'agissant d'histoire, il faut mar-

1. *Ibid.*, p. 47, note.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 115.

5. *Ibid.*, p. 116.

quer la différence entre le « monde historique », qui peut être mis au passé, et le *Dasein* lui-même qui, lui, ne le peut pas. Cette distinction ontologico-phénoménologique se reflète dans la célèbre déclaration : « Au sens ontologiquement strict, l'être-là qui n'existe plus n'est pas passé [*vergangen*], mais ayant-été-là [*dagewesen*] (SZ, p. 380).

Or, c'est précisément cette distinction qui, d'après Ricœur, oblige de thématiser la notion de trace, « dans laquelle la caractérisation même comme historique -- au sens existentiel [existentiel?] du terme -- prend appui sur la persistance d'une chose donnée et maniable, d'une "marque" physique, capable de guider la remontée vers le passé¹ ». Parce que Heidegger semble avoir évacué cette notion, Ricœur précise en note que celle-ci occupera une « place importante » dans sa « propre tentative pour reconstruire les ponts coupés par Heidegger entre le concept phénoménologique de temps et ce qu'il appelle le concept "vulgaire" du temps² ».

L'éloge de l'enrichissement qu'apporte l'idée heideggérienne d'historialité se double dès lors d'un soupçon d'appauvrissement. La pensée historique, dont Ricœur se fait le porte-parole, bute sur la difficulté majeure que représente une idée du temps qui voudrait rapporter « toutes les formes dérivées de la temporalité à la forme originaire, la temporalité mortelle du souci³ ». Incapable de voir « comment la répétition des possibilités héritées par chacun de sa propre déréliction dans le monde pourrait s'égaliser à l'ampleur du passé historique », l'historien, et le philosophe qui lui emboîte le pas, ne saurait oublier le fait que « ce sont des restes visibles qui, *en fait*, ouvrent la voie à l'enquête sur le passé ». Il faut donc compenser l'insistance excessive de l'analyse heideggérienne sur le « trait le plus intime de l'existence, à savoir la mortalité propre⁴ ».

La trace comme « effet-signe »

« Reconstruire les ponts coupés » : de fait, une lecture attentive de la seconde partie de *Temps et récit* III montre à quel point, tout au long de ses analyses, Ricœur se comporte en *pontifex maximus* de la philosophie contemporaine. De ces multiples ponts et passerelles, ne m'intéressera que l'un des arcs les plus importants (et les plus impressionnants) : la notion de trace. Celle-ci reçoit son traitement thématique le plus développé dans le cadre du premier chapitre de la seconde partie, consacrée à l'analyse du temps historique,

1. *Ibid.*, p. 117.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

première riposte poétique à l'aporétique philosophique du temps. Le temps historique y est défini comme un « tiers-temps¹ » qui entrecroise le temps phénoménologique vécu du sujet et le temps objectif du monde. La notion de temps historique se caractérise par l'invention d'un certain nombre de « connecteurs » entre le temps subjectif et le temps cosmique universel. Ricœur analyse successivement trois de ces connecteurs : le temps calendaire, qui opère l'étagage astronomique d'un temps sur l'autre, le concept de génération au sens de Dilthey, Mannheim et Alfred Schütz qui assure son étagage biologique, et enfin, le ternaire constitué par les notions d'archives, de documents et de trace. De tous ces connecteurs, c'est surtout le dernier dont l'analyse est la plus difficile.

Ici, plus encore que pour les autres connecteurs, il importe de garder présente à l'esprit la distinction entre le travail réflexif du philosophe et la simple épistémologie ou la théorie de la connaissance historique, ainsi que, pour commencer, la méthodologie de l'historien. D'entrée de jeu, Ricœur souligne que ce qui se présente à l'historien comme un simple instrument de pensée apparaît aux yeux du philosophe, qui pose la question des conditions de possibilité de tels instruments, dans sa *signifiance* même². Nulle part, cette distinction ne s'avère plus importante que quand il s'agit de définir le statut de la trace. « Ce que *signifie* la trace est un problème non d'historien-savant, mais d'historien-philosophe³. » Pour l'historien, les notions d'archive et de document sont de véritables outils conceptuels, comme le montre bien l'article de Jacques Le Goff discuté par Ricœur. Or, tel n'est justement pas le cas de la notion de « trace » qui, dans l'optique de l'historien, n'est qu'une notion passe-partout, sans statut conceptuel précis, substituable à un grand nombre d'autres notions équivalentes.

Sans entrer dans le détail de la discussion des deux premières notions, on retiendra la thèse critique que l'idée moderne de document et, inséparable de celle-ci, l'idée de donnée, peut être aussi dangereuse pour la pensée de l'histoire que l'ancienne idée positiviste de fait. Ce n'est pas parce qu'on rejette l'illusion positiviste du fait qu'il faut succomber à l'illusion documentaire des « données » :

« Les data des banques de données se trouvent soudain auréolés de la même autorité que le document nettoyé par la critique positiviste. L'illusion est même plus dangereuse : dès lors que l'idée d'une dette à l'égard des morts, à l'égard des hommes de chair à qui quelque chose est réellement arrivé dans le passé, cesse de donner à la recherche documentaire sa finalité première, l'histoire perd sa si-

1. *Ibid.*, p. 154.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. *Ibid.*, p. 183.

gnification. Dans sa naïveté épistémologique, le positivisme avait au moins préservé la signifiante du document, à savoir de fonctionner comme trace laissée par le passé. Retranchée de cette signifiante, la donnée devient proprement insignifiante¹. »

On voit quel rôle, proprement philosophique, la notion de trace est appelée à jouer : si les archives revêtent un triple caractère institutionnel, désignant tour à tour la constitution du fonds documentaire d'une institution, l'activité institutionnelle de leur production, de leur réception et de leur préservation, enfin l'autorisation dont ce dépôt a besoin, la notion de dépôt conduit immédiatement à celle de trace : « la source d'autorité du document, en tant qu'instrument de cette mémoire, est la *signifiante* attachée à la trace². » D'où l'importance de la question proprement philosophique : « que signifie *laisser* une trace³ ? »

Cette importance se trouve encore rehaussée par le débat Lévinas et Heidegger. Au premier, Ricœur emprunte une idée, tout en avouant qu'il la déploie dans une direction qui n'est pas du tout celle de Lévinas. Chez Levinas, l'idée de trace est immédiatement ordonnée au questionnement éthique : il s'agit des traces que l'épiphanie du visage laisse dans notre vie. Ce qui spécifie la trace dans cette optique, c'est qu'elle signifie, sans faire apparaître⁴. La question de Ricœur sera celle de savoir comment cette définition peut être transférée du plan éthique sur le plan de l'histoire, où nous sommes toujours en présence de « traces-signes » qui connotent un passage qui n'est pas analysable selon une simple sémiologie du signe. « Le passage n'est plus, mais [...] la trace demeure⁵. » C'est ce paradoxe qu'il s'agit de penser. La spécificité de la notion de trace réside en ceci qu'elle peut à la fois être interprétée comme l'*effet* d'une cause qui l'a produite, et comme *signe* doté d'une certaine signifiante :

« La trace est un effet-signe. Les deux systèmes de rapports se croisent : d'une part, suivre une trace, c'est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l'action de passer par là ; d'autre part, remonter de la marque à la chose marquante, c'est isoler, parmi toutes les chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiante propre à la relation du vestige au passage⁶. »

Une fois reconnue la nature paradoxale de la notion de trace, aussi paradoxale que celle de l'éros dans le *Banquet* de Platon,

1. *Ibid.*, p. 174-175.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 182.

5. *Ibid.*, p. 176.

6. *Ibid.*, p. 177.

Ricœur engage un débat serré avec Heidegger. Qu'on parle de marque ou de passage (l'un et l'autre se dit ou se disent : « le passage dit mieux la dynamique de la trace, le marquage dit mieux sa statique¹ »), l'important est que la trace réussit précisément là où Heidegger semble avoir échoué aux yeux de Ricœur : elle permet d'articuler le temps fondamental du souci et le temps vulgaire conçu comme succession d'instantanés quelconques. Nous pourrions dire également qu'elle réussit à surmonter « la disjonction nette entre *da-gewesen* et *vergangen*² ».

En effet, le temps de la trace n'est pensable que comme un temps mixte : d'un côté, il a une signification incontestablement existentielle ; de l'autre, il ne se laisse pas déduire purement et simplement de la temporalité fondamentale du souci, mais il a des connivences avec les quatre marques de l'intratemporalité magistralement dégagées par Heidegger : significativité, publicité, databilité, étirement. À l'encontre de la thèse heideggérienne, Ricœur affirme qu'on « ne peut faire progresser l'analyse de la trace sans montrer comment les opérations propres à la pratique historique, relatives aux monuments et documents, contribuent à former la notion d'un être-là ayant été là³ ».

Mais il ne suffit pas de montrer que la notion de trace accomplit son rôle de connecteur en faisant naître « un *temps hybride*, issu de la confluence des deux perspectives sur le temps : la perspective phénoménologique et celle du temps vulgaire⁴ ». Il faut encore préciser l'originalité de ce connecteur qui en fait le couronnement du « temps historique ». L'entrecroisement entre le temps vécu et le temps du monde ne s'effectue pas n'importe comment. À la différence du temps calendaire, qu'on peut décrire comme « collision négociée⁵ » entre les deux plans, Ricœur décrit la trace comme la « *contamination réglée* », ou comme le « recouvrement entre l'existential et l'empirique⁶ ». La distinction pourrait paraître spéculative ; en réalité, elle ne fait que souligner le caractère énigmatique de ce connecteur.

1. *Ibid.*, p. 176.

2. *Ibid.*, p. 178.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 180.

6. *Ibid.*, p. 181.

*Du connecteur au phénomène :
enjeux philosophiques de la notion de la trace.*

Une fois introduite, la notion de trace ne s'effacera plus de l'horizon des réflexions ultérieures de Ricœur. Ce n'est donc pas comme si, pour reprendre encore l'image du pont, une fois franchi le pont du premier chapitre de la seconde partie de *Temps et récit III*, tout était dit sur la fonction et le statut de cette notion. C'est le contraire qui est le cas. En examinant avec soin les différents lieux de réémergence de la notion, on découvre que chacun s'avère hautement significatif.

1. D'abord, la notion de trace s'avère être la gardienne de la distinction, à laquelle Ricœur attache un grand prix, entre la « pensée de l'histoire », et la simple « connaissance historique¹ ». Ce n'est pas pour rien que cette distinction est rappelée à l'occasion de la tentative de comprendre la réalité du passé historique à travers la dialectique des grands genres de l'Autre, du Même et de l'Analogue. Alors que l'historien – en l'occurrence il s'agit de Marc Bloch – est tenté de réduire la notion de trace au problème épistémologique plus général de l'observation indirecte (le physicien enregistre, moyennant un dispositif expérimental approprié, les « traces » de la rencontre entre particules), l'historien-philosophe doit récuser cette réduction de la connaissance par trace à l'observation indirecte, parce qu'elle revient à occulter sa « portée ontologique » qui fait en même temps son « caractère énigmatique »².

2. Cette énigme se renforce encore, si l'on se penche sur « le lien étroit entre la problématique de la trace et celle de la *représentance*³ ». Ricœur avoue alors carrément que la description de la trace comme « effet-signe » ne saurait constituer le dernier mot de l'énigme : « Ce disant, nous n'avions pas cru un instant épuiser le phénomène de la trace ! » La notion de représentance doit donc venir prendre la relève de celle d'effet-signe.

3. À son tour, cette notion appelle celle de *figuration*, telle qu'elle est développée au point d'intersection précis de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction, grâce à la médiation de la notion d'imagination historique. Une fois encore, Ricœur rappelle que « la trace est un phénomène plus radical que celui du document ou de l'archive⁴ ». Mais précisément pour cela aussi, il y a une relation de circularité inévitable entre les trois notions : « c'est le traitement des archives et des documents qui fait de la trace un opérateur effectif du temps historique ». Qu'il s'agisse d'un fossile,

1. *Ibid.*, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 205, n. 1.

3. *Ibid.*, p. 226.

4. *Ibid.*, p. 268.

d'une ruine, d'une pièce de musée ou d'un monument, dans chaque cas « on ne leur assigne leur valeur de trace, c'est-à-dire d'effet-signe, qu'en *se figurant* le contexte de vie, l'environnement social et culturel, bref, [...] le monde qui, aujourd'hui manque, si l'on peut dire, autour de la relique¹ ».

4. Rien n'illustre mieux l'importance philosophique de la notion de trace que le rôle qu'elle joue dans le chapitre où Ricœur effectue le travail de deuil du « renoncement à Hegel ». Ce n'est pas pour rien que Hegel affirme dans la *Phénoménologie de l'esprit* que toutes les blessures de l'esprit guérissent sans laisser des cicatrices² ; c'est l'un des derniers mots du chemin de l'expérience de la conscience que parcourt la phénoménologie hégélienne de l'esprit. Mais, entendue en un autre sens, elle reflète aussi la thèse fondamentale de la philosophie hégélienne de l'histoire : sans doute la Raison laisse-t-elle des traces dans l'histoire ; mais parce que celles-ci ne sont compréhensibles que dans l'éternel présent de l'esprit, « la passéité du passé³ » y est abolie. Renoncer à Hegel, cela veut dire aussi renoncer à sacrifier l'idée de trace sur l'autel de la pensée spéculative. En cette matière Ricœur, tout comme Heidegger et Gadamer, conclut au divorce irrémédiable entre une herméneutique de la conscience historique, pour laquelle il ne saurait y avoir de médiation totale, et la dialectique qui est inconcevable en dehors d'une telle médiation totale⁴.

5. Dès lors qu'il s'agit de développer en détail cette herméneutique de la conscience historique, non seulement la notion de trace fait retour à la faveur de l'analyse de l'être-affecté-par le passé, mais Ricœur postule une jonction entre les notions de tradition et de trace. « Entre trace *laissée* et parcourue et tradition *transmise* et reçue, une affinité profonde se révèle⁵. » Cette hypothèse d'une « corrélation entre la signifiante de la trace *parcourue* et l'efficienne de la tradition *transmise*⁶ » n'apporterait-elle pas la réponse à la difficulté heideggérienne sur laquelle nous avons buté dans le premier temps de notre analyse ?

Notre lecture, qui s'est appliquée à suivre toutes les étapes du déploiement de la notion de trace dans *Temps et récit* III, montre

1. *Ibid.*, p. 268 s.

2. « Les blessures de l'esprit guérissent sans que cicatrices demeurent » *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gw. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 578). Pour comprendre le sens hégélien de cette phrase, on n'oubliera pas qu'elle apparaît dans un contexte où il est question du mal et de son pardon.

3. *Temps et récit*, III, p. 292.

4. Pour un débat approfondi avec les thèses de Ricœur dans l'optique d'une « herméneutique des histoires de vie », voir Burkhard LAEBSEN, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, Munich, Wilhelm Fink, 1996.

5. *Temps et récit*, III, p. 331.

6. *Ibid.*

comment du statut de simple connecteur, ce phénomène n'a cessé de s'enrichir de dimensions nouvelles, à la mesure même de son caractère énigmatique. Au terme de cette enquête, le lecteur de Ricœur pourrait être tenté de transférer, *mutatis mutandis*, à cet ouvrage une remarque de *Soi-même comme un autre* à propos de la notion d'attestation¹ : la trace : s'agirait-il du « mot de passe secret de ce livre »² ?

IDENTITÉ NARRATIVE ET IDENTIFICATION :
« L'APPRENTI-HISTORIEN »
ET « L'HISTORIEN EN QUÊTE DE PREUVES »
(PIERA AULAGNIER)

Suffit-il d'homologuer la distinction heideggérienne entre *vergangen* et *dagewesen*, en localisant le phénomène de la trace sur le plan de l'historico-mondial, ou faut-il le retracer jusque dans l'historialité la plus intime du *Dasein* lui-même ? Après les avoir opposées, cette question invite à rapprocher à nouveau la perspective heideggérienne et celle de Ricœur, en infléchissant le concept heideggérien de l'*historique* (*das Historische*), qui deviendra l'existential de l'*historialité* (*Geschichtlichkeit*), en un sens nouveau. La question est celle de savoir si la *significativité* de la vie facticielle, qui se caractérise par sa temporalité (Ga 63, 36), ne contient pas déjà *in nuce* ce que Ricœur appelle la *signifiante* de la trace.

Comment articuler la « significativité » de la vie facticielle et la « signifiante » de la trace ? Partons pour cela d'un passage précis de la postface de *Temps et récit* III, où Ricœur introduit le concept d'« identité narrative ». Ce concept reflète la solution qu'une poétique du récit apporte à l'aporie philosophique qui résulte de l'*occultation mutuelle* de la perspective phénoménologique et de la perspective cosmologique³. Le développement important qu'il reçoit dans *Soi-même comme un autre* montre que l'identité narrative, qu'avec une nuance d'humour Ricœur appelle « un rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction⁴ », était appelée à

1. « Attestation : mot de passe de ce livre » (*Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 335, note).

2. Dans un article récent, Ricœur a repris la problématique de la trace, en lien avec ses recherches actuelles sur la mémoire historique. Voir Paul RICOEUR, « La marque du passé », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 1-25. Lors d'une conférence publique, présentée en mars 1998 au Kulturwissenschaftliches Institut de Essen, l'auteur a prononcé la phrase suivante, qui pourrait servir de relais à la troisième partie de notre réflexion : « Ce qui a été parlé plus fort que ce qui n'est plus. »

3. *Temps et récit*, III, p. 351.

4. *Ibid.*, p. 355.

un brillant avenir, à la faveur du déploiement systématique de la dialectique de la mêmété et de l'ipséité ! Mais même en nous en tenant simplement au bref développement que ce concept reçoit dans *Temps et récit* III¹, on notera la thèse, inspirée de Hannah Arendt, que « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées². » Ainsi nous retrouvons, mais empreinte d'une forte coloration narrative, la notion d'une historicité immanente de la vie. La fécondité au moins heuristique de la notion d'identité narrative, dont Ricœur précise qu'« elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu³ », est illustrée par deux exemples : sur le plan individuel, celui de la psychanalyse, sur le plan collectif, l'histoire d'Israël.

Dans l'optique de notre question directrice, c'est surtout le premier exemple qui exige une discussion approfondie. Deux formules encadrent le vaste domaine d'investigation que Ricœur ne fait qu'effleurer. D'une part, il affirme que « la psychanalyse constitue [...] un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative⁴ ». D'autre part, la perlaboration (*Durcharbeitung*) analytique aurait pour but de permettre à un sujet de se reconnaître « dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même⁵ ».

Comment remplir le cadre que définissent ces deux énoncés ? À cet égard, c'est l'ouvrage de Piera Aulagnier, *L'Apprenti-historien et le Maître-sorcier*⁶, qui me semble devoir retenir l'attention du philosophe. Dédié à « tous ceux qui m'ont demandé et permis d'écouter leur histoire », l'ouvrage, précédé d'une longue introduction, comprend deux parties. Une première partie, intitulée « Des histoires pleines de silence et de fureur⁷ », relate deux histoires de cas, l'histoire de Philippe, « Une enfance sans histoire », et celle d'« Odette et sa mémoire ». Sous le titre « Une histoire pleine de questions », la seconde partie propose des réflexions relatives au statut théorique et à la pratique de la psychanalyse. L'ouvrage s'achève sur une illustration empruntée à la fiction littéraire 1984 de George Orwell.

Dans l'optique de notre problématique, ce sont surtout l'introduction générale et la seconde partie de l'ouvrage qui m'ont intéressé. D'entrée de jeu, l'auteur expose ce qu'elle estime être une « question fondamentale » de sa propre démarche clinique

1. *Ibid.*, p. 355-359.

2. *Ibid.*, p. 356.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 357.

6. PIERA AULAGNIER, *L'Apprenti-historien et le Maître-sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*, Paris, PUF, 1984.

7. *Ibid.*, p. 47-172.

et théorique : la fonction d'« apprenti-historien » dévolue au Je, « constructeur jamais au repos, et inventeur, si c'est nécessaire, d'une histoire libidinale dans laquelle il puise les causes lui rendant sensées et acceptables les exigences des dures réalités avec lesquelles il lui faut cohabiter : le monde extérieur et ce monde psychique qui, pour une part, lui reste inconnu¹ ». En face de lui se trouve le psychanalyste et sa théorie. Refuser de fictionnaliser complètement la théorie analytique et ses constructions, sous peine d'en faire un simple décor de théâtre, cela équivaut-il à faire de l'« historien en quête de preuves » qu'est l'analyste le « grand maître en intrigues », selon la belle formule de Ricœur, utilisée dans un autre contexte² ? Si tout sujet (peu importe qu'il soit engagé dans une démarche analytique ou non) est un « apprenti-historien » pour lequel « c'est une nécessité pour son fonctionnement de se poser et de s'ancrer dans une histoire qui substitue à un temps vécu-perdu » la version qu'il s'en donne, « grâce à sa reconstruction des causes qui l'ont fait être, et qui rendent compte de son présent et rendent pensable et investissable un éventuel futur³ », l'analyste, qui entend cette histoire, ne pourra se départir de son rôle d'« historien en quête de preuves ».

Concernant l'« apprenti-historien », on voit sans peine le rapprochement possible avec le concept d'identité narrative, telle que la définit Ricœur : il s'agit d'une identité jamais définitivement conquise et close sur elle-même. La seule chose à laquelle il faille prendre garde, c'est de ne pas surestimer le triomphe de la concordance sur la discordance qui caractérise la synthèse de l'hétérogène que « l'intrigue narrative » opère sur le plan de la configuration littéraire du récit. Sur le plan de l'histoire vécue, l'hétérogène, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, mérite plutôt le qualificatif d'« empêchement » (*Verstrickung*) au sens de Schapp⁴, ou encore, tout simplement le qualificatif de « conflit », qui fait que nos histoires de vie sont « pleines de silence et de fureur ».

D'autre part — c'est la question directrice de l'ouvrage —, il importe de s'interroger sur le lien « entre le déjà-connu d'une théorie et le non-encore-connu auquel nous confronte le discours qu'on écoute⁵ ». Alors qu'on pourrait être tenté de confronter simplement l'identité narrative, toujours singulière, jamais définitivement acquise, donc susceptible de nouveaux rebondissements,

1. *Ibid.*, p. 8.

2. Le chapitre consacré à la réalité du passé historique dans *Temps et récit* III s'achève sur l'évocation du « caractère mystérieux de la dette qui, du maître en intrigues, fait un serviteur de la mémoire des hommes du passé » (p. 227).

3. P. AULAGNIER, p. 9.

4. « De l'empêchement à l'intrigue », Postface à W. SCHAFF, *Empêtrés dans des histoires*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 239-275.

5. P. AULAGNIER, p. 13.

de l'apprenti-historien que nous sommes, et la théorie inaltérable, n'admettant aucune modification majeure, arrêtée une fois pour toutes de « l'historien en quête de preuves » qui dispose d'ores et déjà d'un savoir relatif aux causalités psychiques et à leurs effets, les choses ne sont pas tout à fait aussi simples.

C'est précisément ici que nous voyons resurgir, mais de façon surprenante et originale, le concept de trace comme « effet-signe ». Concernant cette problématique, tout ou presque tout est dit dans les deux premiers chapitres de la seconde partie de l'ouvrage. Il s'ouvre sur une déclaration qui nous met au cœur de notre sujet :

« Si la clinique nous donne à entendre des histoires pleines de silence et de fureur, et d'autant plus signifiantes que le sens nous en échappe, l'histoire théorique traite des causes responsables de cet apparent non-sens, des blancs parsemant certains chapitres, des répétitions, de la confusion des temps et des genres, dont souffrent, à des degrés divers, ces autobiographies¹. »

Sur cet arrière-plan, la formule heideggérienne, d'apparence si anodine : « Cet homme (ou cette femme) a une histoire triste », prend un relief singulier et assez paradoxal, qui nous oblige à mobiliser très exactement, mais appliqué à la vie facticielle elle-même, le ternaire « archives, documents, trace ». Quelle est en effet la situation de l'apprenti-historien qui doit conquérir son « propre espace identificatoire », c'est-à-dire ce que Ricœur appellerait son « ipséité » et ce que le premier Heidegger appelait *Selbstwelt* ? Il se trouve dans la situation étrange d'avoir « perdu la plupart des documents qui montreraient comment, dès son avènement, il a défriché centimètre par centimètre une petite surface de l'espace psychique, afin de le rendre habitable² », de sorte que, « pour témoigner que cet espace est le sien [...] le Je ne retrouvera dans ses archives que quelques brefs récits, plus ou moins véridiques, quelques contrats, plus ou moins périmés, quelques bulletins de victoire ou de défaite, qui ne concernent qu'une petite partie des batailles marquantes de son histoire et, de plus, privilégiés pour des raisons qui lui restent souvent énigmatiques. La tâche du Je sera de transformer ces *documents fragmentaires* en une construction historique qui apporte à l'auteur et à ses interlocuteurs le *sentiment d'une continuité temporelle*³. »

« Sentiment d'une continuité temporelle » : nous retrouvons ici ce que Dilthey cherchait à penser comme *Zusammenhang des Lebens*. Mais la notion diltheyenne se complique singulièrement avec la thèse que l'avènement du Je proprement dit est précédé par un temps de la vie somato-psychique. Cet « avant » mérite d'être qualifié

1. *Ibid.*, p. 195.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 196.

du nom schellingien *das Unvordenkliche*, « l'imprévisible ». Or, en l'occurrence, à moins de succomber au fantasme de l'auto-engendrement, le Je, « pour fonder son histoire », « devra malgré tout trouver une voie et une voix qui lui rendent possible de penser cet avant¹ ». C'est précisément alors que s'impose le recours à la notion de trace :

« Confusément [le Je] perçoit qu'il n'est jamais totalement identique à celui qu'il a été, mais que celui qu'il a été peut seul lui donner accès à une certaine connaissance de ce qu'il est et lui promettre un devenir possible. Or, cette nécessité de préserver la mémoire d'un passé comme garantie de l'existence d'un présent, ne peut aller au-delà des traces mnésiques laissées par des représentations idéiques, c'est-à-dire au-delà du moment où le Je est advenu sur la scène psychique. Mais son corps et ses inscriptions d'une part, sa familiarité immédiate avec le corps, la voix, l'image maternelle de l'autre, lui affirment que du déjà-éprouvé, du déjà-investi, du déjà-expérimenté l'ont précédé. Ce "déjà-là" d'un temps vécu, le je devra pouvoir le penser, croire en posséder l'histoire, faute de quoi sa position ressemble fort à celle d'un sujet qui serait toujours sous la menace de découvrir, tout à coup, que celui qu'il a été dément radicalement celui qu'il croit être². »

Pour que ce déjà-éprouvé puisse être pensé, le Je a besoin du récit de l'autre, qui lui fournit ainsi ses premiers repères identificatoires. Nous pourrions donc dire qu'il lui permet de se penser « soi-même comme un autre ». Sans cette médiation narrative — plus ou moins véridique, et comportant toujours une part de ce que dans un autre ouvrage, Piera Aulagnier appelait « violence de l'interprétation³ » —, les traces corporelles de cet imprévisible seront à jamais incompréhensibles, de purs effets sans signifiante, « des cicatrices, des blessures dont il pâtira tout en ignorant en quel temps, en quel lieu, pour quelles raisons il a été blessé⁴ ». Ce qui vaut pour l'esprit au sens où l'entend Hegel ne saurait valoir pour l'âme ou le psychisme : toutes les blessures ne guérissent pas sans laisser des traces ; au contraire, le psychisme porte en lui des cicatrices dont il ne sait même pas quelles blessures les ont causées. Remonter de la cicatrice (de l'effet) à la « cause » équivaut à leur donner une signifiante. En ce sens, nous sommes bien en présence de la trace comme « effet-signe » telle que la comprend Ricœur.

En même temps, il s'agit de l'histoire la plus intime, autrement dit de l'histoire « la plus propre » du sujet, celle que nous avons

1. *Ibid.*, p. 203.

2. *Ibid.*, p. 204-205.

3. Voir PIERA AULAGNIER, *La Violence de l'interprétation. Du discours identifiant au discours délirant*, Paris, PUF, 1975.

4. *L'Apprenti-historien...*, p. 205.

vue se profiler en cinquième position dans la liste des exemples heideggériens. Si c'est bien cela l'historialité du *Dasein*, seule la médiation narrative d'autrui pourra en écrire le premier chapitre : « pendant une première étape de la vie infantile, l'enfant ne peut donner existence à l'*infans* qui l'a précédé qu'en s'appropriant une version discursive qui raconte, qui lui raconte, l'histoire de son début¹. » Pour qu'il puisse y avoir une identité narrative, ce premier chapitre ne doit pas rester blanc. Autant l'histoire vécue, à la différence de l'histoire racontée, ne sera jamais définitivement close, même si on y retrouve l'écho de ce que Frank Kermode appelle « *the sense of an ending* », autant elle doit avoir une origine qui donne une signification aux traces :

« Le propre du parcours identificatoire, tant qu'un identifiant reste vivant, est de n'être jamais clos, mais il doit trouver à s'ancrer en un point de départ fixe pour que le voyageur puisse s'y orienter; en découvrir le sens, dans la double acception du terme, savoir d'où il vient, où il s'arrête, vers quoi il va. Ce sens qui transforme le temps physique en un temps humain, la psyché ne peut l'appréhender qu'en termes de désir : qu'est-ce que notre passé proche et lointain, sinon l'histoire reconstruite du défilé des objets qui gardent vivant dans notre mémoire le souvenir des plaisirs perdus ? Cette intrication entre les fils du temps et les fils du désir, grâce à laquelle le Je peut avoir accès à la temporalité, n'est possible que si elle s'opère d'emblée, l'origine du temps doit coïncider avec l'origine de l'histoire du désir². »

Serait-ce cela, le sens le plus originaire du terme « histoire » que Heidegger cherchait à atteindre à travers son cinquième exemple, tout en avouant qu'il ne l'avait pas encore trouvé ? À supposer que ce soit le cas, il est évident que ce sens le plus originaire de l'histoire immanente de la vie ne peut faire l'économie ni de la notion de trace, ni de la médiation narrative de l'autre. Il faut également accepter que le sens existentiel de l'historialité dépend au moins autant de ce chapitre initial (dont notre corps conserve déjà la trace) que du chapitre final : « l'être-pour-la-mort ».

Pour finir, disons encore un mot du rôle de « l'historien en quête de preuves ». À aucun moment, celui-ci ne saurait oublier que le sujet auquel il a affaire « n'est pas réductible à la somme des caractères de ses molécules psychiques ou organiques³ », c'est-à-dire aux traits qui définissent ce que Ricoeur appellerait sa « mêmété ». Cela veut dire pour nous que tout interprète de l'histoire vive d'un sujet devra apprendre à faire le juste partage entre ce qui relève du vérifiable, et ce qui demeure à jamais invérifiable : « Des historiens en quête

1. *Ibid.*, p. 205-206.

2. *Ibid.*, p. 209.

3. *Ibid.*, p. 198.

de preuves, c'est bien ce que nous sommes, mais aussi des historiens dont la quête bute toujours sur un "déjà-là" de nous-même et de l'autre qui résiste à notre élucidation¹. » Sans ce renoncement à la position du maître en intrigues, la formule freudienne « *Wo Es war, soll Ich werden* » – qu'on pourrait dans la perspective de notre réflexion traduire par : « Là où régnait le destin anonyme, l'histoire singulière doit advenir » - - perdrait toute légitimité.

1. *Ibid.*, p. 199.

LA FACTICITÉ CHRÉTIENNE HEIDEGGER LECTEUR DE SAINT PAUL

« Est sōns signatus, cui non communicat alienus »

(Bernard de Clairvaux, *Sermones in Canticum*, (cité en Ga 6o, 334)).

Les réflexions qui précèdent nous ont déjà plusieurs fois fait anticiper quelques éléments de la phénoménologie heideggérienne de la vie religieuse qui forme d'une certaine manière la « pièce de résistance » de l'herméneutique de la vie facticielle. Comme le signale Claudius Strube, Heidegger lui-même a modifié le titre initial « Phénoménologie de la conscience religieuse », en biffant le mot « conscience », pour le remplacer par le mot « vie » (Ga 6o, 345). Dans la perspective de notre hypothèse directrice du conflit entre l'arbre de vie et l'arbre du savoir, cette substitution est évidemment hautement significative. Le but du présent chapitre, ainsi que du prochain, est d'en évaluer la portée pour l'élaboration d'une nouvelle conception « herméneutique » de la philosophie de la religion.

LA RELIGION SANS LIEU : LE STATUT PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Dans une étude sur l'herméneutique de la sécularisation¹, Paul Ricœur formule la thèse suivante : « *À l'âge de la sécularisation, la foi*

1. Paul Ricœur, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie » dans E. CASTELLI (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, p. 49-68.

est prise dans les rets du discours polémique ou apologétique. Elle se sent accusée et même se veut accusée. Et elle répond à l'accusation d'idéologie par une revendication d'utopie. Mais en acceptant de se comprendre dans les termes de cette alternative, la foi ratifie les pseudo-concepts qui règlent ce combat ambigu et ratifie en même temps le régime de sécularisation sous lequel son propre symbolisme s'est laissé placer¹. » Ricœur achève son étude en esquisant un « au-delà de l'alternative », commandé par la conviction que « la foi a des racines plus profondes que les figures de l'utopie et de l'idéologie² ».

La manière dont Heidegger a investi le domaine de la phénoménologie de la vie religieuse au cours des années 1919 à 1922 nous confronte à une alternative différente, mais non moins fondamentale : celle qui oppose l'approche éthique et ontologique des phénomènes religieux. La religion peut-elle être comprise dans les termes de cette alternative, ou la philosophie doit-elle chercher à la dépasser, en affirmant que la religion a des racines plus profondes ?

J'ai tenté ailleurs d'établir une typologie des différents modèles ou paradigmes de la philosophie de la religion, une discipline qui, si on l'entend en un sens rigoureux, ne commence à exister qu'à partir de l'époque postkantienne. Mon hypothèse est qu'à côté des grands paradigmes « spéculatif » (Fichte, Hegel, Schelling), « critique » (Kant, le néokantisme), « phénoménologique » (Husserl, Scheler) et « linguistique » (Wittgenstein et les néowittgensteiniens), commence à se dessiner, la plupart du temps dans le sillage de la phénoménologie husserlienne, un type nouveau de philosophie de la religion qui mérite d'être qualifié d'« herméneutique³ ». C'est dans l'optique de ce « modèle phénoménologico-herméneutique », dont Heidegger est l'un des pionniers, qu'il s'agit d'élaborer une réponse à la question ardue et passionnante, ressemblant parfois à une véritable gigantomachie, du statut spécifique de la philosophie de la religion.

Cela ne veut évidemment pas dire que ce ne serait que sur le terrain de la phénoménologie herméneutique que l'opposition éthique-religion jouerait un rôle. Après *La Religion à l'intérieur des limites de la simple raison* de Kant, qui propose une herméneutique philosophique de la religion à la faveur de la question « Que m'est-il permis d'espérer ? », clairement dominée par l'option éthique, les *Discours sur la religion* de Friedrich Schleiermacher, parus en 1799, représentent une autre tentative de définir le champ d'investigation

1. *Ibid.*, p. 61.

2. *Ibid.*, p. 66.

3. « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion » dans GREISCH J.-R., KEARNEY (éd.), *Paul Ricœur ou les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 311-334 ; « La philosophie de la religion devant le fait chrétien », dans J. DORÉ (éd.) *Introduction à l'étude de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1991, p. 243-254.

et le profil épistémologique propre de cette nouvelle discipline philosophique qui s'appellera à partir de Hegel « philosophie de la religion ». Dans ce texte fondateur, animé par le souci de dégager la religion de la double accolade mortelle de la métaphysique et de la morale, le jeune Schleiermacher avait déjà clairement posé les termes de notre alternative. Dès le premier Discours, et plus vigoureusement encore dans le second, il défend la thèse de l'irréductibilité de la religion à la morale et à la métaphysique¹. Par la suite, bien des philosophes se sont inquiétés de cette double déconnexion, soit en se demandant, comme l'a fait Hegel, si une religion qui accorde tant de prix à l'intuition et au sentiment et si peu à la pensée ne convient pas mieux aux chiens qu'aux hommes, soit en déplorant les conséquences néfastes du détachement de la religion et de l'éthique, comme le feront notamment Hermann Cohen et Emmanuel Lévinas.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION ET HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

Un siècle plus tard, dans son ouvrage *Le Sacré* paru en 1918, Rudolf Otto réitérait le refus de Schleiermacher et cherchait la solution du problème du côté d'une description de l'expérience du sacré. Mircea Eliade et van der Leeuw lui emboîteront le pas, en se réclamant d'une phénoménologie plus descriptive que réflexive. À bien des égards, cette année 1918 s'est également avérée décisive pour le développement d'une approche phénoménologique et herméneutique des phénomènes religieux. Dans une lettre adressée à Otto, Husserl affirmait que son étude sur le sacré « conservera une place *durable* dans l'histoire de l'authentique philosophie de la religion, ou encore de la phénoménologie de la religion ». Pour être élogieux, l'hommage n'en restait pas moins assez ambigu. En effet, Husserl ne manquait pas d'attirer l'attention sur les limites de cette tentative, qui ne réussit pas à dépasser une « description pure et une analyse des phénomènes eux-mêmes ». Persuadé que « le métaphysicien (théologien) en Monsieur Otto a emporté sur ses ailes le phénoménologue Otto », Husserl alourdissait considérablement le cahier des charges d'une phénoménologie de la religion qui, à son avis, restait encore à élaborer : « on aurait besoin d'effectuer une séparation radicale entre le factum contingent et l'eidos, on aurait besoin de l'étude des nécessités d'essence et des possibilités d'essence de la conscience religieuse et de ses corrélats ; on

1. Voir Emilio BURTO, « Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale chez Schleiermacher » dans Marco OLIVETTI (éd.), *La philosophie de la religion entre l'ontologie et l'éthique*, Padoue, CEDAM, 1996, p. 643-662.

aurait besoin d'une typique d'essence systématique des niveaux des donations phénoménologiques et cela dans leur développement nécessaire en vertu de leur essence¹. »

Se réservant le travail de fondation, jamais définitivement achevé, de la phénoménologie transcendantale, Husserl fut en même temps mû par la préoccupation d'avoir dans chaque science particulière ce qu'on pourrait appeler un « agent traitant ». Or, en cette même année, Adolf Reinach, qui semblait être l'homme idéal pour remplir ce rôle dans le domaine de la philosophie de la religion, mourut au front, laissant derrière lui un manuscrit inachevé, intitulé « Das Absolute », dans lequel il esquissait les grandes lignes d'une philosophie de la religion d'inspiration phénoménologique. Dans l'impossibilité de laisser vacant un poste aussi important, sur le conseil de Edith Stein, Husserl s'adressait à Heidegger, pour lui faire part de sa déception devant la tentative de Otto², en même temps qu'il lui proposait d'occuper le poste laissé vacant par Reinach. Les amateurs d'histoires parallèles et les théoriciens des mondes possibles pourront se demander ce qu'aurait été la carrière intellectuelle de Heidegger si, au lieu de mourir au front, Reinach avait pu mener à bien ses recherches en matière de phénoménologie de la religion.

Mais les choses étant ce qu'elles sont, dans le monde réel qui est le nôtre, c'est bien Heidegger qui, dès 1918, a pris ce dossier en main, en se donnant d'abord un programme de lectures obligées, avant de tenter un double passage à l'acte sous forme d'un enseignement de phénoménologie de la religion qu'il dispensa pendant deux semestres de suite.

Dès le semestre d'hiver 1919-1920, il avait prévu de donner un cours sur les fondements philosophiques de la mystique médiévale. Mais, trop pressé par le temps, il dut l'annuler en dernière minute et le remplacer par le cours « Problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». L'interprète de l'herméneutique de la vie facticielle ne saurait négliger le fait que la première fondation heideggérienne de l'idée d'une phénoménologie herméneutique, que nous avons analysée dans notre troisième chapitre, se soit associée étroitement au projet d'élaborer une phénoménologie de la vie religieuse. Inversement, ce n'est que sur la toile de fond de cette fondation de la phénoménologie herméneutique que les notes éparses encore conservées du cours sur les fondements de la mystique (Ga 60, 303-337) révèlent toute leur portée. La même remarque vaut pour les deux seuls cours effectivement donnés par Heidegger sur la phénoménologie de la religion : « L'introduction à la phénoménologie de

1. Edmund HUSSERL, *Briefwechsel*, lettre du 5 mars 1919, dans *Husserliana* III, Dordrecht, 1994, t. 7, *Wissenschaftlerkorrespondenz*, p. 207.

2. *Ibid.*, t. 4, *Die Freiburger Schüler*, p. 132.

la religion » du semestre d'hiver 1920-1921, focalisée sur les lettres de Paul aux Galates et aux Thessaloniens (Ga 6o, 3-156), puis le cours « Augustin et le néoplatonisme » du semestre d'été 1921, consacré au livre X des *Confessions* de saint Augustin (Ga 6o, 157-299). C'est en interrogeant ce corpus précis, qui contient l'exposé des linéaments d'une phénoménologie herméneutique de la religion, que je voudrais esquisser la réponse que l'herméneutique heideggerienne de la vie facticielle apporte à la question de savoir comment la phénoménologie de la religion peut dépasser l'alternative de l'éthique et de l'ontologie.

Il me faut toutefois commencer par émettre un doute : est-il sûr qu'avec Heidegger nous frappions à la bonne porte ? Évitions de nous précipiter aussitôt vers une réponse affirmative. En effet, rien ne nous permet de supposer que Heidegger se soit reconnu dans l'alternative : morale (éthique) ou ontologie ? On peut même dire qu'il s'y dérobe pour deux raisons au moins.

1. D'abord, parce que son rejet de la philosophie des valeurs néokantienne le prive provisoirement, et peut-être même définitivement, d'une « morale » ; en tout cas, les idées ni de validité, ni de devoir-être, ni de valeur, ne sauraient à ses yeux constituer une bonne base de départ pour une phénoménologie herméneutique qui se laisse guider par les formules « *Cela mondaneise* » et « *Cela s'événementialise* ». Pour la même raison, Heidegger ne pouvait guère entériner telle quelle la connexion étroite entre la question « Que dois-je faire ? » et la question « Que m'est-il possible d'espérer ? » qui est la porte d'entrée de l'herméneutique kantienne de la religion. Le fait que les notes en vue du cours sur la mystique médiévale comportent l'esquisse d'un commentaire du second Discours sur la religion de Schleiermacher (Ga 6o, 319-322) montre clairement qu'il se situe dans le camp adverse.

Le rejet de l'approche éthique ne devait-il pas fatalement le ramener sur le terrain de l'ontologie ? La conclusion paraît inéluctable. Heidegger lui-même, cherchant à caractériser les modalités fondamentales du remplissement des vécus religieux, sous-jacentes à des notions telles que « révélation », « tradition », « communauté », etc., ne parle-t-il pas d'une « ontologie de la religion » comme faisant partie intégrante de la phénoménologie de la conscience religieuse ? Mais n'oublions pas la profession de modestie qui va de pair avec cette déclaration : « Pas de philosophie de la religion qui vole trop haut. Nous sommes au commencement ou plutôt : nous devons revenir aux commencements, et le monde n'a qu'à patienter. Car, en tant qu'*homme religieux*, je n'ai pas besoin de la moindre philosophie de la religion. La vie n'engendre que la vie, et non la vision absolue comme telle ; c'est là une connexion tout à fait originelle des choses et qui possède sa légitimité propre » (Ga 6o, 309).

2. La seconde raison, sur laquelle nous reviendrons en détail dans notre dixième chapitre, est qu'à l'époque, Heidegger, qui avait tourné le dos à toute ontologie scolaire, ne disposait pas encore d'une ontologie toute prête, qui lui aurait permis de s'engager d'emblée dans une interprétation « ontologique » des phénomènes religieux. Cela n'empêchait pas Husserl, dans une lettre adressée en 1933 à E.-P. Welch, de soupçonner la plupart de ses disciples qui s'étaient aventurés sur le terrain de la phénoménologie de la religion, d'avoir compromis la radicalité du regard phénoménologique par un ontologisme naïf. Ce reproche visait aussi bien Scheler, Reinach, Hering que Heidegger lui-même¹. En réalité, comme nous le verrons bientôt, ce reproche peut difficilement s'appliquer aux premiers enseignements de Heidegger, pour la bonne raison que l'herméneutique de la vie facticielle n'est pas encore une ontologie, et il ne s'applique pas non plus à l'ontologie fondamentale ultérieure qui est tout, sauf naïve ! La vraie question est donc la suivante : comment se présente l'alternative ontologie et/ou éthique, si nous suivons Heidegger sur son propre terrain, celui que désigne la notion directrice d'« *herméneutique de la vie facticielle* » ?

LA PREMIÈRE ÉBAUCHE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

Essayons d'abord de trouver une réponse à cette question en interrogeant les notes en vue d'un cours sur la mystique médiévale ainsi que l'introduction à la phénoménologie de la religion professée au semestre d'hiver 1920-1921. Dès le départ, Heidegger y exprime sa conviction que, face aux problèmes que soulève l'interprétation philosophique de la conscience religieuse et de ses expressions les plus typiques, « la phénoménologie seule nous sauve de la détresse philosophique » (Ga 60, 323). Mais ce salut ne saurait venir que d'une phénoménologie herméneutique qui s'interdit de construire le concept d'essence sur le modèle de l'universalité théorique.

Ces premières notes montrent que Heidegger avait conscience du danger latent de la métaphysique aristotélicienne de l'être, que son attitude naturaliste et théorétique (Ga 60, 313) semblait condamner à une sorte de cécité phénoménologique devant la spécificité des vécus de la conscience religieuse, cécité qui trouve son expression

1. Edmund HUSSERL, *Briefwechsel*, lettre du 5 mars 1919, *Husserliana* III, Dordrecht, 1994, t. 6, *Philosophenbriefe*, p. 458-459. Pour la traduction française, voir l'intéressante étude de R. SCHMITZ-PERRIN, « Strasbourg "banlieue de la phénoménologie". Edmond Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse », dans *Revue des sciences religieuses* 69 (1995), 481-496, citation p. 492.

dans la scolastique médiévale, ce qui suscitait justement la réaction de la mystique médiévale. Cette dernière (en premier chef la mystique spéculative de Maître Eckhart, mais aussi la mystique plus spirituelle de Bernard de Clairvaux) ouvre un champ particulièrement riche pour une investigation phénoménologique du monde vécu religieux.

En cette matière, le philosophe de la religion doit se garder d'une double tentation.

1. Contrairement à ce que pensait Troeltsch, la phénoménologie heideggérienne de la religion n'ambitionne pas de contribuer, de quelque manière que ce soit, à l'éveil et à la transformation de la conscience religieuse (Ga 60, 311). Ce refus est doublement motivé. D'une part, comme Hegel le savait déjà, la philosophie consciente d'elle-même ne cherche aucunement à produire une religion. Elle ne peut que s'appliquer à comprendre – ce qui est déjà passablement difficile – en quoi peut bien consister la vérité des religions et des attitudes religieuses existantes. C'est dans le même sens que Heidegger déclare : « Nulle religion authentique ne saurait être tirée du philosopher / *Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion* ! » (Ga 60, 323).

2. Mais c'est avec la même force que la phénoménologie devra récuser l'hypothèse selon laquelle seule une âme religieuse serait capable de comprendre, pour ainsi dire de l'intérieur, la spécificité de la donation des phénomènes religieux (Ga 60, 304 et 312). La phénoménologie seule, dont le but avoué est d'introduire les vécus « dans la sphère de la compréhensibilité absolue » (Ga 60, 305), respecte cette double exigence, en se posant la question de savoir comment la vie religieuse se constitue dans sa spécificité, qui n'a rien en commun avec la constitution d'un objet de connaissance.

La tâche propre d'une phénoménologie des vécus religieux et de la religion elle-même est de décrire les différentes formes et les expressions typiques de la vie religieuse et de la conscience historique. Comme Schleiermacher l'avait déjà pressenti, elle ne peut s'acquitter de cette tâche qu'en reconnaissant l'autonomie de la conscience religieuse et de son monde, au lieu d'en faire soit une manière de penser, autrement dit une construction théorique, soit un phénomène pratique, qu'il s'agirait d'exploiter au bénéfice exclusif de la métaphysique ou de la morale (Ga 60, 319). Pour une phénoménologie herméneutique, qui emboîte le pas à Schleiermacher – et qui, par le fait même, tourne le dos à Hegel (Ga 60, 328) –, cela veut dire qu'elle doit admettre que la conscience religieuse se caractérise par une « intentionnalité absolument originaire » (Ga 60, 322), véhiculant des exigences et des valeurs tout aussi originaires.

Heidegger souligne vigoureusement que, loin d'être un aspect purement secondaire, l'historicité est « un des éléments de sens les

plus significatifs, *fondateurs*¹ » (Ga 60, 323) même, du vécu religieux. Nous verrons plus loin l'importance de cette thèse pour l'interprétation phénoménologique du christianisme primitif. Évidemment, cette historicité doit être comprise d'après le sens qu'elle a pour la conscience religieuse elle-même, où elle s'exprime la plupart du temps par le renvoi constant aux grands fondateurs de religion, comme le Bouddha, Abraham, Moïse et le Christ.

S'ouvre alors un éventail très riche de descriptions phénoménologiques. Elles portent aussi bien sur les formes de l'expérience religieuse, par exemple la manière dont la mystique médiévale traite le problème du temps, en s'affranchissant de toute conception linéaire et spatialisante, le silence, l'adoration, comme forme excessive de l'étonnement (Ga 60, 312), que sur les effets « vécus » de représentations telles que la « puissance », la « grâce » et la « colère » divines. S'y ajoute l'analyse des particularités de la constitution de l'objectivité religieuse, en premier chef de l'idée de Dieu, ce qui amène Heidegger à se demander si Dieu (comme objet de la conscience religieuse [Ga 60, 324]) se constitue seulement dans la prière, ou si, au contraire, il est déjà prédonné dans la foi ou dans l'amour (Ga 60, 307). Du même contexte fait partie la question des aspects affectifs de la vie mystique. Ainsi, le concept eckhartien du « détachement » (*Abgeschiedenheit*), qui jouera encore un rôle dans la pensée du dernier Heidegger, doit-il être compris non comme un simple renoncement à toute représentation théorique mais comme un phénomène émotionnel spécifique (Ga 60, 308).

Enfin, la phénoménologie de la vie religieuse aura pour tâche de définir les types de remplissement des vécus religieux que désignent les notions de « révélation », de « tradition » et de « communauté » (Ga 60, 309). Ici aussi, le phénoménologue se heurte à la difficulté de respecter la spécificité des modalités religieuses de ce remplissement. Si la conscience religieuse reflète à sa manière la caractéristique fondamentale de toute conscience vivante, habitée par une visée de remplissement qui ne se laisse pas interpréter comme « un être-devenu ni, en général, absolument pas en termes d'être », la vraie difficulté est de caractériser phénoménologiquement les modalités de remplissement qui permettent, comme l'exige le phénomène de la « vocation », de définir le sujet religieux comme un « sujet convoqué² ». Ici s'ouvrirait une perspective de discussion, mais dans laquelle nous ne nous engagerons pas, avec la

1. Voir Ga, 322, où la même thèse est étayée par une citation du second Discours sur la religion de Schleiermacher.

2. Sur cette notion, voir Paul RICŒUR, « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétiques » dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 28, octobre-décembre 1988, p. 83-99.

notion de « phénomène saturé », développée par Jean-Luc Marion dans ses écrits récents¹.

Même si, conçue de cette manière, la phénoménologie de la vie religieuse accentue fortement la différence entre les élaborations rationnelles de la théologie et la religiosité vécue (la mystique médiévale n'est pas seulement de la théologie appliquée!), elle éclaire sous un jour nouveau un certain nombre de distinctions théologiques ou confessionnelles. Ainsi par exemple, l'« analyse du phénomène de la foi non encore intellectualisée » (Ga 6o, 323) renvoie-t-elle au phénomène de la confiance qui, à son tour, implique un sens spécifique de la vérité. Cela permet de mieux comprendre la nature de la différence entre la conception luthérienne de la foi comme *fiducia* et la conception catholique de la foi comme le tenir-pour-vrai d'un certain nombre d'énoncés doctrinaux (Ga 6o, 310).

La neutralité de la description phénoménologique n'empêche pas Heidegger d'accuser avec une extrême virulence le catholicisme d'avoir été absolument incapable d'investir le champ de la philosophie de la religion, pour la bonne raison que son système doctrinal le condamnait à voir dans les manifestations de la personnalité religieuse vivante une menace plutôt qu'une expression authentique de la vie. Ce jugement ne reflète pas seulement le traumatisme de la crise moderniste², mais il fait directement écho aux termes de la lettre dans laquelle Heidegger informait le chanoine Engelbert Krebs de sa rupture officielle avec l'Église catholique. À cet égard, un passage nous paraît particulièrement instructif, dans la mesure où il montre que la percée herméneutique de 1919 correspond, du point de vue existentiel, à une « rupture instauratrice ». Ce n'est pas seulement le phénoménologue, que sa méthode voue à la neutralité bienveillante à l'égard de toutes les manifestations religieuses, mais d'abord un écorché vif, qui s'exprime dans les lignes suivantes : « Dans le monde ambiant et dans la sphère de réalisation de tels systèmes, la capacité d'avoir une relation vivante avec les différents domaines de valeur en général et le domaine religieux en particulier stagne en raison d'une absence totale de conscience originelle de la culture. Indépendamment de ce fait, *la structure du système* qui n'est pas issue d'un acte culturel *organique*, implique *a priori* que le contenu axiologique de la religion qu'il s'agit de vivre comme telle, avec sa sphère matérielle de signification, doit d'abord passer par un carcan dogmatique non organique, *totale-ment non élucidé* du point

1. Voir Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 280-324.

2. Sur les enjeux philosophiques de cette crise, voir Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

de vue théorétique, un carcan d'énoncés et de démarches probatoires. Pour finir, ce carcan opprime le sujet par la force policière d'une stipulation émanant du droit de l'Église et qui vient obscurément l'accabler et l'écraser.

« Plus encore : le système exclut totalement qu'il puisse exister en son sein un vécu axiologique religieux originaire et authentique. Là où, au sein d'une personnalité qui adhère à un tel système, la force élémentaire du vécu éclate malgré tout, le vécu axiologique ne déploie ses effets que de manière à ce que le système soit mis hors jeu pour tout ce qui relève de la sphère du vécu et à ce qu'on recherche une connexion d'un type nouveau » (Ga 60, 313).

LES PRÉSUPPOSÉS THÉORIQUES DE L'INTERPRÉTATION DE LA FACTICITÉ CHRÉTIENNE

En acceptant l'invitation de Husserl à s'occuper du chantier de la philosophie de la religion, Heidegger n'ignorait évidemment pas que cela l'amènerait à prendre position contre d'autres options théoriques dans un domaine de recherche qui, à l'époque, était en pleine expansion. Cela le conduisit d'ailleurs à faire cette remarque ironique (qu'on pouvait se permettre impunément à une époque où le langage *politically correct* n'était pas encore de mise) que « même des dames » (Ga 60, 19) se mettaient à rédiger des « philosophies de la religion » !

L'ébauche du cours sur la mystique médiévale laisse déjà entrevoir quels étaient ses principaux adversaires. Il y avait d'abord les héritiers néokantiens de la philosophie transcendantale, tels que Wilhelm Windelband¹. S'y ajoute Ernst Troeltsch, dont la théorie de « l'*a priori* religieux » est la cible privilégiée de ses critiques (Ga 60, 312-314). Le survol des grands courants de la philosophie de la religion de son époque, que Heidegger propose à ses auditeurs au semestre d'hiver 1920-1921, se réduit pour l'essentiel à une présentation critique de la conception troeltschienne de la philosophie de la religion (Ga 60, 19-30). La quadruple approche de la religion — psychologique (en référence à James), épistémologique (en référence à Kant), historique et métaphysique — qui est celle de Troeltsch illustre presque à la perfection le profil d'une philosophie de la religion qui se plie à l'idéal de la scientificité, mais aussi son incapacité foncière à faire droit aux modalités de donation propres au phénomène religieux.

1. Wilhelm WINDELBAND, *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie* dans *Prühdien*, Tübingen, 1914, vol. II, p. 295-332. Voir Ga 60, 315.

Sur le terrain même de la phénoménologie, emboîtant le pas aux réserves critiques de Husserl, Heidegger était amené à se démarquer très tôt de la phénoménologie du sacré de Rudolf Otto. Son principal reproche est que Otto continue à traiter le sacré comme une « catégorie évaluative » et comme un « noème théorétique » (simplement « enrichi » de la dimension de l'irrationnel). Ce qui est alors passé sous silence, c'est le fait que le « sacré » soit en réalité un corrélat de l'acte de foi, qui lui-même est ancré dans une conscience historique déterminée. Aussi longtemps qu'on ne voit pas que dans la conscience religieuse se constitue « une objectité originaire », le « numineux », qui est censé représenter ce qu'il y a de plus spécifique dans le sacré, il ne s'agit encore que d'une spécificité définie par défaut, en laissant simplement de côté les aspects éthiques et rationnels de la religion.

Le cours d'« Introduction à la phénoménologie » du semestre d'hiver 1920-1921 essaie de vérifier ces grandes intuitions théoriques. Il se divise en deux parties, séparées comme à la hache. La première partie, intitulée « Introduction méthodologique » (Ga 60, 1 (65)), est au moins autant une nouvelle initiation à l'idée même d'« herméneutique de la vie facticielle » qu'une introduction à la phénoménologie de la religion proprement dite.

1. Une première clarification méthodologique concerne le sens du terme « expérience de la vie facticielle » qu'il s'agit d'appliquer à l'expérience religieuse. Pour cela, le concept d'expérience doit être délesté de tout le poids des connotations épistémologiques, dont la philosophie moderne, soucieuse de rivaliser avec les sciences, l'avait chargé. Entendu en ce sens, il n'a plus pour finalité la « prise de connaissance », pas plus que le soi qui « fait » l'expérience » et ce dont il fait l'expérience ne s'opposent comme le font le « sujet » et l'« objet » dans la théorie de la connaissance. Si l'« expérimenter » n'a plus nécessairement pour vocation de contribuer au progrès de la connaissance, ou à l'édification d'un savoir objectif, s'il signifie au contraire une confrontation constante avec la vie, le terme revêt un double sens, passif aussi bien qu'actif. Par le fait même, le concept d'expérience devra être entendu en un sens aussi large que possible. Loin de se réduire à une simple « prise de conscience », ou « prise de connaissance » (*Kenntnisnahme*), il inclut l'ensemble des « prises de position », actives et passives, du sujet face à la vie. Pour la même raison, la notion de facticité doit être arrachée au cadre de l'épistémologique.

Une précision analogue s'impose pour l'idée même de facticité. La vie facticielle est bien trop riche en « significativités » pour pouvoir être réduite à de simples contenus cognitifs. « Facticiel » ne veut pas dire réel-naturel, ni causal-déterminé, ni enfin réel à la manière d'une chose. Le concept de « facticiel » ne doit pas être in-

interprété en partant de certaines présuppositions épistémologiques ; il ne devient compréhensible qu'en partant de "l'historique" » (Ga 60, 9). La définition positive de la notion de facticité l'associe donc étroitement au phénomène de l'historicité, qu'un peu plus loin dans le cours, Heidegger désigne comme un *Kernphänomen*, « phénomène central » (Ga 60, 31). Dans une longue discussion critique avec les pensées historiques de son temps, il dégage le noyau central de cette « historicité » : la « souciance de l'être-là facticiel » (*Bekümmernung des faktischen Daseins*). La tâche décisive devient alors celle de comprendre la vie soucieuse à partir de notre propre expérience de la vie. « Comment le propre être-là vivant, en tant qu'il est inquiet, se rapporte-t-il à travers l'histoire à l'histoire elle-même ? » (Ga 60, 53) : cette question inédite, qui échappe à la tutelle des sciences historiques, devra apporter la preuve de sa fécondité historique sur le terrain de la phénoménologie de la vie religieuse.

2. Le second thème central pour l'élucidation phénoménologique de la vie religieuse est constitué par le ternaire des trois mondes authentiques de la vie : le « monde ambiant », le « monde commun », le « monde propre ». En présentant ce ternaire dans notre troisième chapitre, nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que pour l'analyse du christianisme primitif, le monde propre, qui se rapporte à un moi qui est en réalité un « soi-même », un *Ich-selbst* (Ga 60, 11), revêt une importance particulière. Mais en aucun cas, cela ne veut dire que le christianisme serait une religion de l'intériorité pure, qui tournerait le dos au monde ambiant et au monde commun.

3. Tout aussi fondamental pour l'élucidation de l'expérience religieuse est le ternaire : *Gehaltsinn*, *Bezugssinn* et *Vollzugssinn* (« teneur de sens, sens référentiel, sens d'accomplissement »). Mais ici aussi, on aura à se demander si, dans l'expérience religieuse en général, et dans l'expérience chrétienne en particulier, le « sens d'accomplissement » ne reçoit pas un relief particulier.

Le fait que ce soit justement l'introduction à la phénoménologie de la religion qui oblige Heidegger à s'expliquer longuement sur la portée méthodologique de « l'indication formelle » n'est pas non plus un hasard. Sur ce terrain, plus que sur d'autres, le philosophe risque de se replier sur un formalisme qui occulte la dimension référentielle et la dimension d'accomplissement. C'est précisément ce danger d'une fausse formalisation que l'« indication formelle » devra combattre. Ce qui vaut pour l'expérience historique vaut aussi pour l'expérience religieuse qui est « historique » de part en part : au lieu de l'inscrire dans un schème temporel objectif, il s'agit de se demander quel sens la temporalité reçoit dans l'expérience facticielle elle-même (Ga 60, 65). Le problème n'est pas non plus de construire un concept formel de l'absolu, en se demandant après coup comment une religion positive le vérifie ou le dénature, il faut

au contraire s'interroger sur la façon dont la conscience religieuse constitue le sens de l'absolu, par le fait même qu'elle l'accomplit.

Toutes ces précisions méthodologiques présupposent évidemment tout l'acquis de la première fondation heideggérienne de la phénoménologie herméneutique. Elles ont dû dérouter certains auditeurs du cours qui s'attendaient à un enseignement centré sur les contenus mêmes de la conscience religieuse. La manifestation bruyante de leur déception explique pourquoi la partie méthodologique du cours s'achève brusquement sur un incident pédagogique, comme en témoigne une note d'Oskar Becker (« Partie interrompue le 30 novembre 1920, en raison d'objections de personnes non qualifiées »). Cédant à la pression de son auditoire excédé, Heidegger change de cap, en annonçant que la suite du cours serait consacrée à des « travaux pratiques ». Mais, déçu de voir que ses étudiants n'avaient pas pris à cœur son avertissement liminaire que son intention était d'« accroître et d'éveiller la détresse de la philosophie qui tourne toujours en rond dans des questions préalables, au point d'en faire réellement une vertu » (Ga 60, 5), au lieu de se précipiter sur des contenus intéressants ou émouvants, il les prévient qu'ils ne seront pas plus aptes à suivre son analyse d'un phénomène religieux concret.

« La philosophie, telle que je la conçois, se trouve prise dans une difficulté. L'auditeur d'autres cours est rassuré d'emblée : dans un cours d'histoire de l'art, il peut contempler des images, dans d'autres il rentre dans ses frais en passant un examen. En philosophie, il en va autrement, et je n'y peux rien, car ce n'est pas moi qui ai inventé la philosophie » (Ga 60, 65). *À bon entendeur salut !*

UNE « PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE »

La seconde partie du cours (Ga 60, 66-126) propose une explicitation phénoménologique de quelques phénomènes religieux concrets, tirés des épîtres pauliniennes. Dans son esquisse du cours sur les fondements philosophiques de la mystique médiévale, Heidegger avait déjà noté au passage que le christianisme primitif se caractérise par des connexions de sens religieux qui se distinguent qualitativement des formes ultérieures du christianisme (Ga 60, 310). Le « phénomène concret » à l'analyse phénoménologique duquel il s'attelle à présent est « l'expérience religieuse du christianisme primitif » et, plus précisément encore, les lettres de Paul aux Galates et aux Thessaloniens. « Comprendre phénoménologiquement Paul et sa proclamation apostolique et, en partant de celle-ci, comprendre des connexions de sens décisives de la vie chrétienne » (Ga 60, 129) : telle est la tâche.

Pourquoi Paul ? Pourquoi commencer par la lettre aux Galates ? Surtout : une « interprétation phénoménologique » des épîtres pauliniennes, qu'est-ce à dire ? Comment définir le rapport de cette interprétation avec l'exégèse biblique ?

*Une simple initiation à la compréhension phénoménologique
du christianisme primitif.*

Heidegger commence par déclarer ce qu'il ne veut pas (ou ne peut pas) offrir à ses auditeurs : une interprétation dogmatique ou théologico-exégétique, une considération historique, ou enfin une méditation religieuse, mais une simple « initiation » au comprendre phénoménologique. Qu'on ne se trompe pas sur le sens de cette modestie apparente ! L'initiation, qui est tout sauf une simple propédeutique, équivaut ici à l'invention d'une méthode d'approche inédite. Même si l'indication formelle interdit au philosophe de se substituer au théologien (c'est-à-dire de revendiquer, comme le fait par exemple la philosophie de la religion hégélienne, de comprendre le discours religieux mieux que celui-ci ne se comprend lui-même), Heidegger déclare que « ce n'est qu'avec le comprendre phénoménologique que s'ouvre un chemin nouveau pour la théologie » (Ga 60, 72). Quel chemin nouveau ? Peut-être la conférence « Phénoménologie et théologie » de 1928 sera-t-elle une tentative d'apporter une réponse à ce qui pour l'heure n'est qu'une simple promesse¹.

La décision de commencer par l'épître aux Galates se justifie d'abord par l'importance que ce texte revêtait pour le jeune Luther, même si Heidegger précise que la lecture luthérienne était encore trop influencée par Augustin et qu'il ne faut pas oublier que « Luther et Paul sont, du point de vue religieux, les opposés les plus radicaux » (Ga 60, 67-68). À cela s'ajoute le fait que c'est précisément dans ce texte que Paul raconte l'histoire de sa conversion, c'est-à-dire la manière dont lui-même a été mis sur le chemin de l'expérience chrétienne.

Pourquoi la phénoménologie heideggérienne privilégie-t-elle l'expérience chrétienne primitive en sa version paulinienne ? Une réponse possible serait de dire que cela permet d'échapper au problème de l'hellénisation du christianisme, que Harnack, dans son histoire des dogmes, assimile au processus de dogmatisation. Mais Heidegger ne pense pas qu'en s'intéressant au kérygme, c'est-à-dire au phénomène de la proclamation (*Verkündigung*), on échappe

1. Sur ce point, je renvoie à mon commentaire de ce texte dans *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, PUF, 1994, p. 127-133.

au problème du dogme. Au contraire, à ses yeux « le véritable problème du "dogme", au sens de l'explication religieuse, se posait déjà pour le christianisme primitif ». La question de l'explication (« explication ») semble être secondaire. Mais avec ces problèmes apparemment extérieurs nous nous tenons dans le phénomène religieux lui-même. Ce n'est pas un problème technique, séparé de l'expérience religieuse. Au contraire : « l'explicitation accompagne toujours l'expérience religieuse et elle la pousse en avant » (Ga 6o, 72). Rien ne permet donc de supposer qu'une approche phénoménologique du christianisme primitif devrait privilégier exclusivement l'aspect kérygmatic, c'est-à-dire le phénomène de la proclamation, en laissant de côté l'aspect doctrinal-« dogmatique ». Les données exégétiques sont bien trop compliquées pour cela, comme Heidegger le rappelle encore au terme de sa lecture de la seconde épître aux Thessaloniens : « Il est frappant de voir *combien peu de choses Paul* présuppose *du point de vue théorique-dogmatique* ; même dans la lettre aux Romains. La situation n'est pas une situation de démonstration théorique. Le dogme, comme contenu doctrinal détaché, isolé dans son objectivité cognitive, ne peut jamais avoir été directeur pour la religiosité chrétienne. Au contraire, la genèse du dogme n'est compréhensible que dans l'accomplissement de l'expérience de la vie chrétienne » (Ga 6o, 112).

L'approche (qui n'a rien d'un commentaire exégétique) de l'épître aux Galates s'organise clairement autour d'un unique motif : la lutte religieuse (Ga 6o, 68). C'est elle qui détermine l'attitude fondamentale de Paul et l'allure générale de l'explication qu'il donne de la vie chrétienne. Heidegger ne s'intéresse pas aux détails de l'argumentation dialectique-rabbinique de Paul. L'essentiel est à ses yeux le motif du λογίζεσθαι : la foi a un besoin vital de se comprendre. S'il est vrai que le christianisme apporte un « principe entièrement nouveau de l'existence : la Rédemption chrétienne », ce principe « ne peut être explicité que dans la lutte et par la lutte » (Ga 6o, 128). C'est donc la lutte qui définit la situation phénoménologique que l'interprète devra d'abord s'approprier.

À ce sujet, Heidegger remarque que « la religiosité et la religion se développent dans un monde ambiant facticiel de la vie et dans le langage de celui-ci » (Ga 6o, 128). Cela veut dire que les innovations sémantiques ne sont pas le critère décisif pour évaluer la nouveauté d'une expérience religieuse. Ce qui est décisif au contraire c'est comment, sous la pression d'une expérience nouvelle, une économie conceptuelle se transforme de l'intérieur, de sorte que les mots anciens reçoivent un sens entièrement nouveau. Mais pour comprendre la nouveauté sous-jacente, l'interprète doit avoir une prise sur les expériences fondamentales et leur propre « dynamique de sens » (*Sinndynamik*). Heidegger précise qu'il ne

s'agit pas d'une simple tâche « descriptive ». Ici la description vaut déjà « ex-plicitation » (*Ex-plikation*). C'est ce terme qui caractérise l'allure herméneutique de l'approche : dégager l'accomplissement fondamental de l'expérience chrétienne et, par là même, amorcer le travail de sa compréhension.

*La riposte phénoménologico-herméneutique à la philosophie
de la religion et de l'histoire*

Sans doute parce qu'il n'a pas encore digéré son échec pédagogique, Heidegger ne passe pas directement de l'épître aux Galates aux épîtres aux Thessaloniens, mais il consacre tout un chapitre (§ 17-22) à de nouvelles considérations méthodologiques relatives aux tâches et à l'objet de la philosophie de la religion. D'entrée de jeu, l'approche phénoménologique est mise en concurrence avec les deux présuppositions fondamentales de la « philosophie de la religion courante d'aujourd'hui » (sans doute s'agit-il ici aussi d'abord de celle de Troeltsch) : cette philosophie considère toute religion concrète comme un cas particulier d'une structure supratemporelle

c'est cet axiome qui explique l'importance accordée habituellement en philosophie de la religion à l'approche typologique : comprendre la religion chrétienne, c'est y reconnaître la réalisation d'un type plus général de religiosité ; de la religion, elle ne retient que ce qui se laisse interpréter en termes de conscience — pour Heidegger, ce genre de compréhension équivaut à une mécompréhension — « cette manière de poser le problème, sous prétexte de le comprendre, s'écarte de son objet propre [*versteht von ihrem eigenen Gegenstand weg*], elle fait disparaître l'objet. En revanche, la tendance de la compréhension phénoménologique est de faire l'expérience de l'objet lui-même en sa propre originalité » (Ga 60, 76).

Cela entraîne une seconde question importante : qu'en est-il du rapport entre ce comprendre phénoménologique et l'histoire des religions ? La philosophie de la religion incriminée par Heidegger a noué un pacte intime avec la philosophie de l'histoire. Mais il faut se rendre à l'évidence, illustrée pour ainsi dire *a contrario*, et de manière caricaturale, par Spengler, que « la philosophie de l'histoire actuelle ne contribue en rien à la recherche historique positive — et réciproquement » (Ga 60, 77). C'est pourquoi il faut d'abord se demander comment la phénoménologie peut se servir du matériel de l'histoire des religions. Heidegger concède qu'il est difficile de faire l'impasse sur les résultats de la *religionsgeschichtliche Schule* et, de fait, il se montre bien au courant des travaux décisifs accomplis en ce domaine par l'école de Göttingen, dont se réclamait également Troeltsch. Mais l'histoire des religions partage le même

idéal d'objectivité que toutes les autres sciences historiques. Elle barre donc elle aussi l'accès à l'expérience facticielle de la vie et à son historicité fondamentale. Ce n'est qu'après que l'histoire des religions a été soumise à une « destruction phénoménologique » (Ga 6o, 78) qu'elle pourra devenir un partenaire important de la phénoménologie qui est pratiquée ici.

Une dernière prise de position critique vise les philosophies de la religion qui se mettent à la remorque de Rudolf Otto, en travaillant avec l'opposition catégoriale du rationnel et de l'irrationnel. Aux yeux de Heidegger, rien n'est plus suspect que pareille opposition : « Ce couple conceptuel doit donc être entièrement laissé de côté. Le comprendre phénoménologique, en vertu de son sens fondamental, se situe totalement en dehors de cette opposition qui n'a qu'un droit très restreint, à supposer seulement qu'il en ait un. Tout ce qu'on dit sur le reste, insoluble par la raison, qui subsisterait en toute religion, n'est qu'un jeu esthétique avec des choses auxquelles on n'a rien compris » (Ga 6o, 79).

Facticité chrétienne et temporalité : une double thèse directrice.

Au terme de cette triple discrimination critique, le champ est libre pour tenter une description des déterminations fondamentales de la religiosité du christianisme primitif. Au lieu de se laisser guider par des analogies trompeuses, qui font de Paul une sorte de prédicateur itinérant stoïcien-cynique, il faut partir directement du phénomène de la proclamation, lui-même inséparable de la vocation, de l'enseignement, et de l'admonestation, en analysant toutes les « directions de sens phénoménologiques » qui y sont contenues. C'est ce phénomène qui permet d'appréhender directement la relation vécue que le monde propre de Paul entretient avec le monde ambiant et le monde commun de la communauté. Le phénomène de la proclamation a encore un autre avantage : il illustre le primat de l'accomplissement dans le travail de compréhension. Comprendre la proclamation, ce n'est pas seulement analyser ses contenus thématiques, c'est d'abord s'intéresser à ses modalités d'accomplissement. Cela vaut même pour l'analyse du caractère épistolaire du kérygme paulinien.

Toutes ces déterminations se condensent autour deux thèses centrales, qui doivent elles-mêmes être considérées comme des « explicitations phénoménologiques » :

1. « La religiosité du christianisme primitif réside dans l'expérience de vie du christianisme primitif et elle est elle-même une telle expérience. »

2. « L'expérience facticielle de la vie est historique. La religiosité chrétienne vit la temporalité en tant que telle » (Ga 60, 80).

Un peu plus loin, ces deux thèses apparaissent sous une formulation légèrement différente :

1. « La religiosité du christianisme primitif réside dans l'expérience facticielle de la vie. Corollaire : elle est à proprement parler cette expérience elle-même. »

2. « L'expérience facticielle de la vie est historique. Corollaire : l'expérience chrétienne vit le temps lui-même ("vivre" étant compris comme verbe transitif) » (Ga 60, 82).

Il s'agit, précise Heidegger, de thèses qui ne se laissent pas « démontrer », mais qui sont vérifiées par l'expérience phénoménologique elle-même, qui se distingue fondamentalement de l'expérience empirique (Ga 60, 83).

L'expérience facticielle de la vie et le kérygme chrétien

Les conséquences de ces deux thèses directrices me semblent pouvoir se ramener à trois thèmes.

D'abord l'idée que l'explicitation phénoménologique a toujours affaire au phénomène fondamental de l'expérience facticielle de la vie qui est elle-même toujours déjà historique. La vie facticielle produit sa propre conceptualité, qui est d'un autre type que le langage objectif (Ga 60, 85). Son historicité fondamentale découle directement du phénomène de la proclamation de la bonne nouvelle : « L'expérience chrétienne de la vie facticielle est déterminée historiquement, pour autant qu'elle commence toujours avec la proclamation » (Ga 60, 116-117). À cela, il faut ajouter une précision capitale : « Nonobstant son caractère originaire, la facticité du christianisme primitif n'a aucun caractère extraordinaire, aucune particularité. En dépit du caractère absolu de la transformation de l'accomplissement, tout demeure en l'état en ce qui concerne la facticité mondaine » (Ga 60, 117). « Originaire, mais non extraordinaire » : le chrétien ne vit pas dans un monde à part. Ainsi par exemple, pour mentionner une structure du monde commun de l'époque, dans le monde chrétien, comme l'atteste l'épître à Philémon, les esclaves restent des esclaves. Et pourtant, toutes les structures du monde propre, du monde commun et du monde ambiant sont d'une certaine manière affectées par la nouveauté de l'expérience chrétienne.

Les modes d'accomplissement propres à la facticité chrétienne

Comment comprendre cette nouveauté ? La réponse décisive est donnée au § 32 : « La conversion que suppose l'expérience chrétienne de la vie concerne *l'accomplissement* » (Ga 60, 121). Cela vaut également pour la tâche de l'interprète du phénomène religieux chrétien : ce n'est que s'il se place dans la perspective de l'accomplissement de la situation historique qu'il aura quelque chance de comprendre le phénomène chrétien (Ga 60, 84). Bien des choses dépendront donc du sens qu'on donnera à l'idée d'accomplissement. Heidegger lui-même sait bien qu'il s'agit d'une notion extrêmement difficile, sinon paradoxale. « Le comprendre a sa difficulté dans son accomplissement ; cette difficulté croît constamment au fur et à mesure qu'on s'approche du phénomène concret. » C'est la difficulté du se-transporter-dans (*Sich-hineinversetzen*), « qui ne peut être remplacé par aucun se projeter-en-imagination [*Sich-hinein-Phantasieren*], par aucune "assimilation compréhensive" [*Anverstehen*]; ce qui est exigé c'est un accomplissement authentique » (Ga 60, 100). Cette déclaration nous montre à quel point la compréhension herméneutique des textes fondateurs du christianisme marche sur une corde raide : il faut prendre le risque du « se-projeter-dans », tout en ayant conscience du danger des mécanismes de projection incontrôlés, qui, loin de rendre possible la compréhension, n'aboutissent qu'à une compréhension superficielle et approximative (*Anverstehen*). Une certaine forme d'implication personnelle de l'interprète dans le travail de la compréhension, qui ferait appel à l'expérience de vie personnelle du phénoménologue, doit être exclue dès le départ.

Il ne s'agit pas non plus d'une compréhension « empathique ». Heidegger admet certes que l'empathie est une dimension constitutive de l'expérience facticielle de la vie, à tel point qu'elle constitue un phénomène originellement historique. Mais habituellement, on ne fait appel à l'empathie que pour résoudre des problèmes épistémologiques ou psychologiques. C'est précisément alors qu'on se fourvoie. Il faut même aller jusqu'à dire que « le problème de l'"empathie" ne se laisse pas résoudre en dehors du phénomène de la tradition (de l'expérience historique-facticielle de la vie) » (Ga 60, 89).

Comment échapper à la double impasse de l'objectivisme historique et du subjectivisme de l'*Empfindung* ? La solution vient du concept, décisif pour la conception heideggérienne de la phénoménologie herméneutique, de « situation ». Ce que l'histoire objective analyse en termes de connexions à l'intérieur d'une époque ou période historique déterminée, la phénoménologie herméneutique l'analyse en termes de « situation ». Heidegger a conscience que

dans le langage ordinaire, la notion de « situation » a plutôt des connotations statiques. Ce sont précisément ces connotations que la phénoménologie herméneutique devra éliminer. Mais le salut n'est pas à chercher du côté d'une vision exclusivement dynamique de la réalité, où tout serait en flux perpétuel, conformément à l'optique de certaines philosophies de la vie. En réalité, le concept herméneutique de « situation » transcende l'alternative du « statique » et du « dynamique ». C'est la temporalité de la vie facticielle elle-même qui décide du caractère plus ou moins statique ou plus ou moins dynamique d'une situation (Ga 60, 92).

*« Le centre de la vie chrétienne : le problème eschatologique »
(Ga 60, 104)*

Il reste enfin à expliciter la temporalité propre de la vie chrétienne. Dans la première lettre aux Thessaloniens, Heidegger pointe d'abord le motif du $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\tilde{\eta}\nu\alpha\iota$, de l'« être-devenu ». La récurrence de ce motif n'est pas un hasard. L'être-devenu n'a rien en commun avec la répétition d'un événement naturel, comme le beau ou le mauvais temps. Il s'agit d'un type particulier de savoir auquel on a affaire ici, qui n'a rien à voir avec ce qu'on appelle par ailleurs savoir ou réminiscence. Il détermine le sens même de la facticité. Heidegger affirme à propos des Thessaloniens que « leur être-devenu est leur être actuel » (Ga 60, 94). De cet être-devenu font partie la manière dont ils accueillent la proclamation paulinienne et, par là même, leur acceptation d'un certain style de vie, c'est-à-dire d'une manière particulière de se comporter dans la vie facticielle.

S'il doit y avoir une théologie chrétienne, elle ne peut être définie que comme le savoir de cet être-devenu et comme l'explicitation de celui-ci. Pour illustrer l'importance centrale de ce phénomène, Heidegger dessine un schéma formel (Ga 60, 96), tout en précisant que la compréhension phénoménologique elle-même doit laisser derrière elle tout schéma. Ce schéma, longuement commenté par Kisiel, permet de préciser en quoi l'expérience chrétienne confère un sens religieux à la facticité : la facticité chrétienne ne peut être comprise autrement qu'existence devant Dieu, *coram Deo*, comme Kierkegaard n'a cessé de le répéter.

En dernière instance, tout dépend de l'attente de la $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ du Seigneur. Se pose alors la question de savoir comment et en quoi il peut y avoir une expérience de cette $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$. Cette expérience reçoit une première qualification par le terme $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ (« tribulation »). Cette tribulation n'est pas accidentelle, mais constitutive de la vie chrétienne (Ga 60, 98). Heidegger glose directement le terme *Be-*

drängnis par *Bekümmerng*, terme que nous avons choisi de traduire par « souciance ». Ainsi, c'est bien l'interprétation de l'expérience chrétienne primitive qui semble avoir mis Heidegger sur la voie de la reconnaissance du souci comme existentiel fondamental. Dans notre prochain chapitre, nous verrons que ce qui pouvait d'abord apparaître comme un simple signe distinctif de l'expérience chrétienne — « Cette tribulation est une caractéristique fondamentale, c'est une souciance absolue dans l'horizon de la παρουσία, du Retour à la fin du temps » (*ibid.*) — deviendra, un semestre plus tard, grâce à l'approfondissement décisif qu'apporte la *cura* augustinienne, l'existential fondamental de la *Sorge*, le « souci ».

Pour l'exégèse des textes pauliniens, la tribulation est un motif déterminant, plus déterminant en tout cas que les ravissements de l'Apôtre, dont celui-ci ne veut d'ailleurs pas parler. L'enthousiasme mystique équivaldrait à une évasion de la facticité. Or c'est une voie que le christianisme primitif dans sa version paulinienne a justement refusé d'emprunter.

Le terme παρουσία illustre ce qui a été dit plus haut, à savoir que le même mot peut être compris d'une manière radicalement différente, selon la perspective d'accomplissement dans laquelle on se place. La même remarque vaut pour la spécificité de l'espérance chrétienne (ἐλπίς). La réduire à un cas particulier d'attente d'un événement futur, serait une erreur fatale (Ga 6o, 102). Ce n'est que si nous avons compris le sens chrétien de la parousie que nous aurons une chance de comprendre ce que « espérer » veut dire ! La question du « quand » de cet événement — quand cela se produira-t-il ? — n'est pas décisive. Dans ce contexte Heidegger réitère sa thèse directrice déjà citée plus haut : « la religiosité chrétienne vit la temporalité ». En l'occurrence, cela veut dire que « la manière dont la παρουσία se tient dans ma vie renvoie à l'accomplissement de la vie même » (Ga 6o, 104). Il précise que ce sens de la temporalité, qui dépasse toute chronologie objective, n'est pas seulement décisif pour l'expérience facticielle de la vie, mais devrait également permettre de reformuler à nouveaux frais le problème de l'éternité divine.

L'histoire objective, en l'occurrence l'histoire des religions, dirait sans doute que l'eschatologie chrétienne n'est qu'une variante d'un mouvement apocalyptique plus vaste. C'est à l'exégèse historico-critique que nous devons la redécouverte de l'importance de ce phénomène. Mais aux yeux de Heidegger, l'exégèse biblique moderne emprunte à l'histoire des religions la catégorie générale du « chiliasme », c'est-à-dire de la croyance à la fin prochaine ou imminente du monde. Dans cette hypothèse, c'est la catégorie de « chiliasme » qui devient l'interprétant du phénomène eschatologique. Cela n'est pas sans danger. En effet, ce qui prime alors, ce sont les similitudes entre les représentations. On oublie que le-

dans le langage ordinaire, la notion de « situation » a plutôt des connotations statiques. Ce sont précisément ces connotations que la phénoménologie herméneutique devra éliminer. Mais le salut n'est pas à chercher du côté d'une vision exclusivement dynamique de la réalité, où tout serait en flux perpétuel, conformément à l'optique de certaines philosophies de la vie. En réalité, le concept herméneutique de « situation » transcende l'alternative du « statique » et du « dynamique ». C'est la temporalité de la vie facticielle elle-même qui décide du caractère plus ou moins statique ou plus ou moins dynamique d'une situation (Ga 60, 92).

*« Le centre de la vie chrétienne : le problème eschatologique »
(Ga 60, 104)*

Il reste enfin à expliciter la temporalité propre de la vie chrétienne. Dans la première lettre aux Thessaloniens, Heidegger pointe d'abord le motif du $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\tilde{\eta}\nu\alpha\iota$, de l'« être-devenu ». La récurrence de ce motif n'est pas un hasard. L'être-devenu n'a rien en commun avec la répétition d'un événement naturel, comme le beau ou le mauvais temps. Il s'agit d'un type particulier de savoir auquel on a affaire ici, qui n'a rien à voir avec ce qu'on appelle par ailleurs savoir ou réminiscence. Il détermine le sens même de la facticité. Heidegger affirme à propos des Thessaloniens que « leur être-devenu est leur être actuel » (Ga 60, 94). De cet être-devenu font partie la manière dont ils accueillent la proclamation paulinienne et, par là même, leur acceptation d'un certain style de vie, c'est-à-dire d'une manière particulière de se comporter dans la vie facticielle.

S'il doit y avoir une théologie chrétienne, elle ne peut être définie que comme le savoir de cet être-devenu et comme l'explicitation de celui-ci. Pour illustrer l'importance centrale de ce phénomène, Heidegger dessine un schéma formel (Ga 60, 96), tout en précisant que la compréhension phénoménologique elle-même doit laisser derrière elle tout schéma. Ce schéma, longuement commenté par Kisiel, permet de préciser en quoi l'expérience chrétienne confère un sens religieux à la facticité : la facticité chrétienne ne peut être comprise autrement qu'existence devant Dieu, *coram Deo*, comme Kierkegaard n'a cessé de le répéter.

En dernière instance, tout dépend de l'attente de la $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ du Seigneur. Se pose alors la question de savoir comment et en quoi il peut y avoir une expérience de cette $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$. Cette expérience reçoit une première qualification par le terme $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ (« tribulation »). Cette tribulation n'est pas accidentelle, mais constitutive de la vie chrétienne (Ga 60, 98). Heidegger glose directement le terme *Be-*

Drängnis par *Bekümmierung*, terme que nous avons choisi de traduire par « souciaance ». Ainsi, c'est bien l'interprétation de l'expérience chrétienne primitive qui semble avoir mis Heidegger sur la voie de la reconnaissance du souci comme existentiel fondamental. Dans notre prochain chapitre, nous verrons que ce qui pouvait d'abord apparaître comme un simple signe distinctif de l'expérience chrétienne — « Cette tribulation est une caractéristique fondamentale, c'est une souciaance absolue dans l'horizon de la *παρουσία*, du Retour à la fin du temps » (*ibid.*) — deviendra, un semestre plus tard, grâce à l'approfondissement décisif qu'apporte la *cura* augustinienne, l'existential fondamental de la *Sorge*, le « souci ».

Pour l'exégèse des textes pauliniens, la tribulation est un motif déterminant, plus déterminant en tout cas que les ravissements de l'Apôtre, dont celui-ci ne veut d'ailleurs pas parler. L'enthousiasme mystique équivaldrait à une évasion de la facticité. Or c'est une voie que le christianisme primitif dans sa version paulinienne a justement refusé d'emprunter.

Le terme *παρουσία* illustre ce qui a été dit plus haut, à savoir que le même mot peut être compris d'une manière radicalement différente, selon la perspective d'accomplissement dans laquelle on se place. La même remarque vaut pour la spécificité de l'espérance chrétienne (*ἐλπίς*). La réduire à un cas particulier d'attente d'un événement futur, serait une erreur fatale (Ga 6o, 102). Ce n'est que si nous avons compris le sens chrétien de la parousie que nous aurons une chance de comprendre ce que « espérer » veut dire ! La question du « quand » de cet événement — quand cela se produira-t-il ? — n'est pas décisive. Dans ce contexte Heidegger réitère sa thèse directrice déjà citée plus haut : « la religiosité chrétienne vit la temporalité ». En l'occurrence, cela veut dire que « la manière dont la *παρουσία* se tient dans ma vie renvoie à l'accomplissement de la vie même » (Ga 6o, 104). Il précise que ce sens de la temporalité, qui dépasse toute chronologie objective, n'est pas seulement décisif pour l'expérience facticielle de la vie, mais devrait également permettre de reformuler à nouveaux frais le problème de l'éternité divine.

L'histoire objective, en l'occurrence l'histoire des religions, dirait sans doute que l'eschatologie chrétienne n'est qu'une variante d'un mouvement apocalyptique plus vaste. C'est à l'exégèse historico-critique que nous devons la redécouverte de l'importance de ce phénomène. Mais aux yeux de Heidegger, l'exégèse biblique moderne emprunte à l'histoire des religions la catégorie générale du « chiliasme », c'est-à-dire de la croyance à la fin prochaine ou imminente du monde. Dans cette hypothèse, c'est la catégorie de « chiliasme » qui devient l'interprétant du phénomène eschatologique. Cela n'est pas sans danger. En effet, ce qui prime alors, ce sont les similitudes entre les représentations. On oublie que les

mêmes représentations peuvent aller de pair avec des modes d'accomplissement incommensurables : « cette manière de voir ne se pose pas du tout la question de savoir si ceux qui ont de telles représentations eschatologiques, les ont aussi en tant que représentations. En parlant carrément de "représentation", on méconnaît le fait que la dimension eschatologique n'est jamais en premier lieu une représentation. Le contenu représentationnel ne doit certes pas être éliminé, mais il doit être pris dans son sens (référentiel) propre. La compréhension selon l'accomplissement, partant de la situation, supprime ces difficultés. Pour l'histoire des idées, élucider la question de savoir comment il se fait que l'histoire des dogmes (l'histoire des religions) ait adopté l'optique représentationnelle que nous venons de critiquer, est un problème profond, un problème qui concerne de très près le concept même de philosophie. En l'occurrence, le problème central n'est pas celui de savoir comment l'histoire des dogmes en est venue à s'installer dans cette optique particulière qui privilégie les représentations, mais pourquoi elle n'a jamais pris une orientation différente » (Ga 6o, III).

Aux yeux de Heidegger, ce qui est décisif, c'est justement la compréhension de la situation même de Paul. Il s'avère alors que la vie chrétienne partage avec la facticité « ordinaire » une même caractéristique fondamentale qu'elle ne fait qu'aggraver : il n'y a de sécurité nulle part. C'est précisément cela qui empêche le christianisme et sa pensée de pactiser avec la gnose ou avec la spéculation théosophique, qui sont encore d'autres voies d'évasion de la facticité. La même préoccupation du sens spécifiquement chrétien de l'attente de la parousie commande la lecture heideggerienne de la seconde épître aux Thessaloniens. Il refuse d'admettre que la différence décisive entre les deux épîtres soit le motif de l'Antéchrist. Il serait tout aussi faux de supposer qu'après la panique suscitée par la première épître, Paul ait cherché à apaiser les esprits. Il n'y a aucun indice d'atténuation de la tension eschatologique dans la seconde épître ; au contraire, la tension s'y trouve encore aggravée (Ga 6o, 108).

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

Plus fortement encore que le cours proprement dit, ses notes et esquisses donnent une idée des problèmes méthodologiques (qui ne sont pas simplement d'ordre technique, mais qui ont déjà un sens philosophique [Ga 6o, 129]) que sa lecture de Paul dut affronter.

1. Il faut d'abord souligner une idée importante pour l'exégète biblique : s'intéresser au *comment* de la proclamation, aux modalités de son accomplissement, au lieu d'en abstraire simplement

des contenus doctrinaux, oblige également à prendre au sérieux la forme littéraire des épîtres pauliniennes. Ainsi par exemple, on aurait tort de marquer une coupure trop forte entre les parties parénétiqes et les parties doctrinales des épîtres. Elles ne se distinguent pas comme théorie et pratique, car la parénèse « n'est pas une annexe pratique, usuelle, mais elle correspond au sens fondamental de l'existence chrétienne, qui est celui de la souciante constante et radicale » (Ga 6o, 138). La même remarque vaut pour la forme littéraire de la lettre. Le genre épistolaire est exactement accordé à la situation fondamentale, il est « une "réflexion" *existentielle soucieuse* sur la *situation* » (Ga 6o, 140). En se rapportant aux travaux de Norden, Weiß et Bultmann, Heidegger met en garde contre les pièges du comparatisme. Le fait qu'une forme littéraire puisse également être utilisée ailleurs ne plaide pas nécessairement contre l'originalité de l'expérience sous-jacente, car celle-ci dépend de « l'accomplissement de la proclamation » (Ga 6o, 133).

2. Il importe également de bien saisir pourquoi la méthode d'explicitation phénoménologique utilisée ici mérite le qualificatif d'« herméneutique ». Si ce terme signifie simplement « interprétation », alors il est clair qu'il ne s'agit pas d'une interprétation, au sens exégétique du terme. Heidegger estime que la tâche du phénoménologue est de travailler en quelque sorte en amont de l'exégèse biblique. C'est en ce sens qu'il entend renouveler les problèmes de l'herméneutique, en se réclamant de Dilthey.

3. Du point de vue linguistique, la méthode qu'il prône refuse de réduire les expressions à leur sens objectif, décontextualisé, rapporté à des représentations. Ici, les « expressions » doivent toujours être prises comme des « nœuds » (*Knäuel*) de références et de connexions de sens » (Ga 6o, 138). Ce qui vaut pour la vie facticielle en général vaut aussi, et peut-être même *a fortiori*, pour la facticité chrétienne en particulier : c'est la tonalité affective (*Stimmung*) qui est décisive.

4. La radicalisation de l'interrogation qu'introduit l'insistance sur l'accomplissement, ainsi que sur la notion de souciante, se heurte à une objection : ne s'agit-il pas d'une « modernisation » ambiguë ? À cela, Heidegger répond qu'il ne faut pas avoir peur de cette objection : « toute compréhension est modernisante pour autant que, par le mouvement de l'explicitation, elle met au jour du Neuf, mais qui est contenu "dans le sens" » (Ga 6o, 135). Dans la terminologie de Gadamer, nous pourrions dire que la phénoménologie herméneutique heideggérienne ne fait que replacer au cœur de l'acte de comprendre la *subtilitas applicandi*. Pareille « application » n'a rien de commun avec une actualisation qui ne ferait qu'échanger des représentations désuètes contre des représentations prétendument modernes. Dire « application » c'est dire, par le fait même, appro-

priation, à savoir l'« appropriation de la propre *existence* facticielle » (Ga 60, 136). Si l'explicitation phénoménologique affronte ici un problème, celui-ci ne relève plus d'une « herméneutique interne de la simple science », mais il s'agit du « problème fondamental de l'existence ». Pour ceux qui ont été appelés à l'existence chrétienne, cette appropriation veut dire « vivre authentiquement la temporalité, telle qu'elle est, et en ce qu'elle est, en se fondant sur l'accomplissement chrétien fondamental » (Ga 60, 137).

QUESTIONS CRITIQUES

Conformément à l'intention directrice de notre interprétation également soucieuse de reconstruire les liens généalogiques et de dégager les enjeux actuels de l'herméneutique heideggérienne, nous prolongerons notre analyse par trois questions critiques, que nous expliciterons en référence à d'autres penseurs qui se situent dans la mouvance de la tradition phénoménologique. De l'aveu même de Heidegger, sa lecture du christianisme primitif demeure inchoative et partielle. Mais ne faut-il pas la suspecter d'être partielle ? Autrement dit : a-t-elle réussi à cerner la véritable nouveauté phénoménologique du christianisme ?

Cette question peut se déployer en au moins trois directions différentes, explorées par des auteurs qui sont en débat critique avec Heidegger, encore que leur critique n'ait pas pris en compte sa phénoménologie de la vie religieuse.

Vie facticielle et vie éternelle

La première question nous invite à reprendre, sur le terrain de l'interprétation phénoménologique du christianisme, une question que nous avons laissée en suspens à la fin de notre second chapitre : comment déterminer la proximité, mais aussi l'écart, entre la conception heideggérienne et la conception henryenne de la vie ? La confrontation entre leurs interprétations respectives du christianisme s'impose, aussi bien pour des raisons extrinsèques qu'intrinsèques.

Une première raison est la place importante que la polémique antiheideggérienne occupe dans *C'est moi la Vérité*. Non seulement Heidegger y apparaît comme l'un des témoins insignes des « carences de la pensée occidentale relatives à la question de la vie¹ »,

1. Michel HENRY, *C'est moi la Vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 60.

en outre Henry l'accuse d'un véritable « escamotage¹ » qui aurait sa source dans le fait que dans la pensée heideggérienne, la vie n'a pas d'existence phénoménologique réelle. Rien d'étonnant dès lors que Heidegger ait été absolument incapable de penser l'homme comme homme vivant, alors qu'il s'agit d'une question décisive pour toute interprétation du christianisme. Les conséquences de cet « escamotage » se manifestent au plus tard quand Heidegger identifie la vie facticielle à la souciance. Aux yeux de Henry, le souci heideggérien n'est qu'un nouveau nom, et peut-être le plus sournois, de l'égoïsme transcendantal. Ainsi se profile une différence radicale entre deux conceptions incompatibles du rapport de soi à soi : d'une part, le « rapport à soi de l'ego dans le souci de soi », d'autre part, « le rapport à soi de l'ego dans la vie ». Puisque pour Henry, le propre du christianisme est la « polémique passionnée² » qu'il dirige contre le souci, l'incompatibilité entre les deux conceptions de l'ipséité ne semble pas faire l'ombre d'un doute. « Le rapport à soi de l'ego dans l'être-en-souci-de-soi ne s'oppose pas seulement de façon radicale au rapport à soi de l'ego dans l'ipséité de la vie : entre eux s'instaure une relation d'exclusion réciproque³. »

Comme je l'avais déjà noté dans le deuxième chapitre, Henry ne prend jamais appui sur le corpus des textes de Heidegger qui font l'objet de notre propre analyse. C'est pourquoi, avant qu'il puisse être question d'entériner ces thèses polémiques, il me paraît absolument indispensable de confronter la phénoménologie heideggérienne du christianisme primitif aux analyses phénoménologiques de *C'est moi la Vérité*, pour déceler les différences les plus significatives du point de vue strictement phénoménologique.

Il s'agit, comme on le devine aisément, de divergences fondamentales et irréductibles. Il est d'autant plus important de commencer par identifier les points de rapprochement qui rendent possible, et en un certain sens même nécessaire, la confrontation de ces deux interprétations phénoménologiques du christianisme. Ce rapprochement concerne au moins trois points centraux.

1. Si l'on compare les deux interprétations d'un point de vue formel, une première parenté saute aussitôt aux yeux : chez l'un et l'autre auteur, la lecture du christianisme, loin d'être un simple exercice de « phénoménologie appliquée », est inséparable d'un effort de clarification d'une idée fondamentale de la phénoménologie. C'est bien pourquoi Henry peut parler d'une « question centrale de la phénoménologie, directement impliquée dans l'intelligence du christianisme⁴ ». Cette question centrale, c'est évidemment celle de

1. *Ibid.*, p. 64.

2. *Ibid.*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 181.

4. *Ibid.*, p. 46.

la signification phénoménologique radicale de la vie et de ses modalités de phénoménalisation.

2. Un second point de rapprochement, qui échappe facilement à une lecture superficielle, est que les deux penseurs sont animés par une tendance antignostique manifeste. L'affirmation, récurrente dans le livre de Henry, que la vérité du christianisme est irréductible à la pensée, à toute forme de connaissance et de science¹ recoupe une bonne partie des thèses heideggériennes dirigées contre une approche objectiviste de la vie facticielle qui passe sous silence son sens d'accomplissement.

3. Un troisième point de rapprochement encore plus enfoui, mais d'autant plus remarquable, est que le concept phénoménologique de vie les affronte à un même paradoxe fondamental. Chez Heidegger, il s'agit du fait que, même si elle est autosuffisante, la vie facticielle ne cesse de s'écarter d'elle-même. D'où la nécessité d'une « déconstruction phénoménologique » qui la ramène à elle-même. Même si le mot « déconstruction » n'apparaît nulle part sous la plume de Henry, on trouve chez lui l'écho de ce problème, quand il se demande comment une phénoménologie radicale de la vie peut expliquer le fait que l'homme puisse perdre la notion de son essence véritable. Tout comme Heidegger, il cherche la solution dans « le procès même en lequel la vie génère en soi le moi de tout vivant concevable² ».

4. Enfin, il ne me paraît pas inutile d'attirer l'attention sur un non-dit commun aux deux auteurs : l'absence de toute réflexion sur l'articulation entre « l'un et l'autre Testament³ ». Une lecture phénoménologique du christianisme peut-elle faire l'impasse sur l'Ancien Testament, dans lequel, comme l'a bien compris Franz Rosenzweig, Dieu se manifeste d'abord comme Dieu vivant ? N'y a-t-il pas ici une « dette impensée⁴ », dont il importerait de mesurer les conséquences⁵ ?

Sur cette toile de fond, il nous faut maintenant dégager les principaux points de divergence.

1. En allant du plus périphérique au plus central, nous noterons d'abord qu'autant l'interprétation heideggérienne se focalise sur le corpus paulinien, autant celle de Henry privilégie le corpus johannique. De part et d'autre, il s'agit de bien plus que d'une simple option exégétique. Henry mobilise lui aussi des thèmes pauliniens et, tout comme Heidegger, il salue en Paul un interprète

1. *Ibid.*, p. 38.

2. *Ibid.*, p. 170.

3. Voir Paul BEAUCHEMIN, *Un et l'autre Testament*, I-II, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

4. Voir Marlène ZAVADEL, *La Dette impensée Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

5. Voir Michel HENRY, *C'est moi la Verbe*.

genial de la vérité du christianisme¹, au lieu de le soupçonner avec Nietzsche d'avoir trahi le « gai savoir » de Jésus. Néanmoins sa phénoménologie radicale de la vie se présente d'abord comme une « phénoménologie du Christ² » johannique. À ses yeux, Jean est plus qu'un interprète, il est le porte-parole ou le héraut du Christ lui-même, Parole et Source de Vie. Ce qui, chez Paul, est encore de l'ordre de la présupposition, se transforme chez Jean en implication proprement dite.

2. Un second point de divergence s'explique par l'allergie insurmontable de Henry à l'égard de l'idée de monde qui ne signifie rien d'autre que l'extériorité du visible et donc le triomphe de la représentation. En posant dès le départ une « opposition absolue³ » entre la vérité du monde et la vérité chrétienne, Henry ne vise pas seulement le concept cosmologique de monde, mais il inclut dans sa critique le concept husserlien de *Lebenswelt*. Pas plus que le concept scientifique de monde, le concept phénoménologique d'un monde préthéorique et préscientifique n'est capable de manifester la vérité chrétienne⁴. Cette critique vaut évidemment aussi pour le ternaire heideggérien du « monde ambiant », du « monde commun » et du « monde propre ». Tout se passe comme si aux yeux de Henry, ces trois « mondes » se ramenaient à un seul, le « monde commun », mais qui, justement, n'est pas un « monde », puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que de « l'étreinte pathétique infrangible du souffrir et du jouir⁵ » qui forme le cœur de l'ipséité vivante.

3. L'opposition à Heidegger se renforce encore, si on examine la double conséquence de cette critique. Si la vérité du monde se caractérise par l'« incapacité à saisir la réalité, celle des individus et de tout ce qui leur est lié⁶ » l'approche phénoménologique de la vérité du christianisme prend son départ avec une double exclusion, lourde de conséquences : celle de l'histoire et du langage. Dans le premier chapitre de son ouvrage, Henry donne une description saisissante du « grand vide de l'histoire » qui se ramène à la brume inconsistante « où se perd dans l'univers du visible tout ce qui est censé s'y être montré⁷ ». Pour décrire l'impuissance inhérente au langage (évidemment encore renforcée par l'impuissance de second degré des textes), incapable de « poser une réalité autre que la sienne⁸ », Henry emprunte un ton encore plus apocalyptique.

1. *Ibid.*, p. 144.

2. *Ibid.*, p. 89 et p. 103.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 54.

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 10.

7. *Ibid.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 15.

L'« irréalité principielle¹ » du langage fait qu'il doit être dénoncé comme « le mal universel² ».

Il est évident que la phénoménologie herméneutique de Heidegger ne saurait entériner cette double exclusion. Si lui aussi, dans sa phénoménologie de la vie religieuse, comme dans les autres textes, ne cesse de critiquer l'objectivisme historique, cette critique n'a pas d'autre but, comme nous l'avons montré dans notre septième chapitre, que de mettre en évidence l'historicité constitutive de toute vie facticielle, y compris du christianisme. La même remarque vaut pour le langage. Derrière l'objectivité des signes linguistiques, la phénoménologie herméneutique décèle l'expressivité de la vie facticielle elle-même.

4. L'abîme qui sépare ces deux lectures du christianisme apparaît en pleine lumière si nous comparons les deux thèses directrices qui commandent de part et d'autre l'interprétation. Celle que Henry donne de la « vérité insolite et enfouie propre au christianisme³ » repose elle aussi sur deux thèses fondamentales. La première, répétée de nombreuses fois, pose qu'il n'y a qu'une seule Vie dont l'essence est Dieu. Si pour le christianisme, « il n'existe qu'une seule Vie, l'unique essence de tout ce qui vit⁴ », l'idée d'autosuffisance de la vie reçoit une expression hyperbolique : « nous avons accès à la Vie même. Où ? dans la Vie Comment ? par la Vie⁵ ». Cette thèse implique immédiatement un certain nombre de qualificatifs qui entrent directement en concurrence avec le qualificatif heideggerien de la facticité et son insistance sur la temporalité. La Vie, entendue en ce sens absolu, est « auto-révélation⁶ », ce qui veut dire « l'éternel parvenir en soi⁷ » de la vie. En d'autres termes : elle doit être qualifiée comme « Vie éternelle⁸ ».

La seconde thèse directrice, tout aussi décisive, pose que « la Vie est plus que le vivant⁹ », c'est-à-dire plus que l'homme. Tout comme Heidegger, Henry rompt avec l'anthropologie philosophique traditionnelle, de même que lui aussi laisse derrière soi l'opposition habituelle du rationnel et de l'irrationnel : « La vie qui ne dit mot sait tout, en tout cas beaucoup plus que la raison. Et cela chez l'homme tout aussi bien qu'en Dieu¹⁰. » Mais ces convergences de surface ne sauraient faire oublier la divergence fondamentale qui

1. *Ibid.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 73.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 74.

8. *Ibid.*, p. 95.

9. *Ibid.*, p. 68.

10. *Ibid.*

oppose ces deux tentatives de dépasser la détermination habituelle de l'humain. Cette divergence se manifeste pleinement dans le fait que la phénoménologie henryenne ne se déploie pas comme une phénoménologie de l'être-pour-la-mort, mais comme une « phénoménologie de la naissance, laquelle n'est possible qu'à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie¹ ». Cette phénoménologie de la naissance se déploie systématiquement en décrivant d'abord l'auto-révélation de la Vie absolue qui définit l'essence de Dieu, puis en montrant comment ce surgissement de la vie absolue est contemporain de la génération d'un premier Vivant, appelé « Archi-Fils transcendantal² ». Elle s'achève en décrivant l'homme comme « Fils de Dieu » et « Fils dans le Fils », seule manière possible d'en faire une ipséité vivante. De cette manière Henry réussit à donner, en mobilisant les ressources d'une phénoménologie radicale de la vie, une nouvelle actualité phénoménologique au thème eckhartien de la naissance du Verbe dans l'âme humaine. Par le fait même, la thèse heideggérienne selon laquelle le christianisme vit le temps et est le temps lui-même s'inverse en son exact contraire : le christianisme vit la vie éternelle qui est la seule vie réelle.

Nous avons maintenant en main les principaux éléments qui nous permettent de prendre la pleine mesure du différend qui oppose l'interprétation heideggérienne et henryenne du christianisme. La question critique la plus incisive que Henry adresserait à Heidegger au nom de sa propre conception de la phénoménologie me semble pouvoir s'énoncer ainsi : que gagne-t-on pour l'intelligence phénoménologique du christianisme, et pour la compréhension même du phénomène de la vie, en leur ajoutant le qualificatif « facticiel » ? L'expression « facticité chrétienne » ne dénature-t-elle pas la vérité la plus profonde du christianisme ? Inversement, la question critique que Heidegger adresse à Henry, au nom de sa conception herméneutique de la phénoménologie, concerne la méconnaissance de l'historicité foncière du christianisme.

Nous arrêterons cette confrontation sur une simple observation exégétique. Elle nous ramène au motif biblique de l'arbre de vie que Heidegger mentionne dans le *Kriegsnotsemester*, en référence au verset 9 du chapitre 2 de la Genèse. On ne s'étonnera guère que Henry évoque lui aussi la même image, mais cette fois-ci en référence au verset 2 du dernier chapitre de l'Apocalypse³. Ni l'un ni l'autre ne cite la parole énigmatique que le narrateur yahviste met dans la bouche de Yahvé au terme de son récit de la chute : « Voilà que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille

1. *Ibid.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 77.

3. *Ibid.*, p. 42.

aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours!» (Gn 3, 12). Peut-être la phénoménologie de la vie, dans l'une et l'autre version, aurait-elle intérêt à méditer la leçon de ce verset.

« *Coram* » et « *Da* » : le non-lieu de la liturgie et le site du « *Dasein* »

Notre seconde question critique se rapporte à la « phénoménologie de la liturgie » que Jean-Yves Lacoste a développée dans son ouvrage *Expérience et absolu* qui se présente comme une « question disputée sur l'humanité de l'homme ». Tout comme chez Henry, la confrontation avec l'idée heideggérienne de facticité joue un rôle central dans les réflexions de l'auteur, qui prennent leur départ en posant une articulation forte entre la question « ontologique » : « Qui suis-je ? », et la question « topologique » : « Où suis-je¹ ? » On comprend aisément que Heidegger soit un interlocuteur privilégié pour ce type de questionnement : le propre de la notion même de *Das-sein* n'est-il pas de rendre le questionnement ontologique et le questionnement topologique absolument indissociables ?

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici du concept de facticité en général, et de l'interprétation heideggérienne du christianisme en particulier, nous fait supposer que Heidegger aurait pu souscrire à la thèse de Lacoste, affirmant que « nous ne pouvons déclinier notre identité sans dire où nous sommes² ». Le « où » dont il s'agit ici n'a évidemment pas une signification purement localisante, mais un sens existentiel, dont le langage ordinaire conserve d'ailleurs la trace, par exemple quand il s'agit de se demander « où on en est dans sa vie ». Concernant la phénoménologie de la vie religieuse, on pourrait évoquer dans le même sens le motif johannique du « demeurer » (*menein*). Quand les disciples demandent à Jésus : « Maître, où demeures-tu ? » (Jn 1, 38) ils ne cherchent pas à se renseigner sur son adresse, mais dans leur question résonne déjà l'interrogation sur l'identité de celui qui les invite à devenir ses compagnons de route.

En se demandant en quel sens la liturgie peut devenir un « foyer possible autour duquel organiser une enquête sur l'humanité de l'homme³ », et en parlant d'une « subversion liturgique du topologique⁴ », Lacoste nous fait d'abord prendre conscience d'un fait négatif : la liturgie est totalement absente de la description heideggérienne du christianisme primitif. Du Dieu divin qu'on peut prier et auquel on peut offrir des sacrifices, devant lequel on peut tomber

1. Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 2.

4. *Ibid.*, p. 59.

a genoux plein de crainte, jouer des instruments, chanter et danser, que Heidegger mettra ultérieurement en concurrence avec le Dieu *causa sui* de l'ontothéologie¹, il n'est jamais question dans son cours sur les épîtres pauliniennes. Cette absence est d'autant plus troublante que le schéma récapitulatif des phénomènes (Ga 6o, 95-96) montre que le « devant Dieu » est une catégorie constitutive de la facticité chrétienne.

Ici aussi, la question cruciale est celle des raisons qui ont empêché Heidegger d'inclure la célébration liturgique dans sa description du *coram Deo*. S'agit-il d'un silence purement accidentel, ou dénature-t-il l'analyse heideggérienne du christianisme ? La réponse de Lacoste ne fait pas l'ombre d'un doute. À ses yeux, une phénoménologie de la liturgie devra développer une topologie entièrement différente de la topique heideggérienne du *Dasein*. La liturgie non seulement nous oblige à chercher un autre sens que celui que nous livre l'herméneutique de la facticité, elle nous apprend, d'après Lacoste, à « douter philosophiquement de la facticité² ». Ce doute philosophique nous fait retrouver le schème du seuil sur lequel nous avons achevé nos réflexions sur l'herméneutique de la finitude dans notre premier chapitre. L'« utopie » liturgique serait-elle la seule possibilité d'anticiper un sens eschatologique, sans pour autant renier les données irréfutables de la vie facticielle, livrée au « clair-obscur du monde » ? Pour Lacoste, la transgression liturgique des données élémentaires de la facticité n'équivaut pas à une négation, mais à une intégration³. Ainsi par exemple, « nous ne prions pas pour oublier que nous sommes mortels. Mais nous sommes liturgiquement prisonniers d'une logique celle de la louange — sur laquelle notre mort n'exerce aucun pouvoir, et sur laquelle ne repose pas l'ombre de la mort⁴ ».

En revanche, l'exposition liturgique à l'Absolu, forme extrême du *coram*, apparaît comme l'expression d'une inquiétude « qui n'avoue pas tout son sens à une herméneutique de la facticité⁵ ». Elle opère un passage à la limite dans lequel l'homme apprend à distinguer l'initial et l'originnaire⁶, ce que la seule idée de facticité ne permet pas de faire.

Faut-il pour autant conclure avec Lacoste qu'une phénoménologie de la vie religieuse a tout intérêt à remplacer le mot « religion »

1. « La constitution ontothéologique de la métaphysique » dans *Questions II*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

2. J.-Y. LACOSTE, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. *Ibid.*, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 106. Dans notre prochain chapitre, nous verrons de quelle manière Heidegger lui-même a tenté de s'approprier le motif augustinien de *Inquietudo cordis*.

6. *Ibid.*, p. 107.

par le mot « liturgie »¹ et que l'inquiétude ou la souciante constitutive de la facticité ne soit, envisagée à la lumière de la liturgie, qu'un autre nom du divertissement²? Il est permis d'en douter.

Facticité et athéisme

En parlant à propos de l'analytique existentielle heideggerienne d'un « athéisme existentiel », doublé d'un « paganisme existentiel »³, Lacoste nous met sur la route de notre dernière question : comment expliquer le fait que, dans les textes qui suivent immédiatement ses cours de philosophie de la religion, Heidegger attire régulièrement l'attention sur l'athéisme constitutif de la notion même de la facticité et, partant, de l'idée de la philosophie qui en découle, et que nous analyserons en détail dans notre onzième chapitre? Une phénoménologie herméneutique qui se voue à « l'explicitation des mobilités fondamentales de la vie dans lesquelles il y va pour elle-même de son être même », doit « prendre en charge, à partir d'elle-même et conformément à ses propres possibilités facticielles, la vie facticielle ». Par le fait même, elle « est fondamentalement athée » (IPA, p. 27).

Mais quel sens faut-il donner à cet « athéisme »? Rien ne permet de supposer qu'il s'agisse d'une négation voilée de l'existence de Dieu, c'est-à-dire de la thèse que Dieu n'existe pas, parce que nous ne le rencontrons jamais dans notre vie facticielle. Heidegger a pris soin de compléter le passage du « Natorp Bericht » que nous venons de citer par une note qui écarte tout malentendu à ce sujet, et qui rattache directement le motif de l'athéisme à l'idée que Heidegger se fait de la philosophie de la religion : « Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu'elle est, doit nécessairement, en tant que modalité facticielle de l'explicitation de la vie, savoir ... et cela précisément quand elle a encore quelque "pressentiment" de Dieu ... que l'arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même est, en termes religieux, une façon de se déclarer contre Dieu. Mais c'est par là seulement qu'elle demeure loyale devant Dieu, c'est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose : athée signifie donc ici : délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité. L'idée même de philosophie de la religion, surtout si elle ne fait pas entrer en ligne de compte la facticité de l'homme, n'est-elle pas un pur non-sens? » (IPA, p. 53).

1. *Ibid.*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 25.

C'est donc bien à un « athéisme existentiel » que nous avons affaire ici, mais qui n'est nullement incompatible avec l'élaboration d'une philosophie de la religion. Rien ne le montre mieux que la comparaison avec d'autres auteurs qui eux aussi se sont intéressés au phénomène religieux.

1. Il faut d'abord se souvenir, comme le signale Lacoste, que, « entendue selon son concept husserlien, la vie est athée¹ ».

2. D'autre part, de manière surprenante, l'athéisme existentiel de Heidegger trouve un certain écho même dans la pensée de Lévinas, qui parle d'un « athéisme de la volonté ». « L'âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée² » : c'est sur cette déclaration que Lévinas ouvre la seconde section de la première partie de *Totalité et infini*. Pour éviter tout malentendu, il prend soin de préciser aussitôt après qu'il ne s'agit pas d'une prise de position quant à la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu. L'athéisme dont il s'agit ici correspond à une « position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin³ ». Même par rapport à Dieu, le moi séparé est obligé de dire : « Lui c'est lui ; moi c'est moi ! »

S'il y a ici rejet d'une certaine compréhension du rapport entre l'âme et Dieu (ou le Divin), elle porte sur l'ensemble des interprétations religieuses ou métaphysiques qui substituent à la séparation le thème de la *participation*, par exemple en disant : « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous avons l'être. » L'athéisme dont parle Lévinas définit une « séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance⁴ ». La dernière précision est évidemment très importante pour la philosophie de la religion : la séparation ne signifie pas l'impossibilité d'une relation avec Dieu, elle en est même la condition de possibilité. Mais cette relation ne peut que prendre la forme de la croyance, c'est-à-dire d'une adhésion libre qui n'obéit à aucune nécessité métaphysique, dictée par la participation.

3. Enfin, avant de nous tourner vers l'analyse heideggérienne de saint Augustin, qui forme le second volet de sa philosophie de la religion, et de nous intéresser à son interprétation du désir de Dieu, il ne nous paraît pas inutile de signaler que Jean Nabert, le représentant de la tradition de la philosophie réflexive française le plus proche de l'herméneutique, recourt au même motif dans son

1. *Ibid.*, p. 125.

2. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 29.

essai « La conscience peut-elle se comprendre¹ ? », qui est comme la cellule germinale de ses réflexions ultérieures qui trouveront leur expression dans *Le Désir de Dieu*. La conscience réflexive, telle que la définit Nabert, cherche un difficile équilibre entre le pôle de « l'autre » qui exprime la « facticité de la conscience », et « l'un », qui exprime « la liberté qui est inséparable de cette facticité² ». Parce qu'une telle conscience « se comprend comme une question qui conduit à une élimination de toutes les réponses rassurantes », « nulle religion de vérité objective ou de révélation » ne lui demandera quelque secours.

Si c'est en cela que consiste l'athéisme du philosophe, l'herméneutique heideggerienne de la facticité pourra sans difficulté se reconnaître dans la déclaration suivante : « La conscience doit accepter, sans aucun espoir de reconnaissance [...] l'opposition que mènera contre elle toute religion. Celle-ci ne verra pas, s'interdira de voir que l'athéisme est une méthode, la vérité de l'athéisme comme méthode. Ce que la théologie négative est dans la théorie de Dieu, l'athéisme l'est de la théorie de la conscience³. »

1. Ce texte, dont la rédaction remonte à 1934, a été publié grâce aux soins de Emmanuel Doucy à la fin de la nouvelle édition du *Désir de Dieu*, parue aux Éditions du Cerf. Voir Jean NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 381-446. Ce n'est évidemment pas tout à fait par hasard que je mentionne la pensée de Nabert dans le présent contexte. La question « quel est le caractère intrinsèque d'un témoignage qui est le témoignage de l'absolu ? » (*ibid.*, p. 276) fraye la voie à une « herméneutique du témoignage », qui mériterait elle aussi d'être confrontée à la phénoménologie heideggerienne de la vie religieuse. Mais pour ne pas alourdir l'éventail déjà passablement complexe des questions discutées dans le présent chapitre, je renvoie cette confrontation à un travail ultérieur.

2. *Ibid.*, p. 430.

3. *Ibid.*, p. 428.

SOUCI ET TENTATION LA DETTE AUGUSTINIENNE

« Prospera in adversis desidero,
adversa in prosperis timeo.
Quis inter haec medius locus,
ubi non sit humana vita tentatio? »

(Saint Augustin, *Conf.* X, 28, 39.)

Le but du présent chapitre est de prolonger l'analyse de la contribution heideggérienne à l'élaboration d'une phénoménologie herméneutique de la religion par l'examen du second cours de philosophie de la religion, consacré au livre X des *Confessions* de saint Augustin, professé au semestre d'été 1921 (Ga 60, 157-299). Ici aussi, notre réflexion devra regarder dans deux directions en même temps : le domaine de la philosophie de la religion, et l'idée générale de l'herméneutique de la vie facticielle. Dans la seconde optique, la question centrale est celle de la portée de la « dette augustiniennne », souvent sous-estimée par les interprètes, pour l'élaboration de l'idée heideggérienne de l'herméneutique.

« HERMENEUTICA NOVANTIQUA »

Ce barbarisme d'allure byzantine fait écho à l'expression *logica novantiqua* qu'on rencontre parfois sous la plume de Clauberg, un auteur dont Jacqueline Lagrée a montré qu'il a joué un rôle important dans l'élaboration d'une herméneutique à portée vé-

ritablement universelle¹. Il convient bien à l'allure paradoxale de l'herméneutique heideggerienne, incontestablement moderne dans sa facture, et qui pourtant tourne délibérément le dos aux herméneutiques de Schleiermacher et de Dilthey, généralement considérés comme les pères fondateurs de la philosophie herméneutique contemporaine. Le cours du semestre d'été 1923 fait bien apparaître ce statut paradoxal de l'herméneutique heideggerienne. Au début, Heidegger offre une brève rétrospective sur le concept traditionnel d'herméneutique, aussitôt suivie par l'exposé de sa propre conception de l'herméneutique comme « auto-explicitation de la facticité » (Ga 63, § 2-3, 9-20). La présentation du concept traditionnel se réduit à un florilège de citations, du *Ion* de Platon jusqu'à Dilthey, doublé de quelques indications bibliographiques. Nonobstant la brièveté de cette esquisse, il s'en dégage une vision de l'histoire de l'herméneutique qui s'oppose directement à celle que Dilthey développe dans son célèbre article « Les origines de l'herméneutique ». S'il fallait retenir une leçon de ce survol sommaire de l'histoire de l'herméneutique, elle pourrait s'exprimer à travers une variation libre de la déclaration de James Hervey, citée par Denis Thouard : « *I should rather chuse, in expounding the scriptures, to ramble with Augustinus than to err with Grotius*². » S'agissant de l'herméneutique heideggerienne, son pari fondamental pourrait s'énoncer ainsi : « Je préfère de beaucoup, quand il s'agit d'exposer l'herméneutique, batifoler avec Augustin plutôt que de m'égarer avec Schleiermacher et Dilthey ! »

Parce que Dilthey était obsédé par le problème de la méthodologie des sciences de l'esprit, sa position comporte aux yeux de Heidegger une « limitation fatale » qui fait qu'il a « occulté les époques décisives de l'évolution de l'herméneutique proprement dite : la patristique et Luther » (Ga 63, 14). À l'encontre de l'histoire courte de l'herméneutique que présente Dilthey, Heidegger prend une option ferme en faveur d'une histoire longue, dont on trouve l'écho dans l'ouvrage que Jean Grondin a consacré à l'universalité de l'herméneutique. Tout se passe comme si, aux yeux de Heidegger, la figure décisive de cette histoire longue n'était pas Schleiermacher, mais Augustin. En renvoyant au *De doctrina christiana*, Heidegger crédite Augustin d'avoir « présenté la première herméneutique de grande envergure [*die erste "Hermeneutik" grossen Stils*] » (Ga 63, 12) ; en outre il accuse Schleiermacher, à la différence justement d'Augustin, d'avoir réduit l'idée de l'herméneutique à un

1. Jacqueline LAGARÉ, « Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie », : *Méthode et métaphysique*. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes, n° 2, PUF Sorbonne, 1989, p. 19-45.

2. *Theron and Aspasia*, Londres, 1769, p. 102 s.

simple art de comprendre, au lieu de l'envisager d'une manière englobante et vivante (Ga 63, 13).

Mais pourquoi Heidegger lui-même s'est-il intéressé si peu au *De doctrina christiana* d'Augustin, l'ouvrage dans lequel beaucoup d'interprètes cherchent l'exposé canonique de sa « théorie herméneutique¹ », et si exclusivement au livre X des *Confessions*? Ce déplacement n'est nullement fortuit; il est au contraire directement lié à l'idée même d'herméneutique de la vie facticielle. Telle que la conçoit Heidegger, cette herméneutique rompt explicitement avec la conception moderne, qui en a fait une simple théorie de l'interprétation, s'appliquant à un nombre aussi vaste que possible d'objets; elle veut au contraire revenir au sens originaire du terme ἑρμηνεύειν. C'est pourquoi on a tort de s'imaginer que la facticité serait un objet herméneutique neuf qui viendrait s'ajouter aux textes, aux échanges verbaux, aux actions historiques, etc. La compréhension et l'explicitation dont il s'agit ici ne sont même pas des modes intentionnels du se rapporter à quelque chose, ils caractérisent un mode d'être spécifique, dans lequel le *Dasein* s'éveille à lui-même. Entendue ainsi, l'herméneutique a pour tâche « non de produire une prise de connaissance, mais le connaître existentiel, c'est-à-dire un être » (Ga 63, 18).

UN REGARD PHILOSOPHIQUE NEUF SUR AUGUSTIN

Nous avons déjà rencontré le nom d'Augustin dans notre troisième chapitre, où j'ai analysé la première fondation heideggérienne de la phénoménologie herméneutique. Augustin y est mentionné à deux reprises. D'abord pour étayer la thèse (très certainement influencée par la lecture diltheyenne de l'histoire de la métaphysique) selon laquelle le christianisme a fourni le paradigme historique le plus influent du déplacement du centre de gravité de la vie facticielle vers le monde propre (Ga 58, 61). Tout comme Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Eckhart, Tauler et Luther, il est l'un des témoins de la position chrétienne originelle qui postule que tout part et tout revient au monde propre. Heidegger exprime cette centration sur le « monde propre² » dans une traduction étonnante du

1. Sur la place effective du *De doctrina christiana* dans l'histoire générale de l'herméneutique, voir les excellentes remarques de L. BOCHER dans la nouvelle édition publiée par l'Institut d'études augustiniennes, *Œuvres de saint Augustin* II 2 : *La Doctrine chrétienne*, Paris, Études augustiniennes, 1997, p. 438-473.

2. Qu'on pourra évidemment illustrer par le passage bien connu du *De vera religione* 39, 72 : « *Voli foras ire, in te ipsum redi : in interiore homine habitat veritas* », sur lequel Husserl achève ses *Méditations cartésiennes*. Mais on remarquera que, dans la phénoménologie heideggérienne, la notion de « monde propre » se substitue intégralement à la notion d'expérience intérieure. Là où Maine de Biran parlerait du

Crede ut intelligas augustinien : « Vis ton soi de manière vivante, car ce n'est que sur ce fond d'expérience, celui de l'ultime et la plus plénière expérience de ton propre soi que s'échafaude le connaître » (Ga 58, 62). C'est précisément pour cette raison qu'il récuse tout rapprochement entre le *cogito* cartésien et le *cogito* augustinien : « Augustin a vu le monde propre de manière bien plus profonde que Descartes, parce que ce dernier est déjà influencé par la science moderne de la nature. Sa parole "*crede ut intelligas*" veut dire : le soi doit d'abord se réaliser dans la plénitude de la vie avant qu'il puisse se connaître » (Ga 58, 205). Tout aussi polémique est la déclaration qu'à la différence du Dieu d'Augustin, le Dieu de Descartes n'est qu'un bouche-trou épistémologique, requis pour garantir la véracité du monde externe (Ga 59, 94).

La même opposition radicale entre Augustin et Descartes est réitérée à la fin du cours « Augustin et le néoplatonisme ». La seconde annexe que les éditeurs ont ajoutée au cours s'achève sur une remarque concernant la relation entre le soi et l'être. Même s'il ne disposait pas encore d'une conceptualité adéquate, Augustin a reconnu le phénomène de la vie mieux que tous les penseurs ultérieurs. Loin de voir, comme le fait Michel Henry, en Descartes un phénoménologue de la vie avant la lettre, Heidegger le soupçonne d'avoir raté ce phénomène et d'avoir entraîné la philosophie ultérieure dans une direction erronée, dont elle n'a jamais réussi à se dégager. « Les idées d'Augustin ont été diluées par Descartes. La certitude de soi et la possession de soi-même au sens d'Augustin c'est quelque chose de tout à fait différent de l'évidence cartésienne du "cogito" » (Ga 60, 298). Évoquant le ternaire augustinien *esse-nosse-amare* dans le *De civitate Dei* XI, 26 s., qui est la « trace » (*vestigium*) anthropologique de la Trinité divine, Heidegger souligne que la certitude de soi doit être interprétée à partir de l'être facticiel, ce qui veut dire qu'elle n'est possible que dans une attitude de foi : « L'évidence du *cogito* est là, mais elle doit être fondée dans le facticiel. Car toute science est elle aussi suspendue à l'existence facticielle » (Ga 60, 299).

Cette déclaration me semble définir parfaitement aussi bien l'intérêt que Heidegger porte à Augustin que l'originalité de sa propre approche, à une époque de forte renaissance de l'augustinisme, comme le montrent entre autres les travaux de Johannes Hessen et de Max Scheler¹. Pourtant, ce n'est pas à ces auteurs que Heidegger consacre la partie introductive, fortement critique, du cours (Ga 60,

« flambeau de l'expérience intérieure ». Heidegger parle de l'aiguïssement (*Zugespitztheit*) du monde propre.

1. On trouve une intéressante mise en perspective précoce de la contribution heideggérienne dans l'ouvrage de Erich Przywara, *Augustin. Passions et destins de l'Occident* (1934), trad. Ph. Secretan, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 77-100.

159-173); il se livre au contraire à une discussion serrée de trois interprétations représentatives d'Augustin, celles de Ernst Troeltsch, de Adolf von Harnack et de Wilhelm Dilthey¹.

La discussion du premier ouvrage confirme l'importance que Troeltsch revêt aux yeux de Heidegger comme représentant majeur d'une philosophie de la religion qui en fait une variable dépendante d'une « philosophie de la culture générale orientée sur l'histoire universelle » (Ga 60, 160). Mais les forces de cette approche universaliste sont également ses faiblesses. Harnack, qui envisage Augustin dans la perspective de l'histoire des dogmes comme docteur de l'Église, est crédité d'une plus grande familiarité avec les écrits d'Augustin (Ga 60, 162). Quant à Dilthey, qui l'aborde dans le contexte de ses recherches sur la genèse de la conscience historique et la fondation épistémologique des sciences de l'esprit, il « a entièrement compris de travers le problème intérieur d'Augustin » (Ga 60, 164). Partant de présuppositions différentes (christianisme et culture : Troeltsch ; hellénisation du christianisme : Harnack ; genèse des sciences de l'esprit : Dilthey), les trois auteurs abordent Augustin dans une perspective historique objective. Or, aux yeux de Heidegger, cette approche objectiviste devra faire l'objet d'une déconstruction phénoménologique qui mette en évidence ses présuppositions cachées, et cela d'un double point de vue : selon quelle méthode d'approche Augustin est-il abordé ? quelle motivation sous-tend dans chaque cas l'interprétation de sa pensée ? Chez Troeltsch, Augustin apparaît comme un moraliste, chez Harnack comme un réformateur religieux et chez Dilthey comme un épistémologue avant la lettre. Ces images différentes d'Augustin s'expliquent par des problématiques divergentes : l'histoire universelle comme remède à la crise de la culture chez le premier, la recherche d'un christianisme épuré de tout dogmatisme chez le second, la genèse des sciences de l'esprit chez le troisième.

Tout en concédant à l'approche historico-objective l'importance du problème de l'influence du néoplatonisme (Ga 60, 170), Heidegger essaie une approche entièrement nouvelle d'Augustin. Son intention est phénoménologique de part en part : il s'agit de *comprendre* Augustin, au lieu de déterminer objectivement sa place dans l'histoire des idées. Cela suppose que soient dégagés certains phénomènes qui ont définitivement pris forme dans la situation d'accomplissement historique (*vollzugsgeschichtlichen Situation*) de l'époque d'Augustin, et dont nous subissons encore nous-mêmes

1. ERNST TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift « De civitate Dei »*, Berlin, 1915; ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e éd. 1910, t. III; WILHELM DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, t. II 1883, il s'agit de la partie historique, non reprise dans la traduction de Sylvie Mesure, *Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

en partie l'influence (Ga 60, 171). Le phénomène central qui demande à être interrogé est la vie facticielle, telle que la comprend Augustin. Si l'on aborde ce phénomène dans l'optique d'une histoire de l'accomplissement (*vollzugsgeschichtlich*), comme l'exige l'idée même d'herméneutique de la facticité, il n'y a pas lieu de tracer une différence nette entre le théologique et le philosophique. En revanche, il faut éviter toute « dilution philosophique de la théologie » et un « approfondissement » pseudo-religieux [*religiös-tuerisch*] de la philosophie » (Ga 60, 173).

L'interprétation phénoménologique consiste d'abord dans un travail de lecture précis : le livre X des *Confessions*, avec, de temps en temps, des incursions dans d'autres textes augustiniens. Pourquoi Augustin ? Et pourquoi justement le livre X (c'est-à-dire le dernier des livres autobiographiques des *Confessions*) ? Ce qui intéresse Heidegger chez lui, c'est la transformation créatrice qu'il fait subir au langage philosophique, sous la pression d'une expérience déterminée de la vie facticielle, et sa capacité de créer de nouveaux concepts avec des mots anciens.

Au livre X, Augustin, après avoir retracé l'histoire de sa vie, qui aboutit à sa conversion, confesse ses dispositions actuelles. Puisque l'idée de facticité privilégie le *Vollzugssinn* de l'existence, et comprend l'historialité en référence à celui-ci, on comprend que ce soit justement le livre X qui ait retenu l'attention de Heidegger. Indépendamment de cette raison fondamentale, la thématique augustiniennne et la manière dont elle est traitée ont de quoi intéresser n'importe quel phénoménologue.

Les notes de cours conservées (Ga 60, § 7-17, 175-246) sont à première vue assez frustrantes. En effet, plus que d'une interprétation, il s'agit d'abord d'une lecture qui, à la limite, se réduit à une simple paraphrase. Ce caractère de commentaire cursif est d'ailleurs explicitement avoué par Heidegger lui-même. Mais dans son esprit, il s'agit tout au plus d'un premier repérage, destiné à préparer le terrain à une interprétation phénoménologique plus systématique (Ga 60, 171). Si l'on veut savoir en quoi pouvait consister cette interprétation plus poussée, on trouvera des indications dans les notes et esquisses publiées en Annexe I (Ga 60, 247-269), à quoi on ajoutera surtout la transcription du cours due à Oskar Becker (Ga 60, 270-299), qui montre que, dans l'exposé oral tout au moins, Heidegger ne s'est nullement privé d'aller bien au-delà d'une simple paraphrase du texte.

Ces données textuelles recommandent une enquête en trois temps.

Dans un premier temps, *analytique*, je repasserai en revue les passages du livre X que commente Heidegger, en me contentant de dégager les points où l'herméneutique de la facticité fait entendre

sa voix. L'idée même d'une lecture herméneutique qui met en avant la nécessité de l'accomplissement du sens des phénomènes exige que notre lecture revienne au texte d'Augustin lui-même, pour mieux pouvoir évaluer le travail interprétatif de Heidegger¹. Dans un deuxième temps, *problématique*, j'identifierai, en référence aux Notes et esquisses et à la transcription de Becker, les problèmes sur lesquels Heidegger focalise l'attention. Dans un troisième temps, *généalogique*, je m'interrogerai sur l'influence que la lecture d'Augustin a exercée sur l'élaboration ultérieure de l'herméneutique de la facticité et sur son aboutissement dans l'analytique existentielle.

RELIRE LE LIVRE X DES « CONFESSIONS »
À LA LUMIÈRE DE L'HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ

Le statut de l'ipséité : vers une herméneutique du soi

Le pari liminaire sur lequel ouvre la lecture heideggérienne du livre X pourrait s'énoncer ainsi : la confession équivaut à une interprétation de soi-même. Augustin offre à ses lecteurs une interprétation de lui-même dont il importe de reconnaître le motif caché : *quaestio mihi factus sum*, je suis devenu une question pour moi-même (Ga 60, 247).

D'emblée (chap. 1-4), apparaît la catégorie constitutive du « devant Dieu » (*coram deo*) qui définit le « lieu » augustinien (et chrétien) de la connaissance de soi (Ga 60, 177-178). « “Faire la vérité”, dans mon cœur, devant toi, par la confession [*in corde meo coram te in confessione*] » : le *coram* est ici le trait d'union qui permet d'articuler le double *in* du cœur et de la confession. L'établissement de la vérité sur soi-même est un travail, comme le suggère le motif biblique (johannique) du « faire la vérité » (Jn 3, 21). Le lieu de ce travail est double : intérieur (le cœur) et extérieur (la confession). Mais surtout : il ne peut se faire que devant Dieu, autrement dit, il n'a rien d'une simple « introspection ».

À cela s'ajoute la tâche d'explorer « l'abîme de la conscience humaine », « avec les mots de l'âme et la clameur de la pensée ». On reconnaît ici l'importance du *verbum mentis*, du langage intérieur qui précède toute parole publique². Le langage de la confession est un « langage » en un sens tout à fait particulier, car la confession

1. La traduction utilisée est celle des Études augustinienes. Les références sont données dans le corps du texte.

2. Si on accepte de faire, comme le suggère Jean Grosdidier *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris PUF, 1993, p. IX-XI, du *verbum mentis* le fil conducteur de toute herméneutique philosophique, parce que les termes « verbe intérieur » et « compréhension » connotent au fond la même chose, on aura une raison supplémentaire

« est silence et bruit, elle écrie le sentiment [*tacet enim strepitu, clamat affectu*] ». On devine tout l'intérêt qu'une phénoménologie herméneutique, qui est d'abord une herméneutique du soi, peut tirer de cette caractérisation.

Révéler « ce que je suis, non plus ce que je fus », « ce que je suis encore, à l'instant que voici », « ce que je suis moi-même, au-dedans », « ce que je suis enfin et ce que je suis encore », telle est la déclaration d'intention qui traverse, à la manière d'un leitmotiv, les quatre premiers chapitres introductifs du livre X. Le cinquième chapitre y ajoute un motif supplémentaire : l'aveu qu'il « est pourtant quelque chose de l'homme que ne sait pas lui-même l'esprit qui est en lui ; mais toi, Seigneur, tu sais tout de lui, toi qui l'as fait » (X 5, 7). D'où la tâche paradoxale du confesseur : confesser aussi bien « ce que je sais de moi que ce que j'ignore de moi [*confitear et ego quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam*]. Aux yeux de Heidegger, cette déclaration paradoxale lance un défi à tous ceux qui voudraient faire d'Augustin le découvreur de la totale transparence de soi à soi.

S'il y a néanmoins une certitude indubitable, intime, au fond de la conscience augustinienne, elle s'énonce dans les termes suivants : « Je ne doute pas, mais je suis sûr dans ma conscience, Seigneur, que je t'aime » (X 6, 8). Cette certitude, qui devient ainsi « la vie de sa vie » (*deus autem tuus etiam tibi vitae vita est*, X 6, 10), fait que, pour Augustin, l'auto-affection (le fait de s'éprouver comme vivant) et l'hétéro-affection (vivre de la vie même de Dieu) sont absolument inséparables. Pour cette même raison, Dieu transcende la vie psychique, puisqu'il est « au-dessus de la cime de mon âme » (X 7, 11).

Dans cette approche augustinienne de la connaissance de soi, Heidegger discerne une tentative inchoative de penser sous la pression des phénomènes, de cerner le problème de la connaissance de soi en partant directement de la vie facticielle, même si Augustin reste écartelé entre une approche psychologique objective et hiérarchique et une interprétation qui met l'accent sur l'accomplissement existentiel (Ga 20, 181).

Le phénomène de la mémoire

S'ouvre ensuite la longue exploration des « grands espaces et vastes palais de la mémoire » (chap. 8 19) qui forme l'un des morceaux de résistance des *Confessions*¹. Même s'il se demande si

d'accorder une place de choix à Augustin dans l'histoire de l'herméneutique philosophique.

1. Voir la note complémentaire que l'édition des *Études augustinienes* consacre à ce thème, vol. 14, p. 557-567. Tout en reconnaissant l'importance de ce phénomène

Augustin parvient à saisir la mémoire « radicalement, existentiellement, selon le sens de l'accomplissement » (Ga 60, 247), Heidegger le crédite ici encore d'avoir su « faire éclater le cadre et la structure du concept habituel » et de faire preuve d'une authentique sensibilité phénoménologique, aussi bien par sa capacité d'identifier des phénomènes concrets que par la manière dont il les décrit, au lieu de se contenter de simples définitions et analyses conceptuelles (Ga 60, 182). Dans la description augustiniennne du phénomène de la mémoire, plusieurs points devront retenir notre attention.

Mémoire et conscience de soi

La mémoire n'est pas seulement mémoire du monde, elle est aussi le lieu de la rencontre de soi avec soi (Ga 60, 187-188) : « C'est au-dedans que j'accomplis ces actes, dans la cour immense du palais de ma mémoire. Oui, là le ciel et la terre et la mer sont à ma disposition, avec toutes les sensations que j'ai pu trouver en eux, hormis celles que j'ai oubliées. Là je me rencontre aussi moi-même [*ibi mihi et ipse occurro*]; je me souviens de moi, ce que j'ai fait quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie quand je le faisais » (X 8, 14). En un langage plus moderne, nous pourrions dire que la mémoire est la gardienne de l'ipséité du sujet, puisque c'est elle qui lui donne le sentiment de sa continuité dans le temps : « je les relie [les images] à la trame du passé et, de là, je tisse même celle de l'avenir : actes, événements, espérances ; et je pense et repense tout cela comme si c'était du présent » (*ibid.*). Augustin anticipe ainsi le phénomène que Husserl appellera plus tard, dans ses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, conscience « rétentionnelle » et « protentionnelle ».

À la limite, la mémoire tend alors à se confondre avec l'esprit et le sujet lui-même ; elle est « l'estomac de l'esprit » (X 14, 21). Mais c'est alors que l'image de l'abîme intérieur, déjà rencontrée plus haut, fait retour : « grande est la puissance de la mémoire ! C'est je ne sais quel mystère effroyable, mon Dieu, que sa profonde et infinie multiplicité ! Et cela c'est l'esprit, et cela c'est moi-même ! Que suis-je donc, ô mon Dieu ? Quelle nature suis-je ? Une vie variée, multiforme, et d'une immense puissance » (X 17, 26). « *Et hoc est animus et hoc ipse sum* » : Heidegger souligne que c'est le phénomène de l'intentionnalité qui est désigné ainsi de manière voilée, comme le montre notamment l'analyse des modes de donation des affects (Ga 60, 186-187).

dans l'optique de l'herméneutique de la vie facticielle, Heidegger s'y attarde assez peu. Comme nous le verrons bientôt, le véritable centre de gravité de sa lecture se situe au niveau de l'interprétation du phénomène de la tentation.

Mémoire et oubli

Heidegger s'intéresse ensuite de près à l'analyse augustinienne des relations complexes que la mémoire entretient avec l'oubli (chap. 16) (Ga 60, 188-189). Suffit-il de dire que l'oubli est une « privation de mémoire », autrement dit ce que dans un langage plus imagé on appellerait un « trou de mémoire » ? Apparemment non, car Augustin signale qu'on peut aussi se souvenir d'un oubli (X 16, 24) ! « Quand [...] je me souviens de la mémoire, c'est la mémoire elle-même qui est par elle-même présente à elle-même. Mais quand je me souviens de l'oubli, c'est à la fois la mémoire qui est présente et l'oubli, la mémoire par laquelle je me souviens, l'oubli dont je me souviens. » D'où la formule paradoxale que « c'est la mémoire qui retient l'oubli » (*ibid.*).

Augustin se contente de signaler cette énigme, sans lui apporter de solution. L'énigme est encore rappelée à la fin du chapitre 16 : « C'est de l'oubli même que je me souviens, j'en suis certain, de l'oubli qui ensevelit les souvenirs. » Cette découverte fournit une nouvelle occasion de prendre conscience du mystère du soi. C'est dans ce contexte précis qu'apparaissent les deux formulations que Heidegger reprendra textuellement dans *Sein und Zeit*. « Je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate qui me met en nage [*Laboro hic et laboro in me ipso : factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*] » (X 16, 25).

De quelle difficulté s'agit-il ? Elle consiste dans le fait que, même dans ce qui est le plus proche de moi, au point de se confondre pour ainsi dire avec moi-même -- le phénomène de la mémoire --, quelque chose échappe à ma prise. « Il n'est pas tellement étonnant que soit loin de moi tout ce qui n'est pas moi. Mais quoi de plus proche de moi que moi-même ? Et voilà que la puissance de ma mémoire échappe à ma prise alors que je ne puis exprimer ce moi lui-même sans elle » (*ibid.*).

Ces deux citations seront reprises textuellement au § 9 de *Sein und Zeit* (SZ, p. 43-44), mais en ordre inverse, et sans que soit mentionné le lien avec le phénomène de la mémoire. L'énigme augustinienne de la mémoire s'est transformée pour Heidegger en l'énigme ontologique qui constitue l'être même du *Dasein* : « Ce qui est ontiquement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus lointain, l'inconnu, ce dont la signification ontologique échappe constamment » (SZ, p. 43). Tout se passe donc comme si le rapport mémoire-oubli ne faisait que révéler la « non-

transparence ontique et préontologique du *Dasein*¹ » (SZ, p. 44), alors que Heidegger a en vue une tâche ontologique encore plus fondamentale. Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresserait du phénomène de la mémoire et de l'oubli. Leur analyse est plus esquissée que développée au § 68 de *Sein und Zeit* (SZ, p. 339), sans que Heidegger éprouve encore le besoin de se rapporter à Augustin. Le cours de 1921 peut fournir une raison de cette absence : aux yeux de Heidegger, Augustin ne parvient pas à résoudre l'énigme de l'oubli, parce qu'il ne maîtrise pas le ternaire intentionnel du *Gehalt-, Bezugs-, Vollzugssinn*. Selon la direction intentionnelle qu'on privilégie, le *non praesto est*, qui définit le phénomène de l'oubli, revêt un sens différent (Ga 60, 188).

Dieu dans la mémoire et au-delà de la mémoire

La reconnaissance de la transcendance de Dieu par rapport à l'esprit humain (« l'être au-dessus de la cime de mon âme », X 7, 11) vaut bien entendu aussi pour le rapport entre Dieu et la mémoire. Aussi vaste que soient « ses larges espaces, ses antres, ses cavernes innombrables, remplies d'innombrables espèces de choses innombrables » (X 17, 26), la mémoire est incapable de contenir Dieu. D'où la nécessité d'un mouvement de transcendance (*transibo et hanc vim meam quae memoria vocatur*) qui entraîne au-delà de la mémoire, pour rejoindre Dieu. « Me voici montant à travers mon esprit jusqu'à toi qui demeures au-dessus de moi » (*ibid.*).

Cette exigence de dépassement suscite une nouvelle difficulté de pensée : « Si c'est en dehors de la mémoire que je te trouve, c'est que je suis sans mémoire de toi ; et comment dès lors te trouverai-je, si je n'ai pas mémoire de toi ? » (*ibid.*). Comment un soi qui souffre d'amnésie « théologique » pourrait-il avoir quelque chance de trouver Dieu ? Comme le montre l'image biblique de la drachme perdue, ce problème augmente encore la difficulté déjà entrevue du rapport entre mémoire et oubli. Augustin renforce la difficulté d'un cran, en comparant la mémoire elle-même à la femme qui a perdu la drachme (X 19, 28).

Il ne faut pas être dupe de la simplicité de l'image biblique, car ce qui surgit ainsi, c'est la question : « Qu'est-ce que chercher ? » (Ga 60, 189) dans toute son intensité existentielle. Elle renvoie à la possibilité d'une phénoménologie du chercher et du trouver, dont Heidegger souligne les enjeux ontologiques : à ce niveau, « être » veut dire « avoir » (Ga 60, 190). C'est ici, pour la première fois, que

1. Traduction modifiée : sur l'arrière-plan du terme *Diesigkeit*, il nous semble préférable de traduire *Undurchsichtigkeit* par « non-transparence », plutôt que par « opacité ».

la « voix *off* » du commentateur se fait un peu plus explicite, en suggérant un lien possible entre le « pouvoir-perdre », l'angoisse, la possibilité et l'intentionnalité elle-même (Ga 60, 191). Plus encore : l'exemple de la drachme perdue renvoie à l'arrière-plan théologique des paraboles du Royaume. En d'autres termes : ce qui est en cause dans le phénomène de la recherche, c'est le sens même de la quête de Dieu et son lien avec l'idée du soi. « Dans la quête de Dieu quelque chose en moi non seulement vient à "l'expression", mais cela constitue ma facticité et la manière dont je m'en soucie [*meine Bekümmerng darum*]. [...] Autrement dit : en cherchant ce quelque chose comme Dieu, moi-même je me retrouve dans un tout autre rôle. Je ne suis pas seulement *celui dont* la quête émane pour se diriger quelque part, ou *en qui* le chercher se produit, mais l'accomplissement même de la quête est quelque chose du soi. Que veut dire je "suis" ? » (Ga 60, 192). Commentaire remarquable : c'est dans le contexte de la recherche (religieuse) de Dieu que la question (ontologique) de l'ipsité s'impose comme incontournable.

Ce qui retient l'attention du philosophe dans cette méditation à première vue « théologique » sur la transcendance divine n'est rien d'autre que le *phénomène* de la transcendance ! Dans *Sein und Zeit*, et dans les derniers enseignements de Marbourg, Heidegger est très préoccupé par le rapport entre l'intentionnalité et la transcendance. Or si, comme nous l'avons vu, la mémoire a un sens phénoménologique (= intentionnalité), la « transcendance » doit en avoir une elle aussi. Mais comment peut-on caractériser celui-ci ? Pour répondre à cette question, les chapitres 20-28, où Augustin développe sa conception du rapport entre la mémoire et la volonté de vie heureuse, se révèlent être d'une importance cruciale.

Vie et vérité : vers un concept existentiel de la vérité

La transition du concept « théologique » de la transcendance à sa signification existentielle est amorcée par la déclaration : « En vérité, quand je te cherche, mon Dieu, c'est la vie heureuse que je cherche. Puissé-je te chercher pour que vive mon âme ! » (X 20, 29). On pourrait alors s'attendre à ce qu'Augustin définit la vie heureuse en référence à des contenus (des biens), c'est-à-dire à ce que dans la terminologie heideggérienne on appellerait un *Gehaltsinn*. Augustin précise que son enquête n'est pas simplement linguistique, portant sur le sens du mot « bonheur », car « ce n'est pas [...] le son du mot qui nous fait plaisir », c'est la chose même qui, elle, « n'est ni grecque ni latine » ! La vraie tâche est dès lors de dire *comment* on s'y prend pour chercher la vie heureuse : du *Gehaltsinn*, on passe au *Bezugs-* et au *Vollzugsinn*. En d'autres termes : de même que la quête

de la vie heureuse (qui est recherche et questionnement, ou enquête en même temps) exige une clarification phénoménologique, le lecteur phénoménologue d'Augustin doit s'intéresser aux modalités de la possession de cette vie.

Ce sont les modalités de la quête de la vie heureuse qui attestent ce qu'« exister » veut dire : « avoir souciance de sa propre vie ». Heidegger y lit l'émergence d'un concept entièrement inédit de l'existence humaine : « chercher la vie » est synonyme de « se soucier de la vie [*Bekümmern um Leben*] » (Ga 60, 193). Dans toute vie il y a un « savoir » implicite du bonheur qui n'est pas assimilable aux autres connaissances : « la vie heureuse, nous la possédons dans notre connaissance et c'est pourquoi nous l'aimons, et pourtant nous désirons encore l'atteindre pour être heureux » (X 21, 30). Tout comme la joie, le bonheur ne s'observe pas, il s'éprouve chez soi-même et chez autrui : « la vie heureuse, aucun sens corporel ne nous en fait faire l'expérience chez autrui. » Au chapitre 22, Augustin peut alors donner sa propre définition (« théologique ») du bonheur : « Et la vie heureuse, la voilà, éprouver de la joie pour toi, de toi, à cause de toi [*Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te*] » (X 22, 32).

Mais ce bonheur, il faut le *vouloir* (X 23, 33), ce qui veut dire qu'il faut préférer « se réjouir de la vérité plutôt que du mensonge ». C'est alors qu'Augustin propose une seconde définition du bonheur qui l'articule directement sur l'idée de vérité : « la vie heureuse est la joie née de la vérité ». Sous la pression de la souciance, la recherche de la vie heureuse devient une affaire terriblement sérieuse. Aux yeux de Heidegger, c'est cette souciance qui constitue le fond de l'âme humaine. Celle-ci est alors plus que la « conscience » au sens habituel du mot et même plus que la « conscience intentionnelle » de la phénoménologie. Que veut dire en effet « conscience » ? Un pouvoir d'observation et de réflexion. Or, la « souciance » n'est ni réductible à l'observation, ni à la réflexion. C'est pourquoi Heidegger estime que c'est elle seule qui permet de comprendre ce qu'est l'intentionnalité. Une nouvelle fois nous voyons se dessiner une relation étroite entre « être » et « avoir ». Quand Augustin se demande comment on peut avoir, posséder la vie heureuse, question qui ne prend sens que dans une perspective d'accomplissement (*Vollzugssinnprimat*), il pose en réalité une question ontologique, celle du *mode* de possession de la vie. Or, c'est précisément cela qui définit l'existence authentique : « S'approprier "l'avoir" de telle sorte que l'avoir devienne un "être" » (Ga 60, 195).

Ouvrons ici une brève parenthèse. On trouve aussi chez Lévinas une critique implicite de la notion de conscience intentionnelle qui explique peut-être pourquoi l'auteur remplace fréquemment le terme « conscience » par celui de « psychisme ». Or, qui dit psychisme dit aussi « jouissance ». Le terme augustinien correspondant

est *delectatio*. Ce phénomène aurait lui aussi besoin d'une clarification phénoménologique, afin de préciser son *Gehalts-, Bezugs- et Vollzugssinn*, tâche qu'Augustin, selon Heidegger, n'aurait pas su mener à bien. Mais c'est une notion dont Heidegger parle assez peu. Est-ce à dire que l'idée même de facticité ferait écran au phénomène de la jouissance ?

Ce qui est clair en revanche, c'est que, par le fait même, la notion de *vérité* reçoit elle-même un sens existentiel auquel Heidegger consacre un long commentaire¹ (Ga 60, 192- 204). La « joie née de la vérité » ne peut évidemment pas s'expliquer en référence à la vérité de l'énoncé propositionnel : « Le chat est sur le paillason. » On peut imaginer que le cas échéant, ce type d'énoncé suscite la certitude, mais il n'y a vraiment pas là de quoi jubiler ! Augustin par contre affronte le paradoxe d'une vérité qui provoque le rejet et qui enfante la haine. « Ils aiment la vérité quand elle brille, ils la haïssent quand elle les accuse [*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*], car ne voulant pas être trompés et voulant tromper, ils l'aiment quand elle se signale, elle, et la haïssent quand elle les signale, eux [*amant eam cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*] » (X 23, 34). En soulignant fortement cette opposition entre *veritas lucens* et *veritas redarguens*, Heidegger pose un premier jalon important en direction du concept existentiel de vérité qu'il développera au § 44 de *Sein und Zeit*. Dans notre contexte, il donne une paraphrase quelque peu dramatique : « Or, ils la haïssent, lorsqu'elle les assaille [*wenn sie ihnen auf den Leib rückt*, ce qu'on pourrait également rendre par : "lorsqu'elle les prend à bras le corps"] ». Si elle les aborde eux-mêmes et les ébranle, mettant en question leur propre facticité et existence, mieux vaut baisser les yeux quand il en est encore temps, pour se gargariser de litanies répétées en chœur dont on est son propre metteur en scène » (Ga 60, 201).

De la « tribulation » au « souci »

Les brefs chapitres 27-29 fournissent à Heidegger l'occasion de développer, en faisant appel à un certain nombre d'autres textes augustinien, sa compréhension de la vie facticielle. Ce qui se présente chez Augustin comme la dialectique fondamentale de l'*uti* et du *frui* est interprété par lui comme représentant les deux modes fondamentaux du souci, plus précisément, du se-soucier (*curare*). Celui-ci revêt plusieurs visages dont Heidegger cherche à cerner la portée phénoménologique et herméneutique et qui contribuent à

1. Sur l'échec herméneutique de ce concept de vérité, voir Jean GROSSE, « Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit », dans Ewald RICHTER (éd.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Francfort, Klostermann, 1997, p. 165-177.

promouvoir le souci, qui jusqu'alors avait une signification encore régionale, au rang d'existential fondamental.

Le premier phénomène est celui de la « dispersion » qu'évoque la formule *in multa defluximus*. Augustin lui-même énonce l'épreuve de la vie en termes de poids et d'allègement (*onus-sublevare*), nous pourrions dire de « pesanteur » et de « grâce » (miséricorde), d'éparpillement ou de dispersion et de retour à l'unité. Telle est la signification existentielle de la continence : « Oui, la continence nous rassemble et nous ramène à l'unité que nous avons perdue en glissant dans le multiple [*Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus*] » (X 29, 40). Aux yeux de Heidegger, le « multiple » n'a pas ici un sens numérique. Mais il ne se rattache pas non plus à l'opposition néoplatonicienne de l'un et du multiple ; il revêt au contraire un sens existentiel : il s'agit de la multiplicité de sens constitutive de la vie facticielle. Si *multum* désigne la multiplicité des significativités qui caractérisent la vie dans le monde, *unum* désigne « l'authentique (Ga 60, 206) ». Le Dieu qui sonde les reins et les cœurs (*Enarr. in Ps. 7, 9*) sait aussi ce qu'il en est de la dispersion qui empêche toute vie facticielle d'être aussi unifiée, autrement dit aussi authentique, qu'elle devrait l'être. Pour la même raison, il importe d'entendre dans la « continence » non la simple signification de l'abstinence sexuelle, mais la capacité de « tenir ensemble » les divers éléments dont se compose la vie facticielle (Ga 60, 205).

Si l'on accepte de donner un sens existentiel et phénoménologique à la dispersion dans le multiple, s'ouvre une perspective sur l'ambivalence constitutive de la vie facticielle, écartelée entre la crainte et le désir, l'adversité et la complicité, le mouvement de fuite et d'évitement, tout comme celui de la précipitation et de la fascination. « Dans l'adversité je désire la prospérité ; dans la prospérité je redoute l'adversité [*prospera in adversis desidero ; adversa in prosperis timeo*] » (X 28, 39). Cet écartèlement affectif est d'abord éprouvé comme pesanteur et fardeau. L'énoncé : *Oneri mihi sum*, « Je suis un poids pour moi », dévoile ce que nous pourrions appeler le visage « affectif » de l'épreuve, auquel correspondra ultérieurement l'existential de « l'affection », la *Befindlichkeit* telle que la définit le § 29 de *Sein und Zeit*. L'énoncé : *Mihi quaestio factus sum*, « Je suis devenu pour moi-même une question ou un problème » fait découvrir ce que nous pourrions appeler le visage « compréhensif » de la même épreuve, auquel correspondrait l'existential du « comprendre » (*Verstehen*) dont on trouve la définition au § 31 de *Sein und Zeit*.

C'est cet écartèlement -- dans la terminologie de Paul Ricœur dans *L'Homme faillible*, nous pourrions dire également cette « disproportion » ou cette « faille » -- qu'il s'agit maintenant d'explorer.

Sa dynamique (et sa dramatique) existentielle ne devient intelligible que si l'on y discerne l'œuvre et les manœuvres du souci. De cette manière Heidegger prépare le terrain à l'analyse ultérieure du phénomène de l'équivoque (*Zweideutigkeit*) au § 37 de *Sein und Zeit*. Mais on peut se demander si lors de la transition de la *Zweispältigkeit* augustinienne à la *Zweideutigkeit* existentielle, quelque chose n'est pas perdu. Heidegger insiste sur le fait que le phénoménologue doit s'interdire toute interprétation dialectique de ce clivage, car les antithèses dialectiques ne sont qu'« une liquidation enjouée de choses qui ne tolèrent pas ce genre de traitement » (Ga 60, 208). Ici aussi, le passage de l'avoir (la manière dont nous avons ces expériences soucieuses de l'ambivalence) à l'être est un passage obligé¹. L'ambivalence, telle qu'elle est décrite ici, montre que la facticité implique nécessairement une vulnérabilité foncière qui reçoit une connotation encore plus dramatique dans la formule qui en fait un « déchirement diabolique » (Ga 60, 209). C'est là-dessus que pourra venir se greffer l'interprétation du phénomène de la tentation comme phénomène existentiel fondamental.

Du passage des *Enarr. in Ps. 7, 9*, cité plus haut, Heidegger extrait l'énoncé : « *Finis curae delectatio est* » (Ga 60, 208). Le souci n'est pas une fin en soi, mais il vise la jouissance. La raison pourquoi Heidegger privilégie justement ce passage s'explique aisément : c'est l'un des rares textes où Augustin thématise la notion de *cura* qui ne connote pas seulement la tribulation (*Bekümmierung*) au sens paulinien, mais qui, dans la tradition étymologique latine, connote également le *quaero*, la recherche questionnante et anxieuse. Rien d'étonnant dès lors que, dans le déploiement ultérieur de l'idée de facticité, Heidegger associe si étroitement *Sorge* et *Fraglichkeit*.

Par le fait même, la notion de facticité s'enrichit de plusieurs dimensions, que Heidegger visualise au moyen d'un schéma récapitulatif (*Übersichtsschema der Phänomene*) qui a été conservé grâce à la transcription de O. Becker. La parenté avec le schéma paulinien du cours précédent saute aux yeux². En contexte chrétien, la facticité reçoit une interprétation spécifique du fait de l'être-devant-Dieu. Le problème chrétien, tel que le formule Augustin, est de ne pas se laisser retenir loin de Dieu par les choses qui n'existent que par la grâce de Dieu (X 28, 38). C'est la teneur fondamentale de la fameuse complainte lyrique : « Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée. » Sur cette toile de fond, Augustin déploie sa thèse que la vie sur terre est une épreuve (*temptatio*), mar-

1. « *dieses Gehabtworden ist ihr "Sein"* » (Ga 60, 208).

2. Pour une exégèse détaillée de ce schéma, voir Theodore KISTEL, « Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian : A Conceptual Picture Show », dans Theodore KISTEL et John VAN BUREN, J. (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University Press, 1994, p. 175-193.

quée par d'innombrables tracasseries (*molestia*) et difficultés. « N'est-elle pas une épreuve, la vie humaine sur la terre, sans le moindre répit ? [*Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio ?*] » (X 28, 39).

Heidegger y lit l'indication formelle d'un certain nombre de traits structurels qui caractérisent la facticité comme telle. Sa question est de savoir, ce qui, de ce lexique chrétien de l'épreuve-tentation, se laisse transférer au lexique philosophique de la facticité, question décisive pour le statut même de l'herméneutique de la facticité (Ga 60, 210).

Une phénoménologie de la tentation

Au fil des pages, le lecteur découvre à quel point Heidegger se montre soucieux de dégager la connexion interne qui rattache les uns aux autres les différents phénomènes évoqués jusqu'ici. Ce souci de cohérence est encore plus prononcé dans la relecture phénoménologique de l'analyse augustinienne des trois formes fondamentales de la tentation qui fait l'objet des chapitres 30-49. Cette relecture forme incontestablement le point culminant de l'interprétation heideggérienne. Ce qui, à première vue, se présente comme un simple écho d'un passage de la première épître de Jean (1 Jn 2, 15-17) – la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle – apparaît dans la perspective de l'herméneutique facticielle comme les trois directions fondamentales de la dispersion dans le multiple. Ici aussi, l'attitude du sujet qui confesse ce qu'il en est des tentations qu'il continue à éprouver dans l'aujourd'hui de sa vie manifeste sa fécondité herméneutique et même sa portée ontologique, pour autant que seule la prise en compte de l'expérience de la tentation apporte la réponse au problème du sens du « je suis » (Ga 60, 212-213).

C'est pourquoi il importe d'examiner de près la stratégie d'appropriation heideggérienne de l'analyse augustinienne des tentations. Heidegger s'efforce de donner une interprétation phénoménologique de chacune des trois formes fondamentales de tentation qui définissent la condition humaine d'après Augustin : la concupiscence de la chair (chap. 30-34) ; la concupiscence des yeux, c'est-à-dire l'avidité du savoir (chap. 35-36) ; l'orgueil, « l'ambition du siècle », c'est-à-dire la recherche de la vaine gloire (chap. 36-39)¹.

1. Sur l'écho que ce ternaire reçoit dans les numéros 793-308 des *Pensées* de Pascal, voir Jean MESNARD, *La Culture au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 462-484.

La concupiscence de la chair

L'analyse augustinienne procède par cercles concentriques, allant de la périphérie vers le centre. À la périphérie, nous avons la concupiscence de la chair, qui forme le premier lieu anthropologique d'où émerge la conscience de la « différence de moi-même à moi-même » (X 30, 41). Il faudrait évidemment analyser en détail les métaphores et images qui jalonnent la description augustinienne : « un piège m'est tendu avec les filets de la convoitise » (X 31, 44) ; « je résiste aux séductions des yeux, pour ne pas y embarrasser les pieds » (X 34, 52) ; « oui, je me laisse prendre misérablement, et toi tu me dégages miséricordieusement » (X 34, 53), etc. La tentation semble essentiellement être perçue comme puissance de séduction, d'enlacement. On entrevoit ici un lien entre une phénoménologie de la tentation et de la séduction que Heidegger retiendra comme un des traits indicatifs-formels de la déchéance. C'est dans ce contexte très précis qu'il pointe le terme latin *ruina* qui préfigure la place que la déchéance (*Verfallen*) occupera dans l'analytique existentielle. Ce qui se présente au penseur chrétien comme conscience du caractère éphémère et périssable de sa vie, éveillant l'aspiration à une vie impérissable, doit être retenu comme un trait constitutif de la facticité même (Ga 60, 215).

Mais ce qui est encore plus décisif pour l'interprétation de la notion de facticité, c'est le thème de la non-transparence de soi à soi : « C'est au point que mon esprit, s'interrogeant sur ses propres forces, n'ose pas trop faire confiance à lui-même ; car, ce qui réside en lui demeure le plus souvent dissimulé, si l'expérience ne le lui révèle, et par ailleurs personne ne doit être en sécurité durant cette vie qui est appelée *d'un bout à l'autre une épreuve* » (X 28, 48). C'est pourquoi le confesseur peut s'exclamer : « Toi, sous les yeux de qui je suis devenu pour moi-même un problème ! » (X 33, 50).

La « libido sciendi » : les tentations de la curiosité

Pour élémentaire qu'elle soit, l'expérience des tentations charnelles ne représente pas la forme la plus subtile de la tentation. En suivant l'ordre de complexité croissante qu'adopte Augustin, nous rencontrons une seconde grande forme de tentation, la concupiscence des yeux, qui est « plus complexe dans ses dangers » (X 35, 54). *Multiplus periculosa* : cette expression connote un degré supplémentaire de dangerosité, mais aussi la multiplicité plus grande de ses manifestations.

Heidegger s'arrête d'abord sur la difficulté suivante : où s'arrête la « volupté des yeux » (*voluptas oculorum*), où commence la « concu-

«piscence des yeux» (*concupiscentia oculorum*)? C'est avec la «volupté des yeux» que s'achève l'analyse détaillée, faisant intervenir l'ensemble des sens, des tentations de la vie charnelle (X, 34, 51). Dans des images superbes, Augustin décrit le plaisir qu'il y a à contempler un monde coloré, où tout est caressé par «la reine des couleurs elle-même», la lumière du soleil qui «assaisonne de sa douceur séduisante et dangereuse la vie des aveugles amants de ce siècle».

Or, d'un point de vue phénoménologique, voir et voir n'est pas la même chose! Augustin distingue entre «se délecter *dans* la chair» et «expérimenter *par* la chair». Le jeu prépositionnel du *in* («*se oblectandi in carne*») et du *per* («*experiendi per carnem*») revêt une importance cruciale pour une herméneutique de la vie facticielle, interdisant toute confusion entre la «volupté des yeux» et la «concupiscence des yeux».

Dans l'un et l'autre cas, le souci en quête de la jouissance est à l'œuvre (Ga 60, 222). Mais une différence essentielle sépare la recherche des plaisirs des sens et la concupiscence des yeux. Dans le premier cas, le sujet «se complaît» dans l'expérience sensible, il se «laisse aller», il s'abandonne, cédant à une tentation trop forte, il y succombe; dans le second cas, il prend l'initiative, il «expérimente», il «explore», guette ou épie à la manière d'un voyeur.

Le premier phénomène montre déjà que ce n'est pas la perception qui est primordiale dans notre expérience du monde, mais le «désir de voir». Tout acte de vision est surdéterminé par des «significativités» qui ont leur source dans la vie facticielle elle-même. Avant même la perception, il y a la manière dont nous avons commerce avec le monde qui nous entoure. Nous pourrions dire en ce sens que la première forme de tentation est au fond une affaire de «mauvaises fréquentations». Dans la seconde forme de tentation, ce qui prime, c'est le désir de voir et de savoir, qui est fondamentalement un désir malsain de savoir. Le souci (*cura*) vire ici à la *curiositas*.

Le sens existentiel du voir devient encore plus explicite quand le désir de voir (prenant la suite du plaisir de voir) se transforme en *désir de savoir*, c'est-à-dire en *curiosité* insatiable. C'est bien de cela qu'il s'agit avec la concupiscence des yeux: «c'est une vaine curiosité qui s'affuble du nom de connaissance et de science» (X 35, 54). Un peu plus loin, Augustin en parle en termes de «passion d'expérimenter et de connaître» (X 35, 55), dont il décrit les différentes modalités qu'il a éprouvées et, en partie, surmontées. «Forêt d'une telle immensité, pleine d'embûches et de péril» (X 35, 56), où on découvre le théâtre, le passage des astres (au sens de l'astrologie), la nécrologie, le besoin religieux de signes qui nous en mettent plein la vue (miraculisme), et «l'épais foisonnement de futilités» (X 35, 57) de toutes sortes dont est tissée la vie quotidienne.

Quel est l'enjeu phénoménologique et philosophique de cette analyse ?

1. Ce qui retient d'abord l'attention de Heidegger, c'est la connexion étymologique *cura-curiōsitas*. La curiosité est elle aussi un visage du souci, mais en quelque sorte son visage le plus déguisé¹. Rien d'étonnant dès lors que l'analyse du phénomène de la curiosité soit périodiquement remise en chantier dans les enseignements ultérieurs de Heidegger², avant de recevoir son expression canonique au § 36 de *Sein und Zeit* (p. 170-173).

2. Dans ce contexte, il nous faut mentionner la monumentale monographie que Hans Blumenberg a consacrée à la genèse du concept de curiosité dans la pensée occidentale. L'auteur y développe une reconstruction systématique de l'histoire du concept de curiosité et des évaluations dont elle a fait l'objet. Les *Confessions* occupent une place charnière dans cette présentation³. Blumenberg montre qu'Augustin n'est nullement le premier auteur à déprécier la curiosité. Le processus fut préparé de longue date par la philosophie hellénistique, où l'on voit les épicuriens et les stoïciens mettre déjà en concurrence la soif de savoir et le désir de bonheur. Pour Augustin, Cicéron fut un des médiateurs de la thèse que la soif de connaître, si fortement valorisée par Aristote, au point qu'il en fait le point de départ de la métaphysique, peut représenter un danger pour l'eudémonie humaine⁴. Même s'il continue à professer avec Aristote que l'homme porte en lui un désir naturel de savoir et de vérité, Cicéron soumet ce désir à des contraintes morales, impliquant le renoncement à la spéculation sur des choses obscures et superflues⁵.

Le risque immanent au désir de connaître reçoit une figuration emblématique dans la relecture cicéronienne de l'épisode du chant des Sirènes. Leur force de séduction ne s'explique pas seulement par la beauté de leur chant, mais par la promesse d'une connaissance infinie. Aussi bien le conflit d'Ulysse n'est-il pas le conflit entre la séduction esthétique et l'obligation éthique, mais celui entre le désir théorique et les obligations du citoyen à l'égard de la cité⁶. C'est dans ce contexte que Cicéron introduit l'adjectif *curiosus* et qu'il définit l'attitude correspondante comme un désir de

1. Pour cette connexion, voir Ga 63, 103.

2. Voir p. ex. Ga 20, 378-384.

3. HANS BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort, Suhrkamp, 2^e éd. 1980, chap. IV : « Vorbereitungen für eine Bekehrung und Urteilmuster für den Prozess », p. 65-102 ; chap. V : « Aufnahme der Neugierde in den Lasterkatalog », p. 103-120.

4. *Ibid.*, p. 65.

5. CICÉRON, *De off.* I, 6, 19.

6. H. BLUMENBERG, p. 68.

tout savoir¹. À ses yeux, la *curiositas* devient dangereuse au plus tard quand elle détourne le citoyen des soucis (*cura*) et obligations de la vie civique et pratique.

C'est dans un sens analogue qu'Augustin oppose *uti* et *frui*. Il découvre la problématique cicéronienne à travers la paraphrase du *De officiis* d'Ambroise de Milan. Dans cette paraphrase, la dénonciation des disciplines « à hauts risques », parce qu'elles ne font que poursuivre les intérêts de la vaine curiosité, se fait plus précise : il s'agit de l'astronomie et de la géométrie.

Blumenberg évoque une autre influence qui pourrait venir de Philon d'Alexandrie². La problématique de la curiosité apparaît ici dans le contexte d'une interprétation allégorique des migrations d'Abraham, d'Ur en Chaldée jusqu'à Sichem, en passant par Haran. La signification spirituelle de ces déplacements, décrits dans le *De migratione Abrahami*, se laisse figurer ainsi :

Ur en Chaldée	Haran →	Sichem
(astronomie)	connaissance de soi	(théologie)
pays de la curiosité	l'antidote :	connaissance de Dieu
(<i>periergia</i>)	découverte de la	Sagesse spirituelle
aliénation de soi	nescience	
perception sensible		

La curiosité se confond avec la « précipitation », incapable d'accompagner Abraham jusqu'au bout de ses pérégrinations. Philon maintient le primat du « voir » dans les activités cognitives, mais il lui confère un statut différent : le concept grec (« phénoménologique ») du « se-laisser-voir » (*φαινεσθαι*) des choses est supplanté par le concept hébraïque (« théologique ») du « donner-à-voir » divin³. Ce n'est que dans la lumière divine que nous voyons les choses : « *In lumine tua videbimus lumen.* »

Une chose est de limiter le champ du désir théorique et de subordonner la spéculation cosmologique à la connaissance de soi, et celle-ci à la connaissance de Dieu ; une autre est de libérer l'expérience intérieure de toute détermination cosmologique (c'est-à-dire, dans la terminologie heideggérienne de l'herméneutique de la vie facticielle : découvrir le monde propre comme champ d'expérience distinct du monde ambiant), et d'identifier les racines profondes sous-jacentes à la tentation de la curiosité. Tout comme Heidegger, Blumenberg s'interroge lui aussi sur la signification de la conjonction *memoria-curiositas* au livre X des *Confessions*. À ses yeux, c'est le « drame de l'âme » néoplatonicien et la dialectique métaphysique de l'Un et du multiple qui forment l'arrière-plan de

1. CICÉRON, *De finibus* V, 18, 48-50.

2. H. BLUMENBERG, p. 71.

3. *Ibid.*, p. 75.

cette conjonction. La « mémoire » doit être entendue ici au sens de la « réminiscence » platonicienne : elle ne désigne pas seulement la capacité subjective de se souvenir d'événements passés, mais la réminiscence essentielle de notre véritable origine. Un postulat essentiel d'une « métaphysique de la conversion » est que l'âme doit se souvenir de l'Un dont elle est issue. Or, la curiosité est l'attitude d'une âme déjà contaminée par le multiple. C'est ce qui fait qu'elle s'égare (*polypragmonein*) ou se dissipe. En ce sens, la curiosité n'est pas seulement la contemplation passive du multiple (ce qui correspondrait, comme nous l'avons vu, à la « volupté des yeux »), mais une sortie hors de soi, c'est-à-dire une saillie extatique vers le multiple¹. Tout en gommant l'arrière-plan néoplatonicien, Heidegger caractérise en un sens analogue la curiosité comme « inspection gourmande du monde [*neugieriges Sich-Umsehen in der Welt*] » (Ga 60, 224).

Si dans le néoplatonisme, *curiositas* et *memoria* sont devenues les opérations fondamentales de l'âme qui se construit symétriquement dans la descente et la remontée², il reste à mentionner un dernier aspect de la curiosité qui renvoie à un arrière-plan culturel plus vaste, en même temps qu'il permet de comprendre pourquoi la curiosité pouvait apparaître aux yeux de certains Pères de l'Église comme la tentation par excellence. C'est la quête gnostique du salut par la connaissance qui leur a fait comprendre la gravité de cette tentation. Leurs mises en garde répétées consonnent d'ailleurs avec l'avertissement du Talmud : « Celui qui cherche à savoir quatre choses : ce qui est dans les Hauteurs et dans les Profondeurs, ce qui était Avant et ce qui viendra Après, mieux vaudrait qu'il ne soit pas né³. » L'importance que revêtent les spéculations cosmologiques, démonologiques, protologiques et eschatologiques dans la pensée gnostique se trouve ainsi frappée d'un quadruple interdit. D'un point de vue philosophique, directement tributaire de l'herméneutique heideggérienne, les recherches de Hans Jonas ont mis en évidence la cohérence systématique du mythe gnostique du salut par la connaissance. Nonobstant le caractère syncrétiste et hétéroclite des représentations utilisées, ce mythe possède, aujourd'hui comme autrefois, un grand pouvoir de séduction. La curiosité n'est pas seulement ici au service d'un élargissement du savoir humain, mais elle nous met sur le chemin du salut.

Face à cette redoutable tentation, les Pères de l'Église ont développé plusieurs stratégies de défense, soit en mettant en concurrence la soif illimitée de connaître et la reconnaissance confiante

1. *Ibid.*, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. Chagigah II, 1, cité par Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II 1, p. 206. Voir H. BLUMENBERG, p. 280, n. 91.

qui constitue l'attitude de foi (Irénée) ; soit en faisant de la doctrine de la foi une « gnose » moins orgueilleuse d'un autre type, soit en opposant massivement foi et connaissance. Chez Clément d'Alexandrie, Ulysse qui, en résistant à la séduction des sirènes gnostiques, a réussi à sauver ses compagnons, devient une figure emblématique de la sagesse chrétienne.

Tertullien infléchit la doctrine de la curiosité dans un sens plus moralisateur, tout en maintenant une pointe antignostique appuyée¹. Il souligne fortement le moment de l'« affairément » (*operositas*, qui traduit la *polypragmosynè* de Plutarque). On retrouve le même motif dans la notion heideggerienne de la *Betriebsamkeit* qu'on peut traduire par « affairément ». Dans le roman *Métamorphoses* d'Apulée, la curiosité trouve son illustration dans le personnage de Lucius, à l'affût du moindre potin, de la moindre « curiosité » susceptible de l'épater ou d'épater les autres. Cette curiosité malade est une sorte de dégénérescence pathologique de la soif de connaître. Heidegger dirait sans doute qu'elle est la « déchéance » de l'authentique désir de comprendre.

Sur le plan proprement religieux, où il s'agit du combat contre la curiosité gnostique, la stratégie apologétique de Tertullien impose des limites très sévères à la soif de connaître. Cette sévérité s'explique par la biographie intellectuelle de l'auteur, dont Blumenberg dit qu'elle représente une « tentative forcenée de penser et d'exister contre sa propre nature² ». « *Nobis curiositate opus non est post Christum*³ » : tel est le *Ceterum censeo* fracassant que Tertullien, au terme d'un plaidoyer véhément contre les méfaits de la philosophie qui ne fait que fournir des armes aux hérésies, oppose à l'insatiable soif de connaître gnostique. Prenant au pied de la lettre le verset évangélique : « Cherchez, et vous trouverez », il conclut que celui qui croit a trouvé, de sorte qu'il peut se dispenser de chercher encore : « *Quaerendum est donec invenias, et credendum, ubi inveneris*⁴. »

Au nom de cet axiome, la philosophie comme telle -- et pas seulement la gnose -- est suspectée d'être l'expression d'une « précipitation » qui alimente toutes sortes d'hérésies. Rien d'étonnant alors que la soif de connaître excessive (*magna curiositas*) soit mise en concurrence avec le témoignage de vérité de l'âme simple et fruste

1. H. BLUMENBERG, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 91.

3. TERTULLIEN, *De praeser. haeret.* VII, 12-13 : « Nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Évangile. Dès que nous croyons, "nous ne désirons rien croire" au-delà. Car "ce que nous croyons en premier lieu", c'est que nous ne devons rien croire au-delà » (Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes », 46, p. 97-99).

4. *Ibid.*, IX, 4 : « Or une doctrine unique et précise ne saurait être indéfiniment cherchée. Il faut chercher jusqu'à ce qu'on trouve, et croire dès qu'on a trouvé. Rien de plus, sinon qu'il faut garder ce qu'on a cru » (p. 102).

qui n'est une « âme naturellement chrétienne » que parce qu'elle n'est pas encore contaminée par le vice de la curiosité. Nous avons ici la première ébauche de l'argument de la « foi du charbonnier » qui fera long feu. L'éloge de *l'anima idiotica* soupçonne tout désir de savoir de n'être que l'expression d'une présomption humaine : « *Praestat per deum nescire quia non revelaverit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit* », lit-on dans une formulation hyperbolique de Tertullien.

C'est sur cet arrière-plan historique qu'il devient possible d'évaluer à sa juste mesure l'analyse augustinienne de la *curiositas*. Augustin lui-même avait rencontré cette tentation sous la forme de la gnose manichéenne. Mais on remarquera que, lors de sa première conversion philosophique (*Conf.* V, 3), la philosophie fut une arme, dans la mesure où elle exprimait les exigences d'une rationalité critique, face aux spéculations théosophiques, anthroposophiques et cosmosophiques débridées¹. L'arrière-plan culturel que nous venons d'évoquer à la suite de Blumenberg jette un éclairage significatif sur l'importance de la différence entre *voluptas oculorum* et *concupiscentia oculorum*. La première, qui relève du plaisir des sens, est une *jouissance* ; la seconde est une auto-complaisance, dans laquelle la *libido sciendi* se célèbre elle-même. La différence est soulignée par une formule bien frappée de Blumenberg : « Le monde d'Augustin n'est pas un monde qui nous comble [*erfüllend*], mais un monde qui nous tente [*versucherisch*] et la *curiositas* est un "tenter" (*forma tentationis*) au double sens subtil selon lequel le s'essayer à ce qui nous résiste et nous est inhabituel (*tentandi causa*) est un être-tenté [*Versuchtwerden*].² »

Dieu lui-même peut devenir un objet de « tentation » : le besoin de voir partout des miracles, c'est-à-dire des signes tangibles de la présence et de l'action divines, est une expression religieuse de la curiosité malsaine. Dans ce genre d'« expérience », Dieu se trouve instrumentalisé, c'est-à-dire rabaissé au plan de l'*uti*. Les expérimentations d'Aldous Huxley et de Timothy Leary avec des drogues hallucinogènes, dans le but de produire artificiellement des états de conscience « religieux » ou mystiques, en élargissant et purifiant les portes de la perception, nous en fournissent une illustration moderne.

À l'examiner de plus près, le catalogue augustinien des formes de la curiosité est moins hétéroclite qu'il n'en a l'air. On y trouve : le voyeurisme nécrophile (la fascination qui émane de la vision d'un cadavre déchiqueté), les spectacles des champs de foire (exposition de monstres), le désir de scruter les œuvres de la nature hors de notre portée (parapsychologie, astrologie, etc.), la magie et la sor-

1. H. BLUMENBERG, p. 105.

2. *Ibid.*, p. 107.

cellerie, les signes et les prodiges religieux (le culte du merveilleux, des « apparitions » de toutes sortes...). En un sens, c'est même un catalogue étonnamment moderne qui se laisse transférer sans peine à une société dominée par les images télévisuelles. La dette d'Augustin à l'égard du néoplatonisme se reflète notamment dans le fait que la curiosité est une sorte de corrélat négatif de la mémoire¹. Ce trait ne sera pas conservé par Heidegger chez qui la curiosité apparaît plutôt comme corrélat négatif de la *compréhension*. Mais il ne faut pas oublier que « les interjections de la curiosité pénètrent les expériences facticielles » (Ga 60, 226).

La vaine gloire et l'ambition du siècle

Nonobstant leur différence fondamentale, les deux premières formes de tentation ont en commun de décrire des situations où c'est le rapport au monde ambiant et au monde commun qui prime. La description augustinienne de la troisième forme de tentation nous fait franchir un pas supplémentaire en direction du rapport de soi à soi-même, c'est-à-dire de ce que Heidegger appelle le « monde propre ». C'est pourquoi « le désir d'être craint ou d'être aimé des hommes, sans autre raison que d'en tirer une joie qui n'est pas une joie » (X 36, 60), représente la tentation la plus intime. L'ennemi de notre vraie béatitude, dit joliment Augustin, est cette petite voix intérieure qui « sème partout en guise de pièges les "Bravo! Bravo!" ». C'est, exprimé en un langage plus contemporain, l'indéracinable tentation du narcissisme. Augustin précise qu'il s'agit en même temps d'un trait structurel de la condition humaine, dans la mesure où nous « sommes *nécessairement* amenés, par certaines charges de la société humaine, à nous faire aimer ou craindre des hommes ». En langage heideggérien, nous dirions que là où il y a une *Selbstwelt*, il y a aussi une *Mitwelt* et réciproquement. C'est pourquoi « notre avidité à ramasser ces bravos » (c'est-à-dire le narcissisme pathologique) n'est que la version mégalomaniacque (suggérée par l'image de l'Aquilon) de l'estime de soi (le narcissisme « normal ») : « la vie vertueuse et les bonnes œuvres ont une compagne habituelle et obligée qui est la louange » (X 36, 60). Mais qui est capable de tracer la ligne de partage entre les deux, c'est-à-dire entre ce que Heidegger appelle *Selbstgeltung* et *Selbstbekümmern*, termes que je suggère de traduire par « valorisation de soi » et « souciance de soi » ?

Le génie d'Augustin a su déceler la faille secrète qui traverse le monde du soi : plus encore que pour les deux formes précédentes de tentation, le moi s'y trouve démuné, parce que la tentation

1. *Ibid.*, p. 110.

traverse son être le plus intime : « Dans les tentations d'un autre genre, en effet, j'ai une possibilité quelconque de m'explorer: ici presque aucune » (*ibid.*). Cette faille intime s'exprime admirablement dans l'aveu suivant, d'une grande finesse psychologique qui reflète parfaitement la fragilité constitutive du moi narcissique : « je ne voudrais pas que même l'approbation d'une bouche étrangère augmentât ma joie d'avoir en moi un bien quelconque. En réalité, non seulement elle l'augmente, je l'avoue; mais encore un blâme la diminue. Et quand cette misère qui est la mienne me trouble, il se glisse en moi une excuse; ce qu'elle vaut, *tu le sais*, toi ô Dieu; car moi, elle me rend indécis » (X 37, 61). Le confesseur découvre ici qu'une blessure narcissique fait d'autant plus mal qu'il n'y a pas de parade possible.

L'indécision – ce que Ricoeur appelle la fragilité affective, troisième visage de la faillibilité dans *L'Homme faillible* – trouve une expression encore plus dramatique dans les aveux en cascade sur lesquels s'achève l'analyse augustinienne des tentations fondamentales de la vie humaine : « Comment savoir si chez moi un tel sentiment ne vient pas de ce que je répugne à trouver un avis différent du mien sur moi-même dans celui qui me loue, non que son intérêt me touche, mais parce que les mêmes biens qui me plaisent en moi, me sont plus agréables quand ils plaisent aussi à un autre? D'une certaine façon, en effet, moi je ne suis pas loué, quand l'opinion que j'ai de moi-même n'est pas louée, puisqu'alors ou bien on loue ce qui me déplaît, ou bien on loue plus ce qui me plaît moins. Sur ce point, ne suis-je donc pas incertain de moi-même? » (*ibid.*). Augustin n'en finit pas d'énumérer les pièges de l'amour-propre : « Cet amour me tente, même lorsque moi je le dénonce en moi, par le fait justement que je le dénonce » (X 37, 63), et il confesse qu'il a besoin de la Vérité divine pour voir clair en lui-même : « Mais en toutes ces choses que je parcours en te consultant, je ne découvre de lieu sûr pour mon âme qu'en toi, où se rassemblent toutes mes dispersions sans que rien de moi s'écarte de toi » (X 40, 65).

C'est sur l'aporie d'un souci de soi écartelé entre le désir de se mettre en valeur et l'obligation de se prendre au sérieux (Ga 60, 232) que s'achève le commentaire heideggerien du livre X. Il s'arrête exactement au seuil du passage sublime dans lequel Augustin évoque la dimension proprement mystique de l'expérience intérieure :

Et parfois tu me fais entrer dans un sentiment
tout à fait extraordinaire au fond de moi,
jusqu'à je ne sais quelle douceur
qui, si elle devient parfaite en moi
sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas.

Au-delà de ce seuil s'étend la problématique théologique du Médiateur, qui occupe toute la fin du livre X. C'est une terre promise dont l'accès semble être interdit au philosophe. Cela ne résout pas la question préjudicielle de savoir si, oui ou non, l'expérience mystique, telle qu'elle est évoquée ici, relève d'une herméneutique de la facticité. Les thèses développées dans les notes sur les fondements philosophiques de la mystique médiévale ne laissent guère de doute sur la position fondamentale de Heidegger à cet égard. Le « comprendre phénoménologique originel » ne doit en aucun cas reculer devant l'expérience mystique. S'il y a ici lieu de prononcer un « Bas les pattes ! », il ne vaut que pour celui qui n'est pas capable de se « sentir » sur un sol authentique (Ga 60, 305). Ce n'est donc pas parce qu'il estimait que l'expérience mystique ne relève plus du champ de compétence de l'herméneutique de la facticité que Heidegger a arrêté son commentaire sur le phénomène de la tentation, mais tout simplement faute de temps.

DE LA LECTURE À LA PROBLÉMATISATION

Nonobstant le caractère partiel de la lecture heideggérienne, sa méditation du livre X n'a pas seulement permis de découvrir des phénomènes inédits, donc d'enrichir la palette de l'herméneutique de la vie facticielle ; elle a surtout permis à celle-ci d'affermir son propre projet méthodologique, comme le montre entre autres le fait que c'est précisément ici que le philosophe découvre la nécessité de transformer les catégories herméneutiques en *existenciaux*.

Aussi bien, dans un second temps, beaucoup plus bref, nous voudrions caractériser les problèmes que Heidegger soulève au fil de son commentaire. Les notes et esquisses du cours montrent clairement que son projet était de compléter le commentaire cursif par une lecture centrée sur un certain nombre de problèmes qui ne concernent pas seulement les difficultés d'interprétation que soulève le texte d'Augustin, mais l'idée même d'herméneutique de la vie facticielle. Une de ces notes suggère un groupement autour de quatre problèmes fondamentaux (Ga 60, 263). La transcription de Becker confirme que ce quadruple problème a de fait reçu au moins un bref développement dans le cours même (Ga 60, 280-281).

Historicité et tentation

Au premier problème correspond la thèse, déjà explicitement introduite dans le premier cours de phénoménologie de la religion, que l'historicité est un phénomène central de la vie facticielle. C'est

pourquoi elle contient toujours plus que ce que le savoir historique objectif peut nous apprendre sur nous-mêmes. Or, ce sont les épreuves qui donnent une dimension historique à l'expérience du soi. En écho à la terminologie de Wilhelm Schapp, nous pourrions dire que « chacun est l'histoire de ses tentations ».

La méditation sur les grandes tentations auxquelles la vie facticielle se trouve sans cesse exposée nous fait découvrir leur sens existentiel en même temps que l'historicité immanente de la vie. C'est bien pourquoi Heidegger peut se demander dans une note si, indépendamment de sa signification existentielle, la tentation ne constitue pas un authentique existentiel (Ca 60, 256).

Le « *defluxus in multum* » : la dissémination constitutive de la vie facticielle

Par le fait même, le thème de la « chute » (*defluxus*) dans le multiple peut recevoir une interprétation existentielle qui préfigure la thématique de la « déchéance » (*Verfallenheit*) du § 38 de *Sein und Zeit*. La vie facticielle comporte une « dissémination » spécifique qu'il importe de mettre à l'abri de l'interprétation néoplatonicienne. Ce n'est pas en se plaçant dans l'optique d'une démarche d'unification, qui parcourt tout l'intervalle entre le Néant par défaut qu'est la matière jusqu'au Néant par excès qu'est l'Un transcendant, que le sens du *defluxus in multum* devient intelligible. Dans la lecture heideggerienne d'Augustin, il n'est pas exagéré de dire que tout part de la *molestia*, et que tout y ramène. Le même trait est conservé dans l'interprétation phénoménologique d'Aristote, comme le montre la déclaration suivante du « Rapport Natorp » : « la vie facticielle est préoccupée de son être dans le déploiement temporel concret de cet être, et cela même lorsqu'elle ne veut rien en savoir et s'évite elle-même. La vie facticielle comporte ce caractère ontologique d'être à charge à elle-même. Ce dont témoigne, de manière indubitable, la tendance propre à la vie facticielle de se décharger de soi-même » (IPA, p. 18-19). On imagine mal comment Heidegger aurait pu parvenir à cette conclusion sur la base d'une simple lecture de la *Physique* d'Aristote !

La *molestia* seule permet de comprendre en quel sens la dispersion est constitutive de la facticité. On peut évidemment se demander si cela n'implique pas une interprétation déterminée de la corporéité. Même si on peut regretter que Heidegger ait insuffisamment prêté attention au phénomène de la chair, on remarquera qu'à chaque fois qu'il en parle, le terme « dispersion » (*Streuung*) fait son apparition, comme un écho lointain de sa lecture d'Augustin.

« *Quaestio mihi factus sum* » : souci et interrogation

C'est en lisant Augustin que Heidegger découvre le sens existentiel de la *Fraglichkeit* qui est constitutive de la vie facticielle. Ainsi se prépare le terrain d'une interprétation ontologique du phénomène de l'interrogation sur laquelle nous reviendrons dans nos trois derniers chapitres.

De la lecture axiologisante à la lecture phénoménologique

Le quatrième problème est plus ouvertement polémique. Il concerne le conflit insurmontable qui oppose Heidegger à la philosophie des valeurs néokantienne et son refus obstiné de laisser cette philosophie contaminer sa propre herméneutique de la vie facticielle. S'agissant de saint Augustin, l'envahisseur porte un nom précis : il s'agit de Max Scheler, accusé d'emblée de n'offrir qu'une reprise secondaire de l'ancien ontologisme, revêtu d'un vernis phénoménologique (Ga 60, 159). Toute lecture axiologisante de saint Augustin, cherchant à reconstruire son système des valeurs, est phénoménologiquement trompeuse. Même s'il arrive à Heidegger de reconnaître, en référence au *De doctrina christiana*, que le point de vue axiologique n'est nullement secondaire dans la réflexion augustinienne (Ga 60, 261), il n'en souligne pas moins l'incompatibilité radicale entre la compréhension de la vie facticielle dans sa problématique et l'interprétation axiologique, par exemple de phénomènes affectifs tels que l'amour ou la haine (Ga 60, 292).

De manière assez surprenante, Heidegger met en concurrence le néoplatonisme, qui cautionne à ses yeux tous les mélanges hybrides de la « philosophie chrétienne » ultérieure, et les thèses du jeune Luther relatives à Romains 1, 20-23 dans la *Disputation de Heidelberg* (1518) qui oppose brutalement « théologie de la gloire » et « théologie de la Croix ». Sans le dire clairement, il suggère que l'herméneutique de la facticité peut conclure un pacte avec la théologie de la Croix (Ga 60, 281-282). Le soupçon à l'égard d'une théologie de la gloire pourrait être explicité dans les termes suivants : elle cherche à neutraliser le caractère problématique de l'existence, alors que la théologie de la Croix le dramatise.

À ces problèmes formellement identifiés par Heidegger, nous pouvons ajouter trois autres problèmes simplement effleurés dans ses notes, mais qui se révèlent tout aussi décisifs pour l'idée même de l'herméneutique de la vie facticielle.

Confesser et interpréter

Dans sa conception de l'herméneutique de la facticité, Heidegger accorde une place centrale à la notion de « situation ». Rien ne nous empêche dès lors de reconnaître dans la situation particulière du sujet exposé qu'est le confesseur, un lieu herméneutique d'une extrême fécondité. À cet égard, on pourrait comparer la percée herméneutique de Ricœur à celle de Heidegger. De même que Ricœur entre dans l'herméneutique des symboles du mal par la porte étroite d'une phénoménologie du langage de l'aveu, Heidegger découvre le rôle central du souci en prenant au sérieux le langage auto-implicatif (et, si j'ose dire, « auto-expositif ») du confesseur.

Le lien « *veritas-vita* »

Nous avons vu plus haut à quel point Heidegger se montre intéressé par le phénomène de la vérité existentielle tel qu'Augustin l'explique au livre X. Cela soulève la question de la place d'Augustin dans l'histoire plus générale de la formulation du problème de la vérité au cours de la philosophie occidentale. Cette question ne cessera de hanter Heidegger jusque dans ses derniers écrits. Mais ce n'est que dans les premiers enseignements qu'il prête une attention particulière à la définition augustinienne. On en trouve un témoignage particulièrement éloquent dans le premier cours de Marbourg, consacré lui aussi aux problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Dans ce cours, que nous analyserons plus en détail dans notre dernier chapitre, Heidegger postule la nécessité d'une déconstruction de la règle cartésienne de l'évidence. Cette déconstruction a pour but de montrer que le souci cartésien de la connaissance certaine présuppose une idée de la vérité qui occulte au moins partiellement la dimension existentielle du phénomène. C'est pourquoi il faut remonter de Descartes à Augustin, pour retrouver la question augustinienne du lien entre la vie et la vérité (Ga 17, 120). Dans le même contexte, Heidegger souligne que l'occultation de plus en plus forte du phénomène de la vérité jusqu'au concept moderne de validité, était préparée par la philosophie grecque qui avait déjà commencé par orienter la vérité sur l'énoncé propositionnel et à l'enfermer dans la sphère théorique. La seule tentative de donner un autre sens à l'idée de vérité est contenue dans le Nouveau Testament, et à sa suite chez Augustin (Ga 17, 125). À cet égard, il y a un contraste saisissant entre la lecture de l'histoire de la vérité chez le premier Heidegger, et celle qu'en propose le der-

nier Heidegger, où la vérité chrétienne ne semble plus être qu'une variante mineure du concept romain de vérité¹.

Nécessité d'une « déconstruction phénoménologique » d'Augustin

Notre relecture analytique nous a permis de vérifier à quel point le commentaire heideggérien cherche obstinément à centrer l'herméneutique de la vie facticielle autour du thème du souci. Mais il ne faut pas oublier que la vie facticielle soucieuse est toujours prise dans un mouvement de déchéance ou de déviance qui l'écarte d'elle-même. L'interprétation phénoménologique doit compenser cette tendance, en amorçant un contre-mouvement.

Même si, comme nous venons de le voir, concernant l'histoire de la vérité, la déconstruction de Descartes ramène à Augustin, rien ne permet de penser que celui-ci soit à l'abri de toute déconstruction. Au contraire : à plusieurs reprises, Heidegger souligne qu'Augustin, nonobstant sa capacité à identifier des phénomènes existentiels, reste tributaire de la philosophie grecque et néoplatonicienne qui, au lieu de suivre des mouvements, tend à se fixer sur des contenus. C'est pourquoi l'interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions* se double d'un travail de déconstruction.

DE LA TENTATION AU TENTATIF : LE PHÉNOMÈNE DE LA TENTATION EN RÉGIME DE « COMPRÉHENSION INDICATIVE » (« ANZEIGEVERSTEHEN »)

On peut enfin se demander si la phénoménologie heideggérienne de la vie religieuse n'a été qu'un épisode, motivé plus par des raisons de carrière que pour des intérêts philosophiques réels. Qu'en reste-t-il, une fois que l'herméneutique de la facticité s'est métamorphosée en analytique existentielle, elle-même articulée sur le projet d'une ontologie fondamentale ?

À cette question, on peut au moins fournir une première réponse, concernant le phénomène de la tentation : dans *Sein und Zeit*, c'est toujours encore la *concupiscentia oculorum* augustiniennne qui illustre l'étrange primat du voir qui caractérise la curiosité (SZ, § 36, p. 171). On n'oubliera pas non plus que la description de la structure existentielle de la « déchéance » (*Verfallen*) implique la notion de la *Versuchung*, plus précisément, du caractère « tentatif »

1. Voir par exemple *Parmenides*, Ga 54, 54-63.

(*versucherisch*) de l'être-au-monde. « Mais si le *Dasein* se prédomine lui-même dans le bavardage et l'être-explicité public, la possibilité de se perdre dans le Ou et de succomber à l'absence de sol, cela veut dire que le *Dasein* se prépare pour lui-même la constante tentation de la déchéance. L'être-au-monde est en lui-même *tentateur* » (SZ, § 38, p. 177). Une ligne plus loin, Heidegger précise que, ce faisant, le *Dasein* est ainsi déjà devenu « pour soi-même une tentation », sous-entendu : la tentation ne vient pas du dehors, mais du dedans. Même en l'absence de tout tentateur, le *Dasein* étant ce qu'il est, sera toujours tenté. C'est d'ailleurs pourquoi dans sa lecture de saint Augustin, Heidegger souligne la différence de sens entre les termes *Anfechtung* et *Versuchung*. Sans lui donner un sens phénoménologique précis, il suggère qu'elle recoupe la distinction entre l'éthique et le religieux. *Anfechtung*, c'est le « harcèlement » causé par un tentateur extérieur et dont est victime le sujet religieux ; *Versuchung*, c'est l'épreuve intérieure, telle qu'elle est vécue par le sujet moral (Ga 60, 269).

Que dans l'interprétation existentielle de la tentation que Heidegger propose dans *Sein und Zeit*, Augustin ne soit plus mentionné, n'est pas tout à fait un hasard. En effet, ici, la mobilité constitutive de la déchéance fait corps, si j'ose dire, avec trois autres traits : le « rassurement » (*Beruhigung*), l'aliénation (*Entfremdung*) et la captation (*Verfängnis*) [SZ, § 38, p. 180]. Sous une forme à peine voilée, la même structure quadruple apparaît déjà à la fin de la longue analyse qu'au semestre d'hiver 1921-1922, Heidegger avait consacrée à l'herméneutique de la facticité, censée cette fois-ci servir d'introduction générale à une interprétation phénoménologique d'Aristote. Le mouvement caractéristique de la déchéance, se trouve ici saisi dans le néologisme « ruinance (Ga 60, 140) ».

Hormis le phénomène de la néantisation, mieux à même de s'accorder avec la *Fraglichkeit* qui ouvre une brèche dans l'immédiateté de la vie, brèche que l'interprétation philosophique de la facticité exploite à fond (Ga 61, 152), Heidegger se contente d'une simple énumération de ces quatre traits. Néanmoins, on notera que le premier trait, qui renvoie manifestement à l'analyse augustinienne de l'expérience de la tentation et au commentaire qu'en donne Heidegger, reçoit maintenant, à la faveur de l'indication formelle, une interprétation qui se détache complètement de toute expérience religieuse et éthique *stricto sensu*. « La ruinance est par exemple séduisante. Cela veut dire : la mobilité, qui est à chaque fois amenée dans la possession et dans l'effectuation compréhensive concrète, donc, en l'occurrence, le se-soucier facticiel, est telle que, dans sa mobilité, le souci se « comporte » pour ainsi dire de manière séduisante. On ne vise donc pas le fait que le séduisant, pris dans un sens formel, soit déterminé éthiquement ou saisi religieusement, ce qui voudrait

dire qu'il atteint la vie du dehors. Au contraire : il réside dans le facticiel de la vie elle-même, et c'est dans cet être-là qu'il constitue justement la facticité. Il ne s'agit pas d'établir, ni de relater historiquement, que la vie facticielle est exposée à des tentations, mais son propre sens d'être est tel qu'il les produit */sich aus-setzt/*, et que la déchéance dans l'être de la vie facticielle l'ex-pose */aus-setzt/* à chaque fois à son monde » (Ga 61, 142).

Si l'expérience de la tentation est entendue en ce sens purement formel-indicatif, elle se laisse entièrement détacher de tout contenu religieux particulier, ce qui veut dire qu'il s'agit d'une structure fondamentale qui, « d'une façon ou d'une autre, est encore là dans la vie "non chrétienne" d'aujourd'hui » (Ga 61, 154).

Au terme de ses cours de philosophie de la religion, Heidegger aurait peut-être pu faire siennes les paroles de Frater Taciturnus dans *Les Stades de la vie* de Kierkegaard : « Le religieux m'intéresse comme phénomène, et comme le phénomène qui m'intéresse le plus. Et si je suis fâché de voir la religiosité disparaître, ce n'est pas à cause des hommes, mais de moi-même, car je désire avoir matière d'observation¹. » Cela ne l'a pas empêché d'attirer l'attention sur les limites intrinsèques de sa phénoménologie de la vie religieuse. Si la lecture d'Augustin lui a permis de reconnaître la confession comme un authentique « lieu » herméneutique, il a dû « laisser de côté » les phénomènes du péché et de la grâce, « parce qu'ils sont très difficiles et requièrent des conditions de compréhension impossibles à atteindre dans le présent contexte » (Ga 60, 283). On ne peut que regretter que le philosophe ait été si peu disert sur ces difficultés ainsi que sur les conditions de compréhension autres que requiert l'interprétation de ces phénomènes fondamentaux de la conscience religieuse chrétienne.

1. SÖREN KIERKEGAARD, *Les Stades de la vie*, dans *Œuvres Complètes*, t. 9, Éditions de L'Orante, p. 426.

(*versucherisch*) de l'être-au-monde. « Mais si le *Dasein* se prédomine lui-même dans le bavardage et l'être-explicité public, la possibilité de se perdre dans le On et de succomber à l'absence de sol, cela veut dire que le *Dasein* se prépare pour lui-même la constante tentation de la déchéance. L'être-au-monde est en lui-même *tentateur* » (SZ, § 38, p. 177). Une ligne plus loin, Heidegger précise que, ce faisant, le *Dasein* est ainsi déjà devenu « pour soi-même une tentation », sous-entendu : la tentation ne vient pas du dehors, mais du dedans. Même en l'absence de tout tentateur, le *Dasein* étant ce qu'il est, sera toujours tenté. C'est d'ailleurs pourquoi dans sa lecture de saint Augustin, Heidegger souligne la différence de sens entre les termes *Anfechtung* et *Versuchung*. Sans lui donner un sens phénoménologique précis, il suggère qu'elle recoupe la distinction entre l'éthique et le religieux. *Anfechtung*, c'est le « harcèlement » causé par un tentateur extérieur et dont est victime le sujet religieux ; *Versuchung*, c'est l'épreuve intérieure, telle qu'elle est vécue par le sujet moral (Ga 60, 269).

Que dans l'interprétation existentielle de la tentation que Heidegger propose dans *Sein und Zeit*, Augustin ne soit plus mentionné, n'est pas tout à fait un hasard. En effet, ici, la mobilité constitutive de la déchéance fait corps, si j'ose dire, avec trois autres traits : le « rassurement » (*Beruhigung*), l'aliénation (*Entfremdung*) et la captation (*Verfängnis*) [SZ, § 38, p. 180]. Sous une forme à peine voilée, la même structure quadruple apparaît déjà à la fin de la longue analyse qu'au semestre d'hiver 1921-1922, Heidegger avait consacrée à l'herméneutique de la facticité, censée cette fois-ci servir d'introduction générale à une interprétation phénoménologique d'Aristote. Le mouvement caractéristique de la déchéance, se trouve ici saisi dans le néologisme « ruinance (Ga 60, 140) ».

Hormis le phénomène de la néantisation, mieux à même de s'accorder avec la *Fraglichkeit* qui ouvre une brèche dans l'immédiateté de la vie, brèche que l'interprétation philosophique de la facticité exploite à fond (Ga 61, 152), Heidegger se contente d'une simple énumération de ces quatre traits. Néanmoins, on notera que le premier trait, qui renvoie manifestement à l'analyse augustinienne de l'expérience de la tentation et au commentaire qu'en donne Heidegger, reçoit maintenant, à la faveur de l'indication formelle, une interprétation qui se détache complètement de toute expérience religieuse et éthique *stricto sensu*. « La ruinance *est* par exemple séduisante. Cela veut dire : la mobilité, qui est à chaque fois amenée dans la possession et dans l'effectuation compréhensive concrète, donc, en l'occurrence, le se-soucier facticiel, est telle que, dans sa mobilité, le souci se « comporte » pour ainsi dire de manière séduisante. On ne vise donc pas le fait que le séduisant, pris dans un sens formel, soit déterminé éthiquement ou saisi religieusement, ce qui voudrait

dire qu'il atteint la vie du dehors. Au contraire : il réside dans le facticiel de la vie elle-même, et c'est dans cet être-là qu'il constitue justement la facticité. Il ne s'agit pas d'établir, ni de relater historiquement, que la vie facticielle est exposée à des tentations, mais son propre sens d'être est tel qu'il les produit [*sie aus-setzt*], et que la déchéance dans l'être de la vie facticielle l'ex-pose [*aus-setzt*] à chaque fois à son monde » (Ga 61, 142).

Si l'expérience de la tentation est entendue en ce sens purement formel-indicatif, elle se laisse entièrement détacher de tout contenu religieux particulier, ce qui veut dire qu'il s'agit d'une structure fondamentale qui, « d'une façon ou d'une autre, est encore là dans la vie "non chrétienne" d'aujourd'hui » (Ga 61, 154).

Au terme de ses cours de philosophie de la religion, Heidegger aurait peut-être pu faire siennes les paroles de Frater Taciturnus dans *Les Stades de la vie* de Kierkegaard : « Le religieux m'intéresse comme phénomène, et comme le phénomène qui m'intéresse le plus. Et si je suis fâché de voir la religiosité disparaître, ce n'est pas à cause des hommes, mais de moi-même, car je désire avoir matière d'observation¹. » Cela ne l'a pas empêché d'attirer l'attention sur les limites intrinsèques de sa phénoménologie de la vie religieuse. Si la lecture d'Augustin lui a permis de reconnaître la confession comme un authentique « lieu » herméneutique, il a dû « laisser de côté » les phénomènes du péché et de la grâce, « parce qu'ils sont très difficiles et requièrent des conditions de compréhension impossibles à atteindre dans le présent contexte » (Ga 60, 283). On ne peut que regretter que le philosophe ait été si peu disert sur ces difficultés ainsi que sur les conditions de compréhension autres que requiert l'interprétation de ces phénomènes fondamentaux de la conscience religieuse chrétienne.

1. SÖREN KIERKEGAARD, *Les Stades de la vie*, dans *Œuvres Complètes*, t. 9. Éditions de L'Orante, p. 426.

LE SENS D'ÊTRE DE LA VIE : VERS QUELLE ONTOLOGIE ?

« Ceux qui campent chaque jour plus loin du lieu de leur naissance, ceux qui tirent chaque jour leur barque sur d'autres rives, savent mieux chaque jour le cours des choses illisibles; et remontant les fleuves vers leur source, entre les vertes apparences, ils sont gagnés soudain de cet éclat sévère où toute langue perd ses armes »

(Saint-John Perse, *Veiges*)

La clarification du statut de l'herméneutique de la vie facticielle à laquelle nous sommes parvenus jusqu'ici nous met en mesure de lui adresser la *Gretchenfrage* que tout ce que nous savons de l'évolution ultérieure de la pensée heideggérienne rend inévitable : *Wie hältst Du's mit der Ontologie?*, qu'en est-il de son rapport à l'ontologie ? C'est à cette question qu'il s'agit maintenant d'apporter une réponse. À plusieurs reprises, les analyses effectuées dans les chapitres précédents nous ont fourni l'occasion de souligner les affinités, mais aussi les différences, entre l'« herméneutique du soi » que Paul Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre*, et l'herméneutique du monde propre de Heidegger. C'est au dernier chapitre du même ouvrage que nous empruntons la question « Vers quelle ontologie ? », pour l'appliquer au projet heideggérien : la « terre promise de la raison phénoménologique », dont nous avons décrit la topographie dans notre second chapitre, est-elle également la terre promise de l'ontologie, et de laquelle ?

Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'une question purement rhétorique. Rien ne laisse supposer que le chemin heideggerien vers l'ontologie était tracé d'avance, à partir du moment où Conrad Gröber avait fait découvrir au jeune Martin la monographie de Franz Brentano sur les multiples significations de l'étant chez Aristote. Un simple regard sur les premiers enseignements de Fribourg et les textes connexes, montre qu'à l'époque le *pollachôs legetai*¹ se conjugue avec la vie plutôt qu'avec l'être².

En inversant pour un instant l'ordre chronologique, nous nous rapporterons directement à l'introduction du cours du semestre d'été 1923, le premier à porter le terme « Ontologie » dans son titre. La juxtaposition des deux termes dans le titre de ce cours est une provocation plutôt qu'un programme. Le terme « ontologie » fut introduit en dernière minute, comme une sorte de pis-aller, le terme initial « logique » ayant dû être retiré pour éviter de faire concurrence au cours de logique d'un collègue. Rien ne permet de supposer que l'expression « herméneutique de la facticité », que Heidegger ajoute entre parenthèses, passe désormais à l'arrière-plan. C'est le contraire qui est le cas : pour Heidegger, le terme « ontologie » n'est certes pas la désignation la plus appropriée, mais simplement la moins inappropriée pour caractériser son herméneutique de la vie facticielle. On pourrait dire de cette « désignation la plus obvie » (Ga 63, 1) [*nächstgelegene Bezeichnung*] ce que Thomas d'Aquin dit dans un tout autre contexte du nom « Celui qui est » appliqué à Dieu : il est *maxime proprium*, sans pour autant épuiser l'essence la plus propre de Dieu, signifiée par le Tétragramme³.

À regarder de plus près l'introduction de ce cours, on peut même se demander si l'expression est aussi appropriée que cela. En effet, Heidegger distingue trois usages possibles du mot. Le premier a une fonction purement indicative : il signale que, d'une manière ou d'une autre, l'herméneutique de la facticité a besoin de thématiser le concept d'être. Cet usage est légitime, mais finalement assez peu utile. Le deuxième est inapproprié : il s'agit de l'ontologie comme désignation d'une discipline scolaire. Le troisième est tout simplement égarant, parce qu'il s'agit d'un pur slogan : il professe un réalisme naïf, dirigé contre le criticisme et contre Luther. Il est tout juste bon pour servir d'appât à la « révolte des esclaves en philosophie (Ga 63, 1) » !

1. ARISTOTE, *Met.* Γ, 2, 1003a33.

2. Pour des raisons que nous préciserons plus loin, l'expression « sens d'être de la vie facticielle » et ses équivalents se rencontrent notamment dans le contexte des lectures phénoménologiques d'Aristote. Voir IPA, p. 21; Ga 61, 87, 114, 169, 171, 176 et 179.

3. Voir THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, qu. XIII, art. II.

On voit à quel point Heidegger, au moment même où il adopte le terme « ontologie », multiplie les précautions, les avertissements et les mises en garde. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un terme aussi incontournable qu'irrecevable, donc foncièrement ambigu. *Incontournable*, en tant que désignation purement formelle d'un certain type de recherche relatif à l'être et l'étant; *irrecevable*, en tant que désignation d'une discipline philosophique déterminée, surtout mise en valeur par la néoscholastique; enfin il est foncièrement *ambigu*. D'abord dans ses expressions anciennes : la « science de l'être en tant qu'être et de ses attributions les plus générales », dont Aristote est le fondateur, privilégie de fait une région déterminée de l'étant. Elle est donc moins universelle qu'elle ne le prétend. Ensuite, parce que les ontologies modernes se réduisent à une théorie générale de l'objet, c'est-à-dire à l'ontologie formelle de l'*Etwas überhaupt* (Ga 63, 2).

Tel est donc l'état de l'ontologie au moment où Heidegger s'apprête à quitter Fribourg pour Marbourg : une science cherchée, une *epistèmè zêtoumenè*, mais qui pourrait rester introuvable. Dans cet océan d'incertitudes se détache un seul îlot de certitude : en explorant les ontologies matérielles qui correspondent aux diverses sciences, la phénoménologie husserlienne a ouvert à nouveau la possibilité d'une authentique *recherche* ontologique. Mais même Husserl n'a pas su soulever la question la plus décisive : celle de savoir « dans quel champ d'être il faut puiser le sens d'être directeur » (*ibid.*). Cette incapacité a une raison précise, qui reflète à sa manière l'opposition entre l'arbre de vie et l'arbre du savoir. En se focalisant sur l'être-*objet* (*Gegenstandsein*) on obstrue l'accès « au *Dasein*, à partir duquel et en vue duquel "est" la philosophie » (Ga 63, 3). Nous rencontrons ici la première formulation d'un reproche qui fera long feu, et dont on trouvera encore l'écho dans les § 3-4 de *Sein und Zeit*.

Or, c'est bien la facticité qui décide du « caractère d'être de notre "propre" être-là » (Ga 63, 7). C'est pourquoi Heidegger peut conclure son introduction en mettant en contraste appuyé (marqué par la particule *vielmehr*, « bien plus » (Ga 63, 3) la désignation certes appropriée, mais fondamentalement indéterminée (*unverbindlich*) d'ontologie, avec l'herméneutique de la facticité, seule capable de lui assurer un contenu. Il nous reste à retracer la genèse difficile, qui ressemble parfois à un parcours d'obstacles, de l'horizon ontologique de cette herméneutique.

LES INSUFFISANCES ONTOLOGIQUES
DE LA PHILOSOPHIE NÉOKANTIENNE

Lors de la première percée herméneutique de 1919, la question du sens de l'être reste encore presque totalement hors champ. Seule la critique de la philosophie néokantienne permet d'entrevoir que le clivage entre l'être et le devoir-être, ou entre le fait et la valeur, ne saurait avoir le dernier mot, car l'être (ou l'essence) peuvent eux aussi « fonder un devoir-être » (Ga 56-57, 46 et 48). Pour la même raison, Heidegger souligne la distinction entre l'attribution d'une valeur (*Für-Wert-Erklären*) et la prise de valeur (*Wertnehmen*) qui elle a sa source dans « le phénomène originaire de l'origine, la constitution de la vie en et pour soi » (Ga 56-57, 48). Le rejet de la distinction entre les faits et les valeurs se produit au plus tard quand il s'agit d'interpréter le phénomène de la vérité, puisque l'être-vrai ne se donne pas comme une valeur. Parce que je vis dans la vérité en tant que vérité, il m'est impossible de la réduire à une simple « valeur ajoutée » (Ga 56-57, 49).

La distinction entre l'être psychique réel factuel et le devoir-être idéal, qui est sous-jacente à la méthode critique-téléologique de Rickert, a pour effet d'expulser tout ce qui relève de l'être de la problématique de la philosophie. Aux yeux de Heidegger, tous les penseurs qui sont fascinés par la séparation radicale — ou le gouffre béant — entre l'être et la valeur « ne remarquent pas que, du point de vue théorique, ils ont simplement démoli les ponts entre les deux domaines et se tiennent, impuissants, sur l'une des deux rives » (Ga 56-57, 55). Une phénoménologie dont le but déclaré est de « sauter dans le monde comme tel » ne saurait évidemment s'en tenir à ce clivage.

UNE ONTOLOGIE DEVENUE IMPRATICABLE

Si ces déclarations éparses paraissent bien attester une certaine « demande d'ontologie », rien ne permet de supposer que, dès le départ, Heidegger ait disposé d'une ontologie toute prête. Avant de pouvoir élaborer celle-ci, bien des obstacles, liés au statut de l'ontologie traditionnelle, durent être surmontés. À cet égard, les rares occurrences du terme « ontologie » contemporaines de la première fondation de la phénoménologie herméneutique sont particulièrement instructives. Si le poème de George, qui a servi de fil conducteur à notre interprétation de cette fondation, illustre bien la multiplicité des significativités qui forment la trame de la vie facticielle, rien ne permet d'y déceler le dessin d'une ontologie. Tout se passe en effet comme si Heidegger ne cessait de buter sur

des obstacles qui empêchent que la science originaire de la vie puisse se convertir aussitôt en ontologie explicite. Les rares occurrences du terme qu'on rencontre dans le cours de 1919-1920 comportent toutes sans exception une connotation péjorative. Le mot même semble révéler le double défaut congénital d'une discipline condamnée à tourner le dos aussi bien à la vie qu'à l'histoire (GA 58, 146). C'est pourquoi Heidegger se contente d'ajouter simplement entre parenthèses le terme « ontologie » à la connexion « histoire — vie — phénoménologie » qui définit le champ d'investigation de l'herméneutique de la vie facticielle (GA 58, 147).

Un grief non moins fondamental concerne la répartition traditionnelle des ontologies régionales. C'est le rationalisme anhistorique des Lumières qui fait miroiter devant nos yeux le mirage qu'il est possible de disséquer l'esprit en une série d'ontologies distinctes, ce qui montre que, plus fortement encore que la dialectique, l'ontologie est aveugle au phénomène central, celui de la vie et de l'histoire (GA 58, 160). C'est pourquoi, lors de la première fondation de l'herméneutique de la vie facticielle, Heidegger affirme qu'une phénoménologie qui s'assigne pour tâche l'investigation originaire de la vie, n'a besoin ni d'un fil conducteur transcendantal, ni d'une ontologie, car l'ontologie ne fait que radicaliser les tendances objectivantes des sciences particulières (GA 58, 240).

LE SENS D'ÊTRE DE LA VIE FACTICIELLE : EN QUÊTE D'UNE ONTOLOGIE AUTRE

Est-ce à dire qu'il faille attendre les premiers enseignements de Marbourg, pour voir se produire une « percée ontologique » dans la pensée heideggérienne, qui serait alors contemporaine de la rédaction de *Sein und Zeit*? Un regard attentif sur les premiers enseignements de Fribourg permet d'y déceler une préoccupation ontologique de plus en plus insistante, qui va de pair avec l'approfondissement même de l'idée d'une herméneutique de la vie facticielle. Le mot de passe décisif, dont on relève de nombreuses occurrences, est « sens d'être de la vie facticielle ».

Si Heidegger fait état des recherches d'Aristote, c'est parce qu'il représente à ses yeux un point d'avancée que la philosophie contemporaine n'a pas encore su rejoindre, et parce que l'horizon de l'épistémè zêtoumenè aristotélicienne ne se restreint pas à une ontologie au sens étroit du mot : « Aristote dit déjà dans sa *Métaphysique* : τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται (l'étant se dit de multiples manières). Mais sans doute Aristote veut-il dire encore autre chose que ce qu'on a vu jusqu'ici. Il ne s'agit pas seulement chez lui de considérations ontologiques ; sans qu'elle soit déçagée, une tout autre

considération les accompagne. La métaphysique aristotélicienne s'est peut-être déjà avancée plus loin que le point où nous-mêmes nous en sommes aujourd'hui en philosophie » (Ga 60, 56). S'il est facile de deviner ce que la notion de « sens d'être » doit à l'analyse aristotélicienne de la plurivocité de l'être, il est non moins important de s'interroger sur ce qui, dans les recherches d'Aristote, va au-delà de l'ontologie, telle qu'on l'entend habituellement. En outre, il faut se demander si la plurivocité, qu'Aristote est le premier à avoir tenté d'analyser, ne renvoie pas à un phénomène encore plus fondamental. À cela, les cours sur la phénoménologie de la religion ont apporté un premier élément de réponse : la vie facticielle se trouve toujours confrontée à une multiplicité irréductible de significativités, qui constituent son ambivalence, qu'Augustin désigne par le terme de « dispersion » (Ga 60, 206).

DE L'HERMÉNEUTIQUE À L'ONTOLOGIE DE LA FACTICITÉ : LA « PERCÉE ONTOLOGIQUE » DE 1922

Le principal texte où les quelques brèches que nous avons évoquées jusqu'ici aboutissent à une véritable percée ontologique, est incontestablement du « Rapport Natorp ». Heidegger y trace le programme d'une interprétation phénoménologique d'Aristote, dont *Sein und Zeit* sera l'immense promontoire transformé en massif indépendant. La percée se produit au plus tard quand l'expression « ontologie de la facticité » surgit sous la plume de Heidegger. Une fois que nous avons reconnu que « la problématique ontologique de la vie, à supposer qu'elle soit radicale, a pour centre la facticité », nous sommes obligés de conclure que « la problématique de la philosophie concerne l'être de la vie facticielle. La philosophie est de ce point de vue ontologie principielle, et cela de telle façon que les différentes ontologies régionales, déterminées individuellement de manière mondaine, reçoivent de l'ontologie de la facticité leur base et leur sens problématique » (IPA, p. 28). La conversion de l'herméneutique de la facticité en « ontologie de la facticité » se paye évidemment d'un certain prix : ce n'est pas de la signification reçue des termes « ontologie » et « logique » qu'il faut partir pour déterminer ce qu'il faut entendre par facticité, mais l'inverse !

Dans la découverte de la dimension ontologique de la facticité, la référence à la mortalité joue un rôle décisif. Ce qui, dans *Sein und Zeit*, est décrit comme l'existential de l'« être-pour-la-mort » est ici encore décrit en termes d'avoir : « avoir-la-mort » (IPA, p. 25). En ce sens, l'herméneutique de la facticité n'a que faire de l'opposition entre « être » et « avoir », qui trouve une expression pathétique dans la pensée de Gabriel Marcel. Comme nous l'avons vu à plusieurs

reprises avec le cours sur saint Augustin, l'avoir, quand il est rapporté à la vie facticielle, comote déjà une manière d'être. C'est à la lumière du phénomène de l'avoir-la-mort qu'il devient possible de déceler « l'être de la vie comme telle, accessible dans la facticité elle-même » (IPA, p. 26), qui consiste en ceci que la vie facticielle est celle d'un « étant pour lequel il y va, dans son mode de temporalisation, de son être propre¹ » (IPA, p. 25).

La principale originalité de cette « ontologie de la facticité » est qu'elle ne peut être qu'indirecte. C'est ce que montre la thèse, sur laquelle nous avons déjà brièvement attiré l'attention dans notre premier chapitre, que la vie facticielle se caractérise par une *Umwegigkeit* fondamentale. Le plus court chemin de la vie à la vie (c'est-à-dire au sens d'être de la vie) passe par l'existence, plus précisément par la « souciance pour l'existence ». Il en découle une idée inédite et absolument originale de l'ontologie qui a pour tâche « l'explicitation souciant de la vie quant à son sens d'être² ». Comme l'indique le terme « explicitation » (*Auslegung*), cette ontologie est en réalité une « ontoherméneutique ». Cela s'accorde avec la caractéristique fondamentale de la logique herméneutique que nous avons analysée dans notre cinquième chapitre. L'ontologie « principielle » (qui, cinq années plus tard, deviendra une ontologie « fondamentale ») est inséparable d'une recherche « logique » qui porte sur les structures catégoriales fondamentales de la vie facticielle. Elle présente ainsi l'allure d'un *Janus bifrons* : en même temps qu'elle thématise l'« acquis préalable » (*Vorhabe*) de la vie facticielle, consistant à se demander dans quel sens fondamental de l'être celle-ci se place, elle doit clarifier ses « préconceptions » (*Vorgriff*), c'est-à-dire les catégories herméneutiques qui lui permettent de se comprendre au moins inchoativement.

Ainsi commence à prendre forme le rapprochement (qui est tout, sauf une coïncidence parfaite!) entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie qui formera le titre du dernier cours de Fribourg : « Apercevoir ainsi et pénétrer la vie dans l'optique de ses possibilités existentielles, voilà ce qui caractérise, dans son effectuation, l'explicitation inquiète de la vie par rapport à son sens d'être. Facticité et existence ne signifient donc pas la même chose, et le caractère facticiel de la vie n'est pas déterminé par l'existence ; celle-ci est seulement une possibilité qui se déploie temporellement dans l'être de la vie, telle qu'elle a été définie dans sa facticité. Mais cela signifie que la problématique ontologique de la vie, à supposer qu'elle soit radicale, a pour centre la facticité » (*ibid.*).

C'est pour autant qu'elle est concernée par l'être de la vie facticielle que la philosophie est ontologie principielle, c'est-à-dire

1. Traduction modifiée.

2. Traduction modifiée.

« ontologie de la facticité qui fournit la base et le sens de la problématique des différentes ontologies régionales, déterminées individuellement de manière mondaine [*welthaft*] » (IPA, p. 28).

Ontologie de la facticité (= Ontologie principielle)

Ontologies régionales mondaines

Sous une autre terminologie, le même schéma sera repris au § 3 de *Sein und Zeit* sous le titre « Priorité ontologique de la question de l'être ». L'ontologie de la facticité comme ontologie principielle mérite pleinement le titre d'une « onto-logie » pour autant qu'elle s'occupe de la manière dont « l'être de la vie facticielle est à chaque fois abordé discursivement et explicité. Cela veut dire qu'elle est "logique" en tant qu'interprétation catégoriale de l'advouer et de l'explicité ». « Advouer » (*Ansprechen -- katagorein*) et « Explicité » (*Auslegen -- hermeneuein*) sont ici inséparables. Aussi Heidegger peut-il affirmer sans ambages qu'« ontologie et logique doivent être reprises dans l'unité originaire de la problématique de la facticité et donc être comprises comme les retombées [*Abladungen*] de la recherche principielle qui se laisse caractériser comme herméneutique phénoménologique de la facticité » (*ibid.*).

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ COMME ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Si le « Natorp Bericht » permet d'entrevoir la profondeur du pacte que l'herméneutique de la facticité conclut dès 1922 avec une ontologie *autre*, dont les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1928 chercheront à clarifier le statut définitif, il ne faut jamais perdre de vue que cette ontologie *autre* est de part en part phénoménologique. C'est ce que montre clairement le cours du semestre d'hiver 1921-1922, qui porte le même titre que le « Natorp Bericht », et dans lequel Heidegger donne son exposé le plus développé de sa conception herméneutique de la vie facticielle (Ga 61, 79-155).

Il s'ouvre sur une définition phénoménologique de la philosophie comme savoir principiel que nous analyserons en détail dans notre prochain chapitre. Ce qui retient notre attention dans le présent contexte est le fait que la philosophie, ainsi comprise, s'intéresse nécessairement à l'être de l'étant, et plus précisément encore, au « sens d'être » qui est ce qu'il y a de plus principiel en tout étant (Ga 61, 58). Si donc « le principe est l'être (le sens d'être) en tant qu'être de l'étant » (Ga 61, 60) la définition formelle indicative de la

philosophie exige de reconnaître qu'elle est une « *ontologie phénoménologique* » (*ibid.*) au sens le plus radical du mot.

On comprend bien pourquoi Aristote soit un interlocuteur privilégié de ce type de recherche. Les notions aristotéliennes de *archè* et de *aition*, auxquelles renvoie l'idée de principe, appellent deux autres notions : d'une part, le *logos* comme articulation conceptuelle ; d'autre part l'étant, auquel correspondent les notions de *on*, *ousia*, *kinèsis* et *physis*. L'herméneutique de la facticité réussit ainsi à opérer la jonction de l'herméneutique et de l'ontologie à travers une interprétation conjointe, non de la métaphysique, mais du *Peri hermeneias* et de la *Physique* d'Aristote. L'éthique elle-même n'est nullement absente de ce programme de recherche, comme le montre notamment le commentaire heideggérien du sixième chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, dont on trouvera encore l'écho dans les premiers cours de Marbourg. La question liminaire du « Natorp Bericht » avait déjà mis en évidence la visée ontologique de la lecture phénoménologique d'Aristote : « À titre de quelle objectité, pourvu de quel caractère ontologique, l'être-homme, l'être "en-vie" sont-ils expérimentés et explicités ? Quel est le sens de l'être-là en fonction duquel l'interprétation de la vie fixe d'emblée l'objet homme ? En un mot, quel est l'acquis ontologique préalable présupposé par cette objectité ? » (IPA, p. 34).

L'« indication formelle » (*formale Anzeige*), telle que nous l'avons définie, rend possible un *Anzeigeverstehen* spécifique, lui aussi principal (Ga 61, 113 ; voir 60, 55–65). « Formel » n'a rien ici de formaliste au sens d'une ontologie formelle de la *Gegenständlichkeit überhaupt*, mais définit un « avoir compréhensif principal du sens d'être de l'étant, de manière telle que par là et en cela cet avoir compréhensif lui-même, en tant qu'étant, soit concerné principalement par son sens d'être » (Ga 61, 113–114). Un « sens d'être » qu'on a ou qu'on n'a pas, qu'on comprend ou qu'on ne comprend pas : c'est ainsi seulement que l'herméneutique de la facticité peut déboucher sur une problématique ontologique.

Une autre notion absolument centrale dans ce contexte est celle d'accomplissement (*Vollzug*). Rappelons-nous qu'il ne s'agit pas d'un simple concept méthodologique, mais qu'il est constitutif de la notion herméneutique du phénomène¹. Aux yeux de Heidegger, ce concept constitue la riposte phénoménologique à la surenchère des métaphores du processus, du fleuve et du flux qu'on rencontre « par ailleurs » (*anderwärts*) dans les philosophies de la vie de Bergson et de Scheler. Heidegger met directement en concurrence son herméneutique de la vie facticielle avec la « métaphysique ontologique de la vie » (Ga 61, 141) de ces auteurs. Ce qu'ils décrivent comme des

1. « Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens » (Ga 60, 85).

propriétés fixes de l'être vivant ne sont, dans son optique de l'herméneutique de la facticité, que de simples mouvements de la vie facticielle.

LA MOBILITÉ DE LA VIE FACTICIELLE ET SON SENS D'ÊTRE

L'exploration phénoménologique du « sens d'être » ne saurait s'évader dans une universalité vague ; elle n'a pas d'autre problématique concrète que l'herméneutique de la vie facticielle elle-même, dont la question directrice est celle du « caractère d'être et d'objet de la "vie" », question qui ne peut trouver de réponse que si on interroge « l'être de la vie comme sa "facticité" » (Ga 61, 114). C'est pourquoi notre enquête sur le profil de l'ontologie phénoménologique dont Heidegger se fait l'avocat dès 1922, ne peut en aucun cas passer sous silence l'interprétation très détaillée de la vie facticielle du cours du semestre d'hiver 1921-1922 (Ga 61, 79-155).

Indépendamment de son enjeu ontologique évident, cette analyse nous offre également l'occasion de soulever une question qui est restée en suspens au terme du chapitre précédent : la lecture heideggérienne d'Augustin fut-elle simplement une excursion dans le chantier, vite abandonné, de la phénoménologie de la religion, ou garde-t-elle une valeur permanente pour l'idée même d'herméneutique de la facticité et le statut qu'y reçoit le soi, ainsi que pour l'analytique existentielle ultérieure ?

Cette nouvelle analyse de la vie facticielle est elle aussi commandée par le ternaire *Gehalt-, Bezugs-, Vollzugssinn*, dont nous avons reconnu l'importance dès la première introduction à la phénoménologie. Mais maintenant Heidegger se montre bien plus explicite dans l'analyse de ces trois directions intentionnelles : la teneur de sens (*Gehaltsinn*) de la vie, c'est le monde » (Ga 61, 86) ; le sens référentiel est le *souci* ou le se-soucier (Ga 61, 89-90). Cela confirme l'approfondissement du sens existentiel du souci que la *cura* augustinienne avait rendu possible. Ce n'est qu'à la lumière du souci, par exemple celui du pain quotidien, que le monde devient signifiant, qu'il reçoit une significativité qui peut être éprouvée de différentes manières, « positives » ou « négatives ». La privation ou carence (*Darbung = privatio, carentia* [Ga 61, 90]), autrement dit l'expérience du manque, loin d'être synonyme d'absence de sens ou d'« absurdité », contribue elle-même à la constitution de cette significativité. Dans le monde heideggérien, on peut être profondément frustré, mais jamais le monde ne sera absurde, ni dénué de sens !

En même temps que s'approfondit ce ternaire méthodologique, la théorie phénoménologique des trois mondes — *Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt* — est elle aussi reformulée à la lumière de l'existential

du souci : chacun de ces « mondes » tire son sens phénoménologique du fait qu'il s'agit de *Sorgenswelten*, de « mondes du souci » (Ga 61, 94). Chaque monde phénoménologique est chargé des potentialités propres de la vie, en même temps qu'il les produit.

L'idée de « référence » reçoit une précision supplémentaire à travers la notion assez étrange de *Weisung* (directive ?). Le rôle fondamental que Heidegger attribue désormais au souci se reflète dans l'affirmation suivante : « Le se-soucier est le sens fondamental de la référence de la vie. Le sens référentiel est à chaque fois en lui-même, et à sa façon spécifique, une manière de diriger. Et il renferme une directive que la vie se donne à elle-même, directive dont elle fait l'expérience : l'instruction qui lui vient d'elle-même. Tel est le sens plénier de l'intentionnalité dans l'originaire [*Das Sorgen ist Grundsinn des Bezugs von Leben. Bezugssinn je in seiner Weise ist in sich ein Weisen und hat in sich eine Weisung, die das Leben sich gibt, die es erfährt : Unter-Weisung. Voller Sinn der Intentionalität im Ursprünglichen*] » (Ga 61, 98). Comment comprendre les notions énigmatiques de *Weisung* et *Unter-Weisung* qui caractérisent la vie facticielle comprise à la lumière du souci ? Peut-être s'agit-il d'une tentative de définir un sens plus originaire (« herméneutique ») de l'intentionnalité, qui cherche à l'ancrer dans la vie même. Aussi longtemps qu'on définit l'intentionnalité en termes de « référence », on travaille encore avec une conception épistémologique qui se modèle sur le fonctionnement des actes cognitifs. L'intentionnalité est alors le mouvement d'une conscience qui jaillit du « sujet » à la manière d'une flèche pour se diriger vers l'« objet » visé. En généralisant ce modèle, on dira que c'est le sujet qui « donne sens » au monde, ou qui le lui impose (comme dans l'hypothèse sartrienne). Or, c'est le contraire qui est le cas : la vie facticielle véhicule un « sens » (l'expression devant être prise ici au sens « directionnel » : *Weisung*) qui se confond avec l'expérience même.

L'expression *Unter-Weisung* peut dans ce cas être comprise en deux sens :

1. Elle désigne les « consignes » qui nous viennent de la vie elle-même : l'herméneutique de la facticité se laisse « instruire » par la vie même et rien que par elle.

2. Ces « consignes » ne viennent pas d'en haut (c'est-à-dire de la « Hauteur » éthico-religieuse au sens de Levinas), mais d'« en bas ». C'est ce que confirme la déclaration suivante : « Problème de la facticité -- la phénoménologie la plus radicale qui *commence* "par en bas" au sens authentique » (Ga 61, 195). L'herméneutique de la vie facticielle est une phénoménologie « par en bas ». En précisant « au sens authentique », Heidegger veut sans doute éviter que le sens phénoménologique de ce « par en bas » ne soit confondu avec les notions biologiques d'instinct, de pulsion, de besoin vital, etc.

Nous partirons d'abord des trois phénomènes qui correspondent au *sens référentiel*, c'est-à-dire au « se soucier » (*Sorgen*).

Le « penchant » (« Neigung »)

Le souci comporte toujours une « inclinaison » (*Neigung*) ou un « penchant » (*Geneigtheit*) qui fait que la vie « penche » d'un côté ou de l'autre, prend une orientation spécifique qui l'emporte par sa propre dynamique interne dans une direction ou une autre. C'est cette dynamique qui définit la *Geneigtheit*, phénomène qui annonce déjà le *sens d'accomplissement*. Sur le plan du monde commun, on pourrait l'illustrer par la passion amoureuse, le fait d'avoir un « penchant » pour quelqu'un. « Dans l'inclinaison de la référence, dans ce penchant [*Geneigtheit*] comme mode d'accomplissement du souci, le monde dans lequel vit la vie possède un poids qu'elle répartit toujours à nouveau dans sa facticité » (Ga 61, 101). Toute expérience de significativité se double ainsi d'un jugement d'importance implicite : ceci a du poids à mes yeux, cela est sans importance, car cela ne m'intéresse guère, etc.

Heidegger détaille plusieurs modalités de ce phénomène qui permettent d'en expliciter le sens : « l'inclinaison, le penchant, le fait d'être entraîné, la dispersion, l'autosuffisance [*Neigung, Geneigtheit, Mitgenommenwerden, Zerstreung, Selbstgenügsamkeit*] » (Ga 61, 102). La « dispersion » augustinienne s'inscrit maintenant dans un ensemble très riche et diversifié de structures de significativité, dont chacune exige une analyse distincte.

La « distance » (« Abstand »)

Il est encore plus difficile d'expliciter le sens du second phénomène constitutif du souci. L'idée centrale paraît être la suivante : le propre du souci est de nous mettre *devant* un monde gorgé de significativités. Or, tout se passe comme si, au lieu de reconnaître cette « distance » constitutive, la vie facticielle cherchait à l'esquiver, voire à la neutraliser, sans doute à cause de son caractère potentiellement traumatisant. D'où une multiplicité d'attitudes possibles : « la prise de distance, l'effacement de la distance, la bé-vue, la mé-prise, la distanciation dans le penchant, le caractère hyperbolique [*Abstand, Abstandstilgung, das Ver-sehen, Ver-messen, Abständigkeit in der Geneigtheit, das Hyperbolische*] » (Ga 61, 104). Sur le plan du monde commun, ce caractère hyperbolique, excessif de la vie, se manifeste comme « lutte pour un rang social, succès, position dans la vie

(monde), avancement, avantage, calcul, affairement, bruit, mise en scène » (Ga 61, 103), etc.

Le verrouillement ou la forclusion (« Abriegelung »)

Le se-soucier comporte un troisième trait, encore plus enfoui : la « forclusion » (Ga 61, 105). « Dans le se-soucier, la vie se forclôt par rapport à elle-même et, précisément dans cette forclusion, elle ne se débarrasse pas d'elle-même » (Ga 61, 107). Une autre manière de caractériser ce phénomène est de dire que la vie facticielle porte toujours des masques (*Maskierung*). Elle a besoin de se « déguiser », pas seulement pour se cacher, mais d'abord pour se protéger, comme l'a très bien compris Nietzsche. Pour décrire cette fonction du masque, Heidegger forge une terminologie latine : *Larvanz* (de *larva* : masque). Les masques que la vie peut porter sont en nombre infini ; d'où l'importance du concept d'*infini* dans les philosophies de la vie. Ici encore, on pensera d'abord au perspectivisme infini des interprétations au sens du dernier Nietzsche¹. Mais cette infinité-là n'est qu'un leurre : « Avec cette infinité, la vie s'aveugle elle-même, elle se crève les yeux » (Ga 61, 108). Sans doute pour mieux souligner la stratégie de l'esquive, Heidegger décrit cette attitude au moyen de la figure rhétorique de l'ellipse (*das Elliptische*) qui forme ainsi le complément de l'hyperbole (*das Hyperbolische*), évoquée plus haut. La forclusion, exprimée en termes plus dynamiques, équivaut à un mouvement paradoxal de fuite et d'esquive, dans lequel les difficultés et les épreuves de la vie sont *évidées* au lieu d'être affrontées : faire fausse route, s'aveugler sur soi-même, etc.

À la fin de son analyse, Heidegger propose une interprétation récapitulative à la lumière de la catégorie aristotélicienne du « léger » (Ga 61, 108-110). Parce que toutes les expressions de la vie portent la marque du souci, elle n'est jamais facile, ni légère. La formule de Kundera « l'insoutenable légèreté de l'être » ne lui convient guère. Dans l'optique de l'herméneutique de la vie facticielle, il serait plus juste de parler d'une « insupportable pesanteur de l'être ». Les deux visages de cette pesanteur sont la « dette » (*Schuld*) et la « non-transparence » (*Diesigkeit*). L'un et l'autre terme sont également difficiles à traduire, parce qu'ils se situent en quelque sorte à cheval entre deux registres. Ainsi, le terme *Schuld* signifie-t-il, comme d'ailleurs dans la langue ordinaire, deux choses à la fois : la dette (« faire des dettes ») et la « faute » ainsi que la culpabilité qui en résulte. On reconnaît ici l'anticipation de l'existential de l'être-en-

1. Voir Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, De Gruyter, 1984.

dette (*Schuldigsein*) tel que l'analyse le § 58 de *Sein und Zeit*. Quant au second terme, il connote, comme nous l'avons vu, en même temps la « brumosité », c'est-à-dire un état intermédiaire entre la transparence parfaite et l'opacité totale, et l'heccéité scotiste.

Cela nous met en présence du paradoxe suivant : précisément parce que la vie facticielle est « lourde », « pesante », accablante parfois (*umolestia* !), le souci et l'insouciance, la pesanteur et la recherche incessante d'allégements, vont de pair : « La vie est le se-soucier qui s'exprime à travers le penchant à la prendre à la légère, à la fuire [*Leben ist Sorgen, und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens, der Flucht*] » (Ga 61, 109). Il n'y a donc nul lieu d'opposer souci et insouciance, car il s'agit des deux faces complémentaires du même phénomène : « L'insouciance est un mode du souci, un mode de la vie qui se préoccupe [*Bekümmern*] d'elle-même » (Ga 61, 109).

C'est dans ce contexte que Heidegger renoue avec le lexique augustinien de la tentation. Pour comprendre le sens existentiel de cette notion, il faut pousser encore plus loin l'exploration de la mobilité constitutive de la vie facticielle » (Ga 61, 114). En parlant de *Neigung, Abstand, Abriegelung*, etc., nous avons certes déjà été obligés de décrire des mouvements. Mais il reste à identifier les catégories qui permettent de comprendre ces mouvements en leur spécificité, car, dit Heidegger, « le problème de la facticité est celui de la *κίνησις* » (Ga 61, 117). Il suggère de désigner terminologiquement ces catégories par les expressions latinisantes de *Reluzenz* et de *Praestruktion* (Ga 61, 118).

« *Reluzenz* » : la lumière immanente de la vie facticielle

Cette première catégorie dynamique reflète le mouvement sous-jacent au phénomène de l'« inclinaison » (*Neigung*). Elle n'est pas le résultat d'une force externe (comme le Premier Moteur d'Aristote, qui donne la « chiquenaude initiale » qui permet au monde de se mettre en branle), mais elle surgit de l'intérieur même de la vie. Si l'image du « moteur » est encore utilisable ici, ce moteur n'est rien d'autre que le « souci » lui-même. Tous les verbes que Heidegger utilise pour décrire cette mobilité : « aller vers », « être concerné par », « être surpris, subir » (*Zu-fallen* : la « contingence », l'accidentalité), suggèrent que le monde de la vie possède une « significativité » mobile qu'il tire du souci.

Dira-t-on alors que c'est le « penchant » qui « projette » ses significativités sur le monde ? Parler d'une « projection » et de ses mécanismes relève du plan de l'explication. Le phénoménologue s'intéressera au phénomène exactement inverse : le « reflet » ou le « retentissement » du monde signifiant dans la vie facticielle elle-

même. C'est précisément cela qui constitue le phénomène de la « reluisance » : « La vie qui se fait du souci dans cette relation, s'éclaire elle-même par choc en retour [*leuchtet auf sich selbst zurück*], elle produit l'éclairage de son entourage pour ses connexions de souci à chaque fois les plus proches » (Ga 61, 119). Ainsi par exemple, l'Avare de Molière, avec son penchant caractéristique du souci de préserver coûte que coûte sa fortune, « éclairera »-t-il (et défigurera-t-il) tout son « monde propre » à la lumière de son unique préoccupation : à ses yeux, son entourage se compose exclusivement de gens qui en veulent à son argent. En partant de là, nous pourrions éventuellement donner un sens phénoménologique à l'énigmatique aphorisme de Wittgenstein, déclarant que l'homme heureux et l'homme malheureux vivent dans des mondes différents¹.

Nous nous mouvons donc dans un cercle inévitable, le cercle « herméneutique » de la vie facticielle qui gravite autour du souci. Le monde qui ne prend sens (qui ne devient « signifiant ») qu'à travers le souci nous « renvoie » son image (une image qui n'a évidemment rien de « spéculaire ») : « Ce que la vie facticielle investit à chaque fois par le souci dans son monde spécifique, cela part de la vie et vient à sa rencontre sous forme du souci [...] À travers son monde, et en même temps que celui-ci, la vie elle-même est "reluisante", c'est-à-dire reluisante vers elle en tant qu'elle est une vie soucieuse [*Was das faktische Leben jeweils in seine spezifische Welt hineinsorgt, begegnet ihm von da als Sorge [...] Das Leben ist durch seine Welt und mit ihr an ihm selbst reluzent, d.h. reluzent auf es als sorgendes Leben*] » (Ga 61, 119).

« Praestructio » : une vie qui se construit
sous le signe de la dispersion

Mais le « penchant » a encore un autre visage : il dévoile la vie comme « dispersion » (*Zerstreuung*). Une fois encore, c'est au *defluxus in multum* augustinien et à ses conséquences que nous sommes confrontés. Ce phénomène doit lui aussi être interprété en termes à la fois « subjectifs » et « objectifs ». C'est parce que la vie a besoin de « se distraire » qu'elle découvre le monde comme « dispersion ». De ce point de vue aussi, nous nous mouvons dans un cercle inévitable. La catégorie qui permet de comprendre la dynamique spécifique de ce phénomène est la « préstructuration² », dont la

1. « Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (LUDWIG WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.43, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 110.).

2. On trouve une première occurrence de ce terme dans l'une des notes annexes du cours sur saint Augustin (Ga 60, 238).

meilleure illustration ontique est le besoin d'organiser, de prévoir et de planifier sa vie.

À partir de là se dessine la tâche d'une redescription « systématique » des trois catégories dont nous étions partis : *Neigung*, *Abstand*, *Abriegelung*, à la lumière de la « dialectique » plus dynamique de la *Reluzenz* et de la *Praestruktion*. Ce qui vient d'être dit en référence au phénomène du « penchant » vaut également pour le « distancement » ou la « distanciation ». Le souci a beau viser l'effacement ou la neutralisation des distances ; les « distances » prennent un visage « objectif » dans la vie sociale à travers le souci de devancer les autres, de remporter un marché sur le concurrent économique, de la recherche du rang social le plus élevé, des avantages liés à une certaine position, etc. (Ga 61, 121). Et cela ne vaut pas seulement pour les individus, mais aussi pour les ordres symboliques : il y a une hiérarchie des sciences, tout comme il y a une hiérarchie sociale.

Le verrouillement (*Abriegelung*) devra lui aussi être décrit dans sa mobilité caractéristique, donc à la lumière de la dialectique *Reluzenz-Praestruktion*. Heidegger précise que, dans ce cas, le mouvement tire son sens prioritairement de la *Reluzenz*, alors que la *Praestruktion* reste indéterminée (Ga 61, 123). Pourquoi ? Le « verrouillement » est essentiellement, et dans toutes ses manifestations, un mouvement de *fuite*. « On s'en va, on lève le camp », etc., parce que l'atmosphère est devenue irrespirable, même si on ne sait pas encore où aller. Certaines des descriptions de Bloch, dans le *Principe Espérance*, se laissent interpréter ainsi, notamment son analyse de la bougeotte juvénile (en espagnol : *movida* !) qui est la première manifestation, encore très rudimentaire, de l'instinct utopique. Aux yeux de Heidegger, c'est précisément ce verrouillement qui manifeste « un sens fondamental de la facticité et de sa mobilité » : « « Loin de soi ? » dans la sortie hors de soi / « Von-sich-weg » im « Aus-sich-hinaus » » (Ga 61, 123). Nous comprenons mieux pourquoi la figure rhétorique de l'ellipse s'impose dans ce contexte : perpétuellement en fuite devant elle-même, la vie facticielle se laisse dicter ses urgences par le « monde ». Mais c'est un monde que le souci a déjà arrangé de manière à faire en sorte que le « souci de soi » y apparaisse comme un « luxe » qu'on ne peut se permettre que si toutes les autres « urgences » et priorités ont été satisfaites.

Les différents mouvements qui viennent d'être décrits nous ont fait passer du *sens référentiel* au *sens d'accomplissement* de la vie facticielle » (Ga 61, 125). Heidegger précise que, même si *Vollzug* est un concept « formel-indicatif » (*ibid.*), il reçoit son sens de phénomènes concrets tels que : « la venue à la rencontre, l'excitation, le maintien en mouvement rassurant, le maintien en éveil qui donne courage (l'encouragement), la stimulation par choses répétées ; et encore : la suggestion qui déplace, qui procure un fondement, qui rassure, et

enfin : le fait de poursuivre, de profiter d'une occasion, de chercher des occasions, d'être sur le qui-vive (la plupart du temps de manière non explicite), de rater quelque chose, de créer des possibilités de ratage, etc. » (Ga 61, 127).

C'est le maquis de ces différentes attitudes qu'il faut avoir présent à l'esprit si l'on veut définir le sens phénoménologique et herméneutique de l'expression « monde ambiant ». Parce que la vie facticielle appartient à des « cercles », à des « courants » et qu'elle participe à des « mouvements » (par exemple : le « Mouvement » charismatique, le « Mouvement » écologique, etc.), à des « sphères d'appartenance » (tribu, parti politique, vie associative, etc.), le souci a affaire à un monde commun, mais aussi à un « monde ambiant ».

Le « autour » (*Um*) que nous retrouvons dans l'expression française « entourage » (« notre entourage ») n'est pas déterminé par l'idée de distribution spatiale (les chaises « autour » de la table). C'est pourquoi la traduction par « monde ambiant » ou « monde alentour » (F. Fédier, F. Vezin) est préférable à « environnement ». « Le "autour" est la détermination catégoriale du monde dans lequel vit la vie soucieuse et qui justement, ayant sa reluisance dans le souci, cherche à avoir quelque chose autour de soi, à avoir le monde de telle manière qu'il devienne l'entourage qui répond, ou qui du moins écoute, observe et entoure de paroles, l'affairement de la vie » (Ga 61, 130).

Les quatre visages de la ruinance

On pourrait avoir l'impression qu'avec la description de la reluisance et de la préstruction, l'analyse de la mobilité constitutive de la vie facticielle ait atteint son but. Or, elle s'achève sur l'expression *Sichtfestleben* (*ibid.*) : la tendance « naturelle » du souci est de s'ancrer dans un monde, de s'y agripper comme une moule à un rocher. L'examen de cette tendance nous révèle un ultime aspect de la mobilité de la vie : le phénomène de la « chute », auquel correspond le mot latin, lui aussi d'origine augustinienne, de *ruina*. Sans s'en apercevoir, la vie facticielle ne cesse d'« aller à sa ruine », c'est-à-dire qu'elle travaille contre elle-même. Fidèle à l'optique de l'indication formelle, Heidegger cherche à cerner ce trait en forgeant le néologisme : « ruinance /*Ruinanz*/ » (Ga 61, 131). En un sens qui déborde de loin les aspects économiques et fiscaux, on pourrait dire que toute vie facticielle se caractérise par son « train de vie ruineux ».

Cette nouvelle caractéristique non seulement exige une redéfinition du concept d'intentionnalité (Ga 61, 131-132), mais elle place la notion de souci aux antipodes de toute acception biologiste de la vie. Le se-soucier n'est pas « une lutte pour l'existence » (Ga 61, 134), ni pour la survie. Heidegger ajoute que le « pragmatisme » est lui

aussi incapable de cerner la vraie nature du souci » (Ga 61, 135). En même temps, la notion de ruinance rend l'idée de souci encore plus complexe. Il ne s'agit plus seulement du souci qui s'investit dans un monde, mais du souci qui se soucie pour ainsi dire de lui-même. Ce souci « de deuxième degré », ou à la seconde puissance, est désigné terminologiquement comme *Besorgnis* (Ga 61, 136), « préoccupation ». La principale préoccupation de ce type de souci semble être de se soustraire à la ruinance. Mais la préoccupation qui « sait » qu'elle est menacée de se ruiner accroît l'ambivalence, parce que « dans la préoccupation, la vie facticielle ruinant se recouvre pour ainsi dire elle-même » (*ibid.*).

Cette forme intensifiée de souci implique un rapport particulier au temps, qui perd alors ses caractères chronologiques pour revêtir des caractères « kairologiques » (Ga 61, 137). Le sens d'être de la vie ne peut être interprété sans que soient pris en compte ces caractères kairologiques qui n'ont plus rien de chronologique. Son interprétation doit prendre en compte la dimension affective de la vie facticielle, qui requiert elle aussi une interprétation spécifique. Les affects ont un *Meldungssinn* spécifique. La « tourmente » que provoque la *Besorgtheit*, les soucis qui me rongent et qui parfois me dévorent : tout cela, ce ne sont pas d'innocentes métaphores, mais elles connotent un *Mir-sein* (Ga 61, 138). La « ruinance » se manifeste ici comme un désir paradoxal d'annihilation du temps que révèlent des expressions du genre : « Je n'ai pas le temps », etc. Ce que le § 29 de *Sein und Zeit* dira du sens ontologique de l'affection (*Befindlichkeit*), n'est donc nullement une découverte tardive de Heidegger, mais se trouve déjà préfiguré par l'herméneutique de la facticité.

L'interprétation du souci renforcé qu'est la *Besorgnis* s'achève sur une esquisse des quatre caractères formels-indicatifs de la ruinance que nous avons déjà mentionnés brièvement à la fin du chapitre précédent : le séductif (tentatif), l'apaisant (quiétif), l'aliénant (aliénatif), le néantif (ou négatif, une expression qui a évidemment ici un sens actif et transitif) (Ga 61, 140). Heidegger souligne que dans ce contexte, l'indication formelle n'a pas seulement une fonction directive, mais aussi une fonction « prohibitive ». Qu'est-ce à dire ? Elle nous interdit de concevoir les quatre marques fondamentales de la ruinance comme autant de déterminations objectives, ce qui permettrait d'instaurer une « métaphysique ontologique de la vie » au sens de Bergson ou de Scheler. Une telle métaphysique vitaliste est interdite à une phénoménologie qui se définit comme herméneutique de la vie facticielle. Cette herméneutique marche sur une étroite ligne de crête entre d'une part les interprétations éthiques ou religieuses déterminées de la facticité, et d'autre part une métaphysique de la vie. Elle vise certes une description ontologique,

dans la mesure où elle ne se contente pas de relater les tentations auxquelles telle vie particulière a été soumise, mais elle montre que le sens d'être propre de la vie facticielle consiste en ceci que « la "chute" (*Sturz*) dans l'être de la vie facticielle l'expose à chaque fois à son monde » (Ga 61, 142).

Dans l'exposé heideggérien, seul le caractère indicatif-formel du « négatif » fait l'objet d'une analyse un peu plus détaillée. Ce caractère répond à la question de savoir « vers où » va la ruine. « Le "vers où" de la chute n'est pas quelque chose qui lui soit étranger, il a lui-même le caractère de la vie facticielle, à savoir "*le Néant de la vie facticielle*" » (Ga 61, 145). Nous avons ici un des rares points de contact entre l'herméneutique heideggérienne de la vie facticielle et *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre. En insistant sur le fait que ce « Néant formel » n'est pas rien, Heidegger anticipe l'analyse du Rien dans sa leçon inaugurale : « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Le phénomène du Néant se manifeste dans la vie facticielle sous forme du rien de l'absence d'événements (« Plus rien ne m'arrive » : complainte lancinante du dernier Hölderlin!), de l'insuccès, de l'absence de perspectives, du manque d'espérance, du refus, et du vide. Tout rapprochement avec le « travail du négatif » dans la phénoménologie hégélienne ne peut qu'être trompeur (Ga 61, 146-147). Pour la même raison, Heidegger récuse avec véhémence tout recours à la distinction dialectique entre l'immédiateté et la médiation. La vie facticielle n'est pas plus immédiate qu'elle n'est médiatisée (Ga 61, 150).

Ce qui rend le concept de facticité réfractaire à toute idée d'immédiateté, c'est le caractère fondamentalement problématique de la vie facticielle. Nous retrouvons ici la gravité existentielle du *quaestio mihi factus sum* augustinien. L'interprétation phénoménologique doit prendre radicalement au sérieux le fait qu'avant même de se poser des questions, la vie facticielle immédiate est déjà problématique en elle-même (Ga 61, 152). Le même trait sera encore plus vigoureusement souligné dans le dernier cours que Heidegger consacre à l'herméneutique de la vie facticielle au semestre d'été 1923 (Ga 63, 15). L'herméneutique de la vie facticielle ne se livre pas au jeu stérile consistant à « mettre tout en question » ; elle n'a de sens que si elle parvient à épouser de l'intérieur et à expliciter les questions que la vie facticielle porte déjà en elle-même, la plupart du temps sans le savoir.

Dans le cadre de ce cours, Heidegger ne poursuit pas plus loin l'analyse du tentatif et des deux autres caractères de la ruine. Il se contente de souligner la difficulté que rencontre leur interprétation, sans renvoyer en aucune manière à sa lecture antérieure d'Augustin. Pour comprendre le concept formel-indicatif du « tentatif » on n'a pas besoin de se rapporter à l'expérience religieuse :

« Le *Tentatif* – compris non de manière religieuse ; pour en avoir l'expérience, on n'a guère besoin d'une expérience religieuse fondamentale vivante. Certes, le christianisme a rendu visible le tentatif comme caractère de la mobilité ; il l'a rendu visible, c'est-à-dire visible comme quelque chose que je puis expérimenter dans ma vie, quelque chose que je puis-“être” / “bin”-bar/ » (Ga 61, 154).

Cette déclaration marque-t-elle le début d'une dénégation de la dette augustinienne, en même temps qu'elle libère le champ d'une herméneutique ontologique du « je suis » qui recevra son expression définitive dans l'analytique existentielle ? La question nous paraît d'autant plus légitime qu'un examen attentif du § 38 de *Sein und Zeit*, qui est consacré à la « déchéance » (*Verfallen*)¹, y décèle sans peine la présence des quatre traits structurels de la « ruinance », sans qu'à aucun moment le nom d'Augustin soit encore mentionné.

« SUM, EXISTO » : UNE HERMÉNEUTIQUE DU « JE SUIS »

Au fur et à mesure que la vie facticielle est interrogée de plus en plus radicalement, émerge un « tout autre sens d'être » (Ga 61, 168) qu'on peut désigner terminologiquement comme « existence ». Comment comprendre cette orientation tout autre de la « problématique du sens d'être » (Ga 61, 171) (*Seinssinnfragestellung*) ? À cela Heidegger donne une réponse lourde de conséquences : la question du sens d'être de la vie facticielle conduit nécessairement à la « question du sens du “je suis” » (Ga 61, 172) qui a reçu une de ses expressions philosophiques les plus remarquables dans le *sum, existo* de la deuxième Méditation métaphysique de Descartes. On peut exprimer le même problème dans le langage de l'avoir : ce dont il s'agit, c'est de la manière dont la vie facticielle « est », en cherchant à se posséder elle-même (Ga 61, 171).

Avons-nous ainsi atteint le point où l'arbre de vie heideggérien se confond avec l'arbre du savoir cartésien, qui, concernant son tronc métaphysique, fait du *cogito* la première des vérités dans l'ordre des raisons ? En ce point d'une rencontre possible, Heidegger souligne aussitôt une divergence radicale, qui vise directement Descartes, mais peut-être indirectement Husserl. L'orientation égologique de la philosophie de la réflexion met l'accent sur le « sens du je », au lieu de s'interroger sur le sens du « suis » (Ga 61, 172). L'erreur fondamentale de Descartes, qui aux yeux de Heidegger sera entérinée par bien des métaphysiques ultérieures du sujet, consiste en ceci que « le “sum”, son être et sa structure catégoriale ne lui sont devenus en aucune manière problématiques » ; au contraire, il prenait

1. On trouve une première ébauche de cette analyse en Ga 20, 388-391.

la signification de ce mot « en un sens indifférent, formel-objectif, non critique et non élucidé, nullement rapporté de manière authentique à l'ego » (Ga 61, 173). À quoi Heidegger oppose sa propre thèse fondamentale : « Dans le caractère d'être particulier du "je suis" est décisif le "suis" et non le "je" » (Ga 61, 174).

L'insistance sur le sens d'être du « je suis » a simplement une valeur d'indication formelle. Dès lors qu'il s'agit de mettre concrètement en œuvre l'ontoherméneutique de l'ipséité, c'est de nouveau l'inquiétude et le caractère de questionnabilité de la vie facticielle qui prend le dessus. Les leçons du *quaestio mihi factus sum* et de *l'inquietum est cor nostrum* augustiniens ne sont donc nullement perdues de vue. Rapporté à la dimension d'accomplissement de la vie facticielle, le « je suis » ne se présente pas comme un bulletin de victoire, dont la marque serait le point d'exclamation, mais il s'exprime à travers la question inquiète : « *Suis-je ?* » (*ibid.*)¹. Ce n'est pas un hasard si Heidegger écrit volontiers le terme *Dasein* avec un point d'exclamation suivi d'un point d'interrogation.

LE PHÉNOMÈNE FONDAMENTAL DU « LÀ » ET LE PROBLÈME DE SA CARACTÉRISATION ONTOLOGIQUE

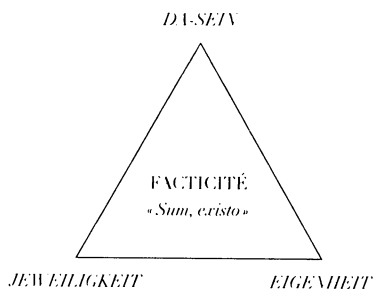
Au terme de cette enquête concernant le lien entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie, nous jetterons un dernier regard sur le cours du semestre d'été 1923, qui avait servi de tremplin à notre interrogation. S'il faut y déceler une nouveauté du point de vue ontologique, celle-ci se marque par l'insistance plus grande sur le terme *Da-sein* qui devient maintenant le véritable fil conducteur de la recherche ontologique heideggérienne. Cette promotion s'annonçait déjà dans une annexe du cours de 1922, où Heidegger signale que l'explicitation de la facticité ne prend son point de départ « ni avec la vie, ni avec le monde, mais avec l'être, l'être-là » (Ga 61, 187).

L'herméneutique de la facticité, entendue au sens d'un génitif subjectif et objectif, a affaire au *Dasein* facticiel, tel qu'il s'interprète lui-même. Cela oblige à s'interroger sur les modalités de la possession de soi-même qui rendent possible une telle auto-explicitation,

1. En reprenant un thème effleuré dans notre premier chapitre, nous pourrions analyser l'écho que cette thèse trouve dans l'herméneutique du soi de Paul Ricœur. Si en effet, nous admettons que « le récit raconte aussi le souci » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 193), nous ne pouvons pas ne pas interroger les « nuits de l'identité personnelle » où le sujet semble avoir perdu tous ses repères identificatoires. Il est d'autant plus important de ne pas oublier que, « en ces moments de dépouillement extrême, la réponse nuelle à la question *qui suis-je ?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même » (p. 197).

et, finalement, sur l'être même de cette possession de soi, c'est-à-dire sur sa constitution existentielle (Ga 63, 51). Il va de soi que le « voir ontologique » qui découvre que les catégories constitutives de l'auto-explication sont des existentiels, devra affronter la difficile question phénoménologique du « phénomène fondamental du là » (Ga 63, 66) qui permet de caractériser l'être (entendu au sens transitif et non objectif) du *Da-sein*.

Comment caractériser alors l'être facticiel? Notre suggestion est de le cerner à travers le jeu des trois préfixes *Je*, *Eigen* et *Da*. Le premier nous renvoie à la constitution temporelle propre que désigne le terme *Jeweiligkeit*. Le second renvoie à l'ipséité du soi-même (*Eigenheit*). Le troisième connote un mode de « présence » *sui generis* qui implique l'ouverture à l'être même.



« Da-sein » : l'être-là comme phénomène fondamental

Comprise comme une manière spécifique d'être, la vie facticielle désigne « notre propre être-là en tant que «là» dans une quelconque expressivité de son caractère d'être » (Ga 63, 7). L'herméneutique a pour tâche « de rendre accessible à l'être-là son être-là qui a un caractère d'être à chaque fois propre, de le lui communiquer, et d'analyser l'auto-aliénation qui le frappe » (Ga 63, 15). Comme nous l'avons déjà signalé au chapitre précédent, l'herméneutique n'a pas la facticité pour « objet », puisqu'elle surgit de la vie facticielle elle-même. C'est pourquoi le lien qui la rattache à la facticité n'est pas épistémologique, mais ontologique : « l'explicitation elle-même est un possible mode insigne du caractère d'être de la facticité. L'explicitation, c'est de l'étant qui participe à l'être même de la vie facticielle » (*ibid.*). Cette déclaration prépare le terrain à l'identification de la compréhension et de l'explicitation comme modes de l'être-au-monde aux § 31 et 32 de *Sein und Zeit*.

« *Eigenheit* » : le statut ontologique de l'ipséité

Ce qui caractérise ensuite l'être de la vie facticielle, c'est qu'il n'est que dans la mesure des possibilités d'être *soi-même*, dont la possibilité la plus fondamentale est l'*existence*. L'existence, prise en ce sens, « n'est jamais "objet", mais être ; elle n'est là que dans la mesure où, à chaque fois, une vie "l'est" » (Ga 63, 19). Tout ce qui permet d'explicitier les structures de cet être-possible devra dès lors s'appeler « existentiel » (Ga 63, 16). Cette insistance sur l'être-possible résulte directement de l'*Umwegigkeit* qui caractérise la vie facticielle et qui doit par conséquent être inscrite dans la détermination ontologique du *Dasein* lui-même : « le *Dasein* est seulement en *lui-même*. Il est, mais en tant qu'il est lui-même *en chemin vers lui-même!* » (Ga 63, 17).

Une herméneutique de l'ipséité ne saurait être confondue avec une simple anthropologie. C'est pourquoi Heidegger insiste sur la nécessité d'éviter totalement les expressions « être-là humain » ou « être de l'homme » (Ga 63, 21). Elles ne sont pas seulement redondantes, mais égarantes, comme le montre notamment la confrontation polémique avec le personnalisme anthropologique de Scheler. Si le concept de facticité connote immédiatement l'ipséité, à savoir notre *propre Dasein*, ainsi que la nécessité de nous l'approprier, il n'inclut nullement les idées du « moi », de la personne, de l'ego comme centre des actes intentionnels, etc. C'est pourquoi Heidegger plaide pour la nécessité de distinguer fortement le concept du « soi » et le concept du « moi » (Ga 63, 29).

« *Jeweiligkeit* » : l'être-là au quotidien

Il reste à définir le sens herméneutique de la *Jeweiligkeit*, dont l'interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions* nous avait déjà fourni une première idée. Il s'agit de ce trait de la vie facticielle qui fait que « l'être-là propre est ce qu'il est, précisément et seulement dans son "là" à chaque fois temporel » (*ibid.*). Chaque être-là a son propre « présent » qui revêt le visage concret de l'aujourd'hui de la quotidienneté. À même la vie facticielle, les termes « présent » et « quotidienneté » sont pratiquement synonymes. Ce qui importe, c'est de reconnaître que la quotidienneté se caractérise par la temporalité propre du « séjourner » (*Verweilen*) qui ne se réduit jamais à un présent purement ponctuel, qui se caractérise au contraire par un « étirement » particulier (Ga 63, 87).

Dire que « être-là, c'est être dans un monde » exige qu'on s'interroge aussi bien sur le sens du verbe être, sur celui du « dans » et du « monde » dans le contexte de cette formule (Ga 63, 85).

1. Le « monde » s'y présente comme tout ce qui vient à notre rencontre sous le signe du souci et qui, de ce fait, revêt une significativité particulière (Ga 63, 93). Loin de relever de la simple sémiotique, le phénomène de la significativité appartient de plein droit à l'ontologie. « Signifiant veut dire : être, être-là sous le mode d'un signifier déterminé qui vient à notre rencontre. Cette expression ne désigne pas un étant qui est là, et qui, en plus, signifie encore quelque chose ; au contraire : le signifier déterminé qui vient à notre rencontre, et le fait de se tenir dans le signifier constitue l'être » (Ga 63, 96). C'est pourquoi personne ne peut se prétendre maître du sens.

Le monde comme espace de rencontre ne se réduit évidemment pas seulement à la facticité du monde ambiant ; il est tout aussi originairement un espace de rencontre intersubjectif, autrement dit, un « monde commun » qui a ses manières spécifiques de se rappeler à l'attention du *Dasein* (Ga 63, 98). Le monde quotidien se caractérise par une « familiarité » foncière qui exclut toute possibilité d'interpréter la facticité comme absurdité. Mais cette familiarité n'a rien de confortable et de rassurant. Elle n'exclut pas, elle inclut au contraire, toutes les formes de l'expérience de l'étranger qui vient nous perturber. Un monde de part en part temporel est un monde imprévisible, où la surprise n'est pas l'exception, mais la règle. Constamment, le *Dasein* doit s'y livrer à des opérations de comparaison : « Ce n'est pas à cela que je m'attendais », etc. La « ruse de la raison », dont Hegel décrit le mécanisme dans sa philosophie de l'histoire, n'a pas ici le sens d'une providence immanente au devenir historique, elle connote simplement l'ouverture de l'historicité facticielle.

2. Le « dans » n'a dès lors pas une signification spatiale, localisante, mais il tire son sens du souci lui-même. Cela revient à attribuer à la facticité une spatialité existentielle *sui generis*, dont on trouvera la description au § 23 de

Sein und Zeit

3. Enfin, l'être dont il s'agit ici n'est rien d'autre que l'être même du souci, comme le souligne la déclaration suivante : « Celui-ci, à savoir l'être de l'être-là du monde comme objet du souci [*das besorgte Welt-dasein-Sein*], est une manière d'être-là de la vie facticielle » (Ga 63, 86). Cette formule nous dévoile par anticipation tout l'horizon de l'analytique existentielle que déploiera la première partie de *Sein und Zeit*.

II

« SAVOIR VOIR » ET COMPRENDRE LE STATUT HERMÉNEUTIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

« Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste »
(Friedrich Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades*).

Dans les dix chapitres qui précèdent, nous avons tenté d'analyser les principales ramifications de l'arbre de vie heideggérien. Pour conclure notre enquête, il nous reste à voir comment celui-ci se distingue de l'arbre du savoir husserlien. Pour cela, nous nous laisserons guider par les très nombreux passages où Heidegger confronte sa conception herméneutique de la phénoménologie à l'idéal husserlien de la philosophie comme science rigoureuse.

LE RÊVE DE HUSSERL : LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANCENDANTALE

Toute la pensée de Husserl est dominée par la quête obstinée d'une philosophie première, rapidement identifiée à la phénoménologie transcendantale. Dans son esprit, celle-ci devait être « une discipline scientifique du commencement », « une discipline propre ne dépendant que d'elle-même, dotée d'une problématique propre du commencement, quant à la préparation de l'esprit, quant à la formulation exacte des problèmes et enfin quant à leur solution scientifique. Par une nécessité intrinsèque irrémédiable, cette discipline précéderait toutes les autres disciplines philosophiques

et devrait en assumer la fondation méthodique et théorique¹. Une telle « philosophie des commencements s'instituant elle-même dans la conscience de soi philosophique la plus radicale, avec une nécessité méthodologique absolue² », aurait par le fait même également « vocation pour réformer toute notre activité scientifique et pour nous délivrer de la tyrannie de toutes les spécialisations scientifiques³ ».

Ces fières déclarations, sur lesquelles s'ouvre le cours *Erste Philosophie*, professé au semestre d'hiver 1923-1924 à l'université de Fribourg-en-Brisgau, marquent une sorte de ligne de crête de la pensée husserlienne, qui permet de rattacher l'article-manifeste « La philosophie comme science rigoureuse », paru en 1910-1911 au volume I de la revue *Logos*, à l'amer constat de la *Krisis*, consigné au mois d'été 1935 : « *La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini*⁴. » *Dieser Traum ist ausgeträumt*, c'est-à-dire, littéralement : « Ce rêve-là, on ne peut plus en rêver. » Serait-ce un aveu de défaite ? Il s'agit plutôt, de la part du fondateur de la phénoménologie, qui sent sa mort proche, d'un ultime soubresaut de la raison, provoqué par un sentiment de menace « devant le flot puissant et qui s'enfle toujours, submergeant l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité⁵ ».

Que devient ce grand rêve husserlien, dès lors que s'effectue la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie⁶, ou, pour exprimer la même question en référence à notre image directrice, quand l'arbre de vie entre en concurrence avec l'arbre du savoir ? La réponse dépendra en grande partie de l'idée qu'on se fera de l'herméneutique et du discours du sens, inséparable des opérations de compréhension et d'interprétation, qu'elle instaure.

Avant de me lancer dans l'analyse des textes du premier Heidegger qui nous permettent de comprendre la transformation profonde que l'herméneutique fait subir à la phénoménologie transcendante, et de dégager ses conséquences pour l'idée même de philoso-

1. Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie*, dans *Husserliana* VIII, 5, trad. Arion L. Kelkel, *Philosophie Première*, t. I, *Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 9^e éd., 1990. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de cette traduction.

2. *Ibid.*, 6-7-8.

3. *Ibid.*, 7-8.

4. Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1976, p. 363.

5. *Ibid.*, p. 364.

6. L'image de la greffe est utilisée souvent par Paul Ricoeur, pour caractériser la relation entre l'herméneutique et la phénoménologie. Voir entre autres PAUL RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 7. Pour un exposé détaillé de sa conception de la greffe, voir *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 39-73.

phie, j'évoquerai un texte beaucoup plus tardif. Il est extrait d'un contexte où le philosophe s'exposait aux interrogations des scientifiques, en l'occurrence les psychiatres de Zollikon, en même temps qu'il entraînait ceux-ci dans une réflexion sur les formes et les pré-suppositions des savoirs non philosophiques. Dans les dialogues avec Medard Boss qui se sont déroulés dans les années 1961-1972, publiés par celui-ci dans les *Zollikoner Seminare*, nous trouvons le passage suivant, daté du 7 juillet 1966 à Zollikon :

« La phénoménologie est une science plus scientifique que la science de la nature, notamment quand on prend le terme de "science" au sens du savoir essentiel, au sens du mot sanscrit "wit" = voir. Quand la science de la nature affiche son caractère de science de la nature, elle a déjà dans son dos ce qui est le plus décisif depuis plusieurs siècles. Cet événement décisif s'est déjà produit chez Galilée. Les scientifiques contemporains de la nature ne sont que des tâcherons qui cherchent vainement à le rattraper dans un domaine qui depuis longtemps leur est forelos. Alors que Galilée créait le projet de la nature en vertu duquel la nature est la connexion sans faille de mouvements entre des points de masse, il s'agit aujourd'hui de réaliser l'élan [*Aufwurf*] du projet [*Entwurf*] de l'être-au-monde. Or, cela est infiniment plus difficile que le projet de la nature de Galilée, parce qu'il ne s'agit plus maintenant de la nature non vivante, mais de l'homme qui doit s'imposer contre la représentation anthropologique traditionnelle, qui ne nous est donnée que de manière vague [*unklar*].

Ce qui fut décisif dans le projet de la nature de Galilée, c'était la calculabilité. Pour l'analytique du *Dasein*, ce qui est décisif, c'est l'interrogativité (*Fragwürdigkeit*) de l'homme et de son pouvoir exister dans le monde d'aujourd'hui. Ce qu'on appelle en psychologie des tendances (*Strebungen*), se déroule, envisagé en termes de *Dasein*, dans le domaine du souci, et ontiquement dans le domaine du travail, en prenant la notion de travail au sens le plus large.¹ »

Comme à travers une loupe grossissante, ce passage nous permet d'entrevoir quelques-uns des motifs fondamentaux qui importent à notre réflexion.

1. Notons d'abord, sans nous y attarder, qu'il montre à quel point est superficielle l'opposition entre un premier Heidegger « phénoménologique » et un second Heidegger prétendument « non phénoménologique », parce qu'il serait post-métaphysique. Jusqu'à la fin de sa vie, Heidegger n'a cessé de revendiquer une certaine idée de la phénoménologie, comme l'attestent encore les derniers séminaires du Thor et de Zähringen.

1. *Zollikoner Seminare*, Medard Boss (éd.), Francfort, Klostermann, 1987, p. 263.

2. Tout comme Husserl, il reconnaît à la phénoménologie le statut d'une science, mais d'une science en un sens tout à fait radical du mot. Tel est bien le motif central de l'herméneutique de la vie facticielle que nous n'avons cessé de rencontrer au fil de nos analyses : il s'agit de jeter les bases d'une phénoménologie qui se définit comme « science originelle de la vie en soi ». Ceci à son tour présuppose une idée précise de la science, idée à propos de laquelle Heidegger affirme au début du *Kriegsnotsemester* qu'elle ne s'impose véritablement à la conscience naturelle que sous l'influence de « la seule philosophie comme science originelle » (Ga 56-57, 3-4). Telle qu'elle est entendue ici, la science est une expression spécifique de la mouvance de la vie de l'esprit qui se caractérise par deux traits. D'abord l'esprit de recherche authentique. La science n'est vivante que dans la mesure où elle est articulée sur une recherche. Ensuite, l'exemplarité de la vie du chercheur, qui fait de la science une « forme de vie archontique » qui présuppose une vocation intérieure, vocation que Heidegger illustre en référence à deux passages empruntés à la tradition religieuse : « Saisisse qui pourra » (Mt 19, 12) et « Homme, deviens essentiel ! » de Angelus Silesius (Ga 56-57, 5).

D'entrée de jeu, cette définition impose la nécessité d'une relecture de l'article de Husserl sur la philosophie comme science rigoureuse. Très tôt déjà, Heidegger semble avoir ressenti le besoin de développer une interprétation personnelle — qui ne doit rien aux règles de la *Traumdeutung* freudienne ! — du grand rêve husserlien de la philosophie comme science rigoureuse.

3. La supériorité que la phénoménologie revendique par rapport aux autres formes du savoir n'est pas celle d'une théorisation plus poussée, d'une épistémologie générale ni d'une systématisation spéculative ; elle tient tout simplement à une capacité de voir incomparable. Le savoir phénoménologique est un « savoir voir », affirme Heidegger, étymologie sanskrite à l'appui. Rien n'atteste mieux l'importance que ce « savoir voir » revêt à ses yeux, que la déclaration pathétique qui figure dans la préface du dernier cours de Fribourg en 1923 : « Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune *Luther* et mon modèle *Aristote*, que le premier haïssait. Les coups, c'est *Kierkegaard* qui me les a portés, et les yeux, c'est *Husserl* qui me les a implantés » (Ga 63, 5-6). Quoi qu'il en soit des influences du jeune Luther, d'Aristote et de Kierkegaard, l'influence décisive reste malgré tout celle de Husserl, parce que, sans les yeux de celui-ci, Heidegger aurait littéralement été aveugle.

Cette « greffe » qui recourt à une image chirurgicale n'est pas sans rapport avec la « greffe » d'inspiration plus arboricole de l'herméneutique sur la phénoménologie. Ce que Heidegger a hérité de Husserl, ce sont, comme il l'avouera en 1925, trois découvertes fon-

datrices : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'*a priori* (Ga 20, 34-102). Mais dès le départ, il infléchit ces découvertes dans un sens personnel. Ainsi par exemple, si le « voir phénoménologique » renvoie manifestement au thème de l'intuition donatrice originaire, comme principe des principes de la phénoménologie, il est clair que si on comprend l'intuition comme « intuition herméneutique », comme Heidegger le fait dès 1919, se creuse aussitôt un écart entre la conception husserlienne du « savoir voir phénoménologique » et la conception heideggérienne, qui en fait en même temps un « savoir comprendre ». De même, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, très tôt déjà, l'intentionnalité prend le visage de la souciance. Cette redéfinition retentit enfin sur la notion même d'*a priori* qui se charge de plus en plus de connotations temporelles, avant de devenir dans *Sein und Zeit* la temporalité originaire.

On trouve encore un écho de la même différence d'accent fondatrice dans les *Zollikoner Seminare* quand Heidegger déclare que « l'art d'interpréter est l'art de poser de bonnes questions », en précisant aussitôt que « dans l'interprétation, il ne s'agit pas de savoir comment quelque chose peut être expliqué, mais de voir l'état de fait [*Tatbestand*] phénoménologique¹ ».

4. On pourrait évidemment s'imaginer qu'il ne s'agit que d'une simple différence d'accent. En réalité, elle creuse un écart qui finira par devenir un abîme entre la conception heideggérienne et la conception husserlienne de la phénoménologie, impliquant des déterminations fort différentes du rapport de la phénoménologie avec les sciences. Le texte des *Zollikoner Seminare* souligne, tout comme le fait Husserl dans la *Krisis*, la césure décisive qu'introduit la mathématisation galiléenne de la nature². Mais, loin de chercher la solution du problème du côté de la phénoménologie transcendantale, le thème directeur de Heidegger est « l'interrogativité [*Fragwürdigkeit*] de l'homme et de son pouvoir exister dans le monde d'aujourd'hui ». Mais d'une telle *Fragwürdigkeit*, dont le *quaestio mihi factus sum* augustinien révèle la portée existentielle, peut-il y avoir science ? À quel genre de savoir avons-nous donc affaire ici ?

5. Enfin, le discours du sens de l'analytique du *Dasein* est présenté comme se situant au-delà du domaine d'une psychologie des tendances. Il a son fondement ontologique dans le souci. Heidegger précise que sur le plan ontique lui correspond la catégorie du « travail », entendue en un sens aussi large que possible. Le « savoir voir » phénoménologique ne saurait donc se limiter au champ des significations cognitives et théoriques. Il doit également envelopper

1. *Zollikoner Seminare*, p. 69.

2. EDMUND HUSSERL, *La Crise des sciences européennes...*, p. 27-68.

le *bios praktikos*. Plusieurs chercheurs, en particulier Franco Volpi, Jacques Taminiaux et Jean Grondin, ont souligné la dimension « ontopraxique » de l'herméneutique de la vie facticielle. Encore conviendrait-il de se demander à la suite de Hannah Arendt si la catégorie du travail n'aurait pas besoin d'être complétée par celle de l'œuvre et de l'action.

LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE ORIGINAIRE ET LA CIRCULARITÉ HERMÉNEUTIQUE

Dans l'ensemble des premiers enseignements de Fribourg, le concept de facticité définit non seulement un thème ou un champ d'investigation particulier de la philosophie, mais il retentit sur l'auto-compréhension même de la philosophie. Heidegger combat vigoureusement le préjugé qui consiste à supposer que nous savons déjà ce qu'est la philosophie, de sorte que la seule question serait celle du genre de philosophie qu'il faudra adopter. Au contraire, ce que veut dire « philosopher », il faut essayer de le comprendre — pour ainsi dire à la source —, à partir de son jaillissement premier dans la vie facticielle. D'entrée de jeu s'impose une circularité inévitable : l'idée d'une science originelle ne peut être tirée que de la seule philosophie, et d'abord de la vie facticielle elle-même.

Toute la difficulté est de savoir comment ce « problème du baron Münchhausen » (Ga 56-57, 16) (qui prétendait s'être arraché à un marais en se tirant par ses propres cheveux) peut être rendu herméneutiquement productif. Heidegger montre que toutes les tentatives de contourner ce cercle aboutissent à des impasses. D'abord le recours à l'histoire de la philosophie qui nous apprend que, dès le départ, la philosophie dut se mesurer à l'idée de la science, soit en se confondant avec elle, soit en s'établissant comme « philosophie première », autrement dit comme « science fondamentale » (Ga 56-57, 18). C'est dans ce contexte que Heidegger introduit pour la première fois la référence au passage du *Sophiste* de Platon qu'on retrouvera au début de *Sein und Zeit* : la philosophie doit s'interdire de raconter des histoires¹ (Ga 56-57, 19), car dans son essence même, elle opère un retournement de la conscience². Nous avons ici un premier indice qui suggère que, envisagée dans la perspective de l'accomplissement, la circularité constitutive du philosopher implique l'idée d'une « conversion », dont nous précisons ultérieurement la nature. Quoi qu'il en soit, une première conclusion négative s'impose : en aucun cas, le recours à l'histoire

1. Voir *Sophiste* 242c 8 s.; SZ, § 4.

2. *Rép.* VII, 533 c7-d4.

ne permet d'éviter le cercle. Au contraire, comme l'exige l'idée de l'historique dont nous avons cerné le statut dans notre chapitre VII, « toute histoire et toute histoire de la philosophie en un sens insigne se constitue dans la vie en et pour soi qui est elle-même "historique" en un sens absolu » (Ga 56-57, 21).

Les approches psychologiques s'avèrent tout aussi infructueuses. Ainsi, par exemple, l'affirmation de Simmel que l'art est une image du monde reflétée dans un tempérament, tandis que la philosophie est un tempérament reflété dans une image du monde, est finalement plus égarante qu'éclairante (Ga 56-57, 23). Heidegger estime enfin que la voie d'une « métaphysique inductive », qui cherche à fonder la spécificité de la philosophie en prenant appui sur les sciences factuelles, est un chemin qui ne mène nulle part.

C'est pourquoi il n'y a pas d'autre solution que de faire de l'auto-présupposition, ou de la circularité, la caractéristique positive et le signe d'authenticité de la problématique philosophique (Ga 56-57, 58). La vraie question est celle du sens philosophique du terme « présupposition ». De même que la « supposition » ne se laisse pas interpréter en termes de production, de même aussi le « pré- » n'a pas le sens logico-théorétique du *Begründungszusammenhang*, mais il désigne la temporalisation et l'historicité constitutives de la vie facticielle (Ga 61, 158-159). Sur ce point, Heidegger souscrirait sans doute à la belle formule de Paul Ricœur « Pour commencer de soi, la philosophie doit peut-être avoir des présupposés qu'elle remet en question et résorbe critiqueusement dans son propre point de départ. Qui n'a pas d'abord des *sources*, n'a pas ensuite d'*autonomie*¹. » Mais Heidegger ajouterait sans doute que ces présuppositions sont constitutives de l'idée même de facticité (Ga 61, 1).

Il reste à voir quel genre de phénoménologie est la meilleure gardienne de l'authenticité du philosophe. Suffit-il de chercher avec Husserl le critère décisif dans l'idée de la réflexivité ? Heidegger souligne d'abord que la description phénoménologique ne doit pas être confondue avec une quelconque immédiateté, de même qu'elle n'a rien d'une simple paraphrase (*Umschreiben*) (Ga 56-57, 101). Toute description phénoménologique, si elle est bien conduite, consiste dans une explicitation. Pour la même raison, l'intuition phénoménologique qui commande la description est irréductible à une simple représentation (Ga 56-57, 111). En ce sens au moins, Heidegger partage la méfiance à l'égard de la représentation qui joue un rôle fondamental dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry. Mais dans son cas, cette méfiance est directement motivée par la définition herméneutique de la philosophie, qui ne saurait s'affranchir de la vie facticielle, comme le souligne une déclaration

1. PAUL RICOEUR, *Lectures*, t. 3 : *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 154.

particulièrement éloquente du premier cours de philosophie de la religion : « On a toujours trop pris à la légère le problème de l'autocompréhension de la philosophie. Si on saisit ce problème de manière plus radicale, on découvre que la philosophie jaillit de la vie facticielle, et au sein même de l'expérience de la vie facticielle elle y rejaillit » (Ga 60, 8). Sous une forme à peine modifiée, on retrouve encore le même cercle au § 7 de *Sein und Zeit* (p. 38).

« À QUOI SERT UNE PHILOSOPHIE RISQUÉE ? »

À partir du moment où nous admettons que le cercle herméneutique constitutif de la philosophie est incontournable, le vrai problème sera celui d'y entrer. C'est cela qui explique l'importance que revêtent les problèmes d'introduction en philosophie, contrairement à la science. Tout comme Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Heidegger ne doute pas qu'une introduction à la philosophie ne se ramène jamais à un simple problème de propédeutique, mais il en fait un moment central de l'acte philosophique lui-même. C'est pourquoi rien n'est plus difficile qu'une bonne introduction à la philosophie qui ne trahisse pas l'idée même de la celle-ci. Au début de sa *Phénoménologie de la vie religieuse*, Heidegger déclare qu'« on reconnaît le philosophe à la manière dont il introduit à la philosophie »¹ (Ga 60, 6). En un sens, les premiers cours de Fribourg dans leur ensemble peuvent être lus comme une vaste introduction à une idée radicalement nouvelle de la philosophie, et c'est dans cette perspective de lecture que nous nous plaçons dans le présent chapitre.

Dans cette quête, la confrontation avec l'article de Husserl occupe une place stratégique absolument centrale. Heidegger ne doute pas que le projet husserlien de l'édification radicale d'une philosophie scientifique doive être défendu coûte que coûte contre les « velléités théosophiques » et les « dérives idéologiques » de toutes sortes (Ga 58, 9). Il ne saurait donc être question de supplanter purement et simplement l'arbre du savoir transcendantal par l'arbre de vie herméneutique. Même si Heidegger estime qu'une science entièrement professionnalisée et institutionnalisée équivaut à une banqueroute de la raison, cela ne saurait servir d'alibi pour la remplacer par la religion (Ga 58, 20). C'est pourquoi il déclare son désaccord avec la conception schélérienne de la phé-

1. Les enjeux existentiels du problème de l'introduction à la philosophie trouveront une illustration particulièrement brillante dans le cours *Einleitung in die Philosophie* (Ga 27) avec lequel Heidegger débutera ses enseignements de Fribourg en 1928, en écho direct à la leçon inaugurale « Qu'est-ce que la métaphysique ? ».

noménologie, où celle-ci apparaît parfois comme le meilleur moyen de devenir catholique¹ (Ga 59, 32).

C'est avec la même fermeté que Heidegger combat la « restriction des problèmes transcendants à la seule forme de constitution "science" » (Ga 58, 23). Ce n'est que si on a conscience de l'extrême difficulté d'établir une science rigoureuse sur la base chancelante et en perpétuel devenir des mondes de la vie que la question « À quoi sert une philosophie risquée ? » cesse d'être rhétorique. Inversement, c'est seulement si on reconnaît que « la phénoménologie n'est pas une philosophie pour Monsieur tout le monde » (Ga 58, 135) (c'est-à-dire que, loin d'être une simple propédeutique, elle se confond avec la philosophie elle-même [Ga 58, 139] et que la méthode ne se ramène pas à un simple problème technique, mais a un sens philosophique (Ga 58, 138) que la question de savoir si la détermination de la phénoménologie comme science originaire de la vie et comme la science radicale et la plus rigoureuse n'est pas intrinsèquement contradictoire (Ga 58, 78-79), devient dramatique.

Une fois admis le postulat fondamental que « toute philosophie authentique a sa naissance dans la détresse et dans la plénitude de la vie, et non dans un pseudo-problème épistémologique ni dans une question éthique fondamentale » (Ga 58, 150), les quatre objections classiquement élevées à l'encontre de la prétention à la scientificité de la philosophie - manque d'un consensus universel et de résultats définitifs ; pluralité irréductible des positions philosophiques ; défaut de méthode ; nécessité, pour chaque philosophe, de tout recommencer à neuf (Ga 58, 141-144 et 254) -- revêtent une autre signification. Au lieu de réduire la philosophie à une simple vision du monde, elles attestent positivement que, comme science originaire, « la philosophie n'est nullement une science au sens propre, elle est justement -- la philosophie² » (Ga 58, 230-231). Tout le problème est alors de savoir en quoi peut bien consister sa rigueur spécifique.

LE SENS D'ACCOMPLISSEMENT DU PHILOSOPHE ET LE CONCEPT DE « PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE »

À bien des égards, le cours « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression » du semestre d'été 1920 représente un sommet des

1. En ce sens, on peut dire que les craintes devant une possible dérive théologique de la phénoménologie exprimées par Dominique JANICARD (*Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1991) ont été, au moins partiellement, anticipées par Heidegger.

2. Bergson aurait-il été l'un des fossoyeurs de l'idéal de la rigueur scientifique en philosophie ? S'il faut en croire le titre de l'ouvrage récent que Alexis PHILONENKO lui a consacré sous le titre : *Bergson, ou De la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, rien n'est moins évident.

réflexions de Heidegger sur le statut de la philosophie. Comme le signalent les éditeurs de ce cours, il avait envisagé dans une note manuscrite de l'intituler : « Recherche sur le concept de la philosophie phénoménologique — Ire Recherche » (Ga 59, 200-201). L'allusion à la première *Recherche logique* de Husserl est patente. En même temps, Heidegger ne cesse d'affirmer que son arbre de vie — l'herméneutique de la vie facticielle — est « rigoureux dans chacune de ses fibres » (Ga 61, 34). C'est pourquoi l'opposition habituelle entre la philosophie et les visions du monde, tout comme celle entre les philosophies de la vie et les philosophies de la culture, est une opposition de surface que l'herméneutique de la vie facticielle devra déconstruire, si elle veut parvenir à l'idée d'une philosophie phénoménologique (Ga 59, 12). Ce qu'il s'agit d'élaborer, c'est un « concept concret de la philosophie phénoménologique, qui découle organiquement du sens de l'attitude phénoménologique fondamentale » (Ga 59, 7). Les techniques habituelles de définition, dont nous avons déjà découvert les limites dans notre cinquième chapitre, ne sauraient y suffire, car d'une philosophie qui se comprend comme élément de l'expérience facticielle de la vie, il ne peut y avoir de définition abstraite (Ga 59, 36). C'est pourquoi, au semestre d'hiver 1921-1922, Heidegger ouvre son interprétation phénoménologique d'Aristote (qui est elle aussi avant tout une « introduction à la recherche phénoménologique ») par une longue discussion critique des difficultés de définir la philosophie, difficultés qu'il ne faut ni surestimer, ni sous-estimer (Ga 61, 13-14).

En acceptant de partir de la vie et de se rapporter constamment à elle — orientation herméneutique que Heidegger traduit par *Hingelung*, pour mieux se démarquer du concept néokantien de validité (Ga 61, 145) — la philosophie ne tourne pas le dos à tout idéal de rigueur. En revanche, nous sommes confrontés au choix entre deux conceptions radicalement opposées de l'acte philosophique : soit une philosophie cognitive, pour laquelle la question de l'accomplissement ne se pose pas ; soit une philosophie herméneutique qui l'affronte directement (Ga 59, 146).

Ce qui est en cause dans cette différence, c'est la motivation première et dernière du philosophe. Toute philosophie prétend être plus qu'une simple science, même et surtout quand elle revendique d'être une science rigoureuse. La vraie question est celle de la détermination de ce « surplus ». Or, la seule manière de déterminer ce que le savoir philosophique peut avoir de principiel, sans succomber à une réduction épistémologique, est de partir de sa base motivationnelle dans la vie même (Ga 59, 150). C'est alors qu'on découvre les vraies raisons qui interdisent de définir la philosophie comme une simple attitude théorétique (Ga 59, 151). Celui qui comprend l'attitude phénoménologique fondamentale, compren-

dra, par le fait même, pourquoi elle seule « permet de redonner vie aux motifs originels du philosophe lui-même » (Ga 59, 171).

Si la vocation de la philosophie est de « conserver la facticité de la vie et de renforcer la facticité de l'être-là » (Ga 59, 174) et si on admet que l'unique opérateur de ce renforcement est la souciance, l'herméneutique de la facticité donne une nouvelle actualité à l'idée de « conversion philosophique » ainsi qu'à l'antique idée de la philosophie comme « exercice spirituel », récemment remise en valeur par un certain nombre d'auteurs¹, encore que rien n'indique que Heidegger ait cherché à réhabiliter la fonction thérapeutique de la philosophie.

En revanche, toute tentative de définir la philosophie en référence aux contenus des disciplines scolaires ferait perdre de vue sa vocation fondamentale qui décide en même temps de sa rationalité. Le fait qu'elle « est simplement une élucidation immanente de l'expérience de la vie elle-même qui se maintient au sein de celle-ci et n'en sort pas pour en faire une objectivité » (Ga 59, 171), oblige de remettre en cause les partages disciplinaires habituels, censés favoriser le dialogue avec les sciences. C'est cette définition de l'acte philosophique fondamental qui oblige à conclure que, envisagée à la lumière du concept de « philosophie phénoménologique », « la rigueur de la philosophie est plus originelle que toute rigueur scientifique. Elle est une explicitation qui dépasse toute rigueur scientifique, visant à élever l'être-en-souciance en renouvellement perpétuel à la facticité de l'être-là et à rendre l'être-là actuel ultimement incertain » (Ga 59, 174).

« La philosophie est-elle autre chose qu'un sport de la pensée, détaché des choses précises ? » (Ga 59, 146). La réponse à cette question provocatrice et à d'autres questions du même genre — par exemple : « L'interrogation [*Nachfragen*] en philosophie n'est-elle pas une manière de s'occuper de la vie actuelle, tout en se déroband à elle ? » — passe par la « question de l'accomplissement [*Vollzugsfrage*] ». C'est l'importance accordée à la dimension de l'accomplissement qui empêche la philosophie de se confondre avec la science, et surtout elle lui interdit de se réfugier dans la théorie de la science, c'est-à-dire dans l'épistémologie. C'est d'abord parce que « la philosophie n'est pas une attitude [*Einstellung*] », qu'elle ne saurait être « une science théorique » (Ga 60, 62). Deux positions intellectuelles irréductibles entrent ici en concurrence : le *Nachfragen*, culminant dans

1. Voir Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Bibliothèque des études augustiniennes, 3^e éd. 1993 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 ; Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994 ; André-Jean VOELKE, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris-Fribourg, Ed. du Cerf-Éditions universitaires de Fribourg, 1993.

l'idée de constitution, et le *Nachsorgen*, culminant dans la destruction phénoménologique qui a justement pour tâche d'« augmenter le souci et de le concentrer en vue de l'existence » (Ga 59, 131).

D'autre part, son but n'est pas non plus de préparer le sol à ce qu'on appelle une « vision du monde » : « Dans la mesure où elle reste fidèle à elle-même, la philosophie n'est pas destinée à sauver ou à apporter la rédemption au temps, au monde, etc., ni à atténuer la misère des masses et à rendre les hommes heureux et à former et accroître la culture » (Ga 59, 170).

Heidegger conclut sa quête d'un concept originel de philosophie phénoménologique par la déclaration incendiaire suivante : « La tâche de la phénoménologie est d'adopter cette tendance qui vise l'être-là actuel et originel, et de jeter toujours à nouveau le brandon dans toute philosophie objective-systématique » (Ga 61, 174).

DE LA PHILOSOPHIE AU PHILOSOPHER

Si Heidegger n'hésite pas à s'afficher comme un pyromane du concept traditionnel de philosophie, il reste à évaluer les conséquences de cet incendie qui, dans l'optique d'un certain rationalisme, seront fatalement désastreuses. C'est dans cette perspective que nous interrogerons la seconde partie du cours « Interprétations phénoménologiques d'Aristote », dont le sous-titre « Introduction à la recherche phénoménologique » souligne qu'il ne s'agit nullement d'un travail de « phénoménologie appliquée ». C'est ce que montre la troisième partie, dont nous avons déjà discuté la portée ontologique dans notre dixième chapitre. Il nous faut maintenant compléter cette analyse par un retour à la seconde partie, qui thématise la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » (Ga 61, 11-83). Heidegger y poursuit sa réflexion sur la philosophie comme « phénomène total » (Ga 61, 23) et sur le « savoir voir » requis par la notion de principe.

On n'entre dans cette question que si on s'interdit toute invocation prématurée de l'agir et du pratique, en se posant la question radicale du type de regard que requiert le voir phénoménologique. Il ne saurait s'agir du regard panoramique, encyclopédique et typologique qui se contente de survoler les principaux courants de la philosophie contemporaine, pour y déceler certaines dominantes. Pour Heidegger, ce qui est requis, c'est « le regard froid et implacable [*rücksichtslos*] d'une interprétation qui procède à une « interrogation kairologique-critique » du temps présent (Ga 61, 40-41).

Un symptôme de la nouveauté de ce regard est la place réservée au scepticisme. Loin d'être une simple aberration, le scepticisme

nous alerte sur le caractère foncièrement problématique de la vie facticielle : « Le fondement authentique de la philosophie est la saisie existentielle radicale et la *temporalisation de l'interrogativité*; se placer soi-même, la vie, et les accomplissements décisifs dans l'interrogativité est la saisie fondamentale [*Grundergriff*] de toute élucidation, même la plus radicale. Le scepticisme, compris de cette manière, est le commencement et, en tant que commencement authentique, il est en même temps la fin de la philosophie » (Ga 61, 35).

Chez Lévinas on retrouve, - il est vrai dans un contexte qui est beaucoup plus fortement connoté éthiquement - la même thèse que, loin d'être le contraire de la philosophie, le scepticisme en est l'ombre fidèle. C'est pourquoi nous évoquerons, en écho à la thèse heideggérienne, le passage suivant de *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* : « La philosophie ne se sépare pas du scepticisme qui la suit comme une ombre qu'elle chasse en le réfutant pour la retrouver aussitôt sur ses pas. Le dernier mot n'appartient-il pas à la philosophie? Oui, en un certain sens, puisque, pour la philosophie occidentale le Dire s'épuise en Dits. Mais le scepticisme fait précisément une différence et met un intervalle entre le Dire et le Dit. Le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant¹. »

La place accordée au scepticisme souligne la particularité de la « situation d'évidence » (Ga 61, 35) dans laquelle se décide originellement le philosophe. Autant Heidegger évite de succomber à une exaltation purement sentimentale, autant il est éloigné de l'idéal de la « raison communicationnelle » qui a trouvé de nos jours en Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel d'ardents défenseurs. Non qu'il sous-estimât l'importance des processus de communication intersubjective sur le plan du monde commun. Mais la raison argumentative et communicationnelle évite de s'interroger sur le radicalisme et la rigueur de la situation herméneutique qui décide de l'entrée en philosophie. Le ferait-elle, elle serait alors obligée de reconnaître que « cette situation n'est pas le rivage salutaire, mais le saut dans une barque à la dérive. Tout dépend maintenant de la possibilité de prendre en main le cordage des voiles et de capter le vent. Ce sont justement les difficultés que l'on doit voir; ce n'est que cette élucidation qui ouvre l'horizon authentique de la vie facticielle » (Ga 61, 37).

Heidegger n'avait certes pas le pied marin (on peut même se demander si son manque de familiarité avec le monde maritime n'a

¹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 213.

pas des conséquences pour certaines de ses interprétations¹). Même s'il estime que, de soi, l'expression « philosophie scientifique » est à peu près aussi fatale que l'expression « philosophie ancrée dans une vision du monde » (Ga 61, 45) (et, pourrions-nous ajouter, l'expression « philosophie chrétienne »), il n'est pas inutile de remarquer qu'à deux reprises au moins, il utilise l'image de la barque qui flotte sur l'élément instable qu'est la surface de la mer pour attirer l'attention sur la relation particulière qui rattache la philosophie à la vie facticielle. Au passage que nous venons de citer, on peut ajouter la Pensée 382 de Pascal, qui figure dans les Annexes du cours du semestre d'été 1923 : « Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe » (Ga 63, 108). Ce que nous avons dit de la mobilité foncière de la vie au chapitre précédent nous fait comprendre le sens que la pensée de Pascal revêt dans le contexte de l'herméneutique de la vie facticielle : ce n'est pas en participant simplement au mouvement de la vie que nous avons les meilleures chances de la comprendre. En effet, on ne saurait oublier que ce mouvement est « ruinant », c'est-à-dire qu'il a le sens d'une fuite et d'un évitement des difficultés de la vie. L'arrêt dont parle Pascal ne saurait avoir le sens d'un immobilisme. C'est l'arrêt du « temps pour comprendre » et pour prendre au sérieux les difficultés qui forment la substance de la vie facticielle. La philosophie, telle que Heidegger la comprend, c'est cette « aggravation lucide [*wache Erschwerung*] » (Ga 61, 109) de la vie facticielle.

Il ne faut donc pas être dupe de l'image du sol ferme. En philosophie, il n'y a pas d'autre sol ferme que l'interrogativité absolue dont il faut s'emparer fermement et résolument. « Être précipité dans l'interrogativité absolue et la posséder lucidement [*sehend*], voilà ce que veut dire se saisir authentiquement de la philosophie » (Ga 61, 37). Rien ne me semble mieux illustrer cette thèse que le passage suivant de Schelling, que Heidegger citera plus tard dans l'un de ses cours : « Celui qui veut s'établir au point de départ d'une philosophie vraiment libre doit abandonner Dieu lui-même. C'est ici qu'il convient de dire : qui veut le conserver le perdra, et qui y renonce le trouvera. Celui-là seul est parvenu au fond de soi-même et a reconnu toute la profondeur de la vie, qui un jour a tout abandonné et a été abandonné de tout, pour qui tout a sombré, et qui s'est vu seul avec l'infini : c'est un grand

1. Voir à ce sujet Jean-Pierre LEEVRE, « Auch die Stege sind Holzwege. Interpretation de *Andenken* », dans Bernhard BÖSCHENSTEIN et Jacques LE RIDER, *Hölderlin en de France*, Tübingen, Gunter Narr, 1987, p. 53-76.

pas que Platon a comparé à la mort¹. » Ce texte montre bien que le philosophe est tout, sauf un geste de maîtrise. C'est pourquoi Heidegger précise que la seule manière d'entrer en philosophie est de s'exposer pleinement à la souciance².

Qui dit souciance dit par le fait même passion. Cela, Kierkegaard l'avait compris mieux que quiconque (Ga 61, 24). Mais le philosophe ne doit pas se tromper sur le sens de la passion qui sous-tend existentiellement l'acte de philosopher. Il doit avoir conscience qu'il y a deux manières contrastées de rater l'essence du philosopher. L'une qui consiste à surestimer la logique, l'autre qui consiste à exalter les profondeurs irrationnelles de la vie. Nous nous sommes expliqués sur la première tentation dans notre cinquième chapitre, et sur la seconde dans notre sixième chapitre. Elles se répercutent non seulement à travers l'opposition entre une « philosophie scientifique » et une philosophie ancree dans une vision du monde, mais aussi à travers l'opposition, thématifiée entre autres par Karl Jaspers, entre une philosophie scientifique et une philosophie « prophétique³ ». Loin de choisir l'un des deux termes de cette alternative, Heidegger la récuse comme étant elle-même « exaltée de part en part [*schwärmerisch*] » (Ga 61, 39).

Pourtant, contrairement aux apparences, il ne renonce pas à définir ce qu'il considère comme l'unique usage légitime de l'expression « philosophie scientifique ». Cette expression est un pléonasm qui en dit trop, et trop peu. C'est pourquoi il ne peut s'agir que d'une expression transitoire, qui devra s'effacer le moment venu (Ga 61, 46). À chaque fois qu'on tente de mesurer la philosophie aux sciences, on se trompe de problématique. La seule manière de découvrir en quoi consiste la « scientificité originelle » de la philosophie est de renoncer à toute orientation sur les sciences. Une analyse attentive de l'usage de l'expression « philosophie scientifique » montre d'ailleurs qu'il reçoit un sens différent chez les marbourgeois, chez Rickert et chez Husserl lui-même (Ga 61, 47).

Même si, comme nous l'avons vu, le phénoménologue ne se voue pas à la description des jeux de langage comme le font les « grammairiens d'Oxford », rien ne lui interdit de tirer parti des données du langage pour définir la motivation existentielle du philosophe. Mais les indices lexicaux n'ont de sens philosophique que s'ils sont rapportés à la situation herméneutique dont ils

1. MARTIN HEIDEGGER, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 22.

2. « *„Ergreifen“ ist Bekümmernng.* » (Ga 61, 37).

3. Récemment, quelques auteurs ont tenté de réhabiliter la « vocation prophétique » de la philosophie. Voir notamment Catherine CHAILER, *L'Inspiration des philosophes. L'amour de la sagesse et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996; Anne DU FOURMENTELLE, *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

tirent leur sens. L'indice lexical que privilégie Heidegger est le suivant : contrairement à ce qui est le cas avec les sciences, le substantif « philosophie » admet la forme verbale (« philosopher »). Or, un simple regard sur les textes fondateurs de la philosophie, et notamment ceux de Platon, nous apprend que c'est bien la forme verbale qui contient le sens originnaire de cette activité, car elle seule permet de comprendre comment le philosophe peut surgir du dedans même de la vie facticielle (Ga 61, 49). La question décisive n'est donc pas la question abstraite : « Qu'est-ce que la philosophie ? », mais la question socratique : « Qu'est-ce que vivre philosophiquement¹ ? » Loin d'être une simple technique intellectuelle, le philosophe désigne alors une *manière* précise de *se comporter*².

Il faut évidemment donner à la notion de comportement son sens phénoménologique, qui interdit de confondre le *Verhalten* et le *Benahmen* au sens béhavioriste. En reprenant le ternaire fondamental du *Gehaltsinn*, du *Bezugssinn* et du *Vollzugssinn*, nous pourrions dire que seul celui qui a une idée adéquate du sens d'accomplissement du *philosopher* saura également quelle est la teneur de sens de « la philosophie » et à quoi elle se réfère (Ga 61, 62)! Loin de se confondre avec la dimension pragmatique, telle qu'on l'entend habituellement, le sens 'accomplissement indique la nécessité d'un approfondissement temporel, ou, plus exactement, « kairologique » de la notion d'intentionnalité.

C'est seulement dans un sens très particulier que la philosophie peut être décrite comme un comportement cognitif. Même si cette description ne dénature pas totalement son sens référentiel, il serait plus approprié d'y voir — comme le suggère le mythe de la caverne — un « comportement éclaircissant » (Ga 61, 54). Pour la même raison, concernant son *Gehaltsinn*, elle ne saurait être rapportée à un domaine particulier, comme le font toutes les sciences, y compris la théologie. Une philosophie entièrement « régionalisée » cesserait, par le fait même, d'être philosophique. Celui qui tente de se dérober à cette spécificité de la situation herméneutique propre à la seule philosophie « méconnaît principiellement ce vers quoi il doit tendre dans toute la philosophie : la connaissance pure de l'interrogativité originelle, c'est-à-dire en même temps de la connaissance du caractère fondamentalement contourné de l'existence humaine ». C'est en ce sens que « la philosophie est un phénomène existentiel (le phénomène existentiel éminent) » (Ga 61, 56).

La différence radicale entre la philosophie et les sciences exclut qu'il puisse y avoir entre elles une querelle de territoire. Le

1. *Apol.* 28 d 6 s.

2. « *Philosophie ist ein Wie des Sichverhaltens* » Ga 61, 50.

« domaine » propre de la philosophie est celui du « principe¹ » qui, par définition, ne se laisse pas enfermer dans un « domaine ». C'est pourquoi, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la philosophie, comprise comme « connaissance principielle » (Ga 61, III), a pour unique objet le « sens d'être ». Cela conduit Heidegger à proposer la définition formelle-indicative suivante de la philosophie : « La philosophie est le comportement cognitif principiel à l'égard de l'étant en tant qu'être (sens d'être), et cela de telle sorte que dans le comportement et pour celui-ci, ce qui importe décisivement, c'est l'être (le sens d'être) de l'avoir et du comportement » (Ga 61, 60). Entendue en ce sens, la philosophie n'est rien d'autre que « l'accomplissement radical de la dimension historique de la facticité de la vie », accomplissement qui, pour cette raison, transcende l'opposition habituelle entre l'histoire et le système. Dans son accomplissement même, un tel connaître « concerne sa propre facticité » (Ga 61, II2).

La philosophie possède donc son propre « sens d'être de la compréhension », autrement dit, elle correspond à une manière d'être qui lui interdit de s'identifier purement et simplement à la philosophie universitaire, mais aussi bien de se sentir investie d'une prétendue « mission culturelle » (Ga 61, 66). Ce double verdict n'est pas sans rapport avec l'idée « fonctionnaliste » que Heidegger se fait de la culture. Tout comme l'entreprise scientifique, les activités culturelles ont pour fonction de rassurer la vie soucieuse². Certains traits de la catégorie arendtienne de « l'œuvre » pourraient aller dans le même sens³. En proposant cette approche « fonctionnaliste » de la culture, Heidegger se place aux antipodes des philosophies néokantiennes de la culture qui la célèbrent comme une fonction autonome de l'esprit. Le débat qui l'opposera en 1929 à Cassirer lors du célèbre colloque de Davos sera l'expression publique d'un différend qui se dessine dès les premiers enseignements de Fribourg-en-Brigau. Quoi qu'il en soit de l'intérêt de la philosophie de la culture, pour Heidegger, elle se montre incapable de discerner la dynamique existentielle qui sous-tend toute édification culturelle : la tendance au rassurement (*Sicherungstendenz*). La définition habituelle de la tâche de la culture demeure justement aveugle à ce qui motive cette tendance, à savoir l'insécurité (*Unsicherheit*) foncière de la vie facticielle.

1. Sur cette notion, voir Stanislas BRETON, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, Aubier, 1971.

2. « *Kulturleben als die praestruktiv organisierte Geneigtheit der weltlichen Reluzenz des sorgenden Lebens* » (Ga 61, 120).

3. Voir H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora.

UNE TRIPLE ALTERNATIVE

L'herméneutique de la vie facticielle est l'expression d'une philosophie qui « s'empare principalement de la vie qui vient à notre rencontre, ainsi que des modalités de cette rencontre et qui prend au sérieux les droits de cette vie » (Ga 61, 163). Cela, elle ne peut le faire qu'en s'interdisant « le rêve des possibilités idéales de la connaissance absolue (*ibid.*) », tout comme la proposition d'un « système absolu de la moralité ». Cela ne l'empêche nullement de reconnaître la « moralité vivante », véhiculée le cas échéant par la vie facticielle elle-même (Ga 61, 164). *Exit* donc le rêve de Husserl. Cela ne rend que plus dramatique la question suivante : de quoi s'agit-il donc en philosophie ?

L'Annexe du cours de 1922 propose une réponse qui prend la forme d'une triple alternative, exprimée dans le langage kierkegaardien du « ou bien/ou bien » (Ga 61, 167-190).

1. La première alternative nous invite à choisir entre ce qui est au pouvoir de l'homme (*Gemächte des Menschen*) et « l'homme lui-même dans le *comment de son être* » (Ga 61, 167). Elle marque le choix entre la simple philosophie de la culture et une interrogation ontologique sur le sens d'être de la vie facticielle.

2. La seconde souligne l'opposition entre une approche psychologique ou historique de l'homme et « ce qui constitue son *sens d'être* » (Ga 61, 168). Il s'agit évidemment de la divergence entre l'anthropologie (ou les sciences de l'homme) et une « ontologie » de la manière d'être humaine, c'est-à-dire ce que *Sein und Zeit* appellera une « analytique existentielle ». Cela implique, précise encore Heidegger, un mode d'interrogation très particulier, déterminant une interprétation concrète de la facticité, « plus tranchée, plus radicale dans sa temporalisation, découlant d'un sens d'être tout autre¹ » que celui de la réflexion égologique.

3. Le troisième « ou bien/ou bien » souligne le clivage entre deux manières différentes d'interroger l'homme quant à son sens d'être. D'une part, « une combinatoire aussi englobante que possible entre des corrélations possibles des possibilités de vivre » (*ibid.*) ; d'autre part, l'approche risquée d'une situation particulière où s'exerce « le comprendre facticiel dans les contextes facticiels du se soucier et de la souciance [*Sorgens- und Bekümmerngsmzusammenhänge*] de la vie propre et de son passé et de son avenir », autrement dit qui cherche à « atteindre *les racines* de la facticité propre de la *propre vie concrète* » (Ga 61, 169). C'est l'opposition irréductible entre une typologie des visions du monde au sens de Dilthey, de Weber et de Troeltsch, et l'approche herméneutique, nécessairement singularisante, que pri-

1. Concernant le rejet de l'anthropologie philosophique voir Ga 63, 21-29.

vilégie Heidegger. Précisément parce qu'elle « attaque les racines de la propre facticité de la propre vie concrète » (*ibid.*), elle est incompatible avec le donjuanisme culturel de la méthode typologique.

ÉVEILLER LE « DASEIN » À LUI-MÊME

Si, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la compréhension herméneutique n'est pas une manière intentionnelle de se comporter, mais désigne un mode d'être, elle atteint son but en permettant au *Dasein* « d'être éveillé à lui-même » (Ga 63, 15). Rien ne nous paraît mieux résumer la nouveauté de l'idée de philosophie que Heidegger élabore dans ses premiers enseignements de Fribourg que cette formule : « *Wachsein des Daseins für sich selbst* ». De soi, la métaphore de l'éveil est aussi ancienne que la philosophie elle-même. C'est pourquoi il importe de tirer au clair sa signification heideggérienne, qui n'a rien en commun avec ce que Kant décrit comme l'éveil du sommeil dogmatique, ni avec la méditation sur l'insomnie qui traverse l'œuvre de Lévinas¹.

Une caractéristique de cet éveil est qu'il vit d'évidences foncièrement fragiles (Ga 63, 16), qui sont compatibles avec la non-transparence (*Diesigkeit*) et le caractère contourné (*Umwegigkeit*) de la vie facticielle. La philosophie herméneutique devra assumer le caractère fondamentalement problématique de la vie facticielle qui se manifeste, sur le plan ontique, comme « *se soucier*, inquiétude, angoisse, *temporalité* » (Ga 63, 17). C'est pourquoi l'herméneutique de la facticité ne peut pas viser une simple « prise de connaissance » qu'il s'agirait ensuite d'élever à l'universel. Ayant à charge l'être même du *Dasein*, elle doit se vouer à un « connaître existentiel » (Ga 63, 18) qui décide de la signification la plus profonde de l'être-en-éveil philosophique.

La contribution de l'herméneutique de la vie facticielle à l'auto-compréhension de la philosophie consiste à réhabiliter ce « connaître existentiel ». Cela veut dire négativement que la philosophie doit renoncer définitivement à se croire investie d'une imaginaire mission culturelle et, positivement, qu'elle est « le mode du connaître, existant dans la vie facticielle même, par lequel le *Dasein* facticiel se ramène [*sich zurückkreißt*] sans concessions [*rücksichtslos*] à lui-même et se base implacablement [*unnachsichtlich*] sur lui-même » (*ibid.*). Le « savoir voir » herméneutique n'a rien d'une contemplation sereine, ce que confirme la déclaration que l'exigence d'une philosophie ab-

1. Voir Emmanuel LEVINAS, « De la conscience à la veille » dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Armin, 1982, p. 34-61.

solue, purement objective, n'est que « le masque des cris d'*angoisse* devant la philosophie » (Ga 63, 19).

Même si Heidegger ne doute pas que l'herméneutique, ainsi comprise, ne se confond pas encore avec la philosophie elle-même (pas plus que l'analytique existentielle ultérieure ne se confond avec la métaphysique), il est convaincu qu'« il ne s'agit pas de s'en débarrasser au plus vite, mais, au contraire, d'y séjourner le plus longtemps possible » (Ga 63, 20). S'il se réclame de la phénoménologie husserlienne, c'est parce qu'il y a discerné un chemin qui ouvre la possibilité d'une authentique recherche philosophique (Ga 63, 74). Mais pour que cette possibilité devienne une réalité, l'idée même de phénomène, qui va de pair avec une compréhension entièrement nouvelle de la phénoménologie, devra subir une transformation radicale : « S'il devait s'avérer que du caractère *d'être de l'être* qui est l'objet de la philosophie fait partie le fait que celui-ci *est sous* le mode de *l'auto-occultation* et de *l'auto-voilement*, — et cela, non pas accessoirement, mais de par son caractère d'être — c'est alors que la catégorie de phénomène devient une affaire vraiment sérieuse. C'est ici que la tâche qui consiste à l'amener au phénomène devient radicalement phénoménologique » (Ga 63, 76).

LIBÉRER LE « DASEIN » : LE SENS D'UN PARRICIDE

« Man bittet, die Augen zuzudrücken.
Man bittet, ein Auge zuzudrücken. »

(Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, ch. VI.)

À l'intérieur des limites chronologiques très étroites que nous sommes fixées, notre exploration du « chemin phénoménologique de l'herméneutique de la facticité » (Ga 63, 67) est arrivée à sa fin. Mais il ne faut pas oublier que le différend entre la conception transcendantale et la conception herméneutique de la phénoménologie, que j'ai cherché à cerner à travers l'opposition de l'arbre du savoir et de l'arbre de vie, ne cessera de s'aggraver pendant toute la période de Marbourg, qui coïncide pour la majeure partie avec la rédaction de *Sein und Zeit*. C'est pourquoi il m'a paru indispensable de consacrer un dernier chapitre à la « seconde fondation » de la phénoménologie, avec laquelle Heidegger inaugure son enseignement à Marbourg, et où la confrontation critique avec Husserl se fait bien plus explicite. Tout se passe comme si la distance géographique (et, sans doute aussi, le statut de professeur *extraordinarius*) qui le sépare désormais de son maître le mettait en mesure d'avouer beaucoup plus directement le fossé qui les sépare et qui, comme je voudrais le montrer, annonce le parricide inévitable de celui qui, pourtant, lui avait « implanté les yeux ».

Le cours du semestre d'hiver 1923-1924 qui marque le début de l'enseignement marbourgeois de Heidegger porte le titre « Introduction à la recherche phénoménologique¹ » (Ga 63, 67). Theodore Kisiel souligne l'importance de ce cours, qui représente à ses yeux

1. Ga 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Francfort, Klostermann, 1994, édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

la première déconstruction à grande échelle de l'histoire de l'ontologie, animée par une conscience de soi phénoménologique, apportant la « preuve tangible de l'inséparabilité de l'élément systématique et historique dans la phénoménologie », puisqu'il est « la toute première tentative, suivie par plusieurs autres, de déployer la signification de la phénoménologie en partant de ses racines grecques¹ ». Dans cette optique, le commentaire de Kisiel s'attarde surtout sur la première partie du cours. Pour notre questionnement, les autres parties du cours se révèlent non moins importantes.

La date de 1924 est importante à plusieurs égards. D'abord parce qu'elle coïncide avec le début de la rédaction effective de *Sein und Zeit*. Ensuite, parce que, précisément au cours du même semestre, Husserl professait de son côté à Fribourg-en-Brigau ses célèbres leçons sur la philosophie première, qui furent sa première grande tentative de décrire l'idée de la phénoménologie transcendantale dans une perspective historique. Confronter ces deux lectures phénoménologiques profondément divergentes de l'histoire de la philosophie, rigoureusement contemporaines, et, partant, les deux conceptions antagonistes de la phénoménologie qui en résultent, serait assurément un objet de recherche fascinant, mais qui déborde le cadre de notre interrogation. De toute évidence, le cours de Heidegger atteste l'importance et la radicalité de son débat avec la conception husserlienne de la phénoménologie, que le cours ultérieur du semestre d'été 1925 confirmera encore plus fortement².

La brève remarque introductive exprime une conviction fondamentale qui pourrait également s'appliquer à *Sein und Zeit* : « Ici n'est pas donnée une fondation, un programme ou un système : il ne faut même pas s'attendre à de la philosophie. C'est ma conviction que c'en est fini de la philosophie. Nous nous trouvons devant des tâches entièrement nouvelles, qui n'ont rien à voir avec la philosophie traditionnelle » (Ga 17, 1). Pour mieux cerner la nouveauté de sa tentative, Heidegger s'attelle à une triple tâche : élucider le sens de l'expression « phénoménologie », exposer la percée effectuée par les *Recherches logiques* de Husserl et évaluer l'élaboration que la phénoménologie a connue jusqu'ici. D'entrée de jeu, il formule le soupçon que cette élaboration n'a pas été poussée assez loin, qu'elle a même été déviée (*abgebogen*) de sorte que son enjeu le plus décisif a été perdu de vue.

D'où la nécessité de reprendre la réflexion sur les fondements mêmes de la phénoménologie, ce qui présuppose trois attitudes

1. Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, University of California Press, p. 277.

2. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, 2^e éd. 1988, notamment p. 13 192.

fondamentales : renoncer à l'utopie de l'absence de préjugé ; une idée déterminée de la science qui s'associe au courage du questionnement radical ; enfin une certaine maturité existentielle qui seule permet d'aller aux choses mêmes.

Si l'on confronte cette déclaration d'intention au parcours effectivement suivi, la thèse directrice de Heidegger semble se ramener à ceci : ce n'est qu'en revenant au sens grec, essentiellement aristotélicien, des termes « phénomène » et « *legein* » qu'on a les meilleures chances d'atteindre une idée radicale de la phénoménologie. Cela soulève immédiatement la question de savoir si Husserl, dans la percée décisive des *Recherches logiques* en 1900, a su rester fidèle à cette fondation grecque. Ce n'est manifestement pas le cas. Il ne reste plus qu'à identifier les raisons de ce « ratage » (*Versäumnis*) partiel. La réponse est donnée dans la dernière partie du cours : pour définir son idée de la phénoménologie, Husserl s'est laissé guider par Descartes, au lieu de revenir à Aristote. Pour conquérir une idée plus originaire de la phénoménologie, s'impose donc la nécessité d'une déconstruction de la pensée cartésienne. Au terme de celle-ci, qui fait l'objet de la seconde partie du cours, Heidegger pense pouvoir dresser, dans la troisième partie du cours, un bilan critique de ce double ratage, husserlien et cartésien, de la question de l'être. Par le fait même, la route est libre pour la mise en évidence des modes d'être du *Dasein*, ce qui préfigure la tâche de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, essentiellement ordonnée à la tâche de l'élaboration d'une ontologie fondamentale.

L'ORIGINALITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU VOIR ARISTOTÉLICIEN

Le pari liminaire de Heidegger consiste à chercher à clarifier le sens de l'expression « phénoménologie » en revenant à Aristote. Le sens aristotélicien du terme « *phainomai* », signifiant « mettre quelque chose au jour » peut être explicité en référence à un passage précis du *Peri psychès*, B (II), chapitre 7. « Être au jour » (*es ist am Tag*) est « une modalité spécifique de la présence de l'étant » (Ga 17, 9). Là où il y a de la clarté « diaphane », qui laisse voir les choses, il y a certes aussi de l'obscurité. Mais il ne faut pas oublier que du point de vue aristotélicien, « l'obscurité, elle aussi laisse voir » (Ga 17, 11). Aristote est crédité par Heidegger d'une « *Ursprünglichkeit des Sehens* », d'une capacité de voir originaire, dont les philosophes ultérieurs ne sont plus capables. Rien d'étonnant que ce soit lui qui ait inventé la formule « sauver les phénomènes » (Ga 17, 12).

Le caractère originaire de ce voir se manifeste dans le fait qu'il permet de discerner l'être même des choses, au lieu de les réduire

à des apparences ou des illusions. Pour un tel regard, il ne saurait y avoir d'opposition entre le paraître et l'être, car « le *phainomenon* est l'étant lui-même » (Ga 17, 13). « Phénomène » n'est donc pas ici une catégorie d'appréhension (*Auffassungskategorie* : *x me paraît être un cheval*), mais « un *comment du rencontrer*, à savoir le rencontrer primordial qui, en tant que tel, a une légitimité prioritaire ». Les Grecs, précise encore Heidegger, ignorent la catégorie d'objet, et mettent à sa place le *pragma*, c'est-à-dire « ce avec quoi on a commerce — ce qui est présent au se-soucier qui a commerce avec les choses » (Ga 17, 14). C'est le souci qui nous fait découvrir ce que sont les choses dans leur monstration même. « *Phainomenon* veut dire l'étant-là lui-même et cela est une détermination d'être qui doit être prise de manière à exprimer le caractère du se montrer » (*ibid.*). On comprend alors pourquoi *ta phainomena* peut être rendu sans difficulté par *ta onta* : ce qui tombe sous les yeux, dès que nous les ouvrons, ce ne sont pas des apparences d'étants, ce sont les étants eux-mêmes !

Y a-t-il une connivence entre cette compréhension du terme « phénomène » et la compréhension grecque du terme « *logos* » ? Une brève exégèse du *Peri hermeneias* montre que tel est bien le cas. Ce texte aristotélicien permet de comprendre que le langage ne se réduit pas à un simple instrument, comparable par exemple à la main. « Le langage est l'être et le devenir de l'homme lui-même » (Ga 17, 16). Même s'il nous est difficile de savoir ce que « langage » voulait dire pour les Grecs dans leur existence naturelle, et que nous devons tenir compte de cette incertitude, une chose au moins est sûre : « L'homme grec vivait d'une manière insigne dans le langage et il fut vécu par lui ; et il en avait conscience » (Ga 17, 18).

En mettant l'accent sur la fonction *apophantique* (*Aufzeigen*) du *logos*, qui inclut la double possibilité du dévoilement (*alêtheuein*) et de l'occultation (*pseudesthai* = *Verdecken*), Aristote confirme que le discours contribue à constituer l'exister spécifique de l'homme : « L'homme est au monde de manière telle que cet étant parle avec le monde sur lui » (Ga 17, 21). Cette thèse se double d'un avertissement qui fait écho aux thèmes développés dans notre cinquième chapitre : le « parler sur » ne peut en aucun cas être réduit à la fonction purement judicative.

D'autre part, même s'il est vrai que c'est au niveau du *logos apophantikos* que le lien avec le *phainesthai* est le plus évident — « Le *logos apophantikos* est un échange discursif avec le monde, qui fait que le monde qui est là [*die daseiende Welt*] est mis en évidence pour autant qu'il est là » (*ibid.*) — on ne saurait oublier que le discours représente simplement une possibilité de porter le monde à la parole, à côté de bien d'autres. C'est pourquoi la définition fondamentale de l'être humain est « une vie qui se tient dans la

possibilité du commerce avec les pragmata, avec le monde pour autant qu'il est objet de *préoccupation soucieuse* [*als eines besorgbaren*], à savoir un être tel qu'il peut parler » (Ga 17, 22). La vie facticielle, qui a affaire au monde, véhicule des significativés qui ont leur source dans le souci. Pour cela même, elles ne se laissent pas enfermer dans un langage purement propositionnel.

Si donc « l'être du monde est là dans le parler comme ce qui est là, montré de fond en comble [*aufgezeigt von Grund aus*], saisi en lui-même » et que « dans l'acte d'énoncer se donne son être propre » (Ga 17, 24), se pose nécessairement le problème de la possibilité de l'illusion et de l'apparence. Cette question engage d'abord une détermination correcte du rapport entre *aisthêsis* et *logos*. Les significations ne sont pas un second étage venant coiffer les données brutes de la perception sensible. Au contraire, dans la mesure où « le langage ne parle pas seulement dans le percevoir, mais le *guide*, nous voyons à travers le langage ». Ce « voir à travers » implique la possibilité que le langage peut également faire écran aux choses, les occulter partiellement ou totalement. Cela veut dire que « le *Dasein*, pour autant qu'il a le langage, apporte la *possibilité de la tromperie et de l'illusion* » (Ga 17, 30).

C'est sur cette base que Heidegger esquisse les grandes lignes d'une interprétation existentielle des phénomènes de la vérité et de l'erreur qui trouvera son expression au § 44 de *Sein und Zeit*. C'est seulement en revenant au *Dasein* facticiel – ce qu'Aristote ne sut pas faire – qu'on peut comprendre la triple possibilité du « tromper ». « *L'être-là facticiel du parler comme tel, pour autant qu'il est là et seulement pour autant qu'il est là comme parler, est la vraie source de l'illusion. Cela veut dire que l'être là du parler porte en lui la possibilité de l'illusion. C'est dans la facticité du langage que réside le mensonge* » (Ga 17, 35). Avoir quelque chose à cacher (*Verstecken*), faire écran à, mentir : ainsi s'ouvre un vaste champ d'investigations phénoménologiques, dont le but est d'explorer le « *multiple enchevêtrement de la possibilité de la tromperie, comme possibilité d'être avec l'être-là du parler et l'être-là du monde* » (Ga 17, 40). Certaines de ces possibilités reçoivent une désignation terminologique particulière. Ainsi par exemple, là où il y a commerce avec le monde ambiant, il y a aussi des circonstances, et c'est cette *Umständigkeit* (circonstancialité) qui peut trahir l'être de la chose, par exemple en la réduisant à la somme de ces circonstances. En second lieu, les choses peuvent nous échapper, se dérober à nous (*Entgänglichkeit* : la dérobade). Enfin, il nous faut envisager la possibilité de la tromperie délibérée sous forme du mensonge. Ces trois possibilités existentielles constitutives de la parole précèdent le phénomène logique de l'erreur.

Muni de ces acquis aristotéliens, Heidegger s'engage dans une confrontation avec la phénoménologie husserlienne. D'emblée sur-

git une question critique capitale : la *Sachlichkeit* aristotélicienne est-elle respectée dans une pensée qui se laisse guider par le « *primat d'une idée vide, et qui plus est fantasmatique [fantastisch], de la certitude et de l'évidence ?* » (Ga 17, 43). La phénoménologie, qui devrait se laisser guider par le souci exclusif de l'appropriation des choses, est en réalité dominée par une idée très précise de la science. C'est ce retournement ou ce renversement (*Umkehrung, Umschlag*) qu'il s'agit de comprendre, en soumettant à une analyse critique la définition canonique de la phénoménologie comme science descriptive eidétique de la conscience pure transcendante.

On aurait toutefois tort de penser que Heidegger prend simplement la défense de l'ancienne ontologie aristotélicienne contre la moderne philosophie (transcendante) de la conscience et l'idée de science et d'objectivité dont elle est solidaire. Le débat est bien trop complexe pour se réduire à une simple querelle des Anciens et des Modernes, Aristote de ce côté-ci, Descartes de ce côté-là. La suite du cours montre que Heidegger a également conscience des limites de l'ancienne ontologie. Ainsi par exemple, les Grecs s'intéressent-ils exclusivement aux *Was-Bestimmungen*, aux déterminations quidditatives des choses du monde -- ce qui explique que leur ontologie soit d'abord une ontologie de l'étant mondain -- alors que Heidegger s'intéresse au *Wie-Charakter* au monde d'être du *Dasein* (Ga 17, 46). Cette opposition annonce évidemment l'opposition entre *existenciaux* et *catégories* dans *Sein und Zeit* (§ 9, p. 44).

L'énumération des « catégories du monde » développées par la pensée grecque (*pragmata, chrēmata, poioumena, physika, mathēmata, ousia*) met en évidence l'importance de la signification préphilosophique du concept d'*ousia*. Ici pour la première fois, Heidegger attire l'attention sur le fait que « ce concept philosophique apparemment si abstrait veut dire l'avoir [*Habe*], la propriété [*Vermögen*], ce qui m'entoure à la maison, la « demeure [*Anwesen*] » (Ga 17, 46). Or, le phénoménologue ne rencontre nulle part la présence constante (*Anwesenheit*) comme caractère fondamental de l'être de l'étant ; il n'a affaire qu'aux *phainomena* dans leur *comment* formel, c'est-à-dire à de l'être qui a le pouvoir de se montrer lui-même.

LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE ET LE « SOUCI DE LA CONNAISSANCE CONNUE »

Mais que devient cette possibilité dès lors que la *conscience* est prise comme thème fondamental de la phénoménologie ? Qu'il faille promouvoir la conscience au rang de thème fondamental de la recherche philosophique ne va nullement de soi, car la pensée

grecque, tout comme la pensée chrétienne, excluait la possibilité d'une recherche thématique portant sur quelque chose tel que la conscience. C'est à la lumière de la question de savoir comment l'investigation ontologique de la constitution de l'étant mondain a pu « basculer » (*Umschlag*) en réflexion sur l'étant qui a conscience du monde (Ga 17, 49), qu'il faudra interpréter la percée décisive effectuée par Husserl dans les *Recherches logiques*. Qu'est-ce qui a rendu possible cette promotion de la conscience, et pourquoi a-t-elle besoin d'être pensée comme conscience *pure*? (Ga 17, 50 et 57) : c'est cette double question critique que Heidegger adresse à Husserl et à toute la phénoménologie contemporaine.

Il ne s'agit évidemment pas d'une simple question de rivalité historique entre la philosophie ancienne, d'inspiration aristotélicienne et la philosophie moderne, d'inspiration cartésienne. L'interrogation critique de Heidegger est commandée par une notion que ni les Grecs, ni Husserl, n'ont su déployer comme telle, même s'ils la présupposaient sans le savoir : l'idée du *souci* (Ga 17, 57-58)! L'idée existentielle du souci seule permet de comprendre la promotion philosophique du thème de la conscience, et non l'inverse! C'est alors que Heidegger introduit une thèse centrale qui dominera tous les développements du cours : la promotion philosophique de la conscience correspond à une expression très particulière de souci, à savoir le souci de la « connaissance connue » : « Le souci vire à la *connaissance connue*, parce que la connaissance doit prendre en charge l'assurance [*Sicherung*] du *Dasein* et de la culture » (Ga 17, 60). Or, le souci seul permet de comprendre le véritable sens de la maxime phénoménologique « Aller aux choses mêmes! », derrière laquelle peut se cacher le dogmatisme le plus borné.

Il reste à voir comment ce souci de la « connaissance connue » s'exprime chez Husserl lui-même. La démonstration de Heidegger emprunte le chemin d'une nouvelle exégèse de l'article « La philosophie comme science rigoureuse » (Ga 17, § 7-14, 61-100), dans lequel Husserl explicite sa critique du naturalisme et de l'historicisme. Face au naturalisme, Husserl défend vigoureusement la validité universelle (*allgemeine Verbindlichkeit*), en la purifiant de tout ce qui représente une menace pour l'obtention d'une évidence et d'une certitude absolues. L'interrogation « métacritique » de Heidegger porte sur le sens husserlien (phénoménologique) du terme *critique*, c'est-à-dire sur sa pratique de la « clarification des problèmes » (Ga 17, 73). Il discute l'idée de « problème » et les notions connexes (« problématique », « problématisation »), à la lumière d'une autre conception de la phénoménologie, d'orientation plus existentielle et plus herméneutique, qui prend son départ avec l'acte de questionner (Ga 17, 73-77). Avant le problème, la pro-

blématisation et la problématique, il y a le phénomène complexe du questionner que Heidegger définit par douze traits, à commencer avec le ternaire *Befragtes, Gefragtes, Fragehinsicht*¹, pour finir avec la thèse que le questionner, inséparable d'un « chercher » (*Suchen*), n'est nullement un phénomène théorique, mais exprime un souci déterminé du *Dasein*. Ce n'est qu'ensuite qu'il deviendra possible de sélectionner un « problème », toujours en fonction d'une position (*Standpunkt*) philosophique ou d'un cadre théorique déterminé.

Parce qu'il a conscience de l'inadéquation de la problématique naturaliste, Husserl la soumet à une double purification, transcendante et eidétique. Mais aux yeux de Heidegger, il n'y a pas de doute que « la problématique ainsi purifiée est malgré tout encore du naturalisme » (Ga 17, 81). C'est évidemment une accusation lourde de conséquences : l'effort presque héroïque de Husserl pour libérer la phénoménologie des présupposés de l'attitude naturelle aurait-il été un vain travail de Sisyphe ? Pour Heidegger, sur ce point, comme sur d'autres, l'important est d'examiner ce que Husserl a réellement fait, au lieu de se laisser égarer par sa propre idée de ce qu'il pensait avoir fait. « L'essentiel est qu'ici quelque chose soit fait, tout simplement, que les choses aient bougé [*von der Stelle gebracht*]. L'auto-interprétation est sans importance. Là où quelque chose est réellement fait, la plupart du temps, la personne concernée ne sait pas du tout de quoi il s'agit » (*ibid.*). On trouverait probablement peu de disciples de Husserl qui seraient prêts à souscrire à cette maxime herméneutique, et certainement encore moins de disciples de Heidegger qui voudraient lui retourner le compliment !

Malgré sa critique du naturalisme, Husserl est guidé par le souci de fonder une nouvelle discipline fondamentale, susceptible de garantir l'unité de toutes les autres disciplines du savoir. En ce sens, sa pensée se déploie à l'ombre de l'image de l'arbre cartésien du savoir. Ce qu'il ne se demande pas, c'est si une telle discipline a seulement un sens. Enfin, le fil conducteur de sa recherche reste la connaissance théorique ; ce n'est que par analogie avec les actes cognitifs qu'il aborde le statut de la conscience pratique.

Dans la critique husserlienne du naturalisme, Heidegger reconnaît cinq moments caractéristiques du souci : *Rückschein* (réflexion), *Verfallen* (déchéance), *Vorwegbauen* (préstruction), *Verfängnis* (être piégé par soi-même) et enfin le moment du *Versäumnis* (« ratage ») (Ga 17, § 12, 83-85). C'est surtout ce dernier trait qui revêt une importance cruciale, pour autant que la méconnaissance husserlienne de la question de l'être est justement qualifiée par Hei-

1. Ce ternaire se retrouvera, sous forme légèrement modifiée — *Befragtes, Gefragtes, Erfragtes* — au § 2 de *Sein und Zeit*, dans lequel Heidegger définit « la structure formelle de la question de l'être ». On en trouve une première ébauche en Ga 61, 175.

dégger de *Versäumnis*, de « ratage », qu'il prend soin de distinguer du simple oubli, de l'ignorance ou de la méconnaissance. Ce « ratage » ressemble beaucoup à un refoulement. « Le raté n'est pas simplement oublié, mais littéralement expulsé. Le souci se défend contre ce qu'il rate » (Ga 17, 86).

La nature de ce ratage apparaît encore plus nettement dans la critique husserlienne de l'historicisme, dirigée principalement contre Dilthey. Le fait que cette critique passe à côté du véritable propos de Dilthey (Ga 17, 91) n'est pas un hasard. Puisque le souci de la connaissance connue est un souci déficient (Ga 17, 90), il rate obligatoirement le phénomène essentiel : la vie historique comme possibilité d'exister, pour ne s'intéresser qu'au statut épistémologique de l'historiographie et pour établir, mais sans la fonder, la différence somme toute traditionnelle, platonisante, entre l'effectivité et la validité. L'*argumentum ad hominem* dirigé contre le scepticisme et le relativisme supposé de la position diltheyenne révèle la vraie nature du souci qui anime le projet de Husserl lui-même : « Le souci de la connaissance connue n'est rien d'autre que l'angoissé devant le *Dasein*. » (Ga 17, 97)!

Heidegger dégage alors la triple présupposition implicite qui commande ce souci : la croyance que l'homme veut à tout prix connaître la vérité ; l'assimilation de la vérité à la validité ; la conviction que l'être de la vérité peut être défini au moyen d'une déduction théorique (Ga 17, 97-100). Au terme de cette analyse, le souci husserlien de la connaissance connue se caractérise par trois traits qui en définissent aussi les limites : il ne se soucie que de la validité universelle évidente, donc de la vérité scientifique (Ga 17, 101) ; il ne rend pas pleinement justice aux « choses mêmes ». C'est pourquoi Heidegger suggère de remplacer la maxime phénoménologique « Aller aux choses mêmes ! » par une maxime encore plus fondamentale : « Libérer les choses mêmes / *Freigeben der Sachen* / » (Ga 17, 102). Enfin, le sérieux de cette recherche est piégé (*Verfängnis*) par la ratification non critique de l'idéal mathématique de la rigueur, érigé en norme absolue du penser (Ga 17, 103).

LA TACHE AVEUGLE DE LA RÈGLE CARTÉSIENNE DE L'ÉVIDENCE

Ce n'est pas seulement pour des raisons accidentelles que Husserl, au moment où il fait de la conscience le champ thématique fondamental de sa recherche, se réclame du geste cartésien. Ici encore, il faut éviter le malentendu historiciste qui consiste à énumérer simplement un certain nombre d'influences historiques qui permettent de rattacher un auteur à un autre. L'affinité élective

entre Husserl et Descartes est bien plus profonde que cela. Dégager les racines de cette affinité est l'enjeu de la déconstruction détaillée de la métaphysique cartésienne. La portée générale de ce travail apparaît avec une netteté particulière dans le premier chapitre explicitement herméneutique (Ga 17, § 17 20, 109-122) sur lequel s'ouvre la seconde partie du cours. Il s'agit d'un exposé de la conception que Heidegger se fait de l'herméneutique et notamment de la déconstruction. L'herméneutique implique les trois moments de la *Vorhabe*, de la *Vorsicht* et du *Vorgriff* qui seront également repris au § 32 de *Sein und Zeit*¹ (p. 150), où ils forment les trois dimensions constitutives du concept existentiel de l'explicitation. Heidegger insiste sur le fait que « avoir, vue et prise sont des constitutions fondamentales qui jaillissent du *Dasein* » (Ga 17, 110), le premier visant le *Dasein*, le second l'être de celui-ci, le troisième l'explicitation de ses *caractères d'être*, c'est-à-dire les *existentiiaux*. Cela montre bien qu'il ne s'agit pas de notions épistémologiques, mais ontologiques.

À l'encontre du souci husserlien de se laisser guider par les disciplines théoriques existantes, dans le but de fonder une discipline nouvelle, Heidegger fait le pari exactement inverse : « *se libérer de la discipline en vue du Dasein lui-même* » (Ga 17, 112). On ne saurait méconnaître l'importance de cette déclaration : en aucun cas, l'analytique du *Dasein* ne pourra être conçue comme une nouvelle discipline philosophique qu'il s'agirait de mettre en concurrence avec des disciplines déjà existantes (philosophie première, ontologie, logique, etc.) ou extra-philosophiques (biologie, anthropologie, psychologie, etc.²). C'est précisément pour cette raison que sa méthode est une méthode de *destruction* (*Destruktion*) ou de « déconstruction » (*Abbau*), l'histoire étant le lieu où elle devra s'exercer. Sa tâche est « d'ébranler le *Dasein* actuel qui est ontologiquement mal construit [*verbaut*] dans ce défaut de construction qui est le sien, et de le déconstruire [*abzubauen*], de manière à ce que les catégories fondamentales de conscience, de personne, de sujet, soient ramenées à leur sens originel. Comprendre en quoi consiste l'origine de ces catégories revient à montrer qu'elles sont issues d'un *tout autre soi* de l'expérience de l'être et que leur visée conceptuelle est inadéquate à ce que nous voulons prendre en vue comme *Dasein* » (Ga 17, 113).

La question de l'origine enfouie de ces catégories ramène en droite ligne à Descartes, pour découvrir que « la nouveauté qu'il apporte n'est nouvelle que par son *aspect extérieur*, alors que nulle rupture ne se montre chez Descartes, mais simplement la saisie

1. Emmanuel MARTINEAU traduit ce ternaire par « pré-acquisition, pré-vision et anti-cipation » (p. 123).

2. Voir SZ § 10 11.

d'une possibilité préfigurée¹ » (Ga 17, 115) par l'ontologie médiévale et, en amont de celle-ci, par l'ontologie aristotélicienne. Au § 20, Heidegger écarte un certain nombre de malentendus qui empêchent de comprendre la nature exacte de la « méthode destructive » (Ga 17, 118) qu'il appliquera au texte cartésien. 1. Il faut d'abord voir qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle méthode historique universellement et mécaniquement applicable, mais d'un « chemin concret qui résulte des nécessités du *Dasein* et de l'investigation catégoriale du *Dasein* et dont l'efficacité se limite à celle-ci » (*ibid.*). Qu'il s'agisse de philosophie ou de théologie, la destruction ne s'attaque pas aux faiblesses, mais s'intéresse à la force des auteurs concernés. 2. Si elle est animée par une intention *critique*, celle-ci ne vise pas le passé, mais l'aujourd'hui, de sorte que, à sa manière, elle reflète le respect dû à l'histoire (Ga 17, 119). 3. Elle est le *connaître historique* au sens le plus propre du mot qui n'a aucunement besoin d'un quelconque complément systématique. 4. Enfin, elle ne procède pas par réfutation, mais par investigation des choses mêmes [*sacherschließende Erforschung des Daseins nach seinen Seinscharakteren*].

La longue discussion critique de la pensée cartésienne à laquelle Heidegger se livre par la suite illustre parfaitement chacun de ces traits, pour autant qu'il s'agit de montrer que la règle cartésienne de l'évidence présuppose une idée déterminée de la vérité qui devra « être orientée sur le *Dasein* lui-même, en se demandant en quel sens la vérité en général appartient au "Dasein" ». Cela nous ramène à la « question augustinienne du rapport entre *veritas* et *vita* » (Ga 17, 120), dont nous avons vu l'importance dans notre neuvième chapitre et, qui, pouvons-nous ajouter, sera encore la question centrale du § 44 de *Sein und Zeit*.

Ce qui jusqu'ici n'avait été décrit que comme souci de la connaissance connue, s'articule à présent sur le phénomène de la vérité, dont le statut existentiel devra bien sûr être élucidé. L'importance de ce tournant « alétheiologique » ne saurait être sous-estimée. Même si les Grecs ont préparé le terrain à une approche plurielle du phénomène de la vérité, aux yeux de Heidegger, ils n'ont pas su l'exploiter, parce qu'eux aussi étaient déjà obnubilés par la vérité propositionnelle (Ga 17, 125). La seule tentative de donner un autre sens à l'idée de vérité, à savoir le Nouveau Testament et saint Augustin a été « ratée » (*versäumt*) par la théologie, de sorte qu'elle ne survit plus que paradoxalement — c'est le cas de le dire — dans l'idée kierkegaardienne du paradoxe (Ga 17, 126).

1. On trouvera encore l'écho de la même thèse dans *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1928 (la troisième fondation heideggérienne de la phénoménologie) où Heidegger déclare, au début de sa lecture de l'ontologie moderne, que, du point de vue ontologique, le commencement de la philosophie moderne est nul et non avenue (Ga 24, 175), trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, p. 156).

Inversement, à partir du moment où surgit la question « *Que veut dire vérité de la vie et du Dasein ?* » (Ga 17, 128), il faut préciser encore davantage les différents aspects du souci de connaître que Heidegger caractérise à présent par trois traits : le souci du neuf, c'est-à-dire la curiosité, le souci de la certitude, impliquant le primat de la méthode, le souci de la validité (*Verbindlichkeit*) qui exalte jusqu'à l'excès l'idée de la connaissance (Ga 17, § 22, 126-129).

La longue exégèse heideggerienne des textes cartésiens proprement dits (Ga 17, 130-246) s'ouvre sur une analyse de la détermination cartésienne du vrai et du faux. Le mérite de Descartes — à la différence de la phénoménologie contemporaine — est d'avoir compris qu'il ne suffit pas d'établir le critère de la perception claire et distincte (autrement dit la règle de l'évidence), mais que celui-ci a besoin d'être justifié, c'est-à-dire fondé ontologiquement (Ga 17, 133). D'où la nécessité d'interroger le concept cartésien de l'être, en sa double détermination de la *res cogitans* comme *perceptum esse* et *creatum esse a Deo* (Ga 17, 160).

Si, chez Descartes, la *res cogitans* apparaît en même temps comme *esse perceptum* et comme *esse creatum*, il faut se demander si leur lien n'est pas fondé dans l'*esse verum*. Or, un des grands mérites de l'ontologie scolastique est d'avoir réussi à clarifier le sens de l'être-vrai. Aussi, pour comprendre le sens ontologique de la détermination cartésienne de la *res cogitans*, il faut revenir à l'ontologie scolastique, en l'occurrence celle de Thomas d'Aquin, comme le montre Heidegger dans un long commentaire de la première question du *De veritate* de Thomas d'Aquin (Ga 17, 162-187). C'est ici que « l'interprétation de la "relation" de vérité reçoit une assurance qui n'est pas atteinte par les autres interprétations du connaître et de l'être connaissant » (Ga 17, 187).

Un commentaire plus bref des questions 2-3 de la *Prima pars* de la *Somme théologique* (Ga 17, § 33, 187-194) aboutit à la thèse que « le *verum* est ontologiquement orienté sur le *esse creatum*, que le *esse creatum* est lui-même envisagé catégorialement à la lumière des catégories fondamentales élaborées par l'ontologie grecque chez Aristote, de sorte que, d'entrée de jeu, Dieu est envisagé dans l'optique et les déterminations de l'être prédonnées par l'ontologie héritée, et qui sont données dans une interprétation donnée de l'être du monde » (Ga 17, 194).

Après avoir clarifié l'horizon ontologique de la pensée cartésienne, Heidegger revient à la théorie cartésienne de la connaissance, c'est-à-dire au souci cartésien de la connaissance qui est aussi le souci de l'appropriation du vrai (Ga 17, 195-228). Ce souci trouve son expression typique dans l'insistance typiquement cartésienne sur l'acte de juger qui entraîne à son tour le besoin d'une règle fondamentale de direction de l'entendement (Ga 17, 196). Pour

Heidegger, fort du concept existentiel plus riche de souci, cette détermination implique une limitation : c'est un souci qui cherche avant tout à se rassurer (*Beruhigung*) (Ga 17, 197), ce qui ne peut que restreindre l'horizon de l'*Entdecktheit* du *Dasein*. Celui qui partage la conviction heideggérienne que « seul le retour au thème "Dasein" permet de rendre effective les possibilités de la recherche phénoménologique » (Ga 17, 198), devra aussi souscrire à sa thèse selon laquelle la détermination cartésienne du connaître comme *judicium* fait basculer le concept du vrai vers l'idée moderne de « validité », « premier pas de l'éloignement du sens véritable de l'*alèthes* » (Ga 17, 200)!

Au cinquième chapitre, Heidegger interroge le souci cartésien du connaître (Ga 17, 195-228) à la lumière de la règle fondamentale de la perception claire et distincte, qui fonde tout acte de juger¹. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, il ne s'agit pas d'une enquête épistémologique, mais d'une enquête ontologique. C'est en effet une erreur que de croire que Descartes aurait voulu jeter les bases d'une théorie de la connaissance. Ce n'est pas le phénomène de la connaissance, mais le statut ontologique de l'homme qui retient son intérêt (Ga 17, 226)! C'est dans cette optique ontologique que la règle fondamentale doit être interrogée quant à son origine, son statut de règle, le souci qui s'y exprime, enfin quant au sort qu'elle réserve au vrai (Ga 17, 203).

L'origine de la règle se trouve dans une idée déterminée de la science, plus précisément de la science mathématique (Ga 17, 219). Le privilège que la règle accorde à l'idée de méthode reflète un souci particulier de certitude, dans lequel l'idéal de la *mathesis universalis* joue un rôle central. Or pour légitime que celui-ci soit sur le plan du connaître, le fait que la règle fondamentale le généralise, entraîne une méprise et une surenchère (*sich aufsteigerndes Vergreifen* (Ga 17, 224) : le désir de certitude apodictique est l'expression du souci de se rassurer toujours davantage (Ga 17, 225). Rien ne le montre mieux que l'exercice du doute hyperbolique dans la première Méditation métaphysique. C'est en cela que consiste le changement d'orientation (*Umlegung*) par rapport à l'ontologie scolastique : à partir du moment où le vrai se confond avec le certain, l'assurance fondamentale ne peut plus venir que de la certitude que l'homme est créé par Dieu, l'être absolument parfait, ce qui, du point de vue de Heidegger « manifeste un pélagianisme extrême de la connaissance théorique » (Ga 17, 228).

Le point d'orgue de cette exégèse de Descartes est formé par le sixième chapitre, dans lequel Heidegger livre son interprétation personnelle du *cogito ergo sum* cartésien (Ga 17, 229-246). D'entrée

1. Pour une nouvelle discussion des difficultés classiques de la « règle générale de vérité » voir Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes*, t. II : *Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, p. 49-83.

de jeu, il introduit la thèse que nous avons déjà rencontrée dans notre dixième chapitre, et dont on trouvera l'écho dans tous ses commentaires ultérieurs sur Descartes : le souci exclusif de certitude empêche Descartes de se poser sérieusement la question de l'être même du *cogito* (Ga 17, 230). Le fait que l'exégèse heideggérienne commence avec la quatrième Méditation et s'achève avec la première et la seconde n'est pas un hasard. « Le chemin tout entier du doute lui-même ne montre rien d'autre que l'efficacité particulière de la *regula generalis*. C'est sur ce terrain que Descartes fait en effet preuve d'une radicalité du philosophe qui force l'admiration. En revanche, il faut contester que l'origine de la règle elle-même soit philosophiquement radicale » (Ga 17, 234). La même remarque vaut pour la réponse à la question de savoir ce qu'est le *cogito* (la question de son *Was-charakter*), élaborée dans la seconde Méditation. Au terme de son interprétation systématique des différentes versions cartésiennes du *cogito*, Heidegger conclut que le souci de la certitude oblige Descartes à formuler l'évidence du *cogito* sous forme d'une *proposition certaine*¹ (Ga 17, 245).

UNE NOUVELLE MAXIME PHÉNOMÉNOLOGIQUE :
« LIBÉRER LE DASEIN ! »

C'est cette contrainte propositionnelle qui montre que le souci de certitude fait obstacle à (*Verstellung*) la question de l'être même de la *res cogitans* (Ga 17, 247). Mettre en évidence les conséquences proches (cartésiennes) et lointaines (husserliennes) de ce « ratage de la question de l'être² » et proposer, par le fait même, une alternative qui engage une analytique du *Dasein* est l'objectif de la dernière partie du cours (Ga 17, 290). C'est ici que se recoupent toutes les lignes d'interrogation critique de Heidegger. La question du basculement (*Umschlag*) de la vérité en certitude tout d'abord :

1. On peut évidemment se demander avec Jean-Luc Marion si cette thèse ne sous-estime pas la portée de la différence entre la « version canonique » du *cogito* et la version plus « performative » de la deuxième Méditation. Voir Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, t. II, p. 3-48. L'hypothèse directrice de Jean-Luc Marion est que « la formulation *ego sum, ego existo* déploie une acception du premier principe de la philosophie radicalement différente de celle que permettent la formule et l'interprétation canoniques, *ego cogito, ergo sum* » (p. 19).

2. Rappelons que le même terme *versäumnis* est repris dans *Sein und Zeit*, § 6, p. 24. E. MARTINEAU, p. 40., traduit *versäumen* par « omettre ». L'interprétation que Heidegger donne du terme *versäumnis* dans le cours que nous présentons ici nous interdit d'homologuer cette traduction. La traduction de François VÉZIS par « laisse chômée » (*Être et temps*, p. 50) nous semble introduire d'autres connotations qui éloignent du sens habituel du verbe allemand. « Mettre au chômage », ou « rater » une occasion ou un train sont des expériences trop différentes pour pouvoir être comparées.

en dernière instance, elle aboutit à faire dépendre la conscience de la sphère catégoriale d'une ontologie formelle (Ga 17, 248). Une telle ontologie, qui s'exprime précisément sous forme de propositions certaines, formulant des états de choses, perd de vue la *Sache selbst* pour ne retenir que le *Sachverhalt*. Elle n'est plus *gegenstandstriffig*, c'est-à-dire qu'elle ne subit plus l'attrait des choses mêmes (Ga 17, 250). En effet, elle rate le phénomène primordial du *cogito* : celui de la possession de soi-même (*Sich-mit-haben*) qui accompagne tout acte de la conscience. Or, comme nous l'avons vu dans notre dixième chapitre, c'était précisément ce phénomène qui assurait la jonction entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie dans le cours du semestre d'été 1923 à Fribourg. La parade contre ce formalisme n'est pas à chercher dans un simple retour au concret, mais dans un formalisme d'un tout autre type : celui de l'« indication formelle » (*formale Anzeige*). Elle seule réussit à montrer que le « être-à-chaque-fois » (*Jeweiligkeit*) et la temporalité décident du sens même du *sum*.

Il faut enfin se demander si, sur ce point crucial, Husserl demeure cartésien. Cela ne veut évidemment pas dire que les différences fondamentales entre Descartes et Husserl doivent être niées. Ce n'est qu'après avoir dégagé sur cinq points centraux l'existence de telles différences irréductibles entre les deux penseurs (Ga 17, § 46, 254-266) que Heidegger désigne leur dénominateur commun : le souci de la certitude qui fait de Husserl un cartésien plus radical que Descartes lui-même précisément parce qu'il a fait du *cogito* la norme expresse de la saisie de la région absolue de l'être (Ga 17, 267). Mais c'est justement ce radicalisme qui entraîne un ratage encore plus originel de la question de l'être (Ga 17, 270).

Ce qui nous frappe dans le dernier chapitre du cours, c'est l'extrême âpreté du ton. Il y a ici peut-être plus que la « rivalité mimétique » magistralement décrite par Jean-Luc Marion dans une étude sur la lecture heideggérienne de Descartes, qui viserait en fait Husserl¹. Tout se passe comme si Heidegger affûtait soigneusement les armes d'un parricide imminent. En effet, il ne se contente pas de soupçonner Husserl d'avoir raté la question de l'être encore plus profondément que Descartes, il l'accuse en outre d'avoir « défiguré » (*Verunstaltung*) l'idée même de la phénoménologie sur trois points centraux. D'abord en entendant toujours l'*intentionnalité* comme une conduite *théorique spécifique* (Ga 17, 271). Ensuite par son interprétation de l'*évidence*. Même si, précisément sur ce point, Husserl marque une avancée décisive (Ga 17, 272), en accordant à chaque domaine d'objet une évidence originare *sui generis*, il ne peut pas

1. Voir Jean-Luc MARION, « *Légo* et le *Dasein* » dans *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1984, p. 104-106 particulièrement p. 124 et 133.

s'empêcher de la penser comme une évidence de saisie et de détermination. Un concept différent (herméneutique) d'évidence devrait au contraire s'intéresser aux modalités d'accès aux étants. Enfin, la doctrine de la réduction *eidétique* montre à quel point Husserl reste prisonnier de la logique et de l'ontologie traditionnelles : « On ne parvient pas à comprendre *la vie elle-même dans son être propre* et à apporter une réponse à la *question de son caractère d'être* » (Ga 17, 275). L'incapacité husserlienne de comprendre l'être même de la vie scelle l'échec de son ontologie.

Au terme de cette critique, Heidegger rénonce sa propre version de la maxime « Aller aux choses mêmes » : « Libérer les choses mêmes ! ». Qu'est-ce à dire ? La voie royale de cette libération passe par une réflexion plus poussée sur l'être même du souci, dont le souci de connaître n'est qu'un mode déficient. Libérer les choses mêmes, cela veut d'abord dire « Libérer le *Dasein* » (Ga 17, 278), en l'explicitant dans son être (*das Dasein in seinem Sein zu explizieren*). La libération du *Dasein* ne peut se produire que si l'intentionnalité de la conscience cède la place à un phénomène bien plus originaire, coextensif du *Dasein* lui-même : la « torsion » (*Verdrehung*). Cette image de la « torsion », qui n'annonce évidemment pas encore la *Verwindung* caractéristique de la conception heideggérienne du dépassement de la métaphysique après la *Kehre*, me semble correspondre à une tentative de trouver un équivalent existentiel à la notion husserlienne de « réflexivité ». L'écart entre les deux notions nous fait comprendre la vraie nature du souci de certitude qui animait Descartes aussi bien que Husserl : « *Ce devant quoi fuit le Dasein dans la guise du souci de certitude, c'est l'étrangèreté [Unheimlichkeit]* » (Ga 17, 289), c'est-à-dire la menace ineffaçable qui pèse sur tout *Dasein* et qui est éprouvée dans l'angoisse.

L'explicitation du sens d'être du *Dasein* exige que cet affect fondamental soit installé au cœur du « savoir voir » phénoménologique. C'est à ce prix que la phénoménologie pourra accomplir sa vocation herméneutique. Mais la science, qu'elle soit philosophique ou scientifique, sera-t-elle prête à accueillir un phénomène aussi troublant ? Le rêve de la philosophie comme science rigoureuse ne se transforme-t-il pas alors en cauchemar ? Pour ceux qui s'intéressent aux destins de la phénoménologie au cours de notre siècle, non seulement pour des raisons historiques, mais parce qu'ils y ont discerné la possibilité d'une nouvelle fondation de la philosophie, cette question revêt une importance cruciale.

Au terme de ce long périple, je voudrais faire le pari que cette question mérite d'être reprise et approfondie, même si la plupart des philosophes contemporains préféreraient sans doute renvoyer à la phénoménologie herméneutique de Heidegger, le mot de Husserl : le rêve d'une science originaire de la vie, qui parviendrait à la

comprendre en profondeur sans la trahir, *ce rêve, on ne peut plus en rêver!*

GLOSSAIRE

(Ce glossaire ne contient que les termes qui nous semblent les plus représentatifs du champ sémantique et conceptuel de l'herméneutique de la vie facticielle, telle qu'elle se présente dans les premiers enseignements de Fribourg-en-Brisgau. Pour plus de détails, on consultera Robert Petkovsek, *Heidegger-Index (1919-1927)*, Ljubljana, 1998, ainsi que Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, p. 490-511).

<i>Abbau</i> : déconstruction	<i>Bedeutsamkeit</i> : significativité
<i>Abfall</i> : déchéance	<i>Begegnis</i> : rencontre
<i>Abfallen</i> : déchoir	<i>bekümmerte Aneignung</i> : appropriation préoccupée
<i>Abhebung</i> : dégagement	<i>Bekümmertsein</i> : être-soucier
<i>Abriegelung</i> : verrouillage	<i>Bekümmern</i> : soucier
<i>Alltäglichkeit</i> : quotidienneté	<i>Bekundung</i> : attestation
<i>Allverbindlichkeit</i> : validité universelle	<i>Besorgen</i> : avoir souci de
<i>Angst</i> : angoisse	<i>Besorgnis</i> : préoccupation
<i>Anschauung</i> : intuition	<i>Beunruhigung</i> : inquiétude
<i>Anzeige (formale)</i> : indication (formelle)	<i>Bewandnis</i> : tournure
<i>Apodiktizität</i> : apodicticité	<i>Bewegtheit</i> : mobilité, mouvance
<i>Appräsentation</i> : apprésentation	<i>Bezugssinn</i> : sens référentiel
<i>archontisch</i> : archontique	<i>bin-bar</i> : suis-vable
<i>Aufweisung</i> : mise en évidence	<i>Da</i> : là
<i>Augenblick</i> : instant	<i>Dasein</i> : être-là
<i>Ausdrucksbegriff</i> : concept expressif	<i>Destruktion</i> : destruction
<i>Ausformung</i> : élaboration, élaborer	<i>Diahermeneutik</i> : diaherméneutique
<i>Ausgelegtheit</i> : être-explicité	<i>Diesigkeit</i> : brumosité
<i>Auslegung</i> : explicitation	<i>Dönsis</i> : torpeur
<i>Aussein auf</i> : être-tourné-vers	
<i>Axiologisierung</i> : axiologisation	<i>Durchschnittlichkeit</i> : médiocrité

- Einführung* : empathie
Eigen : propre
Eigenheit : spécificité
Eignung : appropriation
Einstellung : optique particulière
Einstellungsbezug : référence de l'optique
einstellungsmäßig : conforme à une optique particulière
Entdeutung : désignificativisation
Entgeschichtlichung : déshistorialisation
Entlebung : dévitalisation
Entschlossenheit : résolution
Entweltlichung : démondanésation
Entwurf : projet
Ereignis : Advenue
Erfassung : saisie
Erfassungsarten : modes de saisie
Erhellung : élucidation
Erleben : vivre
Erlebnis : vécu
Erschlossenheit : ouverture
Es ereignet sich : Cela advient
Es gibt : il y a
Es gilt : Cela vaut
Es soll : On doit
Es wettet : Cela (se) mondanéise
Es wertet : Cela (se) valorise
Etwas überhaupt : Quelque chose en général
Evidenzsituation : situation d'évidence
Er-plikation : ex-plicitation
Existenz : existence
Existenzial : existentiel
Existenziell : existentiel

faktisch : facticiel
faktisches Leben : vie facticielle
Faktizität : facticité
formale Anzeige : indication formelle
Formalisierung : formalisation
Fragwürdigkeit : interrogativité, problématicité

Gebiet, domaine
gebietsmäßig : conforme à un domaine

Gegebenheit : donation
Gegenstand : ob-jet (sens technique)
Gegenständigkeit : objectité
Gegenstandsfeld : champ des objets
Gehaltsinn : sens de la teneur
Geltung : validité
Genuin : authentique
Genuinität : authenticité
Gerede : bavardage
Geschichtlichkeit : historicité
Gewissen : conscience morale
Grunderfahrung : expérience fondamentale
Grunderfahrungssituation : situation d'expérience fondamentale

Habe : possession
Herausnahme : extraction
Hermeneutik : herménéutique
hermeneutisch : herménéutique (adj.)
hermeneutische Situation : « situation herménéutique »
Hingabe : dédication
Historische (das) : l'historique
Historismus : l'historicisme
Horizont : horizon

Immanenz immanence
In-sein : être-dans
Intentionalität : intentionnalité
Interpretation : interprétation
Intuition (hermeneutische) : intuition herménéutique

Jeweiligkeit : être-à-chaque-fois

kairologisch : kairologique
kategorial : catégorial
kategoriale Anschauung : intuition catégoriale
Kategorie : catégorie
Konkretion : concrétude
Konstitution : constitution
Kummer, Kümmernis : affliction
Kundgabe : manifestation
Kundgeben : manifester

Larvanz : larvance
Leben (faktisches) : vie facticielle

- Lebenserfahrung* : expérience de la vie
Lebensphilosophie : philosophie de la vie
Lebensweise(n) : manière(s) de vivre
Lebenswelt(en) : monde (s) de la vie
Leiblichkeit : corporéité
Leistung : prestation
Leistungssinn : sens d'effectuation, de prestation
- Man* : On
Mannigfaltigkeit : multiplicité
Mir-sein : me-sentir
Mitwelt : monde commun
- Nachfragen* : s'enquérir de
Nachsorgen : se soucier de
Neigung : penchant
Neugier : curiosité
- Objekt* : objet
objektgeschichtlich : conforme à l'histoire objective
Objektivierung : objectivation
Öffentlichkeit : publicité
ontologische Phänomenologie : ontologie phénoménologique
Ordnungsbegriff : concept d'ordre
- Praestruktion* : pré-struction
prinzipiell : principiel, principiellement
Psychologismus : psychologisme
- Reflexion* : réflexion
Reflexionsphilosophie : philosophie de la réflexion
Region : région
regionale Ontologie : ontologie régionale
Reliefcharakter : caractère de relief
Religionsphänomenologie : phénoménologie de la religion
Religionsphilosophie : philosophie de la religion
Religiosität : religiosité
Reluzenz : reluisance
Ruinanz : ruinance
- Sachbetrachtung* : considération objective
Sache : chose
Sachgebiet : domaine de choses
Sachhaltigkeit : teneur quidditative
Sachlichkeit : objectivité
Sein : être
Seinkönnen : pouvoir-être
Seinsfrage : question de l'être
Seinsinn : sens d'être
Seinsverständnis : compréhension de l'être
Seinsweise : mode, manière d'être
Selbst : soi, soi-même
Selbstbekümmern : souciance de soi-même
Selbstgeltung : validité propre
Selbstgenügsamkeit : autosuffisance
Selbstsein : être-soi
Selbstwelt : monde propre
selbstweltlich : rapporté au monde propre
Selbstwichtignahme : se donner de l'importance
Sicherung : sécurisation
Sicherungstendenz : tendance à se rassurer
Sinn : sens
Sinnzusammenhänge : connexions de sens
Situation (hermeneutische) : situation (herméneutique)
Sorge : souci
Sprung : saut
Strukturzusammenhang : connexion structurelle
- Tatsache* : fait
Tatsächlichkeit : factualité
Transzendentalismus : transcendantalisme
Typisierung : typologisation
Typologie : typologie
Typus : type
- Überantwortung* : être-remis-à
Umgang : commerce
Umgebung : environnement

<i>Umgehen mit</i> : avoir commerce avec	<i>Vorkommenis</i> : occurrence
<i>umwegig</i> : détourné	<i>Vorrang</i> : primauté
<i>Umwegigkeit</i> : caractère détourné	<i>Vorstellung</i> : représentation
<i>Umwelt</i> : monde ambiant	<i>vorstellungsmäßig</i> : conforme à la représentation
<i>Umwillen</i> : en-vue-de	<i>Vortheoretisch</i> : préthéorétique
<i>Unsicherheit</i> : insécurité	<i>vorweltliches Etwas</i> : Quelque chose de prémondain
<i>Urphänomen</i> : phénomène originel	<i>Vorzeichnung</i> : pré-esquisse
<i>Ursprünglichkeit</i> : originalité	
<i>Ursprungswissenschaft</i> : science originelle	<i>Wachsein</i> : être-en-éveil
<i>Urwissenschaft</i> : archiscience	<i>Wasbestimmung</i> : détermination quidditative
<i>Verfallen</i> : succomber	<i>Wegstellung</i> : mise à l'écart
<i>Verfallenheit</i> : avoir-succombé	<i>Weltanschauung</i> : vision du monde
<i>Verfallensgeneigtheit</i> : tendance à succomber	<i>Welthafes Etwas</i> : Quelque chose de mondain
<i>Verhalten</i> : se comporter	<i>Wertnehmen</i> : recevoir une valeur
<i>Verkündigung</i> : Proclamation (N.T.)	<i>Wertordnung</i> : ordre (hiérarchie) des valeurs
<i>Versäumnis</i> : ratage	<i>Wiebestimmung</i> : détermination d'un comment
<i>Verstehen</i> : comprendre, compréhension	<i>Wirkungszusammenhang</i> : connexion d'effets
<i>Verstehenssituation</i> : situation de compréhension	
<i>Verweisung</i> : renvoi	<i>Zeitigung</i> : temporalisation
<i>Verweisungszusammenhang</i> : connexion de renvois	<i>Zeitlich</i> : temporel
<i>Vollzug</i> : accomplissement	<i>Zeitlichkeit</i> : temporalité
<i>Vollzugsgeschichte</i> : histoire de l'accomplissement	<i>Zerstreuung</i> : dispersion
<i>Vollzugsmäßig</i> : conforme à l'accomplissement	<i>Zugang</i> : accès
<i>Voraussetzung</i> : présupposition	<i>Zugangssinn</i> : sens d'accès
<i>Vorgang</i> : processus	<i>Zugespitztheit</i> : aiguisement
<i>Vorgriff</i> : anti-cipation, préconcept	<i>Zumutesein</i> : être-en-humeur
<i>Vorgriffsgeschichte</i> : histoire de l'anticipation	<i>Zusammenhang</i> : connexion, connectivité, cohésion
<i>Vorhabe</i> : pré-acquisition	<i>Zweideutigkeit</i> : ambivalence

ORIGINE DES TEXTES

Chapitre I.

Communication présentée le 16 mai 1996 à l'université de Macerata (Italie) lors du Colloque « *Ermeneutice della finitezza* », sous le titre « De l'analytique de la finitude à l'herméneutique » (version italienne sous presse).

Chapitre II.

Communication présentée sous le titre « L'arbre de vie et l'arbre du savoir » lors de la décade « *Michel Henry : l'épreuve de la vie* », à Cerisy-la-Salle (2-9 septembre 1996), co-dirigée avec Alain David (Actes à paraître aux Éditions du Cerf), puis présentée le 17 avril 1998 à Villanova University, Pennsylvanie (U SA), au cours de la 32^e Annual Heidegger-Conference sous le titre : « The Tree of Life and the Tree of Knowledge. Current Implications of Heidegger's Hermeneutics of Factual Life ».

Chapitre III.

Intervention faite le 18 février 1994 au séminaire ayant pour thème « *Le Phénomène* », au Centre d'Études d'Ontologie Critique, de l'Université Paul-Valéry Montpellier-III; animation d'un stage intensif sur le thème « La raison herméneutique » à la Maison de la Recherche de l'université de Lille-III (15 février 1996); communication présentée sous le titre « La tapisserie de la vie. Le phénomène de la vie et ses interprétations », dans le cadre du Colloque international organisé du 18 au 19 novembre 1994 par l'École doctorale de Philosophie de l'Université de Paris IV-Sorbonne : « *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* », publié sous le même titre dans : J. Fr. Courtine (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 131-152.

Chapitre IV.

Communication présentée à Lausanne sous le titre « Déconstruction et/ou herméneutique », lors de la session de recherche du 3^e cycle des facultés de théologie de Suisse romande du 26 au 28 mai 1994 sur le thème : « Déconstruction et théologie ». Publié sous le même titre dans : P. Gisel/P. Eyraud (éd.), *La Théologie en postmodernité*, Neuchâtel, Labor et Fides, 1996, p. 353-386. Séminaire donné le 24 janvier 1995 à l'Université de Turin au Dipartimento di Ermeneutica Filosofica e Technische Dell'Interpretazione.

Chapitre V.

5 mai 1996, CNRS, URA 106. Laboratoire de Phénoménologie et Herméneutique. Communication : « Catégories d'ordre et catégories interprétatives. Le statut des catégories dans le cadre de l'herméneutique heideggerienne de la facticité ». (Inédit)

Chapitre VI.

Communication présentée sous le titre « Die Verständlichkeit des Unverständlichen. Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität » au Symposium international à l'occasion du VI^e centenaire de la fondation de l'université de Zadar du 14 au 19 septembre 1996 à la Faculté de philosophie de Zadar (Croatie), sur le thème : « *Fragen des Verstehens heute* ». Publié dans : *Studia hermeneutica* n° 3 (1997), p. 73-93.

Chapitre VII.

Communication présentée le 8 mars 1996 à l'École Doctorale de l'université de Nice-Sophia Antipolis sous le titre : « La "cohésion de la vie" : la trace comme effet-signe et l'historialité ». Publié sous le même titre dans : *Noésis. Revue de Philosophie* n° 1 (Hiver 1996-1997), p. 5-39. Communication présentée sous le titre « Die Andersheit der Spur und die Spuren der Anderen » à Essen (RFA), au cours de la session de recherche organisée du 26 au 28 mars 1998 par le *Kulturwissenschaftliches Institut*, sur le thème : « Selbst-Andersheit-Geschichte. Narrative Sinnbildung und Identität im Ausgang von Paul Ricœur » (à paraître).

Chapitre VIII.

Communication présentée le 6 juin 1996 sous le titre « La facticité chrétienne : Heidegger lecteur de S. Paul », dans le cadre du Colloque « *Heidegger et la phénoménologie de la religion* » organisé par la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris. Paru sous le même titre in :

Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris n° 60 (1996), p. 85-102.

Chapitre IX.

Communication présentée à Rome, sous le titre « Souci et tentation » lors du Colloque International organisé du 3 au 6 janvier 1996 par l'Istituto di Studi Filosofici « Enrico Castelli » sur le thème « Philosophie de la religion entre éthique et ontologie », publiée sous le même titre in : M.M. Olivetti (éd.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Cedam, Padoue, 1996, p. 307-325 ; Conférence publique donnée le 23 juin 1996 à la Faculté de Philosophie de l'Albert-Ludwigs-Universität, Fribourg-en-Brigau, sous le titre : « Sorge und Versuchung » ; animation d'un stage intensif sur le thème « La raison herméneutique » à la Maison de la Recherche de l'université de Lille-III (15 février 1996) ; Communication présentée sous le titre « "Hermeneutica novantiqua" : Heidegger interprète de Saint Augustin », lors du colloque international : « *Interprétation et Modernité* », organisé du 4 au 6 décembre 1997 à l'université Michel-de-Montaigne Bordeaux-III (à paraître).

Chapitre X.

Inédit.

Chapitres XI-XII.

Communication présentée à l'université Laval-Québec (Canada) sous le titre : « "Savoir voir" et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie », au congrès international des 27-30 septembre 1995, à l'occasion du cinquantenaire de la revue *Laval philosophique et théologique* sur le thème : « *Sens et savoir* ». Publié sous le même titre dans : *Laval théologique et philosophique* 52, 2 (juin 1996), p. 301-318.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Cet ouvrage repose sur une interprétation détaillée des textes suivants de Heidegger, classés par ordre chronologique :

1. Fribourg-en-Brisgau, Kriegsnotsemester 1919/Semestre d'été 1919 :

Zur Bestimmung der Philosophie, Frankfurt, V. Klostermann, 1987, édité par Bernd Heimbüchel, *Gesamtausgabe* t. 56/57 (cité sous le sigle : **Ga 56/57**).

2. Fribourg-en-Brisgau, Semestre d'hiver 1919/20 :

Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Frankfurt, V. Klostermann, 1993, édité par Hans-Helmuth Gander, *Gesamtausgabe*, t. 58 (cité sous le sigle : **Ga 58**).

3. Fribourg-en-Brisgau, semestre d'été 1920 :

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Frankfurt, V. Klostermann, 1993, édité par Claudius Strube, *Gesamtausgabe*, t. 59 (cité sous le sigle : **Ga 59**).

4. Fribourg-en-Brisgau, Semestre d'hiver 1920/21/Semestre d'été 1921 :

Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt, V. Klostermann, 1995, édité par Mathias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube (ce volume contient également les notes et esquisses d'un cours non donné en 1918/19 sur la mystique médiévale), *Gesamtausgabe*, t. 60 (cité sous le sigle : **Ga 60**).

5. Fribourg-en-Brisgau, semestre d'hiver 1921/22 :

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt, V. Klostermann, 1985, édité par Walter Bröcker et Käte Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, t. 61 (cité sous le sigle : **Ga 61**).

6. Septembre/Octobre 1922 ("Rapport Natorp")

Interprétations phénoménologiques d'Aristote (éd. bilingue) trad. fr. par J.-Fr. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1990 (cité sous le sigle : **IPA**).

7. Fribourg-en-Brigau, Semestre d'été 1923 :

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Frankfurt, V. Klostermann, 1982, édité par Käte Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, t. 63 (cité sous le sigle : **Ga 63**).

8. Marbourg, Semestre d'hiver 1923/24 :

Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt, V. Klostermann, 1994, édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe*, tome 17 (cité sous le sigle : **Ga 17**).

Les autres volumes de la *Gesamtausgabe* sont cités pareillement sous le sigle : **Ga**.

Les références à *Sein und Zeit* renvoient à la 11^e édition, parue en 1967 chez Max Niemeyer à Tübingen. Sauf indication contraire, la traduction française utilisée est celle de Emmanuel Martineau, parue en 1985 aux Éditions Authentica.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abel, G., 266
Allen, W., 25
Apel, K.O., 291
Apulée, 241
Arendt, H., 179, 284, 295
Aristote, 13, 115, 129, 132, 238, 246,
250, 254, 255, 257, 258, 261, 267,
282, 288, 290, 301-304, 310, 325,
326
Augustin, 22, 36, 63, 129, 189, 198,
217, 219-239, 242-251, 258, 259,
262, 268, 272, 273, 309, 323
Aulagnier, P., 179, 180, 182
- Bambach, C.R., 156
Barash, J., 155
Barth, K., 84
Beauchamp, P., 210
Becker, O., 197, 224, 225, 234, 245
Beckett, S., 135
Bennington, G., 81
Benoist, J., 119
Bergson, H., 49, 52-54, 56, 114, 116,
140, 143, 261, 271, 287
Bernard de Clairvaux, 185, 191, 221
Berner, C., 135
Bloch, E., 269
Bloch, M., 176
Blumenberg, H., 238-242
Bochet, L., 221
Bollnow, O.F., 59
- Bolzano, B., 119
Bonald, 167
Bonaventure, 221
Böschenstein, B., 292
Boss, M., 281
Brentano, F., 41, 144, 150, 254
Breton, S., 295
Brito, E., 187
Brogan, W., 115
Bultmann, R., 207
- Caputo, J., 9, 78, 84
Carnap, R., 112
Cassirer, E., 141, 295
Castelli, E., 185, 323
Celan, P., 11, 155
Célis, R., 12
Chalier, C., 293
Cicéron, 238, 239
Clauberg, 219, 220
Clément d'Alexandrie, 241
Cohen, H., 187
Colin, P., 193
Collingwood, R., 168
Courtine, J.F., 5, 97, 98, 113-116, 127
293, 309, 321, 326
Crowell, S., 113, 114
- d'Ambroise, 239
Deleuze, G., 16, 122
De Libera, A., 138
de Maistre, J., 167

- Derrida, J., 14, 16, 26, 61, 78-96, 99, 104, 111, 171
 Descartes, R., 8, 34, 36, 112, 222, 248, 249, 273, 301, 304, 308, 310-314
 de Vries, H., 84
 Dilthey, W., 6, 51, 55, 59, 60, 64, 65, 69, 100, 101, 115, 116, 129, 140, 141, 144, 145, 150-152, 155, 156, 165, 167, 173, 181, 207, 220, 223, 296, 307
 Doré, J., 186
 Doucy, E., 218
 Duns Scot, 113

 Eckhart, 138, 191, 221
 Eliade, M., 187
 Esposito, C., 5

 Fédier, F., 270
 Fichte, 40, 122, 138-140, 145, 186
 Foucault, M., 17, 19-21, 26, 27, 30
 Franck, D., 54, 91
 Frege, G., 113, 114
 Freud, S., 15, 86, 87, 138, 144
 Fruchon, P., 124, 164

 Gaboriau, F., 113
 Gadamer, H.G., 17, 44, 59, 85, 86, 94, 124, 131, 163, 164, 177, 207
 Galilée, 78, 79, 84, 87, 97, 281
 Gander, H., 325
 George, S., 24, 49, 51-53, 71, 179, 256
 Goethe, J.W., 15, 32
 Greisch, J., 28, 97, 112, 186
 Gröber, C., 254
 Grondin, J., 86, 94, 99, 124, 131, 164, 220, 225, 232, 284
 Grotius, 220
 Guattari, F., 122

 Habermas, J., 86, 291
 Hadot, P., 289
 Hamann, 36
 Harnack, A., 160, 198, 223
 Hegel, G.W.F., 47, 118, 136, 141, 145, 150, 161, 177, 182, 186, 187, 191, 277, 286
 Henry, M., 33-36, 38, 49, 50, 54, 59, 60, 208-214, 222, 285, 321
 Hering, J., 190

 Hervey, J., 220
 Hessen, J., 222
 Hölderlin, F., 272, 279, 292
 Housset, E., 145
 Husserl, E., 6, 41, 43, 48, 50, 53, 54, 56, 73, 75, 88-92, 94-96, 99, 103, 104, 113, 115, 118, 119, 123, 126, 127, 140, 145, 151, 170, 171, 186-188, 190, 194, 195, 221, 227, 255, 273, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 288, 293, 296, 299-301, 305-308, 313, 314
 Huxley, A., 242

 Imbert, C., 114
 Ingarden, R., 53
 Irénée, 241

 Jacobi, F., 139
 James, W., 140, 145, 194, 220
 Janicaud, D., 287
 Jarczyk, G., 177
 Jaspers, K., 61, 106, 143, 144, 293
 Jean, 211, 235
 Jonas, H., 111, 240
 Jung, C.G., 144, 325

 Kant, E., 14, 18, 26, 31, 119, 142, 156, 186, 194, 297
 Kantorowicz, G., 53
 Kearney, R., 186
 Kelkel, A., 280
 Kermode, F., 28, 183
 Kierkegaard, S., 63, 165, 204, 251, 282, 293
 Kisiel, T., 5, 37-40, 42, 43, 54, 98, 113, 115, 117, 127, 129, 158, 204, 234, 299, 300, 317
 Koyré, A., 53
 Krebs, E., 37, 193
 Krell, D.F., 6, 54
 Kühne-Bertram, G., 51, 111, 116
 Kundera, L., 266

 Labarrière, P.J., 177
 Lacoste, J.Y., 30, 214-217
 Lacoue-Labarthe, Ph., 87
 Lagrée, J., 219, 220
 Laks, A., 135
 Landgrebe, L., 6
 Lask, E., 39-41, 112, 116-119, 121

- Leary, T., 242
 Lefevre, J.P., 292
 Le Goff, J., 173
 Leibniz, G.W., 124
 Le Rider, J., 292
 Levinas, E., 68, 174, 217, 263, 291, 297
 Liebsch, B., 177
 Lipps, H., 146
 Lotze, H., 38, 114, 117, 118
 Löwith, K., 150
 Luther M., 63, 167, 198, 220, 221, 247, 254, 282

 Maine de Biran, 221
 Maldiney, H., 54
 Mannheim, K., 173
 Marcel, G., 258
 Marion, J.L., 88, 115, 193, 311-313
 Martineau, E., 137, 308, 312, 326
 Marx, W., 16
 Merleau-Ponty, M., 54
 Merlio, G., 124, 164
 Mesnard, P., 235
 Mesure, S., 65, 223
 Misch, G., 116, 129-131, 145
 Molière, 268
 Münsterberg, 145

 Nabert, J., 11-14, 27, 31, 217, 218
 Nancy, J.L., 87, 97
 Natorp, P., 7, 22, 42, 48, 72, 101, 106, 115, 118, 122, 123, 129-131, 145-149, 151, 216, 246, 258, 260, 261, 325
 Neschke, A., 135
 Nietzsche, E., 32, 54, 57, 85, 103, 137, 140, 167, 211, 266
 Norden, 207
 Nussbaum, M., 289

 Olivetti, M., 187, 323
 Orwell, G., 179
 Otto, R., 52, 53, 68, 86, 99, 138, 139, 156, 187, 188, 195, 201, 291
 Overbeck, F., 102

 Pascal, B., 235, 292
 Patzig, G., 114
 Paul, 189, 197-199, 201, 206, 210, 211
 Peirce, C.S., 90

 Petkovsek, R., 317
 Philon, 239
 Philonenko, A., 287
 Platon, 37, 78, 94, 111, 123, 126, 174, 220, 284, 293, 294
 Plutarque, 241
 Pöggeler, O., 52, 53, 86, 99, 156
 Préau, A., 215
 Proclus, 31
 Przywara, E., 222

 Reinach, 188, 190
 Renaut, A., 18
 Richard, P., 86
 Richir, M., 54
 Richter, E., 232
 Rickert, H., 6, 38, 39, 72, 116, 117, 119, 121, 140, 152, 153, 166, 256, 293
 Ricœur, P., 15-17, 26-31, 48, 63, 64, 85-87, 100, 157, 160, 162, 165, 166, 169-183, 185, 186, 192, 233, 244, 248, 253, 274, 280, 285, 322
 Rilke, R.M., 77
 Ritter, J., 79
 Rodi, F., 116, 156
 Rolland, R., 138
 Romano, C., 39
 Rosenzweig, F., 31, 32, 210

 Saint-John Perse, 33, 111, 253
 Sartre, J.P., 60, 272
 Schapp, W., 28, 36, 45, 180, 246
 Scharff, R.C., 156
 Sehele, M., 53, 70, 186, 190, 222, 247, 261, 271, 276
 Schelling, 186, 292, 293
 Schlegel, F., 7, 36, 135, 136
 Schleiermacher, F., 81, 101, 135, 186, 187, 189, 191, 192, 220
 Schmitz-Perrin, 190
 Schnädelbach, H., 51
 Scholtz, G., 59
 Schopenhauer, A., 58
 Schütz, A., 61, 62, 173
 Sheehan, T., 5
 Silesius, A., 282
 Simmel, G., 17, 58, 59, 140, 141, 166, 167, 285
 Socrate, 78, 87

- Spengler, O., 120, 140, 141, 143, 167, 200
 Spinoza, B., 28, 220
 Stein, E., 188
 Strube, C., 99, 185, 325
- Taminiaux, J., 5, 284
 Tauler, 221
 Tertullien, 241, 242
 Thévenaz, P., 30
 Thomas d'Aquin, 31, 254, 310
 Thomas d'Erfurt, 113
 Thouard, D., 136, 220
 Todorovitch, F., 9
 Trakl, G., 84
 Troeltsch, E., 30, 101, 102, 141, 167, 191, 194, 200, 223, 296
- van Buren, J., 5, 113, 115, 234
- van der Leeuw, G., 187
 Van Gogh, V., 67
 Vezin, F., 270, 312
 Voelke, A.J., 289
 Volpi, F., 5, 115, 284
 von Herrmann, F., 299, 326
 von Ranke, L., 163
 von Weizsäcker, V., 54
- Weber, M., 296
 Weiß, 207
 Welch, E.P., 190
 Windelband, W., 116-119, 194
 Wismann, H., 9
 Wittgenstein, L., 14, 24, 48, 186, 268
- Zarader, M., 84, 210
 Zima, P., 81
 Zovko, J., 135, 136

TABLE DES MATIÈRES

	Avant-propos	5
1	De l'analytique de la finitude à l'herméneutique	11
	La finitude a-t-elle besoin d'une herméneutique ?	13
	La positivité du savoir et l'analytique de la finitude (Michel Foucault)	18
	L'herméneutique de la vie facticielle (Martin Heidegger)	21
	De la pathétique de la misère à la faillibilité (Paul Ricœur)	26
	« Horizon et confinium » : vers une herméneutique religieuse de la finitude	29
2	L'arbre de vie et la terre promise de la raison	33
	Phénoménologie matérielle et herméneutique de la facticité : un débat inévitable	34
	À la recherche d'une science originaire de la vie en soi	37
	Le désert du « il y a »	39
	« Es weltet » : la découverte fondatrice du monde ambient	43
	« Es er-eignet sich » : du « vécu » à l'« expérience »	45
	Par-delà l'idéalisme et le réalisme	46
	Une énigme résiduelle : « monde » et « prémonde »	48
3	La « tapisserie de la vie ». La première fondation de la phénoménologie herméneutique	51
	La vie comme champ problématique primordial	57
	L'autosuffisance et la figurativité expressive de la vie	60
	De l'expressivité à la significativité	67

La phénoménologie comme compréhension originaire de la vie en soi	70
Quelle idée de la science?	70
Quelle idée de la phénoménologie?	72
4 Déconstruction et/ou herméneutique	77
De la « marge » au « centre » : le statut contemporain de la déconstruction	79
Déconstruction, métaphysique et ontothéologie	82
La déconstruction, la phénoménologie et l'herméneutique	85
Le débat avec Gadamer : la critique du « tragendes Einverständnis »	85
Le débat avec Ricœur : polysémie ou dissémination?	86
La déconstruction comme antiphénoménologie	87
L'herméneutique de la vie facticielle comme entreprise de déconstruction	97
5 Le logos de la vie et ses catégories	111
L'herméneutique de la facticité tourne-t-elle le dos à la logique?	113
Les insuffisances de la logique de la validité	117
« Concepts d'ordre » et « concepts expressifs »	120
Au-delà de la « prise de connaissance » : la tache aveugle de l'attitude théorique	122
Généralisation et formation : l'« indication formelle » et l'amorce d'une interprétation existentielle des catégories	125
L'herméneutique phénoménologique comme « première logique de la philosophie »	129
La vie facticielle et ses catégories fondamentales	132
6 Comprendre l'incompréhensible, le problème de l'irrational	135
L'opposition du rationnel et de l'irrational sur le terrain de la phénoménologie de la religion	138
La vie comme phénomène originaire et le problème du « vécu » (« Erlebnis »)	140
Nécessité d'une « déconstruction du problème du vécu »	143
La « connexion d'effets » (« Wirkungszusammenhang ») : la percée herméneutique de Dilthey et ses limites	150
7 Facticité et historicité, l'histoire immanente de la vie	155
« L'histoire que nous sommes nous-mêmes »	158

La plurivocité du terme « histoire »	158
La pluralité herméneutique des « situations historiques »	159
Qu'est-ce qu'« avoir une histoire » ?	162
Du plus dérivé au plus originaire : la « dijudica- tion phénoménologique »	166
Le temps historique comme « tiers-temps » et la notion de trace (Paul Ricoeur)	169
Un « oubli » de Heidegger : la notion de trace	169
La trace comme « effet-signe »	172
Du connecteur au phénomène : enjeux philoso- phiques de la notion de la trace.	176
Identité narrative et identification : « l'apprenti- historien » et « l'historien en quête de preuves » (Piera Aulagnier)	178
8 La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul	185
La religion sans lieu : le statut problématique de la philosophie de la religion	185
Phénoménologie de la religion et herméneutique de la facticité	187
La première ébauche d'une phénoménologie her- méneutique de la vie religieuse	190
Les présupposés théoriques de l'interprétation de la facticité chrétienne	194
Une « phénoménologie de la prédication aposto- lique »	197
Une simple initiation à la compréhension phé- noménologique du christianisme primitif.	198
La riposte phénoménologico-herméneutique à la philosophie de la religion et de l'histoire	200
Facticité chrétienne et temporalité : une double thèse directrice.	201
L'expérience facticielle de la vie et le kérygme chrétien	202
Les modes d'accomplissement propres à la fac- ticité chrétienne	203
« Le centre de la vie chrétienne : le problème eschatologique » (Ga 60, 104)	204
Exégèse biblique et phénoménologie herméneutique	206
Questions critiques	208
Vie facticielle et vie éternelle	208
« Coram » et « Da » : le non-lieu de la liturgie et le site du « Dasein »	214
Facticité et athéisme	216
9 Souci et tentation. la dette augustinienne	219

« Hermeneutica novantiqua »	219
Un regard philosophique neuf sur Augustin	221
Relire le livre X des « Confessions » à la lumière de l'herméneutique de la facticité	225
Le statut de l'ipséité : vers une herméneutique du soi	225
Le phénomène de la mémoire	226
Vie et vérité : vers un concept existentiel de la vérité	230
De la « tribulation » au « souci »	232
Une phénoménologie de la tentation	235
De la lecture à la problématisation	245
De la tentation au tentatif : le phénomène de la tentation en régime de « compréhension indicative » (« Anzeigeverstehen »)	249
10 Le sens d'être de la vie : vers quelle ontologie ?	253
Les insuffisances ontologiques de la philosophie néokantienne	256
Une ontologie devenue impraticable	256
Le sens d'être de la vie facticielle : en quête d'une ontologie autre	257
De l'herméneutique à l'ontologie de la facticité : la « percée ontologique » de 1922	258
L'herméneutique de la facticité comme ontologie phénoménologique	260
La mobilité de la vie facticielle et son sens d'être	262
Le « penchant » (« Neigung »)	265
La « distance » (« Abstand »)	265
Le verrouillement ou la forclusion (« Abriegelung »)	266
« Reluzenz » : la lumière immanente de la vie facticielle	267
« Praestruktion » : une vie qui se construit sous le signe de la dispersion	268
Les quatre visages de la ruinance	270
« Sum, existo » : une herméneutique du « je suis »	273
Le phénomène fondamental du « là » et le problème de sa caractérisation ontologique	274
11 « Savoir voir » et comprendre. le statut herméneutique de la phénoménologie	279
Le rêve de Husserl : la philosophie comme science rigoureuse et la phénoménologie transcendantale	279
La philosophie comme science originaire et la cir- cularité herméneutique	284
« À quoi sert une philosophie risquée ? »	286

Le sens d'accomplissement du philosophe et le concept de « philosophie phénoménologique »	287
De la philosophie au philosophe	290
Une triple alternative	296
Éveiller le « dasein » à lui-même	297
12 Libérer le « Dasein » : le sens d'un parricide	299
L'originalité phénoménologique du voir aristotéli- cien	301
La philosophie de la conscience et le « souci de la connaissance connue »	304
La tache aveugle de la règle cartésienne de l'évi- dence	307
Une nouvelle maxime phénoménologique : « libérer le dasein ! »	312
Glossaire	317
Origine des textes	321
Sigles et abréviations	325
Index des noms propres	327
Table des matières	331