



HAL
open science

Heidegger, une phénoménologie négative

Théo Di Giovanni

► **To cite this version:**

| Théo Di Giovanni. Heidegger, une phénoménologie négative. Philosophie. 2016. dumas-01428000

HAL Id: dumas-01428000

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428000>

Submitted on 6 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UFR 10 Philosophie

Philosophie contemporaine

Année universitaire 2015-2016

HEIDEGGER

UNE PHENOMENOLOGIE NEGATIVE

Théo DI GIOVANNI

Mémoire master 2

Sous la direction de J. Benoist

RESUME :

Sous l'impulsion de l'anthropologie chrétienne de Luther et d'auteurs protochrétiens comme Paul et Augustin, Heidegger tente une approche phénoménologique de l'expérience facticielle de la foi vécue. Avec sa sécularisation, celle-ci prend dans les années vingt le nom de destruction et désigne la méthode mise en œuvre pour parvenir à l'appropriation de la vie facticielle par elle-même, par-delà son dévoiement spontané. C'est au terme de cette entreprise et au contact d'Aristote qu'est réactivé le problème de l'être qui trouve son plein déploiement en 1927 dans *Être et temps*.

SUMMARY:

Guided by Luther and early Christian authors like Paul and Augustine, Heidegger works towards a phenomenological approach of the factual experience of faith. With its secularization, this approach is named destruction in the 1920s and is the method leading to the appropriation of factual life by itself, in spite of its natural tendency to lose itself. It is as a result of this enterprise and in confrontation with Aristotelian philosophy that Heidegger reactivates the problem of the sense of being, fully developed in *Time and Being*.

MOTS-CLES:

Heidegger; destruction; être

KEYWORDS:

Heidegger; destruction; being

« On ne peut comprendre la foi que
si on comprend le péché, et on ne peut
comprendre le péché que si on a une
compréhension exacte de l'être de
l'homme »¹

¹ « Le problème du péché chez Luther », in *Le jeune Heidegger*, p. 263

SOMMAIRE

RESUME :	2
SUMMARY:	2
MOTS-CLES:	2
KEYWORDS:	2
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.....	5
INTRODUCTION	7
1. VERS UNE THEO-LOGIE PHENOMENOLOGIQUE	18
A) LA CHRETIENNE COMME SOUCI DE SOI.....	21
a) La gloire et la croix	21
b) La foi mineure.....	30
B. LA PHENOMENOLOGIE AU SECOURS DE LA THEO-LOGIE	44
a) Heidegger et le problème de l'expression.....	46
b) L'indication formelle : Sous le sens, la vie	55
2. DETRUIRE LA SAGESSE DES SAGES : LE <i>POLEMOS</i> POUR L'ÊTRE.....	66
A. DETRUIRE : REMONTER LA PENTE.....	68
a) La nécessité de la destruction.....	68
b) Inquiéter la philosophie.....	80
B. LA DESTRUCTION D'ARISTOTE : L'ETRE DE L'ETANT COMME SOUCI D'UNE PRESENCE CONSTANTE	91
a) <i>ovσία</i> ou le sens d'être de l'étant.....	93
b) Une <i>Physique</i> de l'achèvement	102
c) La présence et la crainte de la mort.....	109
CONCLUSION :	115
Bibliographie.....	119

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous citons et parfois traduisons Heidegger d'après la *Gesamtausgabe* [GA], Klostermann, Frankfurt/M., 1975-, et lorsqu'elles sont disponibles, d'après les traductions françaises aux éditions Gallimard.

Premiers cours de Fribourg (1919-1923) :

GA 56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie* ; 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KSN 1919) ; 2. *Phänomenologie une transzendente Wertphilosophie* (SS 1919), 1987, 1999

GA 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), 1992

GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), 1993

GA 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens* ; 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/1921) ; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) ; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), 1995

GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22) 1985, 1994

GA 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), 1988, 1995

Cours de Marbourg (1923-1928) :

GA 17 : *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), 1994

GA 18 : *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), 2002

GA 19 : *Platon, Sophistes* (WS 1924/1925), 1992

GA 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), 1979, 1994

GA 21 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926), 1976, 1995

GA 22 : *Grundbegriff der antiken Philosophie* (SS 1926), 1993, 2004

GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), 1975, 1997

Autres textes cités 1919-1929 :

NB = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (SS 1922) Herbert Marcuse-Archive Frankfurt

PSL = *Das problem der Sünde bei Luther* (exposé dans le séminaire de R. Bultmann, 1924) in B. Jaspert, 1996, 28-33

SZ = *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 1957, 2001

GA 9 : *Wegmarken* (1919-1961), 1976, 1996 dont [1919/1921] : *Anmerkungen zu Karl Jaspers « Psychologie der Weltanschauungen »* ; *Brief über den Humanismus*, p. 145-194

Textes cités postérieurs à 1929 :

HW : *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M., 1950, 1980

Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage, in Helmut Gehrig (éd.), *Phänomenologie – lebendig oder tot ?*, Badenia, Karlsruhe, 1969, p. 47.

NI, II : *Nietzsche*, Bd. I, II, Neske, Pfullingen, 1961, 1989

Brief an William J. Richardson, début avril 1962, in Heidegger : *Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, La Haye, 1963 (1974), p. VIII-XXIII.

Mein Weg in die Phänomenologie, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969

Seminar in Zähringen [séminaire privé du 6.-8.9.1973 à Fribourg-Zähringen], in *Vier Seminare*, tr. all. C. Ochwadt, Klostermann, Francfort, 1977, p. 9-23

INTRODUCTION

LES BRUMES DE LA RETROSPECTION

En vue de son ouvrage *From phenomenology to Thought*, le révérend Richardson interroge Heidegger : « Comment doit-on réellement comprendre votre première expérience de la question de l'être chez Brentano ? » Dans sa *Lettre* datant de 1962, ce dernier répond : « Vous pensez au fait suivant : Le premier écrit philosophique, que depuis 1907 je n'ai cessé de travailler à fond, fut la dissertation de Franz Brentano : *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862). Brentano met en exergue à son livre la phrase d'Aristote : το λέγεται πολλακως. Je traduis : ' L'étant se manifeste (à savoir conformément à son être) de multiples manières.' Dans cette phrase s'abrite la *question* qui a décidé du chemin de ma pensée : Quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? Cette question éveille les suivantes : que veut donc dire être ? Dans quelle mesure (pourquoi et comment) l'être de l'étant se déploie-t-il selon ces quatre modes qu'Aristote n'a toujours constatés qu'en les laissant indéterminés dans leur provenance commune »¹. Reçue en 1907², la dissertation de Brentano aurait mis en branle la gigantomachie de l'être, inscrivant la méditation heideggérienne dans la continuité de l'interrogation aristotélicienne. Une telle interprétation rétrospective, accordant à la question de l'être une préséance absolue, n'est pas fait isolé : dans « Le

¹ « Lettre à Richardson », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990, p. 341

² « Mon chemin de pensée et la phénoménologie », *Ibid.*, p. 326 : « Sa dissertation *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862) était pourtant mon unique appui depuis 1907 dans la maladresse de mes premières tentatives pour accéder à la philosophie. Dans sa trop grande imprécision, voici la question qui me mit en chemin : si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être »

Séminaire de Zähringen », Heidegger, revenant sur son rapport avec la phénoménologie husserlienne, affirme que celle-ci « avec ses analyses de l'intuition catégoriale [...] a libéré l'être de sa fixation dans le jugement »¹.

Que ce soit dans son rapport à la phénoménologie ou dans son chemin de pensée inauguré dès ses années de jeunesse, Heidegger inscrit rétrospectivement un fil conducteur unique : la question du sens de « être ». Question elle-même posée selon sa formulation la plus classique : celle qu'elle trouve à l'aube de la philosophie occidentale, dans la *Métaphysique* d'Aristote. À suivre cette auto-interprétation ainsi que l'injonction heideggérienne à comprendre Heidegger I à partir de Heidegger II², il semble que les premiers travaux de Heidegger n'aient cherché qu'à poser à neuf la question du sens de l'être.

Pourtant, à première vue, rien n'est moins évident que de déceler dans les recherches du jeune Heidegger une telle interrogation. La phénoménologie husserlienne, dès les tous premiers cours de Freiburg, semble moins servir au renouvellement d'une interrogation ontologique qu'à réactiver l'expérience protochrétienne en prenant à rebours la scolastique aristotélicienne et l'héritage grec : « La grande révolution contre la science antique, avant tout contre Aristote qui à son tour devait pourtant avoir le dessus pour le millénaire à venir, et même devenir le philosophe du christianisme officiel – avec pour résultat de fixer les expériences intérieures et la nouvelle attitude de la vie dans les formes expressives de la science antique. L'une des tendances les plus intimes de la phénoménologie est de s'arracher, et de s'arracher radicalement, à ce processus dont l'effet,

¹ « Séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*, op. cit. p. 465

² « Lettre à Richardson », *Questions III et IV*, p. 348 : « Ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I que devient accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II »

aujourd'hui encore, est profond et facteur de confusion »¹. Quant à l'apparition de la question de l'être dans le corpus heideggérien, elle est cernée de précautions, afin précisément de ne pas être confondue avec son acception traditionnelle. Dans le cours du semestre d'été 1923, *Ontologie herméneutique de la factivité*, Heidegger distingue trois acceptions du terme « ontologie » : une acception indicative, non contraignante, qui est la seule adéquate; une acception scolastique désignant une discipline spéciale, inadéquate; et une acception qui sert seulement de mot d'ordre contre Kant et Luther au nom d'un réalisme naïf, acception que Heidegger désigne comme totalement égarante².

L'auto-interprétation de Heidegger dans ses écrits tardifs semble ainsi venir interférer avec les déclarations inaugurales de son œuvre, brouillant les pistes en refusant les impulsions initiales de la *Seinsfrage* au profit d'une formulation plus classique de la question de l'être. La critique de l'existentialisme déployée de manière paradigmatique dans la *Lettre sur l'humanisme* participe de ce même faisceau interprétatif. En refusant toute préoccupation « humaniste » ou existentialiste au profit de l'hégémonie absolue de la question de l'être³, Heidegger jette un voile sur les travaux des années 20 concernant l'élucidation de la vie facticielle puis du sens d'être du *Dasein*⁴. La question de l'être, ainsi coupée

¹ GA 58, p. 61

² GA 63, p. 1

³ « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, p. 74 : « Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom. Il doit savoir reconnaître aussi bien la tentation de la publicité que l'impuissance de l'existence privée ». Cf. aussi p. 86.

⁴ À titre d'interprétation du « tournant » heideggérien dans le sens d'un anti-anthropologisme dirigé contre l'analytique existentielle, on peut citer celle de J. Hyppolite, dans *Figures de la pensée philosophique*, t. II, PUF, 1991, p. 620 : « Tandis que dans *Sein und Zeit*, l'opération qui nous ouvre à ces phénomènes de l'être, qui nous fait par exemple rencontrer « l'être-dans-le-monde » paraît dépendre en grande partie de nous, ou que du moins l'erreur et l'errance nous sont comme imputées, dans les œuvres ultérieures le voilement et l'errance sont un caractère même de l'être ». Dans un sens similaire mais plus récent, citons D. Pradelle dans *Généalogie de la raison*, PUF, 2013 p. 417 : « Le premier Heidegger opère une réaffirmation du geste copernicien de Kant : c'est dans les existentiels manières d'exister spécifique au sujet

de ses racines premières, semble propulsée dans l'abstraction la plus totale et rejoindre sa formulation grecque et scolastique traditionnelle.

Ceci dit, force est d'admettre que Heidegger ne pose en aucun cas la question de l'être à la manière de la scolastique et de la discipline qui se baptise, dans les premières années du XVII^e siècle, ontologie. Si pour Heidegger l'histoire de la métaphysique se confond avec la scansion indéfinie de la question « qu'est-ce que l'être de l'étant ? », c'est que la métaphysique ne parle pas seulement de l'être là où le terme apparaît explicitement. « Idea, energeia, actualitas, monade, objectivité, esprit absolu, savoir absolu, volonté de puissance »¹ nomment tous l'être de l'étant sans pour autant jamais formuler cette équivalence.

L'interrogation portant *explicitement* sur l'être circonscrit quant à elle une tradition relativement restreinte au sein de l'histoire de la métaphysique ; celle qui s'adonne au commentaire d'Aristote, transitant par le monde arabe avant de venir irriguer la philosophie chrétienne dans le monde occidental sous l'appellation de scolastique. Il s'agit alors pour les commentateurs d'unifier la question de l'étant en tant qu'étant avec l'assimilation de la philosophie première à la théologie. Pour St. Thomas, l'ambiguïté de la métaphysique aristotélicienne – première parce qu'universelle (science de l'étant) ou universelle parce que première (science du divin) – se reporte sur le sujet de la métaphysique qui est tout à la fois l'être séparé réellement, c'est-à-dire Dieu, et l'être abstrait par le langage et la pensée, l'*ens inquantum ens*. Mais si ce dernier est l'objet premier de l'intellect, il est

fini qui est au monde et se rapport à l'étant sur fond de pré-compréhension de l'être de l'étant, que se fonde le sens de tout étant rencontrable dans l'expérience [...] Le second Heidegger inverse cette polarité, opérant un ultime renversement de la révolution copernicienne : les jeux de cèlement et dé-cèlement de l'être de l'étant ne se laissant guère assimiler à des manières actives ou spontanées qu'aurait le *Dasein* de s'en masquer le sens ou de l'arracher au retrait, mais constituant bien plutôt des manières qu'a l'être de l'étant de se tenir en réserve et de se déployer avec un certain sens »

¹ « De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être », in *Questions III et IV*, p. 353

possible de remonter au principe de l'étant en totalité, c'est-à-dire à Dieu comme cause unique et singulière. St. Thomas se dégage ainsi définitivement de l'avicennisme qui refusait d'admettre un principe à la totalité de l'étant, invoquant l'impossibilité pour un tel principe d'être tout en étant en dehors de l'étant. Pour Avicenne, la métaphysique recherche au contraire un principe créateur et nécessaire aux réalités contingentes à l'intérieur même de l'étant. La voie thomiste qui transite de l'étant vers le divin en ouvrant le premier sur le second comme sur son propre principe se nomme analogie¹, au sens où l'ensemble des réalités postérieures au divin sont dites des étants parce qu'elles en dérivent, de la même manière que l'ensemble des catégories se disent de la substance. L'homonymie aristotélicienne est comprise, par la médiation du néo-platonisme, dans le sens d'une participation de la totalité des étants à leur cause première : le divin². La théorie de l'analogie opère donc un décentrement immédiat de la métaphysique comme science de l'étant dans la théologie comme science du divin.

Avec le rejet scotiste de l'analogie au profit de l'univocité, la métaphysique gagne progressivement en indépendance. Dieu est subsumé sous un concept général et indéterminé d'étant. Scot admet une compréhension minimale de l'étant comme *non-nihil*, commun au divin et à la créature³, l'univocité nous

¹ O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, PUF, 2013, p. 225 : « Ainsi, Dieu est atteint non pas à l'intérieur du sujet de la métaphysique, comme une de ses parties, mais dans sa transcendance, comme le principe de ce sujet. La métaphysique s'ouvre ainsi au-delà des limites de son sujet, et remonte jusqu'au principe qui le fonde »

² Thomas d'Aquin, *Métaphysique d'Aristote*, L'harmattan, 2012, §539 : « Tout étant est dit par référence à un premier. Mais ce premier n'est pas la fin ou la [cause] efficiente [...], mais le sujet. Certains étants sont dits étants ou être, parce qu'ils ont l'être comme les substances, qui sont dites principalement ou prioritairement des étants. D'autres sont dits étants, parce qu'ils s'acheminent vers la substance, comme les générations et les mouvements. [...] Et de plus, certaines qualités ou accidents sont dits des étants, parce qu'ils sont acteurs ou générateurs d'une substance, ou [parce qu'ils sont l'être] de ce qui est dit des réalités déjà nommées, selon une certaine relation à la substance »

³ Olivier Boulnois, *Être et représentation*, PUF, 1999, p. 288-291,

assurant alors « notre capacité à [...] connaître [Dieu] »¹ par l'entremise d'une métaphysique générale comme science de l'étant en tant qu'étant. L'univocité offre à notre intellect un premier objet intelligible, transcendantal, c'est-à-dire « neutre, indifférent et commun »² à l'opposition entre fini et infini. Dieu est en quelque sorte subsumé par l'universalité du concept d'étant et la théologie passe après l'ontologie dans l'ordre noétique. Cela ne signifie pas que Dieu disparaisse comme objet de la métaphysique, il en demeure bien au contraire la fin. Les transcendants qui s'appliquent au concept d'étant permettent de parvenir à la connaissance de Dieu par « affirmation (d'une perfection), négation (de ses imperfections), éminence (dans l'attribution d'une perfection souveraine) »³. La disjonction du fini et de l'infini offre la voie primordiale pour l'accès à la connaissance de Dieu : si les dix catégories ont en commun le fini – elles se prédisent du créé en général – le fini devient un concept transcendantal (il transcende les genres), par disjonction on peut connaître ce que Dieu n'est pas, et donc par négation ce qu'il est (infini). Scot confère ainsi au *viator* qui ne dispose pas d'une intuition immédiate du divin, la possibilité de parvenir à la connaissance la plus haute par l'entremise de l'étant et des transcendants, c'est-à-dire par une voie « universelle, abstractive, médiante, naturelle »⁴. L'univocité permet d'articuler, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, métaphysique générale (ontologie) et métaphysique spéciale (théologie), réalisant le prototype de toute structure onto-théo-logique⁵.

¹ *Ibid.*, p.284

² Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris, 1988, p. 74

³ *Ibid.* p. 75

⁴ *Ibid.* p. 39

⁵ « L'univocité fonde non seulement la métaphysique mais aussi la théologie », *Ibid.*, p. 284 et p. 470

La disjonction entre métaphysique et générale et métaphysique spéciale ou théologie ne cessera de s'accroître pour être définitivement entérinée au XVII^e siècle par l'invention du terme ontologie. Comme l'écrit J.-F. Courtine : « Le terme d'ontologie n'est donc pas simplement un vocable commode destiné à désigner économiquement une partie ou un moment de l'enquête aristotélicienne et de ce qui lui fait suite sous le nom trop vaste de « métaphysique », mais l'apparition du terme, au début du XVII^e siècle, coïncide avec et marque une étape capitale dans l'interprétation des livres qui nous ont été transmis depuis Andronicos sous l'intitulé de *Metà tà Physikà*. Le nouveau terme répond en effet à une dissociation ou à une disjonction qui se produit à l'intérieur même du questionnement de la métaphysique, entre, d'une part, l'étude de l'*ens ut sic*, et d'autre part, l'étude des *specis entis*, y compris la plus haute et la plus sublime de toutes, sans qu'aucune possibilité d'articulation naturelle entre ces deux études n'apparaisse plus défendable. »¹

Si l'invention de l'ontologie par Lorhardt et Timpler² surgit comme la cristallisation du système achevé de la métaphysique, repris par Wolff³ à l'aube de la grande critique kantienne, il faut néanmoins tempérer le propos de Courtine selon lequel toute articulation entre métaphysique générale et théologie se trouverait par là même rompue. Kant écrit encore dans *Les progrès* : « L'ontologie est cette science (formant une partie de la métaphysique) qui constitue un système de tous les concepts et principes de l'entendement, mais seulement dans la mesure où ils portent sur des objets qui peuvent être donnés aux sens et donc être justifiés par l'expérience. » « Elle ne touche pas au suprasensible, *qui est cependant la fin*

¹ J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Puf, 1990, p. 456

² Boulnois défend l'apparition du terme d'ontologie non pas chez Coglenius comme l'affirme Courtine, mais déjà chez Timpler et Lorhardt, voir *Métaphysiques rebelles*, p. 397 et sq.

³ *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 440-441

ultime de la métaphysique, et n'appartient donc à cette dernière que comme *propédeutique, comme entrée ou vestibule de la métaphysique proprement dite*, et elle est nommée philosophie transcendantale parce qu'elle renferme les conditions et les premiers éléments de toute notre *connaissance a priori*»¹.

Ainsi l'ontologie, dans sa forme scolastique définitive, sert essentiellement de passerelle vers la théologie, en tant qu'elle permet l'examen préalable des déterminations universelles de l'étant, prédicables du divin et du créé, afin de cheminer par voie de spécialisation vers la connaissance de Dieu. Clauberg dans son ouvrage *Ontosophia* introduira ainsi la science nouvellement nommée : « Il y a une science qui prend en vue l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être pour autant qu'il est compris comme ce qui a une certaine nature ou un degré déterminé de cette nature, lequel est présent à sa façon dans les choses corporelles et dans les incorporelles, en Dieu et dans les créatures, dans tous les étants et dans chacun en particulier »². C'est en ce sens encore que Wolff comprendra l'ontologie : « Il y a un certain nombre de communs (*communia*), de propriétés communes à tout étant, aussi bien aux âmes qu'aux choses corporelles, qu'elles soient naturelles ou artificielles. La partie de la philosophie qui traite de l'étant en général et des affections générales des étants est nommée *ontologia*, et aussi *philosophia prima* »³. L'être apparaît comme le concept le plus général, le plus indéterminé, passerelle ou point de passage obligé vers la connaissance du divin pour le *viator* dépourvu d'intuition du suprasensible. Jamais la connaissance de l'être en tant

¹ Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Bibliothèque de la pléiade, 1986, p. 1216 (nous soulignons)

² *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1681 (reprint G. Olms, 1968)

³ *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §73 in *Philosophia rationalis sive Logica*, 1728, reprint G. Olms

qu'être ne désigne la fin en soi de la métaphysique, qui pointe toujours et de manière invariante vers Dieu.

Heidegger refuse explicitement une telle compréhension du sens de l'être, maintenue encore chez Hegel au seuil de la *Science de la logique*¹ : « Nonobstant que la métaphysique affirme constamment que « être » serait le concept le plus général, donc le plus vide, et ainsi pas autrement ni davantage déterminable, toutefois chacune des positions métaphysiques fondamentales pense l'Être selon une interprétation propre »². Effectivement, la métaphysique générale se dote pour instrument privilégié de l'abstraction, elle obtient le concept d'être en l'abstrayant de toute détermination spécifiante. Goclenius, chez qui apparaît le terme, alors écrit en grec, d'*ontologia*, le range sous la rubrique *abstractio* dans son *lexikon*³, tandis que pour Clauberg, *ens = cogitabile*, c'est-à-dire le pensable en général, le plus général et le plus indéterminé, par-delà l'opposition du réel et du néant, ou de la substance et de l'accident.

Il s'agit donc pour Heidegger de circuler entre le discours explicite de la métaphysique (scolastique et grec) sur l'être, et son discours implicite. Mais que signifie alors ce discours implicite, cette compréhension de l'être de l'étant qui marque de son sceau tout discours métaphysique mais qui demeure toujours à l'abri de son propre regard ?⁴ Pourquoi Heidegger utilise-t-il le lexique de l'ontologie pour nommer une chose radicalement distincte de l'ontologie au sens

¹ Hegel, *Science de la logique*, Livre premier, l'Être, Vrin, 2015, p. 103 : « *L'être, l'être pur* [...] Il est la pure indéterminité et vacuité »

² *Nietzsche II*, p. 169. Sur la critique de la compréhension de l'être comme « concept le plus général » cf. aussi p. 191, 198, 279, « Lettre sur l'humanisme » in *QIII*, p. 98, *SZ*, p. 2 et sq.

³ Suarez et le système de la métaphysique, p. 411

⁴ « Lettre sur l'humanisme », in *QIII*, p. 78 : « Il est vrai que la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'Être et de l'étant », et p. 89 : « [La métaphysique] pense, à partir de l'étant, en direction de cet étant même, passant par la médiation d'un regard sur l'Être. Car c'est dans la lumière de l'Être que se situent déjà toute sortie de l'étant et tout retour à lui [...] C'est dire que la vérité de l'Être, en tant que l'éclaircie elle-même, reste celée à la métaphysique »

traditionnel, à savoir la doctrine scolastique de l'*ens inquantum ens* qui se baptise ainsi au seuil du XVIIe siècle¹ ? En effet, Heidegger affirme explicitement que la pensée « échappe déjà à l'« ontologie » de la métaphysique »². Et si la pensée de l'être ne se rattache pas à l'ontologie de la métaphysique, pourquoi Heidegger confond-il rétrospectivement sa propre interrogation portant sur l'être avec celle d'Aristote, qui, elle, appartient très clairement à la métaphysique³ ?

De toutes part, et d'autant plus à en suivre les indications du « second » Heidegger, le terme « être » semble entouré d'un épais mystère, porté par une prose qui ne cesse, au fil des années, d'aller en s'obscurcissant⁴. Dès lors, plutôt qu'à suivre Heidegger dans ses tentatives d'interprétations rétrospectives, nous voudrions tenter de saisir la *Seinsfrage* en son surgissement initial. Non pas tant procéder à une genèse d'*Être et temps*⁵, mais expliciter l'acception très particulière de la question de l'être selon Heidegger en la resituant dans son contexte d'émergence.

L'hypothèse que nous souhaiterions mettre à l'épreuve est que la *Seinsfrage* découle toute entière de la destruction phénoménologique de la philosophie aristotélicienne, motivée par la phénoménologie de la vie

1 Il serait également pertinent d'analyser l'acception plus générale du terme d'ontologie au début du XXe siècle en Allemagne, au croisement des différentes théories de l'objet qui fleurissent alors : cf. J.-F. Courtine « De l'ontologie à la théorie de l'objet », in *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007

2 « Lettre sur l'humanisme », in QIII, p. 118

3 Sur la formulation aristotélicienne de la question de l'être comme question inaugurale de la métaphysique, cf. Nietzsche II, pp. 276 et sq.

4 On pourrait citer le désarroi de Jaspers à la lecture des *Holzwege*, cité par J.-F. Courtine dans *Archéo-logique*, Paris, PUF, 2013 pp. 214-215 : « Je ne saurais dire quelle est votre véritable visée. [...] Je m'interroge et reste dans l'expectative : Est-ce une possibilité fantastique et illusoire du penser-poétiser ou bien s'agit-il d'ouvrir avec prudence de nouvelles portes ; s'agit-il, au risque d'égarer, de se démarquer de l'exigence présente d'accomplir l'*ethos* ou plutôt de frayer un chemin qui à la fin conduite à cet accomplissement ; est-ce que s'exprime ici une absence gnostique de dieu ou est-ce que se dessine une piste vers la déité »

5 Travail remarquablement accompli par T. Kiesel, *The genesis of Time and Being*, University of California, 1995 ou dans une optique différente par C. Sommer : *Heidegger, Aristote, Luther*, Paris, PUF, 2005

protochrétienne. La destruction devant être comprise comme une tentative d'appréhender la philosophie aristotélicienne, mais aussi contemporaine (Natorp et Dilthey en GA 59, Husserl en GA 17) et moderne (Descartes en GA 17) dans l'horizon de l'expérience chrétienne, c'est-à-dire en y cherchant des motivations facticielles thématiques par l'anthropologie chrétienne, afin de permettre une conversion existentielle que nous aurons à expliciter.

Le chemin que nous suivrons est donc celui qui mène de la conceptualisation phénoménologique de l'expérience protochrétienne à celle de la destruction, puis à celle plus précise d'Aristote, point focal où surgit à proprement parler la question du sens de être. Ce parcours est également celui de la sécularisation progressive de l'expérience chrétienne en une phénoménologie de la vie facticielle puis en une analytique du *Dasein*. Nous chercherons à mettre en lumière la rémanence de thématiques héritées de la théologie chrétienne qui animent l'intégralité de l'œuvre heideggérienne.

Si nous suivons ce sens d'exposition qui opère à contre-courant du geste heideggérien lui-même, c'est essentiellement dans un souci de clarification quant à ce qui n'est souvent présent qu'à l'état d'allusion. Car pour Heidegger, si la philosophie doit opérer un contre-mouvement en direction de la vie authentique, elle doit commencer par prendre en charge les expressions de la vie inauthentique ; en cela « elle commence dans l'élément de ce qui est affadi »¹. On comprend par là l'aspect éminemment négatif de l'œuvre heideggérienne, qui s'apparente à une « phénoménologie négative »² et cherche à indiquer indirectement, par l'exposition de son occultation, ce qui est à penser. Plus qu'à respecter le procédé heideggérien, que nous chercherons néanmoins à exposer,

1 GA 59, p. 183

2 GA 59, p. 184

nous tenterons de procéder du plus clair au plus obscur, à savoir de la matrice protochrétienne à sa sécularisation médiatisée par la destruction d'Aristote.

1. VERS UNE THEO-LOGIE PHENOMENOLOGIQUE

« Et qui pourrait méconnaître que tout ce chemin s'accompagna silencieusement d'une explication avec le christianisme – une explication qui n'est ni ne fut un « problème » rapporté mais le maintien de la provenance la plus propre – celle de la maison parentale, du pays natal et de la jeunesse – et *simultanément* la séparation douloureuse d'avec tout cela ? [...] . Les années marbourgeoises y ajoutèrent l'expérience plus directe d'un christianisme protestant – mais déjà comme de tout ce qui devait être fondamentalement surmonté sans pour autant être mis à bas. Il ne convient pas de parler de cette explication la plus intime et qui ne porte pas sur des questions de dogmatique ou sur des articles de foi mais uniquement sur la question de savoir si le dieu nous fuit ou non, et si nous-mêmes pouvons encore véritablement, c'est-à-dire en tant que créateurs en faire l'expérience »¹

Malgré le faible nombre de références explicites à la vie chrétienne², celle-ci se trouve dessinée en creux dans l'intégralité des réflexions heideggériennes, depuis les premiers cours de Marbourg jusqu'aux textes les plus tardifs³. Mais le

¹ « Ein Rückblick auf den Weg », in GA 66, p. 415-416, cité par D. Franck dans *Heidegger et le christianisme*, Puf, 2004, p.1 :

² On peut remarquer un certain décalage entre les nombreux projets de publication ou de cours à vocation théologique, et le faible nombre de parutions, ce qui peut néanmoins être mis au compte de la méthode négative du jeune Heidegger, cf. *Infra*. Ainsi en 1919, Heidegger projette de professer un cours sur la mystique médiévale (cf. GA 60), en 1922, de publier ses recherches sur Luther sous le nom : « les fondements ontologiques de l'anthropologie du Moyen âge tardif et la période de jeunesse de Luther », en 1924, dans le *Natorp-Bericht*, il annonce encore que la destruction doit conduire à la période de jeunesse de Luther, et la même année, dans la lettre du 4 janvier 1924 à Rothacker il projette de publier ses « études médiévales », puis dans la lettre du 21 septembre, un « traité sur l'ontologie et l'anthropologie médiévales » (sur ces points voir C. Sommer in *Le jeune Heidegger*, Vrin, 2011, p. 267). Quant aux parutions et au cours dont nous disposons : *Introduction à la phénoménologie de la religion* (WS 1920-1921), *Augustin et le néoplatonisme* (SS 1921), *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* (WS 1918-1919) compilés en GA 60, et *Le problème du péché chez Luther* de 1924.

³ GA 60, p. 131 : « La religiosité chrétienne réside dans l'expérience facticielle de la vie, elle est à proprement parler celle-ci même », « D'un entretien de la parole » in *Acheminement vers la*

catholicisme qui berce au son des cloches le jeune Heidegger fils de sacristain¹, sera remis en cause au contact du protestantisme et de la lecture de Luther. Sans revenir sur les différents épisodes biographiques qui scandent cette conversion², on notera simplement que dans la conclusion de son habilitation de 1916, Heidegger croit encore en la possibilité de corriger le système dogmatique de la scolastique par des expériences religieuses authentiques comme celles des mystiques médiévaux³. Mais dans le courant de l'année 1917 un tel projet est abandonné, et Heidegger déporte son attention depuis le monde médiéval vers le monde protochrétien en se libérant définitivement de son attachement au catholicisme dogmatique⁴. Il se rapproche alors du protestantisme, et plus particulièrement de Luther, à la fois dans sa visée critique vis-à-vis de la scolastique chrétienne mais aussi bien dans sa tentative pour rejoindre une forme originelle de chrétienté⁵. Luther apparaît alors comme l'opérateur d'une révolution copernicienne de la foi, la recentrant sur le terrain de la vie facticielle, du vécu éprouvé et non plus du savoir théorique. Ce déplacement de la foi est sensible dès le cours annulé de 1918 sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* où Heidegger annonce que « la problématique [...] est

parole, Gallimard, 1976, p. 95 : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir ».

¹ « Chemin de campagne » in *Questions III et IV*, p. 10

² Pour une analyse plus détaillée du rapport du jeune Heidegger au catholicisme et au protestantisme on se reportera à l'ouvrage de P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, 1998, Deuxième partie : Expérience de la pensée et provenance théologique

³ T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995, p. 73

⁴ Une lettre du 9 janvier 1919, adressée au chanoine Krebs, fait état du caractère définitif de cette rupture : « Une approche de la théorie de la connaissance, s'étendant à la théorie de la connaissance historique, m'a rendu le « système » du catholicisme problématique et inacceptable, mais non pas le christianisme et la métaphysique, celle-ci étant prise toutefois dans une acception nouvelle », cité par P. Canelle, *op. cit.*, p. 169-170

⁵ P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, *op. cit.* p. 162-163

l'investigation phénoménologique de la conscience religieuse »¹. Le recentrement sur la foi vécue s'accompagne d'un rejet définitif du système catholique. Heidegger affirme qu'avec ce dernier, le contenu de la religion doit « d'abord passer par un maquis dogmatique [...] d'énoncés et de démarches démonstratives, pour finalement s'emparer du sujet par la force policière d'une stipulation de droit de l'Église venant l'accabler obscurément et l'opprimer »². Est reproché au système catholique hérité de la scolastique médiévale une dénégation de l'expérience vécue de la foi au profit d'un rapport purement théorique et dès lors fallacieux à Dieu. Le rapprochement avec Luther s'accompagne donc d'une volonté d'opérer un retour au christianisme originel, dégagé du carcan scolastique, volonté qui s'exprime dans la relecture des auteurs chrétiens primitifs, en particulier de Paul et d'Augustin ; Heidegger leur consacre à chacun un cours en 1920 et en 1921. Nous verrons, après avoir exposé à grands traits les principes directeurs de la théologie luthérienne, comment ces relectures sont effectuées dans l'horizon de l'opposition entre foi vécue de manière authentique et foi dévoyée en simple savoir théorique. Puis, nous tenterons de comprendre comment, si la foi s'émancipe radicalement de toute optique théorique, Heidegger cherche à l'approcher philosophiquement et ce sans la dénaturer. Cela reviendra à un effort pour dégager le *logos* immanent à la vie facticielle, et ce à l'aide d'outils conceptuels forgés au plus près de celle-ci, ainsi que dans une confrontation avec la philosophie contemporaine (Natorp, Rickert, Bergson, Jaspers) et plus particulièrement avec la phénoménologie husserlienne. En 1918, c'est alors

¹ GA 60, p. 303

² GA 60, p. 313

Husserl lui-même qui attribuera à Heidegger le titre de « phénoménologue de la religion »¹.

A) LA CHRETIENNE COMME SOUCI DE SOI

« Il ne se lasse pas de commencer et, ce qu'il cherche, il le cherche sans relâche. Car sur le chemin de Dieu, celui n'avance pas recule. Et celui qui ne cherche pas perd ce qu'il cherche. Sur le chemin de Dieu, il ne faut pas s'arrêter »²

a) La gloire et la croix

Dans son cours du semestre d'été 1923, *Ontologie herméneutique de la factivité*, Heidegger déclare : « celui qui m'a accompagné dans mes recherches était le jeune Luther »³, chez qui il remarque l'émergence d'une « forme *originale* de religiosité qu'on ne trouve pas même chez les mystiques »⁴. Et en 1921, dans le cours *Augustin et le néoplatonisme* : « Dans ses premières œuvres, Luther a inauguré une nouvelle compréhension du christianisme primitif »⁵. Heidegger observe ainsi chez le jeune Luther – au détriment du Luther tardif qui se fera l'initiateur d'une « scolastique protestante »⁶ - et en particulier dans la controverse de Heidelberg⁷, un geste de retour à la vie chrétienne authentique, par-delà les

¹ T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 75

² Luther, *Œuvres* t. XI, Labor et Fidès, 1957 - , p. 318-319

³ GA 63, p. 5. Pour une présentation plus détaillée et approfondie de l'influence de Luther sur la pensée de Heidegger, voir Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, Puf, 2005, chapitre 1. L'œuvre étrangère de Dieu.

⁴ GA 60, p. 310

⁵ GA 60, 281-282

⁶ GA 60, p. 281, sur la naissance d'une scolastique protestante à partir de Melanchthon, cf. GA 61, p. 7-8

⁷ *Ibid.*, : « La conception de Luther trouve une expression claire dans sa *Controverse de Heidelberg* de 1518 » et aussi « Sans doute est-ce dans la *Controverse de Heidelberg* que nous

dénaturations dont celle-ci a pu être l'objet sous l'influence de la scolastique médiévale, elle-même irriguée par la philosophie grecque. Un des motifs principaux de la réforme luthérienne est en effet la critique de la scolastique aristotélico-thomiste, celle-ci défigurant radicalement l'expérience chrétienne par l'importation massive de motifs grecs. Contrairement à l'opinion qui court durant la constitution de la théologie médiévale, Luther déclare en ce sens que « tout Aristote est à la théologie comme les ténèbres à la lumière »¹. Il s'agit donc de voir comment Luther expose une théologie radicalement affranchie de tout élément grec, mais également comment il parvient à comprendre la philosophie hellénique ainsi que la théologie aristotélico-thomiste comme une forme dévoyée de sa propre théologie ; l'anthropologie luthérienne permettant alors de rendre compte de la propension naturelle à manquer dieu.

Dans le cours sur *Augustin et le néoplatonisme*, ainsi que dans le court texte sur *Le problème du péché chez Luther*, Heidegger évoque les thèses 19, 21 et 22 de la *Disputation de Heidelberg* de 1518², où se trouve exposée de manière paradigmatique l'opposition entre théologie scolastique inauthentique et théologie authentique. La nouvelle théologie, ou *theologia crucis*, s'oppose à la *theologia gloria* qui désigne la scolastique faisant un pont avec l'aristotélisme depuis Rm I, 20 où Paul écrit : « Dans ses œuvres, en effet, depuis la création du monde, on voit par l'intelligence ce qu'il a d'invisible : sa puissance éternelle et sa divinité »³. Heidegger fait explicitement référence à ce passage dans son cours sur Augustin : « cette phrase revient constamment dans les écrits patristiques, elle

pouvons trouver la formulation la plus pénétrante de la position du jeune Luther », *Le problème du péché chez Luther*, in *Le jeune Heidegger*, p. 261

¹ Luther, *Œuvres*, t. 1, Labor et Fidès, 1957, p. 99

² GA 60, p 282, et *Le problème du péché chez Luther*, in *Le jeune Heidegger*, p. 261

³ *La bible, Nouveau testament*, Gallimard, éd. de la Pléiade, 1971, p. 339

indique la direction de l'ascension (platonicienne) du monde sensible au monde suprasensible. Elle est conçue comme une confirmation du platonisme tirée de Paul. Luther fut le premier à la comprendre authentiquement dans ses premières œuvres »¹.

C'est essentiellement dans la thèse 19 que Luther fait référence à Rm 1, 20 : « On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées »². Ce que vise ici Luther, c'est la scolastique aristotélicienne qui cherche à atteindre l'existence de Dieu et ses attributs à partir de la connaissance des choses du monde, de telle sorte que « Cette sagesse, qui considère les choses invisibles de Dieu telles qu'elles sont comprises à partir des œuvres enfle, aveugle, et endurecit totalement. »³

La démonstration de l'existence de Dieu par st. Thomas d'Aquin illustre exemplairement cette réappropriation d'Aristote médiatisée par l'épître de Paul. Dans sa *Somme théologique*, st. Thomas se prévaut de l'*Epître aux romains* pour assoir sa doctrine de l'analogie : « Aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature. Mais pas non plus tout à fait équivoquement comme certains l'ont dit. Dans ce cas, en effet, on ne pourrait, à partir des créatures, rien connaître de Dieu, rien en démontrer ; on ne pourrait jamais éviter le sophisme de l'équivocité, et cela irait contre le témoignage tant des philosophes qui démontrent au sujet de Dieu beaucoup de choses, que de l'Apôtre lui-même disant aux Romains (1, 20) : « Les attributs invisibles de Dieu nous sont rendus manifestes au moyen de ses œuvres. » Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux

¹ GA 60, pp. 281-282, cf. aussi GA 61, p. 5-7 : « A travers Paul et dans l'époque apostolique, et surtout dans l'âge patristique, une assimilation dans la vie grecque a été réalisée »

² Luther, *op. cit.*, p. 135

³ *Ibid.*, Thèse 22, p. 137

créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une certaine proportion »¹. St. Thomas d'Aquin, qui considère que l'objet premier de notre intellect est l'objet sensible², cherche, sous l'égide « des philosophes » - c'est-à-dire essentiellement d'Aristote – et de l'épître de Paul, une voie d'accès à la connaissance du divin depuis le sensible. Cette voie, il la nomme analogie, reprenant la doctrine aristotélicienne des catégories qui fait de la substance l'unité focale de l'ensemble des significations de l'être. Au livre Γ, Aristote écrit que « l'être se dit en plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature, sans homonymie »³. Si ce rapport interne qui relie l'ensemble des significations de l'être ne résout en rien le problème de la multiplicité irréductible de ses significations en tant qu'il reste encore chez Aristote obscur et indéterminé⁴, il sera conçu à partir d'Alexandre d'Aphrodise et sous l'influence du platonisme comme un rapport de participation et de communauté⁵. De la même manière que les synonymes participent d'une même essence, les catégories, lues comme synonymiques par Alexandre afin de permettre une science unitaire de l'être, participent d'une nature commune⁶. Insistant alors sur l'idée d'une possible déduction des catégories à partir de la substance, les commentateurs grecs vont se mettre à la recherche de la protè ousia « d'une part en se laissant guider par la similitude de la terminologie aristotélicienne ; en mettant, d'autre part, au premier

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 1, Cerf, 1984, I, q. 13, a. 5

² *Ibid.*, I, q. 85, a. 3

³ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a 30

⁴ Aubenque, *Aristote et le problème de l'être*, Puf, 1962, p 249 : « Le *pros* du *pros en legomenon* n'est décidément ni un *kata*, ni un *dia*, ni un rapport d'attribution, ni un rapport de déduction : il est la référence obscure et incertaine qui assure certes l'unité des significations multiples de l'être, mais une unité elle-même équivoque et dont le sens sera toujours à « rechercher » »

⁵ *Ibid.*, p. 199. Pour Aubenque, l'analogie n'est jamais chez Aristote entre les significations de l'être, mais entre les significations de l'être et celles du bien : ainsi la vertu est à la qualité ce que la mesure est à la quantité etc. C'est seulement à partir des premières exégèses platonisantes que l'analogie de proportionnalité s'offrira comme une solution au problème de l'équivocité de l'être.

⁶ *Ibid.*, pp. 200-201

plan le korismos qui s'instaure entre le sensible et l'intelligible, tel que l'ousia protè, définie par exemple dans les Catégories ou dans le chapitre 3 du livre Z de la Métaphysique comme todè ti, ne puisse constituer qu'un premier plan, essentiellement insuffisant, et dont la priorité ne repose que sur une base empirique, qui renvoie nécessairement à un arrière-plan où réside véritablement, hors du monde sensible, ce qui est premièrement et proprement (kurios) ousia »¹. Ainsi la doctrine du *pros en* qui ne concerne chez Aristote que les catégories, se voit redoublée d'un second niveau concernant cette fois-ci les substances entre elles et permettant de remonter jusqu'à l'unique substance divine à partir de la multiplicité des étants. La doctrine de la prédication devient alors, pour le commentarisme néoplatonicien, comme la partie introductive d'une doctrine de l'unité bien plus profonde.

Cette relecture platonicienne de la doctrine des catégories permet au monde chrétien de passer du problème aristotélicien concernant l'unité de l'être et la pluralité de ses significations, au problème du rapport entre un Dieu créateur et un monde créé. De la même manière que l'ensemble des catégories se disent de la substance parce qu'elles en découlent, la totalité des attributs des créatures se diront du divin parce que celles-ci dérivent de celui-ci comme *causa prima* et *causa sui*. La doctrine de l'analogie permet de nommer Dieu d'après les créatures, et donc d'éviter la pure équivocité, sans pour autant affirmer l'univocité qui abaisserait Dieu et ses perfections au niveau de l'imperfection des attributs terrestres.

Selon Luther, une telle voie est contraire à la foi religieuse : elle « *enfle, aveugle, et endurecit totalement* » dès lors que « le désir de savoir n'est pas apaisé

¹ Courtine, *Inventio analogiae*, Vrin, 2005, p. 198

par la science acquise, mais [...] en est plutôt augmenté ». Et Luther recourt à Jean 4 rapportant la parole du Christ : « celui qui boit de cette eau aura encore soif [Jn, 4, 13] »¹. Le théologien qui cherche à démontrer rationnellement l'existence de Dieu est animé d'un désir tout terrestre de savoir, désir qui se nourrit de sa propre satisfaction jusqu'à s'entraîner dans une recherche dont la seule fin est son propre accroissement. La sagesse des théologiens de la gloire n'est que sagesse simulée car elle est avant tout sagesse désirée, gloire espérée. L'homme qui cherche à connaître Dieu se glorifie de son édifice de savoir et, aveuglé par le désir de toujours l'augmenter, oublie que toute œuvre est de Dieu devant qui il est néant². Luther prescrit alors pour remède « que l'on soit guéri non en satisfaisant la convoitise mais en l'éteignant ; c'est-à-dire que celui qui veut devenir sage ne cherche pas la sagesse en progressant, mais qu'il soit rendu fou, en cherchant la folie, c'est-à-dire en reculant. Ainsi, celui qui veut devenir puissant, glorieux, voluptueux, comblé de toutes choses, qu'il fuie, au lieu de les rechercher, la puissance, la gloire, la volupté, et l'abondance en toutes choses. C'est là la sagesse, qui est folie pour le monde »³

Contre la théologie de la gloire, Luther promeut une théologie de la croix. Dans la thèse 20, il oppose au théologien qui recourt aux choses créées pour penser le divin « celui qui comprend les choses visibles et postérieures de Dieu en les considérant à partir de la passion et de la croix »⁴. Et dans la *probatio* : « Les choses inférieures et visibles de Dieu sont les opposées des invisibles ; ce sont l'humanité, la faiblesse, la folie, comme 1 Corinthiens, 1, appelle la faiblesse et la

¹ Luther, *op cit*, p. 137

² Luther, *Œuvres* t. 1, *op. cit*, p. 138 : « Celui qui n'a pas encore été détruit, réduit à néant par la croix et la passion, celui-là s'attribue œuvres et sagesse à lui-même et non pas à Dieu, et ainsi il abuse des dons de Dieu et les souille »

³ *Ibid.* p. 137

⁴ Luther, *op. cit*, p. 135, thèse 20

folie de Dieu [1 Co 1, 25]. En effet, parce que les hommes ont abusé de la connaissance de Dieu tirée de ses œuvres, Dieu a voulu au contraire être connu par ses souffrances ; il a réprouvé cette science des choses invisibles par la connaissance des visibles, de telle sorte que ceux qui n'ont pas adoré Dieu manifesté par ses œuvres l'adoreraient caché dans ses souffrances, comme 1 Corinthiens 1 le dit : 'Parce que le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication' [1 Co 1, 21]. De telle sorte qu'il n'est pas suffisant ni profitable à personne de connaître Dieu dans sa gloire et sa majesté, s'il ne le connaît pas aussi dans l'humilité et l'ignominie de la croix. Il perd ainsi la 'sagesse des sages' [1 Co 1, 19 ; Is 29, 14] etc., comme le Isaïe : 'Tu es vraiment un Dieu caché !' [Is 45, 15]/ Ainsi Jean 14 : comme Philippe disait, conformément à la théologie de la gloire : 'Montre-nous le Père' [Jn 14, 8], Christ retint aussitôt et ramena à lui-même cette pensée futile qui conduisant Philippe à chercher Dieu ailleurs ; il dit : 'Philippe, celui qui me voit, voit aussi mon Père' [Jn, 14, 9]. Donc c'est en Christ crucifié qu'est la vraie théologie et la connaissance de Dieu [Jn 14, 10]. »¹

La théologie véritable cherche à détruire la sagesse de ce monde en la frappant de folie, afin que dans les souffrances du christ scintille le vrai visage de Dieu. La *theologia crucis* s'appuie sur la doctrine de l'*opus alienum*, selon laquelle Dieu a choisi de se montrer dans ce qui lui semble le plus étranger, par exemple dans le triomphe du Christ crucifié sur la mort. Dans la proposition 4 de la *Controverse de Heidelberg*, Luther, en s'appuyant sur *Esaië* 53, 2 : « il n'avait ni beauté ni éclat » et sur I Rois 2 : « Le Seigneur mortifie et il vivifie, il fait descendre aux enfers et il en fait remonter », énonce que « *Les œuvres de Dieu*

¹ Luther, *op. cit.*, pp. 135-136

quoiqu'elles soient toujours d'aspect défiguré et qu'elles paraissent mauvaises, constituent cependant, en vérité, des mérites immortels »¹. Cette logique de la croix échappe à la sagesse du monde qui n'y voit que folie. Mais le chrétien voit « que la croix est bonne et que les œuvres sont mauvaises, car par la croix, détruites sont les œuvres et crucifié Adam, lequel est bien plutôt édifié par les œuvres »². La théologie véritable s'institue donc dans une lutte contre la sagesse du théologien de la gloire qui se nourrit des œuvres, à l'image de la lutte de l'esprit contre la chair. Cette lutte est celle que Heidegger consignera comme déchirement de la vie facticielle³. La recherche de la gloire est toujours première, le péché ayant marqué de son sceau la chair du *viator*, et la foi consiste dès lors à marcher dans un effort toujours repris contre celle-ci.

Dans *Le problème du péché chez Luther* de 1924, Heidegger remarque qu' « on trouve ainsi chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus radicalement possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique qui a toujours atténué la *corruptio* »⁴. Heidegger évoque un peu plus loin la *Quaestio de viribus* de 1516 et la *Disputatio contra scholasticam theologiam* de 1517. Dans la première, Luther affirme que l'homme, par ses seules forces « ne recherche que lui-même et ce qui est de la chair »⁵, puis dans la seconde, à la thèse 17, il détermine ainsi le péché : « l'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il veut être lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu »⁶. Ainsi le pécheur est caractérisé par Luther comme oublieux de Dieu du fait même de son

¹ Luther, *op. cit.*, p. 128

² Luther, *op. cit.*, p. 136

³ GA 60, 209

⁴ *Le jeune Heidegger*, p. 259

⁵ Luther, *Œuvres* t. 1, Gallimard, p. 105

⁶ Luther, *op. cit.*, p. 97

péché qui le conduit à préférer les choses du monde et surtout lui-même selon les voies de la concupiscence thématiques par Augustin. La *theologia gloria*, prise de passion pour les choses du monde et glorifiant celui qui cherche à connaître, est l'expression naturelle du péché qui s'aveugle à mesure qu'il cherche dans la mauvaise direction selon l'hydropisie qui le caractérise. La vie facticielle est donc caractérisée par une dynamique qui est celle d'un oubli et d'une séparation hyperbolique de Dieu : « Le sens à proprement parler du péché est celui-ci : celui qui fuit une fois, celui-là fuit en sorte qu'il désire constamment s'éloigner plus encore, celui-là *fugit aeternum* »¹.

Heidegger évoque alors le remède luthérien : « *corruptio amplificanda est* »² qui renvoie au commentaire de la Genèse : « Il ne faut donc pas que nous minimisions une corruption qui se manifeste de tant de manières, mais il convient plutôt de l'amplifier »³. Contrairement aux docteurs scolastiques qui cherchent à minimiser le péché ou à le laver par des biais métaphysiques, Luther commande de l'accroître selon la logique paradoxale de l'*opus alienum*. Dieu qui ne se montre que dans la croix, par son absence même, sera rendu visible là où règne la détresse la plus complète, l'aveuglement le plus total. Les mots de Hölderlin pouvant ainsi se faire l'écho de ceux de Luther : « là où croit le péril, croît aussi ce qui sauve ».

De cette brève exposition de la position luthérienne, il faut essentiellement retenir l'opposition à la scolastique aristotélico-thomiste et donc en priorité à la philosophie grecque qui doit être frappée de folie, c'est-à-dire détruite selon l'impératif paulinien énoncé en 1 Co 1, 19 : « Je détruirai la sagesse des sages ».

¹ *Le jeune Heidegger*, p. 263

² *Le jeune Heidegger*, p. 260

³ Luther, *Œuvres*, t. XI, p. 215

La destruction phénoménologique, outil conceptuel majeur de Heidegger dans les années 20, aura pour tâche de mener à bien cette injonction que la tradition protestante aurait laissée de côté. Cette dernière, s'inspirant du geste de Luther, inscrira les énoncés philosophiques considérés comme autant d'épigones plus ou moins sécularisés de la *theologia gloria* et donc de l'aristotélisme, comme des expressions de la tendance déchéante de la vie facticielle, qui s'éloigne de Dieu et s'empêtre dans la *securitas* mondaine. C'est justement en inquiétant la tradition philosophique et ses contemporains que Heidegger espère indiquer, par la monstration de son occultation même, ce qui est à penser (non plus tant Dieu que l'*eigentlichkeit* du *Dasein*).

Mais avant d'en venir à l'exposition de la destruction, restent à étudier les commentaires de Paul et Augustin qu'irrigue l'opposition luthérienne entre *theologia gloria* et *theologia crucis*. Ainsi nous soulignerons le rôle décisif que joue Luther dans les années de formation de Heidegger, tout en relevant un nombre importants de thèmes qui se maintiendront dans l'œuvre future.

b) La foi mineure

Par le truchement de Luther, Heidegger adhère donc à la thèse harnackienne d'une hellénisation précoce du christianisme, thèse soutenue également par Scheler et qui puise aussi bien dans la théorie diltheyenne de la conscience historique¹. Si Heidegger admet un tel refoulement de l'expérience chrétienne, il insiste dans son cours du semestre d'hiver 1919-1920 sur les résurgences de cette attitude au cours de l'histoire. Ce sont alors les noms d'Augustin, Bernard de

¹ Sur ces points, C. Sommer, *op. cit.* p. 19, aussi Kisiel, *op. cit.*, p. 77

Clairvaux, Bonaventure, Eckhart, Tauler, Luther, Kierkegaard qui sont invoqués comme les tenants de cette attitude originelle¹. C'est cette tradition que Heidegger cherche à approcher et à conceptualiser dès les premiers cours de Freiburg. Après la tentative avortée de commenter durant le semestre d'hiver 1918-1919 *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*, Heidegger prononce durant le semestre d'hiver 1920-1921 et le semestre d'été 1920, un cours d'*Introduction à la phénoménologie de la religion* portant essentiellement sur Paul, et un cours sur *Augustin et le néoplatonisme*. Chacun des deux auteurs ayant étant invoqué comme autorité par Luther au début de la *Controverse de Heidelberg* : le « divin Paul, vase et organisme du Christ élu entre tous, ainsi que [...] saint Augustin, son interprète le plus fidèle »². Heidegger évoque lui-même l'importance pour Luther de l'*Épître aux Galates*³ qu'il commente longuement dans son cours de 1920-1921, et insiste sur le lien unissant Paul, Augustin et le protestantisme⁴. Il s'agit donc pour Heidegger d'inscrire les écrits de Paul et d'Augustin dans la lignée de ceux de Luther, c'est-à-dire comme expressions d'une exploration authentique du monde du soi selon l'inquiétude fondamentale qui le caractérise, dans son opposition au monde grec qui se détourne du soi facticiel au profit de la contemplation de l'ordre des choses. L'élection d'Aristote comme philosophe officiel du christianisme ayant pour conséquence d'occulter le Dieu personnel au profit d'un dieu objectivé comme cause première de tous les étants. On retrouve donc dans les commentaires de Paul et d'Augustin, l'opposition latente entre *theologia gloria* et *theologia crucis*, chacun des deux auteurs étant néanmoins porteur d'éléments grecs inauthentiques. Nous verrons

¹ GA 58, p. 61-62

² Luther, *Œuvres*, t. 1, p. 124

³ GA 60, p. 68

⁴ *Ibid.*, et p. 160

brièvement comment la thématique paulinienne de la parousie est comprise par Heidegger selon une grille d'interprétation luthérienne, puis comment la thématique augustinienne de la concupiscence et de la vie comme *cura* recoupe la mobilité luthérienne du péché.

α) *Paul et la parousie au présent*

Le commentaire de Heidegger s'attarde essentiellement sur le traitement paulinien de la parousie comme élément essentiel de la foi. C'est dans l'analyse de celle-ci que Heidegger déploie une grille de lecture luthérienne, opposant le dévoiement de la croyance en la parousie en une simple connaissance apaisante à l'expérience vécue dans l'angoisse du jugement dernier. Paul aurait donc tenté de prémunir ses lecteurs contre une conception trop grecque et théorique de la parousie, au profit d'une autre, plus authentiquement chrétienne.

La conversion à la vie chrétienne repose sur l'adoption de la parousie qui est « un croire [consistant] à *reconnaître le Christ rédempteur, croire qu'il est le Messie*. Or cette reconnaissance a une allure essentiellement eschatologique, et c'est pourquoi elle inclut le fait de courir vers *le but*. De cette manière, le Christ est en même temps *l'espérance de l'achèvement du commencement* »¹. L'événement eschatologique, consiste donc en la mort et la résurrection du Christ. Mais contrairement à une acception dévoyée du christianisme, la foi ne peut être comprise comme un simple tenir-pour-vrai. La définir de la sorte serait la dénaturer en l'inscrivant dans une optique théorique qui la transformerait en une

¹ GA 60, p. 128

simple possession ou acquisition stable¹. La foi ne relève ni de la sagesse ni du savoir comme considération objective sur la nature des choses. La foi, si elle est foi véritable, doit consister en une expérience éprouvée au sein du monde du soi, restructurant la vie toute entière du croyant et impliquant une certaine attitude existentielle constitutive de l'existence chrétienne² : « la foi c'est : *mourir avec le Christ* »³.

Heidegger présente ainsi l'*Épître aux Galates* comme un « combat » qui oppose Paul aux « Juifs » et aux « judéo-chrétiens » : « c'est le combat entre la « Loi » et la « foi » »⁴. Si la loi s'apparente à un contenu théorique disposant d'une validité absolue, la foi doit guider le chrétien par son indétermination qui implique une effectuation facticielle constamment renouvelée. Cette opposition entre loi et foi recoupe le dialogue tendu qu'entretient Heidegger avec le néokantisme et en particulier avec la philosophie des valeurs de Rickert et de Windelband au cours des années 1910-1920. Pour Rickert la vérité, définie comme validité du jugement, repose sur la donation de normes idéales orientant le jugement vers sa validité à la manière du devoir-être (*sollen*) kantien⁵. Le prototype de toute valeur, le *telos* absolu, est alors pour Windelband le divin : « Le sacré est ainsi la conscience normative du vrai, du bien, et du beau expérimentés comme réalité transcendante »⁶. Dans l'optique néo-kantienne, le

¹GA 60, p. 152 : « Croire n'est pas une simple optique particulière, consistant dans le tenir pour-vrai un fait ! »

²GA 60, p. 128 : « Ne pas transmettre une foi vide comme état de béatitude définitive, mais se référer, par l'accomplissement, à l'entrée soucieuse dans l'avenir : être mort dès le commencement des derniers temps ! Le christianisme est quelque chose qui comporte un principe entièrement nouveau dans l'existence : la Rédemption chrétienne »

³ GA 60, p. 128

⁴ GA 60, p. 68-69

⁵ Sur le rapport de Heidegger avec le néo-kantisme, voir J.-S. Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Puf, 2014, L'INSUFFISANCE DE L'ÉPISTEMOLOGIE

⁶ Wilhelm Windelband, *Préludien : Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen : Mohr, 1915, 2 : 305

divin apparaît comme la concrétion des normes suprasensibles. Se rapprochant du platonisme, le néo-kantisme voit dans le sacré une simple légalité suprasensible pourvoyeuse d'un devoir-être, occultant la dimension vécue du rapport au divin, pourtant caractéristique du christianisme selon Heidegger.

Heidegger repère cette dimension centrale d'accomplissement ou d'effectuation facticielle dans la forme que prend la parousie au sein de l'existence du croyant selon Paul. Dans l'*Epître aux Thessaloniens* Paul écrit : « Quant aux temps et aux moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous écrive là-dessus »¹. Paul se refuse à fixer le *quand* de la parousie au sens d'un moment déterminable au sein de la temporalité mondaine. Procéder ainsi reviendrait à en faire l'objet d'un simple savoir, d'une connaissance théorique portant sur la réalité objective, alors qu'elle doit demeurer une certitude indéterminée afin d'orienter la vie du croyant vers l'attente. Paul se contente de renvoyer les Thessaloniens à leur propre savoir : « car vous-mêmes vous savez exactement ... »². Rien n'est plus certain pour le chrétien que la fin des temps, mais cette certitude n'a pas vocation à être explicitée. Elle n'est pas, cependant, une invitation à la paresse et à la complaisance dans l'attente de la vie future³. Paul parle volontiers de *Kairos*, c'est-à-dire du moment opportun, faisant référence non pas à un *quand*, à une indication temporelle objective, mais à un *comment*, à une forme d'accomplissement constitutive de la parousie. Heidegger commente en ce sens : « ce qui est décisif c'est la manière dont je me rapporte à cet événement dans la vie authentique [...] ce qui est exigé, c'est un

¹1 Th. 5, 1, *La Bible, Nouveau testament*, Bibliothèque de la pléiade, 1971, p. 687

²1 Th. 5, 2, *op. cit.*

³GA 60, p. 102« Jamais la simple analyse de la conscience que nous avons d'un événement futur ne nous fera atteindre le sens référentiel de la *parousia* »

accomplissement authentique »¹. La foi est donc détachée de tout savoir pour renvoyer à un se-comporter au sein du monde et vis-à-vis de soi, qui nourrit une préoccupation constante en vue de son salut².

Pour Heidegger, l'essentiel de la vie chrétienne consiste en cette prééminence accordée à l'accomplissement facticiel sur tout savoir théorétique. Alors que l'ontologie des grecs faisait de la *sophia* l'achèvement et le *telos* de toute vie humaine³, la vie chrétienne requiert un effort de chaque instant motivé par la foi. La perfection de la vie grecque repose sur une considération désintéressée portant sur l'ordonnance du monde, sur la contemplation des *archai* qui promeut le mortel vers la vie divine, tandis que la vie chrétienne demeure orientée vers la vie intérieure dans son inquiétude fondamentale, tournée vers le salut en raison de la finitude indépassable de l'homme. On voit dès lors que la parousie est comprise par Heidegger au confluent de ces deux positions. Pouvant faire l'objet d'une appréhension inauthentique comme savoir objectif portant sur un événement mondain, elle doit être comprise authentiquement comme un rapport vécu au sein du monde du soi⁴. Elle confère ainsi à la vie chrétienne sa particularité en lui imprimant sa direction caractéristique, à savoir cette temporalité originale de la vie facticielle qui pointe en tout temps vers l'avenir eschatologique, non pas

¹ GA 60, p. 100

² GA 59, p. 75 : « Une accomplissement est original lorsque, d'après le sens qu'il a en tant qu'accomplissement d'un rapport au moins en partie authentiquement dirigé vers le monde du soi, il exige toujours un renouveau actuel dans une existence selon l'ordre du monde du soi, et cela de sorte que ce renouveau, ainsi que sa « nécessité » (l'exigence de renouveau), contribue à constituer l'existence selon l'ordre du monde du soi »

³ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. fr. J.-F. Courtine, TER bilingue, Mauvezin, 1992 (désormais abrégé NB), p. 44 : « L'être véritable de l'homme se déploie dans la pure effectuation de la *sophia* à titre de séjour auprès des *archai* de ce qui est toujours étant, en l'absence de tout souci, en ayant du loisir (*scholè*) dans la pure entente »

⁴ GA 60, p. 104 : « Au moyen-âge par suite de la pénétration de la philosophie platonico-aristotélicienne dans le christianisme, ces problèmes ne furent plus saisis d'une façon originelle [...] Dès la fin du premier siècle, la dimension eschatologique du christianisme fut occultée »

comme une espérance qui apaise le cœur, mais comme une attente et un servir dans la détresse¹.

L'essentiel pour Heidegger comme pour Paul n'est donc non pas tant le contenu de la parousie, c'est-à-dire les modalités de son effectuation, que le comportement adopté face à celle-ci. Pour l'existence chrétienne authentique, la manière dont elle est vécue en constitue l'essence même. Inversement, l'existence chrétienne se détermine toute entière dans son rapport vécu à la parousie : « la question de savoir comment la *parousie* se tient dans la vie nous renvoie à l'accomplissement de la vie même »². Paul oppose aux fils de la lumière qui vivent dans l'attente de la parousie, les fils de l'obscurité qui l'ignorent : « quand ils diront : paix et sécurité, alors la perdition sera soudain sur eux comme les douleurs sur la femme enceinte, et ils n'échapperont pas »³. Les ignorants disent « paix et sécurité », ils se dérobent devant l'attente anxieuse qui constitue la vie chrétienne⁴, « dorment la nuit » et « s'enivrent la nuit »⁵. Alors, lorsque viendra la parousie, ils ne pourront y faire face, car ils ne s'y attendront pas. Pour comprendre cet évitement et cette fuite de l'homme face à Dieu et à son salut, Heidegger recourt à deux matrices essentielles : l'analyse de la concupiscence chez Augustin dont l'inspiration latente est la thèse de Luther sur le péché.

¹GA 60, p. 137 : « Ceux qui sont appelés doivent progresser encore, maintenir le concernement, se l'approprier authentiquement dans la vie, c'est-à-dire à proprement parler, vivre la temporalité telle qu'elle est, et pour ce qu'elle est, à partir de l'accomplissement chrétien fondamental. Cela veut dire : La démonstration et la *preuve* de ce qui est proclamé ne se trouve pas dans le fait de l'avoir compris intellectuellement »

²GA 60, p. 104

³1 Th. 5, 3, *op. cit.*

⁴GA 60, p. 105 : « Pour la vie chrétienne, il n'y a pas de sécurité ; l'insécurité constante est également l'aspect caractéristique des « significativités » fondamentales de la vie facticielle »

⁵1 Th. 5, 7, *op. cit.*

β) Augustin et la dynamique de la concupiscence

Le commentaire d'Augustin est centré sur l'analyse la concupiscence. Il s'agit pour Heidegger de comprendre pourquoi l'homme est toujours déjà éloigné de Dieu, incapable de s'en tenir à la foi véritable, et quelles sont les modalités d'une telle attitude. Comme nous l'avons vu, ce problème rejoint celui thématiqué par Luther de la fuite devant Dieu. Ce n'est que par l'intermédiaire d'une telle analyse qu'il sera possible de comprendre en quoi consiste la foi.

Les thèses de Luther et d'Augustin s'enracinent dans la thématique du péché originel selon laquelle Adam fit entrer le mal dans le monde en se détournant de Dieu pour se tourner vers le monde. Depuis lors, le péché hante le cœur de l'homme « insupporté par Dieu ; [...] effrayé par lui au moindre bruissement des feuilles, parce qu'il est ébranlé dans son être propre. Il fuit Dieu et prouve par là son *intellectum depravatum* »¹. Cette dynamique (*Bewigtheit*) du péché l'habite comme sa chair contre laquelle doit marcher son esprit afin de retrouver Dieu et de résister à la tentation de trouver un refuge illusoire dans le monde. Cette tentation du monde, Augustin en explicite la triplicité à partir de 1 Jn 2, 15-17 : « N'aimez ni le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non du Père mais du monde. »². La tentation du monde, qu'Augustin nomme *defluxus* au sens de la possibilité de se disperser³ et du péril, se partage donc selon trois voies, qui ne sont pas présentées de manière objective mais comme des confessions : « il confesse comment des tentations en découlent et s'y produisent et comment il leur

¹ « Le problème du péché chez Luther » in *Le jeune Heidegger*, Vrin, 2011, p. 263

² 1 Jn 2, 15-17, *op. cit.*, p. 831-832

³ La dispersion deviendra en 1921-1922 une catégorie de la vie facticielle, cf. GA 61, p. 102

fait face, ou cherche à leur faire face »¹. Augustin dit « *in multa defluere* »² afin d'exprimer l'attrait de l'homme pour la multiplicité des significations de la vie mondaine et la puissance d'interpellation de son tumulte³. Ce qui rejoint la première forme de concupiscence, « *celle de la chair* »⁴ au sens des tentations charnelles qui relèvent pour Heidegger de la « quotidienneté »⁵, mais subsume également l'ensemble des plaisirs qu'offrent les sens, de « la séduction des parfums »⁶, aux « voluptés de l'ouïe »⁷ et à celle « de ces yeux de ma chair »⁸.

La deuxième forme de concupiscence, « aux replis encore plus dangereux », « en utilisant les même sens corporels [...] vise, non pas à charmer la chair, mais à en faire un instrument d'expérience : connaissance, science voilà les noms dont elle s'affuble »⁹. Les yeux étant l'agent essentiel du savoir, Augustin la nomme « *concupiscence des yeux* »¹⁰, mais aussi « curiosité », soit incessante du nouveau, qui offre autant d'occasions de capter notre attention et finalement de nous détourner de Dieu¹¹. En commentant ce passage, Heidegger note que « pour cette curiosité l'avoir-commercer-avec n'entre pas du tout prioritairement en ligne de compte »¹², dès lors que la curiosité ne recherche pas simplement, comme la concupiscence de la chair, le plaisir, mais aussi ce qui va à l'encontre de ce dernier, comme par exemple un spectacle repoussant, par simple désir de savoir. Le divorce avec la vie facticielle est donc plus entamé encore dans l'attitude

¹ GA 60, p. 212

² Augustin, *Les Confessions*, X, 29, 40

³ GA 60, p. 206-207

⁴ Augustin, *op. cit.*, 30, 41

⁵ GA 60, p. 212

⁶ Augustin, *op. cit.*, 32, 48

⁷ *Ibid.*, 33, 49

⁸ *Ibid.*, 34, 51

⁹ *Ibid.*, 35, 54

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, X, 35, 57 : « De là, de fréquentes interruptions et perturbations dans nos prières ; et, tandis que, sous ton regard, nous haussons vers tes oreilles la voix de notre cœur, de frivoles considérations, tombée je ne sais d'où, viennent couper court à une si haute activité »

¹² GA 60, p. 223

théorique que dans la simple déchéance dans la quotidienneté et les plaisirs qui s’y font jour.

Dans chacun de ces deux cas, le rapport authentique et vécu à Dieu est occulté au profit de ce qui s’offre au sein du monde : « ce que visent véritablement ces structures d’expériences est essentiellement quelque chose qui se rapporte au monde ambiant et non à soi-même [...] le soi en tant que soi ne s’articule pas comme un soi accomplissant. En 1. Il s’immerge dans l’avoir-commerce-avec ou dans ce avec quoi il a commerce [...] En 2. Il ne s’immerge certes pas, mais il ne parvient pas à soi pour autant »¹. Cette prééminence du monde ambiant sur le monde du soi est entendue négativement comme une fuite devant le rapport vécu au divin au profit de plaisirs grappillés au jour le jour ou d’un acharnement à connaître. Le monde est ainsi entendu par Augustin au sens Paulinien de la *I^{re} aux Corinthiens* et de l’*Epître aux Galates*, c’est-à-dire comme un mode de l’existence humaine séparé de Dieu.

Dans la troisième forme de concupiscence le soi entre en jeu en tant qu’il s’accomplit d’une manière spécifique. Le monde commun et le monde du soi viennent en effet au premier plan avec la concupiscence par l’orgueil où l’homme cherche à « être craint et aimé des hommes, à seule fin d’y trouver une joie »². Au lieu d’aimer et de craindre Dieu, l’homme transporte ces sentiments sur lui-même et ses pairs. Si le monde propre est ici prévalent, il est entièrement dominé par le monde commun au point de s’y dissoudre entièrement³. Cette dernière concupiscence offre donc l’oubli le plus radical du divin en tant que le *viator* y substitue médiatement le monde commun par l’intermédiaire de son orgueil.

¹ GA 60, p. 227

² Augustin, *op. cit.*, X, 36, 58

³ GA 60, p. 239 : « le monde propre devient le monde commun, le soi accepte de se dissoudre dans le monde, de même que le monde commune se dissout dans le monde »

Augustin désigne une existence dominée par ces significations comme « vie de misère ! Honteuse vanité »¹.

« *La vie humaine n'est-elle pas une tentation ?* »². Guettée par ce triple danger, la vie facticielle est animée d'une pente naturelle en direction du réconfort qu'apporte la vie quotidienne, mais qui est également une fuite devant Dieu. Cette tendance à la chute qui guette constamment le pécheur – « aussi bien dans cette vie qui *toute entière* a pour nom « *épreuve* », personne ne doit-il être assuré, pour avoir pu de pire devenir meilleur, de ne pouvoir aussi de meilleur devenir pire »³ - fait de l'existence toute entière un « *concernement radical pour soi-même devant Dieu* »⁴, qu'Augustin rend par le terme de *molestia* : tracas.

Heidegger commente que ce souci en vue de ne pas déchoir « s'accroît *d'autant plus que la vie est vivante [...] d'autant plus que la vie se trouve elle-même* »⁵. A savoir que dans l'occultation et l'aveuglement le plus profond, la concupiscence ne se connaît pas comme telle et ne provoque dans le pécheur aucune inquiétude : « Comme la lèpre corrompt la chair, ainsi la volonté et la raison sont viciées par le péché, au point de ne pas aimer Dieu et, davantage, de le fuir, de la haïr et de vouloir être et vivre sans lui [...] Ce venin est si largement diffus à travers la chair [...] que non seulement il est impossible de l'en extraire entièrement mais que l'on n'y reconnaît même pas le péché »⁶. Ainsi les fils de l'obscurité, enfoncés dans le péché, peuvent prononcer, comme le disait Paul, « *paix et sécurité* », tant ils méconnaissent l'inquiétude dont est porteuse l'existence authentique. Cette dernière n'étant finalement que la saisie de la

¹ Augustin, *op. cit.*, X,

² *Ibid.*, 28, 39

³ *Ibid.*, 32, 48

⁴ GA 60, p. 242

⁵ *Ibid.*

⁶ Luther, Œuvres t. XVII, *op. cit.*

possibilité même de déchoir : « C'est seulement dans cette tendance qui vise une possession radicale, facticielle-historique de soi-même, dans une clarté propre et spécifique, que devient pour la première fois visible la connexion d'accomplissement de l'expérience concrète et « mondaine » »¹. Le choix du bien n'est pas oblitération du mal, mais comme l'écrit Kierkegaard, choix du choix², c'est-à-dire ouverture de la possibilité de déchoir comme de s'y soustraire, tandis que la déchéance et le péché se méconnaissent comme tels. La fuite conduit à son propre recouvrement : « Ils sont donc dans les ténèbres, leur soi-même (accomplissement) est occulté. Ils ne « voient » pas jusque-là, ils se fuient eux-mêmes »³.

La saisie de la tendance déchéante ou *defluxus* ouvre donc la possibilité d'un mouvement contraire ou *continentia* qui s'efforce de surmonter la tentation. C'est cet effort pour contrer la tendance à la chute dans le monde que Heidegger thématise comme *tribulatio* pour le salut, c'est-à-dire détresse du croyant qui sent à chaque instant ses forces faiblir face aux exigences du Christ : « Ceux qui pensent ainsi s'angoissent authentiquement, sous le signe du vrai concernement pour la question de savoir s'ils pourront accomplir les œuvres de la foi et de l'amour et tenir bon jusqu'au jour décisif »⁴. L'accomplissement chrétien se cristallise ainsi dans l'affect de l'angoisse, qui détermine la vie comme *cura*, c'est-à-dire souci⁵, dans sa double acception, à la fois passive (inquiétude) et active (soin).

¹ GA 60, p. 244

² Kierkegaard, *Alternatives*, in Œuvres complètes, tome IV, L'Orante, 1970, p. 197 : « Je ne choisis pas à proprement entre le bien et le mal, je choisis le bien, ce que faisant, je choisis le choix entre le bien et le mal »

³ GA 60, p. 151

⁴ GA 60, p. 107

⁵ Dès 1921, GA 60 : « Le *curare* [se soucier], (l'être concerné) est une caractéristique fondamentale de la vie », puis dans SZ, p. 182 : « L'être du Dasein se dévoile comme souci »

Cette détermination de la vie comme souci sera maintenue par Heidegger jusqu'à SZ¹. En 1922, dans le *Natorp-Bericht*, Heidegger écrit : « Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci (*curare*) »². Le souci est précisément la forme de mobilité de la vie s'opposant à la tendance déchéante, c'est-à-dire à la pente concupiscente de l'existence au sein du monde : « Le contre-mouvement opposé à cette tendance à la déchéance ne doit pas être interprété comme une fuite loin du monde. Il appartient en effet à toute fuite loin du monde non pas de chercher à entendre la vie dans son caractère existentiel, c'est-à-dire à la saisir dans sa problématique radicale, mais de lui donner forme dans un nouveau monde tranquille et rassurant. Avec l'inquiétude pour l'existence rien n'est changé à la condition facticielle de ce qui est à chaque fois la vie. Ce qui change en revanche, c'est le type de mobilité de la vie, qui comme telle cesse d'être affaire de publicité et de « on ». La préoccupation au sein du commerce est une préoccupation qui s'inquiète pour le soi »³.

Les deux attitudes fondamentales face à la vie chrétienne authentique recourent les deux mouvements de la *psuchè* tels que les thématise Aristote : « *Dioxis* [poursuite] et *psugè* [fuite] sont des mobilités fondamentales de la *psuchè*, du *Dasein* »⁴. Deux modalités également de se rapporter à l'événement eschatologique : soit son occultation et son oubli dans la préoccupation mondaine et quotidienne, soit son attente anxieuse guettée par la crainte de déchoir ; « c'est précisément le fait de surmonter la *tentation* qui peut conduire à l'intelligence et

¹ SZ, p. 57 : « l'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme *souci* »

² *Interprétation phénoménologique d'Aristote*, p. 21

³ *Ibid.* p. 27

⁴ GA 18, 280

révéler le soi. Car qu'est-ce que le fait de surmonter ? L'accomplissement authentique ou la compréhension de l'accomplissement »¹.

La phénoménologie de l'expérience religieuse du jeune Heidegger repose ainsi sur une approche non objectivante de la foi qui s'oppose à l'immixtion jugée illégitime de motifs grecs et théoriques au sein l'existence chrétienne. La parousie est comprise selon ce cadre précis : il s'agit de la soustraire à toute attitude théorique qui la déterminerait comme événement mondain faisant l'objet d'un simple savoir. Mais Heidegger va jusqu'à produire une genèse de l'attitude théorique à partir du péché luthérien et de la concupiscence augustinienne : elle est alors comprise comme curiosité en vue de se soustraire à la préoccupation véritable. Ce geste régressif annonce déjà la destruction heideggérienne, dans sa volonté de dévoiler les motifs facticiels à l'œuvre dans les différentes positions philosophiques et théologiques qui scandent l'histoire de la pensée. Et si la foi repose sur la désoccultation de la fuite déchéante en tant que telle, la vie authentique qui est l'objet de la phénoménologie heideggérienne correspondra également à l'assomption de ces motifs.

Mais le problème se pose alors des outils conceptuels capables d'approcher cette expérience facticielle a-théorique. L'explicitation philosophique, par son aspect universalisant et abstrayant ne va-t-elle pas la dénaturer et la soustraire au regard de tous ? De plus, comment rendre compte de cette motivation facticielle à la source de toute position philosophique ? N'y-a-t-il pas rupture entre l'attitude philosophique et la vie facticielle ? L'entreprise même de destruction nécessite ainsi une théorie du sens, explicitant son déploiement au sein de la vie infra-

¹GA 60, p. 240

théorique. Heidegger va donc chercher, au cours des années 1910-1920, à dégager le *logos* immanent à cette expérience originelle, à savoir une conceptualité phénoménologique non objectivante.

B. LA PHENOMENOLOGIE AU SECOURS DE LA THEOLOGIE

« La grande révolution contre la science antique, avant tout contre Aristote qui à son tour devait pourtant avoir le dessus pour le millénaire à venir, et même devenir le philosophe du christianisme officiel – avec pour résultat de fixer les expériences intérieures et la nouvelle attitude de la vie dans les formes expressives de la science antique. L'une des tendances les plus intimes de la phénoménologie est de s'arracher, et de s'arracher radicalement, à ce processus dont l'effet, aujourd'hui encore, est profond et facteur de confusion »¹

L'injonction à rejoindre l'expérience facticielle de la foi est continuellement accompagnée chez Heidegger d'une interrogation quant à la méthode capable de frayer un tel accès. Dès le *Kriegsnosemester* de 1919 Heidegger lie indissociablement l'objet et la méthode². Il s'agit alors d'ajuster le *logos* philosophique à son objet qu'est la vie facticielle en vue de constituer une science de cette sphère d'origine. Mais trouver un tel accès et loin d'être chose acquise et le constat qui découle d'un regard jeté sur les tentatives passées est cerné d'amertume : « Jusqu'ici les philosophes s'efforçaient précisément de se débarrasser de l'expérience facticielle de la vie en tant que donnée de toute évidence accessoire, bien que le philosophe naisse précisément en elle et qu'en

¹GA 58, p. 61

² Kisiel, *op. cit.*, p. 21

un revirement- tout à fait essentiel – y retourne. [...] L'expérience facticielle de la vie est le point de départ aussi bien que le but de la philosophie »¹. La vie facticielle apparaît comme le demeurer-manquant de l'histoire de la philosophie, comme son centre secret, dissimulé à son propre regard. La question de la méthode est donc d'emblée corrélée à l'insuffisance des solutions présentées par les contemporains de Heidegger, eux aussi partis à la recherche d'une philosophie de la vie. La problématique de la vie et du vécu occupe effectivement une place considérable dans le paysage philosophique de la fin du XIXe et du début XXe. Comme l'écrit Heidegger : « la problématique de la philosophie contemporaine est centrée sur la vie comme *phénomène originaire* »². Bergson, James, Natorp, Dilthey ou encore Husserl dénaturent l'expérience même qu'ils cherchent à approcher en usant de biais méthodologiques inadéquats. Se pose donc pour Heidegger le problème de trouver une voie d'accès à l'expérience facticielle et non objectivable dont le paradigme est la foi chrétienne authentique. Nous exposerons d'abord la manière dont Heidegger pose le problème ainsi que les apories qu'il décèle chez ses contemporains, puis les outils méthodologiques qu'il dégage en vue d'ouvrir à une compréhension originelle de la vie facticielle, permettant, une fois établie sa primauté sur tout système théologique ou philosophique, de mettre en œuvre la destruction.

¹ GA 60, p. 15

²GA 59, pp. 12-13, 15. Sur la tradition des philosophies de la vie dans laquelle s'inscrit Heidegger, cf. Arrien, *op. cit.*, p. 119-124

a) Heidegger et le problème de l'expression

Dans la mesure où ainsi le phénomène de l'existence et la problématique de l'existence sont visés, on ne peut pas se mettre à cette tâche authentiquement comprise sans que soit *constamment* présente la question de savoir comment on fait pour s'y mettre et y accéder. Cette question du *comment* est le problème de la méthode, non pas le problème de la méthode d'une connaissance objective correspondant à une région et déterminant certaines choses, c'est-à-dire le problème de classer des multiplicités d'objets données [mais le problème de la méthode de l'explicitation, interprétative et qui s'accomplit en histoire, des modalités concrètes de l'expérience fondamentale factivement préoccupée consistant à savoir soi-même¹

Le terme de facticité (*Faktizität*), largement employé par le jeune Heidegger, apparaît dans l'histoire de la philosophie avec Fichte pour dénoter notre rencontre avec le fait brut de la réalité, inaccessible à la pensée rationnelle². Dans la lignée du kantisme, un abîme se creuse entre l'empirique et l'apriorique, entre les données brutes de la sensibilité et les concepts purs chargés de les informer, entre la matière irrationnelle de notre connaissance et ses formes logiques. Le cours de 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, explore les enjeux de cette distinction afin d'en expliciter les insuffisances³. La thèse de Heidegger peut être ainsi résumée : l'accès à la vie facticielle est obstruée dès lors qu'on la comprend comme s'opposant au logique, au théorique, à la sphère du sens en général. Aussi bien en prenant résolument le parti de l'irrationalité de la vie (Bergson) qu'en cherchant à regagner la sphère subjective dans sa corrélation à la

¹ *RKJ II*, p. 13

² Kisiel, *op. cit.*, p. 27

³ Heidegger l'évoque également en GA 17, p. 94, comme opposition entre *factualité* et *validité* selon une perspective husserlienne, jugée inauthentique et procédant du comportement théorique.

sphère d'objectivité qu'elle constitue (Natorp, Husserl), on manque la vie facticielle dans sa teneur spécifique. Heidegger va donc récuser chacune des deux alternatives¹. C'est alors au contact de Husserl que Heidegger va trouver des pistes pour traquer la sphère d'origine qu'est la vie infrathéorique dans sa pleine singularité.

Heidegger évoque à plusieurs reprises l'exemple de Bergson pour critiquer le parti pris en faveur de l'irrationalité de la vie. Dans les *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen de Karl Jaspers*, Heidegger reproche à Bergson une double paralysie : 1) La conception de la signification et de la langue est trop grossière 2) Gloser sur l'inexprimable de la vie est un faux problème qui se donne des airs de profondeur². Il en conclut sur le contresens que constitue la théorie bergsonienne de l'expression. Heidegger entend par ce dernier terme l'ensemble des problèmes qu'entraîne la détermination bergsonienne de la vie corrélée à sa critique du langage et de la pensée rationnelle.

S'inspirant du pragmatisme de James, Bergson fait de l'intelligence l'auxiliaire de nos mains et de nos besoins quotidiens. La pensée humaine n'a plus pour privilège d'être destinée à la contemplation désintéressée de la vérité³, mais

¹ GA 61, p. 122 : « La culture intellectuelle et scientifique, avec sa contrepartie négative, ont la même origine ». L'une et l'autre s'originent dans une valorisation de l'attitude scientifique dont il faudra procéder à la genèse existentielle afin d'exposer son enracinement dans l'existence inauthentique.

² *RKJ*, p. 19 : « Le « concept » est pour ainsi dire représenté objectivement comme une chose dont on se sert, et qui doit dès lors nécessairement briser l'infragmenté auquel il est appliqué. Cette argumentation spécifiquement bergsonienne souffre d'une double paralysie. Les problèmes relatifs à la signification, au concept et à la langue restent, sans compter qu'ils ne sont mis en jeu que dans la perspective très restreinte de concepts objectifs positifs, au niveau d'une élaboration très grossière et très vague qui ne le cède en rien à celle où l'on tente de déterminer le sens fondamental de la vie et de la totalité du vécu. Et au lieu de se donner un air de grande profondeur philosophique avec de tels « rossignols » (car il suffit de parler d'une impossibilité d'exprimer pour donner l'illusion qu'on a vu quelque chose dans des dimensions inexprimables) il serait temps de rechercher de vrais problèmes et de les travailler »

³ Bergson, *Matière et Mémoire*, Puf, 2008, p. 24 : « la perception a un intérêt tout spéculatif ; elle est connaissance pure [...] c'est ce postulat que nous contestons » et p. 26-27 : « Le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument

structure au contraire notre monde selon les exigences de la vie pratique. Cette anthropologie pragmatiste s'accompagne d'une critique de l'intelligence et avec elle du langage et de la pensée conceptuelle : parce que la pensée sert avant tout l'action, l'homme s'évertue à dégager des liens de causalité au sein de la nature afin de mieux prévoir et de pouvoir s'assurer de son action. La pensée découpe, fige et morcelle, entrant alors en contradiction avec la vie dans son imprévisibilité et sa mutabilité fondamentale. Dès lors, l'intelligence n'est plus capable, par ses seuls moyens, de comprendre la vie constituée par la temporalité que Bergson nomme durée : « A celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les concepts que les images »¹. En déterminant la vie comme s'opposant à la pensée rationnelle et au langage, Bergson accentue le *hiatus* existant entre la philosophie et son objet – la vie ou la durée – et court-circuite sa propre tentative d'approcher par le langage et la philosophie, la vie dans son dynamisme propre. Seul le recours lancinant à une intuition mystérieuse peut permettre de combler l'écart qui sépare irrémédiablement la pensée de son objet supposé. En conservant malgré lui la détermination de la vie comme pure irrationalité, Bergson s'empêche de trouver un accès à ce qu'il cherche pourtant à penser : « Une connaissance, comme mise en forme de cette vie vécue en tant que vie vécue, signifie [chez Bergson] une formation théorique, une médiation logique [...] de l'immédiat qui lui-même n'est pas médiatisé, ou, encore, une rationalisation de l'irrationnel, une destruction (*Zerstörung*) ou une mise au repos de la vie dans le schéma des

de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement. Et, pas plus dans les centres supérieurs de l'écorce que dans la moelle, les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance : ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles »

¹ Bergson, « Introduction à la métaphysique » in *La pensée et le mouvant*, Puf, 2009, p. 185

concepts comme moyens et résultats de la mise en forme elle-même »¹. Ce qui manque ainsi à Bergson c'est une théorie de l'expression, c'est-à-dire une recherche portant sur *logos* immanent à la vie facticielle elle-même, qui en assurerait l'intelligibilité et constituerait la condition de possibilité d'une philosophie de la vie. La méthode ou la voie d'accès vers la vie doit être trouvée dans la vie elle-même et non plaquée de l'extérieur. C'est le sens des nombreuses déclarations de Heidegger portant sur la circularité et la coappartenance de la philosophie et de la vie : « l'expérience facticielle de la vie est le point de départ aussi bien que le but de la philosophie »². La philosophie s'origine dans la vie facticielle, elle y trouve ses structures d'explicitations propre, et y retourne en cherchant à l'appréhender. La notion d'*herméneutique* de la vie facticielle renvoie à cet effort en vue de produire une auto-explicitation de la vie facticielle : « Le terme d'« herméneutique » qui figure dans le titre de la présente recherche n'est pas pris dans son acception moderne et surtout pas au sens de doctrine de l'interprétation comme on le comprend encore largement aujourd'hui. Il désigne bien plutôt, en se rattachant à sa signification originare, une unité déterminée d'accomplissement de l'*hermeneuia* (du communiquer), c'est-à-dire une *explicitation de la factivité* qui fait rencontrer, voir, saisir et concevoir la factivité elle-même »³

C'est la même circularité que manque le néo-kantisme de Natorp ainsi que la phénoménologie transcendantale de Husserl. Si Natorp cherche également à rejoindre la pureté du subjectif recherchée dans le « *factum* absolument premier,

¹ GA 59, pp. 15, 69

² GA 60, p. 15, aussi GA 56/57, p. 110 ; GA 58, p. 239 ; GA 59, p. 169 ; GA 63, p. 108

³ GA 63, p. 14

ultimement originaire » du vécu immédiat¹, il refuse toute saisie immédiate de celui-ci par une quelconque intuition (aussi bien bergsonienne que husserlienne) et cherche à y frayer un accès par la méthode de la reconstruction. A la conscience ne s'offre en effet que des objectivations qui supposent un procès subjectif de détermination échappant à la conscience et devant faire l'objet d'une reconstruction génétique. Il s'agit donc de parcourir à rebours le chemin de l'objectivation afin de saisir l'acte même de la détermination : « Puisque *construire* c'est toujours construire un objet, c'est-à-dire aller du phénomène à l'objet (*i.e.* à la loi) en considérant que le phénomène est « donné », *reconstruire* c'est toujours inversement, reconstruire le phénomène subjectif et, du coup, déconstruire l'objet, donc retourner de l'objet considéré comme « donné » jusqu'au phénomène subjectif »². Natorp prétend ainsi éviter toute objectivation du subjectif ou du psychologique au profit d'une appréhension du flux vital selon sa dynamique propre. Si Natorp semble ainsi proche de Heidegger dans sa tentative de trouver une voie d'accès non objectivante à la sphère d'origine qu'est le vécu, les moyens mis en œuvre pour y parvenir diffèrent radicalement. Natorp prend en effet pour point de départ les objectivations, ce que refuse Heidegger, et procède par ailleurs à une logicisation extrême de la sphère subjective, correspondant pour Heidegger à un retour à Hegel³. En dernière instance, l'impulsion non thématifiée de la psychologie reconstructrice de Natorp apparaît comme la constitution d'objectivité, n'ouvrant la voie qu'à une subjectivité idéal, au Je abstrait et universel de la connaissance et non au soi concret et singulier : « Avec l'unité suprême apparaît que le Je n'est plus du tout un Je individuel, mais

¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, Mohr, 1912 Ertes Buch : Objekt und Methode der Psychologie, p. 23, trad. p. 46

² E. Dufour, *Paul Natorp*, Vrin, 2010, p. 98

³ GA 59, p. 96

au contraire déjà une conscience universelle, autrement dit avant tout un sujet idéal »¹. Natorp, en se laissant conduire aveuglément par l'idée de constitution, rate le sujet dans sa concrétion facticielle originelle et se barre ainsi toute voie d'accès à la vie dans son mouvement réel².

Husserl, qui malgré l'inflexion radicalement théorique de sa phénoménologie côtoie les philosophies de la vie par la centralité accordée au vécu, est passible de critiques semblables à celles adressées à Natorp. Sa phénoménologie transcendantale affirme pourtant une intuition immédiate des vécus de conscience, c'est-à-dire un accès direct à la conscience intentionnelle comme sphère d'origine, offerte à la description phénoménologique. Une fois opérée la suspension de l'attitude naturelle par le biais de la réduction phénoménologique, les actes de la conscience apparaissent comme « source de droit pour la connaissance »³, saisissables par la réflexion phénoménologique⁴. C'est justement cette prétention de la phénoménologie à appréhender les vécus dans la réflexion sans les dénaturer que critique Heidegger après Natorp. D'une part la description des vécus conduit à leur objectivation du fait même qu'ils sont isolés du flux au sein duquel ils sont originellement pris. Comme l'écrit Natorp : « Dès lors que l'immédiat est réfléchi dans « l'observation de soi », il n'est déjà plus l'immédiat. Cette réflexion exerce nécessairement une action sur ce qui est vécu, une action analytique qui pour ainsi

¹ GA 59, p. 111

² En dernière instance, Heidegger relève que Natorp occulte la préoccupation relative au monde du soi, et que la constitution vise précisément cette occultation selon la mobilité déchéante constitutive de la vie facticielle que nous analyserons plus bas, cf. GA 59, p. 142 : « La posture est l'accomplissement d'un monde du soi, mais justement un accomplissement tel que le rapport ne s'y préoccupe pas du monde du soi. Adopter cette posture, c'est mettre à l'écart le monde du soi. La posture est facile, parce qu'elle déchargée de la préoccupation du monde du soi, parce qu'elle se défait de la lourde charge de cette préoccupation »

³ E. Husserl, *Ideen ... I*, Paris, Gallimard, 1985, §24, p. 43

⁴ *Ibid.*, §77, p. 145 : « Tout vécu qui ne tombe pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour « regardé » ; pour une réflexion du moi qui se dirige sur lui il devient un objet *pour* le moi »

dire dissèque et décompose chimiquement »¹. Par ailleurs la description du vécu est aussi bien une subsomption du singulier dans l'universel du fait même qu'elle est mise en forme de l'expérience vécue par le langage. Ce moment d'abstraction est à son tour théorisant et dénature la singularité du vécu². Natorp s'attaque donc à deux points fondamentaux de la méthode husserlienne : la théorie de l'intuition et celle de l'expression, déniait tout accès immédiat au vécu de conscience, et accordant un privilège méthodologique aux objectivations comme expressions de la conscience à partir desquelles il est possible de régresser vers la subjectivité constituante. Heidegger concèdera l'inanité de l'intuition husserlienne, mais refusera la point de départ natorpien, à savoir les constitutions théoriques. Il s'agit bien plutôt d'aborder la vie à partir de l'infra-théorique lui-même plutôt que de partir à la recherche d'une solution de continuité entre la sphère théorique et la sphère originaire qui la fonde.

Pour contourner cette distinction entre sphère théorique et sphère du vécu irrationnel, Heidegger va paradoxalement puiser chez Husserl les outils conceptuels propices à la constitution de la science originaire recherchée. Au §12 du cours d'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, Heidegger revient sur la distinction entre généralisation et formalisation, développés par Husserl au dernier chapitre du premier tome des *Recherches logiques* ainsi qu'au §13 des *Ideen ... I*. La généralisation occupe une place privilégiée dans l'histoire de la philosophie, elle consiste en une « *universalisation de type générique* »³, c'est-à-dire à une subsomption du particulier sous l'universel, en remontant des espèces

¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 191.

² Ibid., pp. 190-191 : « La description est une abstraction [...] une médiation [...]. Il s'agit par conséquent d'une prise de distance par rapport à l'immédiateté du vécu. [...] Il s'agit d'un arrêt du flux du vécu, donc une mortification de la conscience qui, dans son immédiateté et sa concrétude, s'écoule plutôt sans cesse et n'est jamais en repos »

³ GA 60, p. 58

vers les genres et ainsi de suite. Heidegger donne pour exemple le rouge qui peut être classé parmi les couleurs, puis les couleurs parmi les qualités sensibles. Ainsi, « la *généralisation* est liée à un *domaine matériel* déterminé. La hiérarchie des « généralités » (genre et espèces) est déterminée par la *teneur matériale* »¹. A l'inverse, la *formation* « est libre par rapport à tout engagement matériel »². Ainsi le rouge, mais aussi le triangle sont selon Husserl des essences, sans que cette assertion ne nécessite une gradation dans l'ordre de l'abstraction ou de la généralisation³. La formalisation reconduit donc le phénomène à la catégorie ontologique formelle qui lui est propre, à son *eidos*. Elle est motivée dans le « *sens de l'optique référentielle* »⁴ et non dans la teneur quidditative de la chose : « la détermination *s'écarte* d'emblée de la teneur matériale de l'objet, elle considère l'objet sous l'angle *précis* du fait de sa donation »⁵, par exemple le fait que la pierre se donne à la conscience intentionnelle comme un objet, indépendamment de toute détermination matérielle qui la caractérise. Si la généralisation renvoie à la tâche plus classique de « subdiviser la totalité de l'être en régions », la formalisation incarne la tentative plus récente d'interroger « comment l'expérimenté est-il expérimenté par la conscience ? »⁶.

Pour Heidegger, la généralisation obéit à la logique des « concepts d'ordres »⁷ critiqués dans le cours du semestre d'hiver 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Les concepts d'ordre renvoient à la manie moderne d'opérer à

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ E. Husserl, *Ideen* ..., *op. cit.* §13, p. 26 : « Le rouge, le triangle et toutes les autres essences tant hétérogènes qu'homogènes sont placés sous l'accolade d'une même catégorie, celle « d'essence », qui ne représente pas en face d'elles toutes un genre eidétique et ne possède ce caractère à l'égard d'*aucune* d'entre elles »

⁴ GA 60, p. 58

⁵ GA 60, p. 61

⁶ GA 60, p. 60

⁷ GA 60, p. 60 : « La *généralisation* peut être désignée comme un *mode de mise en ordre* »

propos de toute chose des classifications typologiques¹, dont un exemple récurrent pour Heidegger demeure la morphologie comparative universelle de Spengler. Pour ce dernier, constituer une science de l'histoire signifie classer les différentes formes de cultures en les faisant entrer dans des catégories idéales qui, en dernier lieu, opèrent une occultation de la facticité historique au profit d'un ordre éternel. Les concepts obtenus par voie de généralisation ne permettent donc pas de rendre compte de la vie facticielle mais s'y opposent et empêche d'y frayer une voie d'accès : « les phénomènes de la vie ne sont pourtant pas comme des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait maintenant de classer à nouveau »².

Si la formalisation offre une autre voie d'accès aux phénomènes, elle renvoie chez Husserl à une *mathesis universalis*, à une ontologie strictement formelle : « [Les formes] ne sont [...] elles-mêmes que des différences ultimes à l'égard de genres purement logiques [...] – lesquels, comme tous les genres semblables, ont pour genre suprême le genre de la « signification en général »³. La formalisation conduit à la constitution de catégories d'objets formels auxquels correspondent des régions et donc finalement une certaine mise en ordre analogue à la généralisation⁴.

Heidegger va donc critiquer la formalisation husserlienne en ce qu'elle s'inscrit dans une optique théorique et dans un procès d'universalisation⁵. En

¹ GA 63, p. 60-61 : « La tendance fondamentale du comportement de connaissance consiste à classer dans quelque chose ; cela signifie qu'un objet concret est connu à partir du moment où on a déterminé *là où il est à sa place*, le lieu qu'il occupe dans le tout de l'ordre ; quelque chose est considéré comme déterminé à partir du moment où il a été mis ailleurs », aussi GA 60, p. 33 : « L'acharnement contemporain à vouloir comprendre des figures spirituelles, l'acharnement à vouloir typifier des formes de vie, des époques culturelles, allant jusqu'à croire que c'est ainsi qu'on atteint l'ultime »

² Remarques sur *la Psychologie der Weltanschauungen de Karl Jaspers*, in GA 9, trad. Fr. P. Collomby, in *Philosophie* n°12, automne 1986, p. 15 (désormais cité, *RKJ II*)

³ E. Husserl, *Ideen ...*, *op. cit.*, §13, p. 27

⁴ GA 60, p. 61 : « La formalisation n'est qu'une mise en ordre par le truchement de cette élaboration formelle »

⁵ GA 60, p. 59 : « Ce que la formalisation et la généralisation ont en commun, c'est le fait qu'elles

occultant la teneur de sens mais aussi et surtout le sens d'accomplissement¹, la formalisation ne parvient pas à échapper au primat de l'objectivité et consolide l'occultation de la vie facticielle : « Parce que la détermination formelle est entièrement indifférente au contenu, ses conséquences sont fatales en ce qui concerne le côté référence et le côté accomplissement du phénomène – et cela, parce qu'elle prescrit un sens référentiel théorique, ou du moins parce qu'elle contribue à le prescrire »².

Il s'agit donc pour Heidegger de préserver les acquis de la formalisation husserlienne en la poussant encore plus loin dans le sens d'une appropriation réelle de la vie infra-théorique. C'est l'indication formelle qui aura pour tâche une telle libération vis-à-vis de tout ordre, en préservant l'originalité du sens référentiel ainsi que du sens d'accomplissement.

b) L'indication formelle : Sous le sens, la vie

Le projet du jeune Heidegger est donc de radicaliser l'émancipation vis-à-vis de tout ordre préconçu en arrachant la formalisation à l'optique théorique qui continue à prévaloir chez Husserl³. L'ontologie formelle fonctionne à partir d'une opposition entre matière et forme, elle met entre parenthèse la matière du phénomène au profit de la suprématie d'un sens référentiel théorique et d'une

relèvent du sens du terme « universel », alors que l'indication formelle n'a rien à voir avec l'universalité »

¹ GA 60, p. 63 : « Tout expérience – prise comme un *expérimenter* et comme une *chose* expérimentée – peut « être envisagée comme phénomène », c'est-à-dire qu'on peut s'interroger : 1. Sur le « *quoi* » originel qui y est expérimenté (*teneur*) ; 2. Sur le « *comment* » originel dans lequel il est expérimenté (*référence*) ; 3. Sur le « *comment* » originel à travers lequel le sens référentiel est *accompli* (*accomplissement*) »

² GA 60, p. 63

³ Dans les *Remarques sur Karl Jaspers*, p. 22, c'est l'intentionnalité qui doit être comprise de manière purement formelle et « dépouillé d'un sens relatif *théorique* »

effectuation également théorique. L'indication formelle cherche à éviter un tel écueil, « elle tombe hors du théorique pris comme point de vue »¹. Si la généralisation repose sur la prééminence de la teneur de sens, la formalisation sur le sens référentiel, l'indication formelle vise de son côté à libérer le sens d'effectuation des phénomènes afin de les réinscrire dans l'expérience facticielle de la vie².

Avec Heidegger, la formalisation est donc élargie afin de renvoyer à *ce qui peut être vécu en général*, indépendamment de la référence à la sphère d'objectivité qui demeurerait encore centrale chez Husserl : « [La formalisation] n'est pourtant pas simplement liée à la sphère théorique, la région d'objet en général. La portée de la caractéristique formelle-objective possible est de toute évidence plus vaste [...] : ce qui relève du monde ambiant est quelque chose ; ce que l'on évalue est quelque chose ; le valable est quelque chose ; toute chose mondaine, qu'elle soit, par exemple, de type esthétique ou religieux ou social, est quelque chose. *Tout ce qui peut être vécu en général est quelque chose de possible, indépendamment de son véritable caractère mondain.* [Quant] au sens du quelque chose, il signifie justement : « quelque chose qui peut être vécu en général »³. Avec cette idée du quelque chose qui *peut être vécu en général*, Heidegger maintient l'idée de catégorie formelle non déterminée ou limitée à un domaine d'objets particuliers, mais en évitant de la réduire à la seule sphère de l'objectivité théorique. Il l'ouvre aux potentialités de la vie et à la pluralité de ses sens d'effectuation. Husserl, tout comme Emil Lask, conçoit le quelque chose en général comme un *Entgegenstehendes*, un quelque chose se tenant en vis-à-vis, reconduisant la stase

¹ GA 60, p. 59

² Sur l'opposition entre définition indicative formelle et définition logique orientée sur les régions matériel d'objets, leur mise en ordre et leur totalisation, cf. GA 61, p. 19-20

³ GA 56/57, p. 115

métaphysique traditionnelle de la relation sujet-objet¹. Or il s'agit précisément pour Heidegger de se soustraire à ce face-à-face essentiellement théorique afin d'étendre la portée de la formalisation à l'intégralité des expériences vécues. Comme l'écrit Kisiel, on passe alors du « pas » de l'indifférenciation – l'objet en général qui s'applique indifféremment à toute chose – au « pas encore » de la potentialité². *Le ce qui peut être vécu en général* fonctionne comme motivation principielle de la vie ou moteur intentionnel de celle-ci, non plus au sens husserlien d'une visée d'objet par la conscience, mais comme dynamisme ou tension vers le monde³. Car « le quelque chose » qui peut être vécu « est ce que nous appelons « monde » »⁴. La formalisation permet de circonscrire la vie facticielle non plus comme sphère athéorique et irrationnelle, mais au contraire comme protension vers les significativités mondaines, dépassant la relation sujet-objet au sein de laquelle la formalisation objective demeurerait prise au piège⁵.

Si Heidegger parvient à tenir ensemble la dimension conceptualisante et signifiante de la philosophie tout en prenant pour objet la vie comme sphère infra-théorique, c'est parce que la vie n'apparaît plus, tel que c'était encore le cas chez Bergson après Fichte, comme irrationnelle et soustraite au langage ainsi qu'à la

¹ Kisiel, « L'indication formelle de la facticité » in *Heidegger 1919-1926*, éd. J.-f. Courtine, Vrin 1996, p. 207 et 209 : « il nous faut alors être prudents et distinguer entre le caractère logique formel traditionnel d'une *mathesis universalis*, dont le vis-à-vis (*Gegenstand*) est toujours un objet (*Objekt*), et la formalité phénoménologique, dont le vis-à-vis (*Gegenstand*) est d'abord une relation, la relation intentionnelle qui définit et articule la vie dans son mouvement »

² Kisiel, *op. cit.* p. 52

³ Sur l'intentionnalité comme *dunamis* indifférenciée qui différencie les mondes, cf. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité » in *Heidegger 1919-1926*, éd. J.-f. Courtine, Vrin 1996, p. 207, aussi Arrien, *L'inquiétude de la pensée, op. cit.*, p. 108

⁴ GA 61, p. 85-86

⁵ GA 58, p. 236 : « La vie n'est pas un objet et ne peut jamais le devenir ; elle n'est rien qui serait du genre de l'objet. Notre but principal est d'en prendre acte. Mais la reconduction de la vie à un *sujet* (au sens de la théorie de la connaissance ou en un sens psychologique) est également impossible »

pensée conceptuelle¹. Au contraire, la vie est d'emblée signifiante, elle est productrice d'un contexte de sens que Heidegger nommera monde. Dès le §14 du *Kriegsnotsemester* de 1919, Heidegger entreprend l'étude de l'expérience vécue de la *significativité* (*Bedeutsamkeit*), qui ne renvoie pas, comme le voudrait les néokantiens, à la mise en forme de données sensibles par des normes idéales, mais à l'expérience vécue du monde ambiant². L'exemple choisit par Heidegger est celui de la chaire d'une salle de cours. La chaire qui apparaît comme telle pour les élèves ou pour le professeur se donne d'emblée avec l'ensemble des objets qui lui sont co-présents – les crayons, le bureau du professeur, les pupitres et chaises d'élèves, les fenêtres donnant sur la rue – et qui constituent le contexte de la salle de cours au sein de laquelle l'assemblage de morceaux de bois peut apparaître *en tant que* chaire car son sens d'usage y est ainsi présenté. L'élève sait que le professeur peut s'y asseoir pour écrire à son bureau, donner son cours etc. ; son sens de chaise apparaît comme l'ensemble de ces usages qui n'existent que relativement aux autres objets présents. Cette première ébauche de ce qui deviendra dans *Être et temps* l'analyse de la *zuhandenheit*, exprime la tentative de circonscrire l'expérience vécue et infra-théorique de la significativité qui est toujours signification pour tel ou tel sujet pleinement individué. Ainsi la chaire apparaît *comme* chaire pour les élèves et le professeur, mais non pas pour un individu qui n'aurait aucune connaissance d'une salle de classe et de l'ensemble des objets qui la constituent. Un tel individu projetterait un monde ambiant différent au sein duquel les choses acquerraient d'autres significations. Avec le vécu du monde ambiant, Heidegger accède au Je dans sa pleine concrétion et non

¹ GA 60, p. 94 : « Nous dissociions la facticité et la savoir, alors que celui-ci est expérimenté en même temps d'une façon tout à fait originaire »

² GA 61, p. 90 : « La significativité est une détermination catégoriale du monde. Les objets du monde, mondain, sont vécus pour autant qu'ils contiennent le caractère de la significativité »

plus seulement comme sujet abstrait de la connaissance : « là et quand ça mondanise pour moi, alors, *Je* suis de quelque manière complètement là »¹. Cette sphère originelle conquise est toujours celle d'un Je déployant son monde propre, ses significativités particulières, permettant à Heidegger de contourner l'incapacité du néo-kantisme à conceptualiser le Je singulier dans sa pleine concrétion², accédant ainsi au monde du soi qui était l'objet privilégié de la phénoménologie de la vie chrétienne.

D'autre part, si l'indication est *formelle*, ce n'est pas tant parce qu'elle s'oppose au matériel, que parce se contente d'indiquer, en préservant une certaine indétermination, la référence et le sens d'accomplissement³. Avec l'indication formelle « la référence et le sens d'accomplissement du phénomène ne sont *pas* déterminés par avance, mais maintenus en suspens [...] l'indication formelle est une *défense*, une *sécurisation* préalable qui garantit que le caractère d'accomplissement reste encore libre »⁴. Une telle préservation de la labilité essentielle des phénomènes, c'est ce que Heidegger met par exemple en œuvre dans son commentaire de Paul⁵. Comme nous l'avons vu, Heidegger écarte tout ce

¹ GA 56/57, p. 73

² *RKJ* II, p. 7-8 : « l'expérience ne fait pas l'expérience du « je » comme se trouvant dans une région, comme particularisation de quelque chose de « général », comme *cas particulier* de ..., mais qu'elle est expérience du « je » en tant que soi » « Toute tentative de détermination régionale [...] « efface » le sens du « suis » et fait du « je » un objet qu'on peut déterminer grâce à une attitude spécifique et qu'il s'agit de *ranger à sa place*. *Ce qui ressort de tout cela, c'est la nécessité de soupçonner radicalement* (et par conséquent de traquer) *toute saisie préalable qui objective en termes de région, toutes les connexions de concepts qui en proviennent et les différents modes de cette provenance* »

³ GA 60, p. 82 : « On suit une méthode sûre, en posant la détermination basique de manière purement *formelle* ; on laisse délibérément une certaine souplesse aux concepts ». Aussi GA 61, p. 33-34 : « Le contraire n'est pas le « matériel » [...] « Formel » renvoi à une manière d'« approche » vers réaliser la maturation d'un accomplissement original de ce qui était indiqué ».

⁴ GA 60, p. 64

⁵ Sur la foi comme indication formelle originare, cf. Arrien, *op.cit.* pp. 270-291, et p. 278 : « A cette aune, en allant jusqu'au bout de l'hypothèse, ce ne serait pas tant la foi qui *exemplifierait* l'indication formelle, ni le christianisme originare qui constituerait un *paradigme* de l'expérience facticielle de la vie mais, à l'inverse, l'indication formelle, qui tenterait de conceptualiser la foi, et l'herméneutique phénoménologique de la vie facticielle, qui

qui ressort d'une détermination objectivante de la parousie, au profit de son appropriation facticielle au sein du monde du soi. Le combat de Paul est présenté comme celui de la foi contre la loi, la foi jouant le rôle d'indication formelle, préservant le renouvellement du sens et l'accomplissement de la parousie, c'est-à-dire la possibilité pour le croyant de la maintenir présente dans sa facticité singulière. Contrairement à la loi qui suppose un contenu théorique déterminé et repose sur la validité héritée de la tradition, la foi consiste en une certaine ouverture à la réappropriation facticielle car elle ne doit pas simplement être adopté et approuvée, mais réellement éprouvée, et cela tout au long de l'existence chrétienne¹. Dans l'*Epître aux Galates*, Paul rappelle à ses lecteurs l'événement de leur conversion afin de leur faire observer que celle-ci n'est pas simplement un fait passé mais un véritable événement qui a produit une transformation de leur existence de sorte que « l'être-devenu n'est pas un incident arbitraire dans la vie, mais il participe de façon constante à l'expérience de la vie, et de telle sorte que leur être actuel est leur être devenu »². La foi suppose la prééminence du sens d'accomplissement, elle est prioritairement un se-comporter au sein du monde et vis-à-vis de soi³. Par ailleurs, l'indétermination de la foi est conciliable avec l'inquiétude perpétuelle et le souci de soi du croyant : « l'incertitude n'est pas

s'efforcerait de conceptualiser l'expérience originare de la vie religieuse »

¹ GA 61, p. 33-34 : « « Indicatif-formel » est un concept unifié et inséparable en philosophie. Le formel n'est pas la « forme », et l'indication le contenu ; au contraire, « formel » veut dire « approche » vers la détermination », caractère-d'approche »

² GA 60, p. 94

³ La corrélation entre sens d'accomplissement et indication formelle est également explicitée dans la compréhension indicative formelle du « je suis » durant le cours d'été 1921-1922, GA 61, p. 175 : « L'indication formelle du « je suis », qui est l'indication jouant le rôle principal dans la problématique du sens d'être de la vie, devient méthodologiquement effective en étant amener dans son véritable accomplissement facticielle, c'est-à-dire, en étant accomplie dans le caractère démontrable de la questionnabilité (« sans repos ») de la vie facticielle comme question concrètement historial, « Suis-je ? » ». Comprendre le « Je suis » en un sens indicatif formel signifie non pas le déterminer comme sol apodictique, mais comme ouvert à l'interrogation effectuée par le soi concret.

accidentelle, mais essentielle »¹. La foi joue donc le rôle d'indication formelle originaire, s'opposant à tout savoir théorique de l'ordre de la loi. Avec l'indication formelle Heidegger parvient à conserver la dimension conceptualisante de la philosophie, tout en l'adaptant à son objet : à savoir l'expérience facticielle de la foi chrétienne.

La sphère d'origine infrathéorique conceptualisée par l'indication formelle circonscrit donc le lieu d'émergence de toute significativité. Lieu d'émergence qui est toujours *situation* concrète et facticielle et non sphère apriorique du sens. C'est toujours par l'immersion d'un sujet concret et individué dans une situation facticielle qui est contexte de sens ou monde que se déploie l'intégralité des significations. La situation facticielle dessine alors l'horizon de sens qui possibilise tout rapport ontique. C'est cet horizon préalable que Heidegger exprime en décrivant la situation comme productrices d'anticipations (*Vorgriff*) et de retours (*Rückgriff*)², c'est-à-dire finalement de motivations sous-jacentes à toute position théorique en général. Par ce terme de situation, Heidegger cherche donc à indiquer que toute position philosophique émerge d'une expérience facticielle vécue et effectuée par un soi singulier : « En dernière instance, toutefois, nous verrons que la source même de toute significativité, et pas seulement philosophique, est ancrée dans une situation facticielle, accomplie et vécue en propre par un soi dans le monde »³. *L'interprétation phénoménologique d'Aristote* datant de 1922 s'ouvre ainsi sur une « clarification de la situation herméneutique », s'évertuant à dégager chez Aristote, mais aussi et plus généralement dans toute position philosophique : « 1) Un point de vue plus ou

¹ GA 60, p. 105

² GA 56/57, p. 117

³ GA 59, p. 214

moins expressément approprié et arrêté et 2) Une perspective subséquente dans laquelle se déterminent l'« en tant que » en fonction duquel l'objet à interpréter se trouve appréhendé anticipativement et l'« en direction de quoi » par rapport auquel il doit être explicité. 3) Un horizon défini par le point de vue et l'orientation du regard »¹. Ainsi toute position philosophique suppose une orientation préalable, ou bien ce que Heidegger nomme acquis ou ébauche préalable, et qui émane précisément de la situation facticielle : « la vision qui se dirige sur quelque chose et la détermination de ce qu'elle vise – détermination à l'œuvre dans la vision elle-même dans la mesure où celle-ci s'accomplit en configurant ce qu'elle vise -, possèdent déjà d'avance, en tant que tel et tel, ce qu'il s'agit de voir ; ce que l'on possède ainsi d'avance en tout accès et tout commerce avec l'étant, c'est ce que nous appellerons l'*acquis préalable* »²

La situation est lieu à partir duquel se déploient les significativités mondaines de manière non thématiques et non réfléchies, orientant la pensée en traçant son horizon préalable comme contexte de sens : « « il y a partout » des saisies préalables dans l'expérience factive de la vie (donc aussi dans les sciences et dans la philosophie), et [...] il s'agit que d'y ajouter l'expérience de ces saisies préalables elles-mêmes là où (par exemple) elles ont la fonction de diriger une connaissance principielle de quelque chose »³. Le pré-concept ou acquis préalable vise à circonscrire la labilité de ce moment originel comme lieu d'émergence de toute position conceptuelle. On retrouvera dans *SZ* le prolongement de ces analyses avec la thématisation de l'ouverture (*Erschlossenheit*) ou clairière (*Lichtung*) du *Dasein* comme moment pré-mondain et corrélatif des trois

¹ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote, op. cit.*, p. 17

² GA 23, p. 80

³ *RKJ*, p. 10

existenciaux de la compréhension (*Verstehen*), de la parole (*Rede*) et de l'affection (*Befindlichkeit*), d'où découle la pré-compréhension de l'être¹.

L'ouverture, thématisée dans les années 1920 comme *situation* et *quelque chose qui peut être vécu en général*, indique donc la sphère d'origine du sens ou bien encore le sens du sens. Toute signification s'enracine dans une situation facticielle qui est le contexte à partir duquel peut émerger les significativités mondaines, à la manière du déploiement d'un monde dans *SZ* à partir duquel chaque étant trouve son sens en s'insérant dans un complexe instrumental qui est comme son horizon d'apparition². La phénoménologie herméneutique de Heidegger, par le biais d'une inflexion herméneutique apportée au principe des principes husserliens, vise alors à saisir sans l'objectiver cette motivation principielle de toute position signifiante, c'est-à-dire à partir de sa situation et de ses directions de sens préalables : « Tout signification comprise de façon vivante – accomplissement de la situation concrète en laquelle l'objectivité exprimée à travers la signification, objectivité non nécessairement théorique, peut être éprouvée – porte en elle la direction menant à des complexes de sens originaux et donne la possibilité concrète d'en dénouer ce qu'elles ont de rigide »³. Toute signification doit donc être rapportée à la situation facticielle qui indique son contexte d'émergence.

Mais la situation renvoie à son tour à la primauté du sens d'effectuation : « La « situation » est donc pour nous quelque chose qui relève de la compréhension conforme à l'accomplissement et elle ne désigne rien qui soit conforme à un

¹ *SZ*, Section 1, chap. 5

² *SZ*, p. 437 : « l'ouverture préalable quoi que non conceptuelle de l'être rend possible que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde existant, se rapporte à *de l'étant* »

³ GA 59, p. 179

ordre »¹. En renvoyant les significativités aux situations facticielles qui circonscrivent un sens d'accomplissement déterminé, Heidegger opère un geste de régression depuis le théorique vers le domaine athéorique dont il émerge et qui peut s'apparenter à la reconduction généalogique nietzschéenne des positions philosophiques à des postures existentielles. Cette régression, Heidegger la désigne par le terme de destruction. Celle-ci ne s'apparente en aucun cas à une réfutation ou à un démantèlement des positions philosophiques adverses, mais plutôt à une forme de régression depuis les positions philosophiques vers leurs conditions athéoriques de possibilités : « La dé-struction phénoménologique est du même coup détection d'une saisie préalable [...] La saisie préalable renvoie bien plutôt à ce que nous appelons des « expériences fondamentales » et, partant, à la sphère propre de l'origine, à laquelle tout problème philosophique authentique se laisse reconduire ou, inversement, partir de laquelle il doit être motivé de façon décisive »².

La conceptualisation phénoménologique de l'expérience facticielle et non objectivante dont le paradigme apparaît dans les années 20 comme la foi chrétienne, permet donc à Heidegger de dégager une grille de lecture opératoire pour l'ensemble des positions philosophiques. La structure de la vie facticielle rend compréhensible les motivations sous-jacentes à toute pensée, offrant dès lors une prise à la destruction comme « pièce maîtresse du philosophe phénoménologique ». Il s'agira alors de soumettre l'ensemble de la tradition philosophique à cette destruction, en reconduisant les positions qui la scandent vers les situations herméneutiques qui les déterminent. Mais ces situations sont elles-

¹ GA 60, p. 90

² GA 59, p. 180

mêmes lues à l'aune de l'anthropologie chrétienne que nous avons exposée plus haut. Il faudra donc voir comment Heidegger cherche à mêler les influences chrétiennes et phénoménologiques dans son procédé de destruction, jusqu'à son point culminant, la réactivation au contact d'Aristote du problème du sens de être.

2. DETRUIRE LA SAGESSE DES SAGES : LE

POLEMOS POUR L'ÊTRE

Je détruirai la sagesse des sages et
j'anéantirai l'intelligence des intelligents¹

Par ce qui précède, nous avons voulu dans un premier temps dégager la matrice opératoire pour comprendre l'intégralité des tentatives du jeune Heidegger avant 1927, puis montrer le premier pas effectué en ce sens dans la thématization phénoménologique de la vie facticielle. Mais il ne s'agit pas de s'y arrêter tant celle-ci apparaît, plus qu'une simple explicitation ou herméneutique de la facticité par celle-ci même², comme ce qui ouvre la voie à un contre-mouvement en direction de la vie authentique dont nous avons déjà rencontré certains éléments dans le commentaire de Luther mais aussi de Paul et d'Augustin. Ainsi, l'analyse de la facticité comme sphère originaire d'où procède toute signification prépare et rend possible la destruction phénoménologique comme réinscription de tout énoncé signifiant au sein de cette même sphère, faisant apparaître les motivations inauthentiques, qu'Heidegger hérite de l'anthropologie chrétienne, sous-jacentes aux énoncés philosophiques. Mais la désoccultation des motifs décisifs n'est pas la fin dernière de la méthode heideggérienne. Il s'agit à partir de là, d'indiquer indirectement la voie vers laquelle s'engager dès lors que l'inauthentique exprime indirectement ce qu'il cherche à éviter, ce dernier procédant d'un mouvement de

¹ Paul, 1 Co 1, 19

² Bien que cet élément joue un rôle central pour thématizer de manière rigoureuse la sphère d'origine qu'est la vie facticielle, nous voudrions, en minorant quelque peu cet aspect au profit de la tentative heideggérienne pour produire une véritable conversion phénoménologique en direction de l'authenticité, nous démarquer du travail de J.-S. Arrien, *L'inquiétude de la pensée, op. cit.*

fuite. L'analyse de cette fuite procède de la matrice protochrétienne étudiée plus haut, et la destruction vient donc mêler conceptualisation phénoménologique de la vie facticielle et inspirations chrétiennes pour déboucher, au contact d'Aristote, sur la problématique de la réactivation de la gigantomachie concernant l'être.

Nous chercherons donc à monter comment Heidegger thématise la destruction comme ce geste de réinscription des positions philosophiques au sein de la vie facticielle afin de faire surgir leur motivation profonde qui seront de l'ordre d'attitudes existentielle comprises dans l'horizon de Luther et du christianisme primitif bien que dans un style désormais sécularisé. Cette méthode doit conduire en dernière instance à l'appropriation de la vie facticielle par elle-même, par-delà sa tendance naturelle à se perdre elle-même. Puis nous verrons comment Heidegger met en œuvre concrètement la destruction en y soumettant diverses positions philosophiques avant d'atteindre celle d'Aristote, apparaissant comme paradigmatique pour toute l'histoire de la métaphysique.

A. DETRUIRE : REMONTER LA PENTE

La philosophie est un mode
fondamental de la vie elle-même, de sorte
qu'elle « récupère » [*wieder-holt*]
authentiquement, c'est-à-dire, récupère la vie
depuis sa chute dans la décadence, et cette
récupération [ré-pétition], comme une
recherche radicale, est la vie elle-même¹

a) La nécessité de la destruction

Heidegger affirme dès les premiers cours l'importance de la destruction comme « pièce maîtresse du philosophe phénoménologique », et les cours d'été 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, d'été 1923, *Ontologie, herméneutique de la facticité*, et d'hiver 1923-24, *Introduction à la recherche phénoménologique* chercheront à procéder selon cette méthode. Si la destruction peut sembler faire office de confrontation avec des positions adversaires, nous chercherons à montrer dans un premier temps qu'elle procède bien plutôt de l'approche heideggérienne de la vie facticielle, issue des deux sources que nous avons tenté de mettre en avant : la vie religieuse ainsi que sa conceptualisation phénoménologique. La destruction procède alors d'une nécessité inhérente à la vie facticielle elle-même, à savoir son auto-recouvrement, c'est-à-dire la capacité qu'elle a à se perdre elle-même. Motivée par la conception chrétienne du péché et sa radicalisation luthérienne, Heidegger vise à reprendre cette structure dans une forme sécularisée, de sorte que la vie toujours déjà séparée d'elle-même, commande une méthode spécifique en vue de son appropriation. Celle-ci, mise en œuvre jusque dans *Être et temps*, s'apparente à une phénoménologie négative, qui

¹ GA 61, p. 80

assume de prendre pied dans l'élément inauthentique pour tenter d'opérer un contre-mouvement en direction de l'authentique.

a) *L'auto-occultation de la vie facticielle*

« Ce souci existe toujours en une direction déterminée ou indéterminée, sécurisée ou vacillante »¹

Les commentaires de Paul, d'Augustin et de Luther expriment tous trois un souci marqué pour la question du péché et du dévoiement de la foi. Au cours de sa lecture de Paul, Heidegger souligne l'effort de ce dernier en vue de prévenir la dénaturation de la foi en simple contenu théorique portant sur l'ordre des choses. Par le refus de fixer le *quand* de la parousie, en renvoyant les Thessaloniens à leur propre savoir concernant celle-ci, il s'agit de lutter pour maintenir la foi comme inquiétude dans le cœur du croyant et non comme croyance adoptée et source d'une attente passive. Heidegger souligne également les fermes condamnations adressées à ceux qui disent « paix et sécurité », sont « embourbés dans le mondain »², oublient la détresse quotidienne de la vie chrétienne et seront frappés plus violemment que quiconque par le retour du sauveur. Toute l'intervention de Paul vise donc à prémunir ses lecteurs contre la tentation de déchoir dans une forme dévoyée de foi, exempte de préoccupation et se confortant dans les plaisirs quotidiens offerts par le monde³. C'est une telle déchéance qu'Augustin permet de thématiser par le biais de son analyse de la tribulation comme constitutive de la vie chrétienne, c'est-à-dire comme σκόλψ τή σαρκί,

¹ GA 61, p. 94

² GA 60, p. 105

³ GA 60, p. 72 : « Paul est engagé dans un combat. Il est obligé d'affirmer l'expérience chrétienne de la vie contre le monde ambiant »

l'écharde dans la chair, que Heidegger veut « comprendre en un sens plus général que ne le fait Augustin qui y voit la *concupiscentia*. σάρξ, « la chair », est la sphère originelle de tous les affects qui ne trouvent pas leur motivation en Dieu »¹. Radicaliser la tribulation chrétienne renvoie à une extension de la tentation comme n'étant pas seulement imputable à l'ensemble des choses pouvant séduire l'homme et le détourner de Dieu, mais marquant plutôt le fait que la vie se séduit elle-même, c'est-à-dire qu'elle est animée par une tendance spontanée vers les significations mondaines au détriment de Dieu². Heidegger va paradoxalement comprendre la concupiscence en ces termes : « *Con-cupiscere* : convoiter ensemble, ce qui est aussi une concentration, mais une concentration telle que ce qui concentre est précisément le mondain-« objectif » et que le soi y est aspiré »³. Les *Confessions* augustinienes apparaissent alors comme une mise en œuvre concrète de l'interrogation incessante quant à son soi - *quaestio mihi factum sum* – en vue de se préserver de la tentation de déchoir dans les plaisirs du monde qui guettent inlassablement tout croyant⁴.

Mais c'est surtout Luther qui fournit l'impulsion décisive quant à cette radicalisation du statut du pécheur. D'une part, contrairement aux affirmations de la scolastique chrétienne, l'homme ne conserve pas, après la chute, une *nature integra* qui lui permettrait de connaître Dieu, mais une *natura corrupta*⁵ qui le

¹ GA 60, p. 98

² GA 61, p. 142 : « La signification [du séduisant] n'est pas que quelque chose de séduisant en un sens formel, saisi de manière déterminé d'un point de vue éthique ou religieux, approche la vie de l'extérieur mais, plutôt, que le séduisant existe dans la facticité de la vie elle-même et, dans cette ex-sistence, constitue précisément la facticité »

³ GA 60, p. 211

⁴ GA 60, p. 248 : « Le comment du surgissement de la tentatio. C'est elle qui est authentiquement « formatrice ». Pour qui est-elle véritablement là dans l'accomplissement du renouvelant ? Pour celui qui devient radicalement une « question » pour lui-même »

⁵ « Le problème du péché chez Luther », in *Le jeune Heidegger*, p. 262 : « La *natura hominis* est *corrupta*. L'être de l'homme comme tel est péché. Le péché n'est rien d'autre que l'opposition à la foi »

conduit à fuir Dieu et à se dérober devant la foi. D'autre part le péché porte en lui une « mobilité » (*Bewigtheit*) toute particulière, de sorte qu'un « péché engendre l'autre et enfonce toujours l'homme toujours d'avantage »¹. Toute la critique luthérienne de la scolastique aristotélicienne, et par extension de la philosophie grecque, en tant que *theologia gloria* ou sagesse des sages peut être comprise comme une tentative pour inscrire les différentes positions philosophico-théologiques au sein de son anthropologie protestante. La tentation vers la sagesse procède du péché qui est un se détourner de dieu et de la croix pour un dieu qui n'est autre qu'une idole, source de réconfort trouvée à partir du monde. La vie humaine se voit donc structurée par cette pente déchéante qui est oubli et fuite face au divin et à l'angoisse qu'il prodigue, au profit du réconfort que peut offrir le monde et le savoir théorique. La destruction luthérienne préfigure ainsi la destruction heideggérienne, l'une et l'autre visant à reconduire les positions philosophiques à la tendance déchéante qui les motive en dernière instance.

La destruction est donc rendue nécessaire par le fait même que la vie est toujours d'abord dans une situation de méconnaissance vis-à-vis d'elle-même. Car la déchéance, comme le péché sont aveugles à leur propre nature : « Comme la lèpre corrompt la chair, ainsi la volonté et la raison sont viciées par le péché, au point de ne pas aimer Dieu et, davantage, de le fuir, de la haïr et de vouloir être et vivre sans lui [...] Ce venin est si largement diffus à travers la chair [...] que non seulement il est impossible de l'en extraire entièrement mais que l'on n'y reconnaît même pas le péché »². Dans son commentaire d'Augustin, Heidegger

¹ *Ibid.* aussi p. 263 : « Le sens à proprement parler du péché est celui-ci : celui qui fuit une fois, celui-là fuit en sorte qu'il désire constamment s'éloigner plus encore, celui-là *fugit in aeternum*.

² Luther, Œuvres t. XVII, *op. cit.*

affirme que seule la possession de soi dans l'accomplissement authentique permet de jeter quelques lumières sur la *tentatio* et la concupiscence : « C'est seulement dans cette tendance qui vise une possession radicale, facticielle-historique de soi-même, dans une clarté propre et spécifique, que devient pour la première fois visible la connexion d'accomplissement de l'expérience concrète et « mondaine » (cf. *Tentatio*) »¹. La destruction doit donc faire apparaître l'attitude facticielle inauthentique comme motivation des différentes positions métaphysiques qui rythment l'histoire de la pensée.

Les cours des années 1920 s'emploieront à reprendre la conception chrétienne de la tentation et du péché dans une version sécularisée et intégrée à l'herméneutique heideggérienne de la facticité. Au début des années 20, un des premiers termes génériques pour connoter cette tendance déchéante sera l'affadissement : « L'affadissement signifie le passage de l'expérience (comprise comme entièreté de sens, concrètement, existentiellement) dans le mode de la non-originalité, où fait défaut l'authenticité de l'accomplissement et du renouveau de l'accomplissement, où les rapports, quant à eux, se lissent jusqu'à donner un caractère peu remarquable, pas complètement formé [?], à l'accessibilité, l'admission, le s'occuper-de. Le contenu ainsi privé de l'originalité du rapport et de l'accomplissement qui lui appartient se tient dans un « intérêt » moyen et est ainsi disponible à la ronde dans l'expérience commune »². Dès cette note issue des cours sur la *Phénoménologie de la vie religieuse*, Heidegger évacue la relation chrétienne et surtout luthérienne à Dieu. Le passage dans l'inauthenticité ne procède plus tant d'une fuite devant l'étrangeté et l'inquiétude de la croix, mais

¹ GA 60, p. 244

² GA 60, p.182

d'une auto-occultation de la vie où vient à faire défaut l'authenticité et le renouveau de l'accomplissement. C'est ce qui transparait déjà dans le commentaire de Paul : le passage dans l'inauthentique correspond à la substitution du souci de soi par un simple savoir théorique exempt de toute préoccupation authentique. L'affadissement rend compte de l'occultation du sens d'accomplissement authentique au profit de la simple teneur de sens ainsi que du sens référentiel. Heidegger conserve également de Luther et d'Augustin la radicalisation de cet affadissement, inscrit à même la vie facticielle et impossible à surmonter entièrement : « Nous allons nous borner à présent à pointer un caractère original de l'expérience factive de vivre afin de montrer la nécessité originale de la dé-struction phénoménologique et de marquer, dès le début sa difficulté spécifique, à savoir qu'elle est vouée, par principe, à ne jamais être tout à fait surmontée. Nous désignons ce caractère original de l'expérience factive de vivre comme l'*affadissement* de la significativité »¹. Si Heidegger maintient donc de nombreux éléments provenant des textes chrétiens, l'analyse de la déchéance sera reprise dans un style plus sécularisé, impliquant comme orientation principale une certaine captation par le monde et la préoccupation quotidienne, déjà présente chez Paul, Augustin et Luther. L'innovation de Heidegger réside alors dans la substitution de l'angoisse du *Dasein* se fuyant lui-même à la fuite devant le divin. Si l'homme est toujours déjà pris une existence inauthentique, celle-ci n'est pas tant éloignement vis-à-vis de Dieu que volonté de se déprendre de l'inquiétude concernant son soi au profit du monde.

En 1922, dans *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Heidegger thématise l'affadissement comme une *séduction*, une *consolation* et une

¹ GA 59, p. 182

aliénation, correspondant aux trois moments du souci préoccupé aussi bien dans l'attitude du commerce opératoire et productif, que dans la circonspection autonomisée comme explicitation déterminante en vue de connaître¹. L'attitude du commerce opératoire et productrice renvoie à l'attitude prédominante chez les grecs, qui est celle de l'artisanat et du commerce avec les étants produits, tandis que la circonspection autonomisée connote l'optique théorique qui est aussi déterminante au sein du monde grec. Ces trois moments renvoient donc à la captation qu'opèrent les significations mondaines sur la vie humaine, doués d'un potentiel rassurant, c'est-à-dire capable de distraire le *viator* de l'inquiétude fondamentale pour la vie chrétienne, et aliénante puisque la vie s'y perd jusqu'à méconnaître sa perte même. C'est ce que Heidegger thématise durant le semestre d'été 1921-1922 sous la catégorie facticielle de l'*inclination* et de la *propension* : « Le monde, dans lequel vit la vie, a du poids pour la vie, spécifiquement de sorte que la vie, dans sa facticité, mélange constamment de nouvelles sortes de poids [...] Dans sa propension, la vie arrive ainsi au mode *d'être transportée*. La vie s'abandonne à une certaine pression exercée par le monde »². Ainsi, par cette inclination, la vie facticielle est sans cesse recouverte. Elle se meut dans une certaine médiocrité, qui est celle de l'entourage, de la publicité, du « on ». L'enlissement dans le mondain se double alors d'une commodité à suivre la moyenne, à faire comme tout à chacun selon un nivellement général vers le bas, qui est celui déjà décrié par Platon et Aristote du *pseudos* et de la *doxa*. La vie

¹*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 23-24 : « La tendance à la déchéance est à la fois séductrice et en même temps rassurante [...] A titre de consolation, la tendance séductrice à la déchéance est aliénante, en ceci que la vie facticielle devient de plus en plus étrangère à elle-même à mesure qu'elle s'adonne au monde préoccupé, et que la mobilité du souci, livrée à elle-même et se présentant comme vie, lui retire de plus en plus la possibilité facticielle de se prendre en vue soi-même dans l'inquiétude »

² GA 61, p. 100-102

factice n'est ainsi vécue par personne « engluée dans des traditions et des habitudes inauthentiques »¹.

C'est là un autre aspect, corrélatif de cette occultation de la vie factice pour chaque individu concret, que Heidegger nomme « pesanteur de la tradition » : « pesanteur qui, par la plus grande des fatalités, s'exerce justement à plein dans les expériences qui, mettant en jeu le soi et le monde, sont l'expérience de s'avoir soi-même. Alors apparaît cette idée que la possibilité concrète de jeter le moindre coup d'œil sur les phénomènes de l'existence et de les expliciter dans une conceptualité qui leur convienne peut s'ouvrir *seulement* si la tradition concrète et dont on fait l'expérience comme encore agissante en quelque manière est détruite, et détruite justement dans la perspective des modes et moyens propres à expliciter l'expérience qui est effectivement l'expérience de soi, si, grâce à la destruction, les expériences fondamentales passées qui ont été efficaces quant à leur pouvoir de motivation sont mises en évidence et discutées en visant leur originalité »². La destruction est donc rendue nécessaire par ce fait que la vie s'est toujours déjà comprise et explicitée d'une certaine manière, et cela le plus souvent selon sa tendance déchéante. Il faut donc faire apparaître celle-ci selon ses modalités propres: dénaturation du souci de soi qui se perd en devenant préoccupation mondaine³.

¹ *Interprétations phénoménologique d'Aristote*, p. 24

² *Ibid.*, p. 12

³ GA 59, p. 173 : « les différentes manières d'avoir et de rejeter le monde alentour sont liées à la modification de la préoccupation du soi. La préoccupation du soi n'est autre que le souci constant de ne pas dériver hors de l'origine. Là où elle s'absorbe dans des tâches, en lieu et place du soi, l'existence actuelle du monde du soi est perdue »

β) Phénoménologie négative

Eu égard à son sens constitutif, la négation possède un primat originel par rapport à la position¹

Si la vie facticielle s'est toujours déjà recouverte en se dispersant dans le monde, non seulement chaque fois individuellement mais aussi historiquement, il faut renoncer à toute tentative d'appréhender immédiatement la vie facticielle authentique. Une fois encore, ce sont les tentatives bergsoniennes ou husserliennes de frayer un accès intuitif et immédiat au vécu qui sont récusés : « L'idée selon laquelle on pourrait s'approcher directement de la problématique de l'existence ne tient pas. Ce qui caractérise cette problématique, c'est qu'on la manque précisément quand on croit faire preuve de supériorité en évitant les détours »². La facticité, par sa constitution même, instaure la nécessité d'un détour pour parvenir à soi, distance immédiate à soi qui sera ainsi formulée dans *Être et temps* : « Le *Dasein* est ontiquement « au plus près » de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même. »³.

Il ressort de cette assomption heideggérienne de l'anthropologie chrétienne une décision cruciale quant à la méthode adoptée pour parvenir à la saisie de la vie authentique. Si toute saisie immédiate est récusée au nom de l'auto-occultation spontanée de la vie par elle-même, alors il faudra procéder médiatement. La destruction phénoménologique incarne cette voie indirecte et médiate, non pas au sens hégélien d'un moment logique destiné à être dépassé dans un troisième temps

¹ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, op. cit., p. 27

² RKJ, p. 6

³ SZ, p. 17

(*Aufhebung*)¹, mais comme départ dans l'élément de l'impur, à partir duquel il s'agit de tenter un contre-mouvement ou une remontée à contre-courant toujours inachevée en direction de l'authenticité qui se confond pleinement avec la mise en question de la vie facticielle par la décision même de philosopher : « L'être de la vie comme telle, accessible dans la facticité elle-même, est tel qu'il ne peut être rejoint et mis en lumière que de façon détournée par un contre-mouvement qui s'oppose au souci déchu [...] Caractérisons comme *existence* ce être soi-même accessible à soi-même dans la vie facticielle [...] 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 »². La destruction apparaît donc comme la méthode singulière de la phénoménologie heideggerienne, celle-ci prenant la forme d'une phénoménologie négative, au double sens où elle cherche à faire apparaître le sens latent des positions philosophiques en les réinscrivant dans la vie facticielle qui fera apparaître leurs motivations existentielles décisives, mais aussi au sens où l'acheminement vers l'accomplissement authentique de la vie facticielle suppose justement la destruction de l'inauthentique.

Cette voie médiate rejoint un autre aspect de la thèse luthérienne de l'accentuation du péché. Pour Luther l'oubli complet de Dieu n'est pas rien, il manifeste justement en creux de lui-même la présence de ce qui est occulté : « Et pourtant la situation de l'homme s'éloignant de Dieu est une relation à Dieu, laquelle se montre dans une considération rétrospective de l'homme, au sens où

¹ Sur la critique de la dialectique, récurrente dans les cours du jeune Heidegger, cf. GA 61, p. 150, GA 63 p. 43 et sq.

² *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 26, cf. aussi *RKJ*, p. 7 : « En fin de compte, le chemin détourné qui a une direction déterminée et la compréhension, à la mesure de l'accomplissement, du chemin détourné, c'est le chemin lui-même »

Dieu est repoussé comme *auctor peccati*, et que l'homme dit : « Dieu n'est pas Dieu »¹. Pour Heidegger, l'inauthentique fait ainsi signe vers l'authentique, puisque même dans la déchéance mondaine « subsiste encore une trace du mouvement existentiel authentique – pour ainsi dire encore à l'état de frémissement »². Puisque la dynamique de l'égarement provient d'un mouvement de fuite ou d'affadissement depuis l'inquiétude originelle du chrétien vers la paix qu'offre le monde, dévoiler la déchéance comme telle c'est aussi faire apparaître ce devant quoi elle fuit. C'est ce qu'exemplifie le cours de l'hiver 1923-1924, *Introduction à la recherche phénoménologique* : le souci de connaissance connue qui traverse et motive l'histoire de la philosophie de Descartes à Husserl exprime la fuite de la facticité devant elle-même, cherchant à se sécuriser par la connaissance théorique : « Le souci d'une connaissance connue, là même où il combat le scepticisme en avançant les arguments décisifs, tend à faire en sorte que soit constamment rendue possible la *fuite devant le Dasein* lui-même. Il se préoccupe que l'on ait les yeux rivés sur la *validité* et que l'on *détourne le regard de la possible perspective d'un Dasein inassuré* »³. Le *Dasein* fuit devant sa propre « étrangeté » au profit de la préoccupation mondaine et quotidienne qui lui procure « familiarité » et « rassurement »⁴. Mais c'est précisément cette fuite vers le rassurement et la familiarité qui indique médiatement que le *Dasein* est fondamentalement inquiétude contre laquelle il cherche à se sécuriser. C'est ce que vise Heidegger en employant pour désigner l'attitude théorique, le lexique de la préoccupation et du souci : dans l'attitude théorique qui se pense en sûreté dans l'élément de la validité universelle et intemporelle, se manifeste encore une

¹ « Le problème du péché chez Luther », in *Le jeune Heidegger*, p. 263

² GA 60 p. 268

³ GA 17, p. 98

⁴ GA 17, p. 290

certaine inquiétude quant à la sécurisation même de cette connaissance¹ :
« L'absence de souci est un mode du souci, un mode du concernement de la vie pour elle-même »²

Ainsi la destruction procède en deux temps, cherchant à faire apparaître sous les propositions philosophiques de Husserl, de Descartes ou de tout autre des motivations existentielles telles qu'un certain souci de certitude et de sécurité qui est lui-même spontanément recouvert par les préoccupations purement épistémologiques³, afin d'indiquer en dernier lieu que ce souci de certitude et de sécurité proviennent de l'insécurité et de l'étrangeté constitutive mais toujours oublieuse d'elle-même du *Dasein*. La vie facticielle se voit alors éclairée dans sa mobilité fondamentale, inquiète quant à son être, elle cherche à se sécuriser contre elle-même dans le mondain et la quotidienneté.

Heidegger vise donc à *inquiéter la philosophie*, en faisant apparaître les motivations facticielles principielles, qui sont autant d'acquis préalables que la destruction traque et cherche à mettre au jour afin d'opérer une conversion phénoménologique en direction de la vie authentique comme souci de soi constant en vue de ne pas déchoir⁴. Tout comme dans l'anthropologie chrétienne et en

¹ GA 61, p. 90 : « Là où la vie est pleine de possessions, par exemple dans une soi-disant vie objective, qui est entièrement vécue dans le monde des objets et qui est, pour ainsi dire, auto-suffisante, [la privation comme mode fondamental du souci] est encore plus inexorable, car elle dévore et corrode insidieusement. L'objectivité assurée d'elle-même est une fuite inquiète face à la facticité, et cette objectivité se méprend précisément en pensant que cette fuite accroît l'objectivité »

² GA 61, p. 109

³ GA 61, p. 120 : « La tendance à la sécurisation dans cette préstruction [...] peut-être supprimée, de sorte que les activités culturelles et la vie culturelle [...] soient interprétées sur la base d'une vie satisfaite d'elle-même [...] autonome et positive. Ce qui signifie que la tendance à la sécurité, qui a été élevée par réflexion au mode d'un travail positif de création, peut, en tant que telle, être perdue [...] Avec cette perte est également perdue la possibilité d'une rencontre vitale avec ce face à quoi la tendance à la sécurisation se fixe, à savoir, une *insécurité* résidant dans la vie facticielle »

⁴ GA 59, p. 173 : « La préoccupation de soi n'est autre que le souci constant de ne pas dériver hors de l'origine [...] Faire qu'il y ait accomplissement, cette tâche demeure, et la préoccupation

particulier dans le commentaire d'Augustin, la foi est essentiellement dévoilement de la structure de la concupiscence en tant que telle, ouvrant la possibilité de s'y soumettre ou de s'y soustraire.

b) Inquiéter la philosophie

La philosophie ne veut pas s'enquérir, parce que ce qu'elle fait, lorsqu'elle s'accomplit en un sens théorique, ce n'est pas enquêter – mais au contraire : s'inquiéter. (Dé-struction : accroître encore le souci, le concentrer en allant droit à l'existence ; dijudication : expérience fondamentale à provoquer, *souci de trancher*, « désespoir ») »¹

La destruction phénoménologique, largement mise en œuvre au cours des années 20, procède donc à la fois de la conceptualisation de la vie facticielle, qui fait procéder toute signification d'une situation facticielle où domine le sens d'accomplissement, c'est-à-dire un certain se-comporter vis-à-vis de soi et du monde, et de l'anthropologie chrétienne qui nécessite de commencer « dans l'élément de ce qui est affadi »², dès lors que la vie facticielle est toujours déjà recouverte pour et par elle-même. Selon cette matrice, la destruction des positions de Natorp, Jaspers, Husserl, mais aussi Descartes ou Aristote devra d'abord faire apparaître la situation facticielle qui dessine l'horizon ou acquis préalable de toute leur position philosophique, afin de prendre en compte l'expérience fondamentale qui les anime et ainsi de rendre possible le contre-mouvement décisif en direction

est toujours sur la pente qui la mène à retomber, et de s'en justifier par-dessus le marché »

¹ GA 59, p. 131

² GA 59, p. 183

de l'authenticité. Geste paradoxal dans la mesure où la situation facticielle qui motive les positions philosophiques est précisément caractérisée par l'occultation de la vie facticielle elle-même selon la tendance déchéante que nous avons explicitée plus haut. Heidegger peut ainsi écrire : « nous posons la question de l'accomplissement à une philosophie qui se veut détachée de la sphère de l'accomplissement »¹.

Dans les *Remarques sur Karl Jaspers*, entièrement consacrées à la destruction de l'ouvrage *Psychologie der Weltanschauung*, Heidegger énonce que la critique doit libérer « la tendance propre de l'ouvrage de Jaspers » et « expliquer les situations originales donneuses de motifs dont naissent les expériences philosophiques fondamentales »². Heidegger entame sa critique par la détection d'une « saisie préalable » (*Vorgriff*)³ à l'œuvre dans la psychologie de Jaspers⁴. Mais cette saisie préalable qui oriente l'explicitation philosophique de la vie, n'est pas seulement optique ou option théorique lucidement choisie par l'auteur, elle renvoie à « un sens essentiel du « comment » de la vie elle-même »⁵, c'est-à-dire à un sens d'accomplissement. L'acquis préalable n'est donc pas uniquement théorique mais il relève d'un certain se comporter au sein du monde du soi, non thématiquement par l'auteur qui en subit l'influence : « il s'agit bien plutôt de mettre en relief les saisies préalables avec *encore plus* d'acuité, d'avancer jusqu'au motif, au sens et à la portée de l'orientation vers elles, d'élever à la conscience les *exigences*

¹ GA 59, p. 145, cf. également p. 149 : « Nulle philosophie n'est à l'abri de la question de savoir ce qui la motive, et au premier chef une philosophie qui revendique une rigoureuse scientificité »

² RKJ, p. 4-5

³ RKJ, p. 9

⁴ RKJ, p. 9 : « Dans la mise en jeu du problème, il y a une saisie préalable du psychique articulée d'une manière déterminée, qui est déjà donnée et qui agit déjà »

⁵ RKJ, p. 9

liées à leur sens et qui ne sont peut-être pas expressément et proprement comprises avec elles »¹.

La saisie préalable de Karl Jaspers apparaît alors comme une certaine détermination du psychique comme ayant « des limites, des situations-limites à partir desquelles une « influence » *doit* survenir sur le jeu des forces spirituelles en quoi consiste l'existence »². Ces situations limites apparaissent comme des antinomies éprouvées douloureusement par le sujet, qui expriment la scission de l'homme et du monde. Cette scission révèle à son tour la précompréhension de la vie qui anime la psychologie de Jaspers : « c'est à partir de ce « tout » (« unité », « totalité » inclus dans l'authentique saisie préalable que le fait de parler de « dislocation », de « scission », d'« opposition » prend son sens [...] C'est seulement si l'on pose d'abord le flot de la vie comme tout, que les antinomies disloquent, divisent, et le fait de les éprouver signifie être dans une situation-limite »³. Ainsi la vie est prise comme totalité à partir de laquelle tout jaillit en son sein même. Heidegger cherche alors à déceler sous cet acquis préalable, l'expérience fondamentale qui la motive : « La vraie base du motif d'où naît cette saisie préalable, c'est l'expérience fondamentale qui garde en vue la totalité de la vie comme telle au niveau d'une idée. Que cette expérience soit fixée, en un sens tout à fait formel, comme « expérience fondamentale esthétique ». Cela veut dire que le vrai sens relatif de l'expérience primaire qui donne préalablement l'objet «vie », c'est une vue intuitive, une considération qui vise quelque chose »⁴. Bien que Heidegger critique de manière récurrente l'absence de théorie rigoureuse de l'expression chez Jaspers, entraînant la dénaturation des expériences mêmes qu'il

¹ *RKJ*, p. 10

² *RKJ*, p. 9

³ *RKJ*, p. 13

⁴ *RKJ*, p. 23

cherche à fixer¹, la lacune essentielle réside dans la saisie préalable et l'expérience fondamentale qui la motive. Il s'agit alors de mettre à l'épreuve la saisie préalable de Jaspers afin d'examiner si elle est à même de faire voir et saisir les phénomènes qu'elle vise, à savoir l'existence et la vie facticielle. Heidegger observe que cette saisie préalable est tout à fait incapable d'appréhender l'existence car l'expérience fondamentale qui la motive est en dernière instance « axée sans préoccupation sur la pure prise en vue du tout, de l'harmonie, de l'unité de la vie »². Cette absence de préoccupation renvoie à ce que Heidegger évoque ici – mais que nous avons déjà étudiée sous les auspices de l'affadissement ou de la déchéance - comme « la chute dans les significativités « objectives » du monde-ambiant »³. Ainsi si le sens de la saisie préalable de Jaspers est non « seulement inadapté à sa propre tendance qui est vivante en elle » mais va de plus « tout à fait à l'encontre de celle-ci »⁴, c'est parce que la saisie préalable découle d'une expérience fondamentale qui est celle de la chute déchantée, c'est-à-dire de l'auto-occultation de la vie facticielle. Dès lors celle-ci ne peut se comprendre qu'à partir du monde et des significations objectives – phénomène que Heidegger nommera réflexion dans *Être et temps*⁵ - d'où

¹ *RKJ II*, p. 4 : « si d'une manière générale, il y a des concepts généraux en relation avec de telle situations [...] si, sans plus, d'une manière générale, les antinomies dont on fait l'expérience – les antinomies dont on fait l'expérience en tant que situations-limites, ou plutôt les antinomies dont on fait l'expérience dans les situations limites [...] - on peut les « mettre en forme rationnelle » et les penser comme des « contradictions » ; si ce faisant, leur sens propre ne se perd pas », et aussi p. 15 : « chez Jaspers, la « méthode » est essentiellement en décalage en tant que, conformément à son sens relatif, elle consiste à dominer et à organiser d'une manière technique que caractérise la perspective chaque fois choisie, que par conséquent elle ne devient pas elle-même un problème dès le départ »

² *RKJ II*, p. 14

³ *RKJ II*, p. 12

⁴ *RKJ II*, p. 15

⁵ *SZ*, p. 15-16 : « Bien plutôt le *Dasein* a-t-il, conformément au mode d'être qui lui appartient, la tendance à comprendre son être propre à partir de l'étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate — à partir du « monde ». Dans le *Dasein* lui-même, donc dans sa propre compréhension d'être, il y a ce que nous mettrons en lumière comme réflexion ontologique de la compréhension du monde sur l'explicitation du *Dasein*. »

finalement une méthode inadéquate employée par Jaspers qui est celle de la généralisation¹ et de la typification² et qui procède à une mise en ordre de l'existence, au prix d'une dénaturation de celle-ci tant elle est d'emblée prise dans une optique théorique. La destruction de la psychologie de Jaspers procède ainsi selon la voie indiquée, traquant la saisie préalable puis l'expérience fondamentale qui guide les recherches de l'auteur et qui fait apparaître la situation facticielle à partir de laquelle s'origine les positions philosophiques. En dernière instance c'est une attitude théorique inadéquate à l'objet pris en vue qui est décelée, mais l'attitude théorique relève elle-même d'une certaine attitude existentielle, à savoir une posture esthétique qui occulte la préoccupation de soi comme sens fondamental de l'existence³. Ainsi c'est bien la tendance déçante inhérente à la vie facticielle qui joue comme moteur décisif de la psychologie de Jaspers, et la destruction permet de reconduire les positions philosophiques à cette tendance facticielle aussi omniprésente qu'elle est ignorée.

Néanmoins la destruction ne procède pas encore jusqu'au contre-mouvement en direction de la vie authentique. Dans le cours de 1923, *Introduction à la recherche phénoménologique*, puis dans les *Conférences de Cassel* et *Être et temps*, la destruction est portée jusqu'à déceler au sein de la vie inauthentique les

¹ *RKJ II*, p. 15 « du fait que l'on vise une certaine région, pour ce qui concerne le sens relatif intentionnel de la saisie, on s'écarte du phénomène de l'existence qui, conformément à son sens, ne peut pas être mis en forme ni classé en termes de région [...] chez Jaspers la « méthode » est essentiellement en décalage en tant que, conformément à son sens relatif, elle consiste à dominer et à organiser d'une manière technique que caractérise la perspective chaque fois choisie [...] alors il devient clair, à partir de cela, que cette méthode correspond bien à la structure de la saisie préalable », et aussi « cette prétendue tendance

² *RKJ II*, p. 17 : « cette prétendue tendance à la considération qui prend les phénomènes de la vie comme une multiplicité de types et de formes c'est-à-dire de concrétisations et de cas arrachés à leur enracinement historique propre *va de pair avec la saisie préalable que l'on a caractérisé* »

³ *RKJ*, p. 15 : « Pour ce qui concerne le sens de l'accomplissement de l'attitude fondamentale esthétique [...], on ne laisse pas se dégager de façon décisive la préoccupation de soi comme étant la direction qui détermine dès le départ toute problématique, son objectivité et son explication »

traces de ce qu'elle fuit avant d'opérer une remontée à contre-courant de la chute dans les significativités mondaines et rassurantes.

Dans *Introduction à la recherche phénoménologique*, cours de l'hiver 1923-1924, Heidegger cherche le souci qui motive la décision husserlienne de prendre la conscience comme domaine thématique de ses recherches¹. Le vocabulaire phénoménologique de l'acquis préalable, de la situation herméneutique et de l'expérience fondamentale mis en place au début des années 20 n'apparaît plus qu'au début du texte, et à déjà laissé place à un autre lexique, celui du souci directeur, qui exprime lui aussi une motivation facticielle à la source des thèses philosophiques. Le souci est lui-même entendu selon ses « possibilités d'ouverture »², en tant donc qu'il déploie un horizon de compréhension préalable, à la manière du préconcept (*Vorgriff*)³. En 1923-1924, la destruction se préoccupera donc d'avantage du souci que d'acquis préalable, tout en conservant une structure analogue.

La destruction de Husserl cherche donc à « connaître une bonne fois le *souci* dans lequel [cet être déterminé conscience] se trouve »⁴. Deux dimensions traditionnelles viennent alimenter les investigations husserliennes : « la dimension *psychologique* », du fait que la conscience est prise pour objet, et la « dimension de la *théorie de la connaissance* », dans la mesure où Husserl vise à une clarification critique de la connaissance. Husserl affirme que la connaissance ne consiste en rien d'autre qu'un ensemble de vécus de signification, ce qui permet de justifier la prise en vue de la conscience afin d'explicitier la légitimité de la

¹ GA 17, p. 58

² GA 17, p. 57

³ *Ibid.* : « Pour déterminer le caractère d'être d'un étant, on peut interpréter le *souci* au sein duquel se rencontre cet étant déterminé en tant que cet étant-ci »

⁴ GA 17, p. 57-58

connaissance. Heidegger décèle dans ce projet le souci « *que la connaissance soit elle-même connue* parce que la connaissance doit prendre en charge la *sûreté* du *Dasein* et de la culture. Dans la *recherche phénoménologique*, ce souci de gagner un *sol réel* à partir duquel la *possibilité de fonder* tout savoir, ainsi que tout être culture, puisse être de bon aloi »¹. Ce motif fondationnel est alors explicité par Heidegger selon 5 moments qui caractérisent le souci de connaissance connue: la « ré-flection », « l'échéance », « la préstruction », la « mé-prise » et « l'omission »². La ré-flection indique que tout ce qui entre dans l'horizon du souci est déterminé par ce souci lui-même. L'échéance, elle, renvoie au fait que le souci ne se demande pas si ce dont il se préoccupe n'est pas déterminé par lui-même. Si le souci demeure ainsi inexprimé comme tel, il manifeste pourtant une forme d'expression que Heidegger nomme préstruction, c'est-à-dire qu'il se donne comme un système programmatique. Ainsi le souci, en s'absorbant dans ce dont il se préoccupe, manifeste une mé-prise quant à lui-même, et cette mé-prise conduit à une omission telle que ce qui ne rentre pas dans l'horizon du souci en est radicalement exclu. Le souci dégagé par la destruction de la phénoménologie husserlienne reprend ainsi sur lui les différents moments de l'acquis préalable que nous avons exemplifiés avec la destruction de la psychologie de Jaspers. Il est inexprimé mais dessine l'horizon préalable à partir duquel est compris tout étant. Par ailleurs, si l'acquis préalable de Jaspers ne parvenait pas à prendre en compte ce qu'il visait, à savoir l'existence qui était même radicalement exclue de son champ de vision³, le souci d'une connaissance connue exprime lui aussi une omission, conservant la même structure que chez Jaspers puisqu'elle exprime la

¹ GA 17, p. 60

² GA 17, p. 88

³ RKJ II, p. 6 : « Il ne devient même pas possible ne serait-ce que de « faire des cercles » autour du phénomène de l'existence ? »

déficience du souci « *au sens où le souci ne peut atteindre cela même dont pourtant il se préoccupe conformément à son sens* »¹. Si Jaspers ne parvient pas à atteindre l'existence qu'il vise pourtant, Husserl rate la conscience dans sa concrétion singulière, ce qui s'exprime dans sa critique de l'historicisme.

Husserl formule sa critique de l'historicisme dans son article de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, et qui engage un dialogue avec la philosophie de Dilthey. L'argument principal de Husserl est que l'historicisme conduit nécessairement au relativisme. Or il s'agit de soumettre ce refus de l'historicité à la même destruction que le projet husserlien d'une science apodictique. Heidegger décèle derrière ce rejet une volonté de s'assurer absolument des normes en vue de se rendre capable d'affirmer leur caractère absolument contraignant, et ce « afin qu'une forme idéale de culture devienne possible à titre d'accomplissement véritable de l'idée d'humanité »². Mais l'essentiel est que cette omission entretient un rapport avec ce qu'elle omet dans la mesure où elle cherche à tout prix à se prémunir contre celui-ci³. Selon Heidegger, Husserl « met en avant une détresse présumée du *Dasein* humain à laquelle il importe de remédier fondamentalement en travaillant à ce que les normes soient absolument assurées »⁴. L'historicité est donc présentée comme une menace, mettant en péril la connaissance humaine dès lors que celle-ci n'aurait de validité qu'à une certaine période donnée de l'histoire. L'historicité est donc considérée selon la réflexion, c'est-à-dire selon le souci directeur de l'entreprise

¹ GA 17, p. 90

² GA 17, p. 90

³ Rappelons encore que la thèse luthérienne du péché que commente Heidegger en 1924 fait précisément du péché un tel rapport subsistant avec Dieu en tant que l'homme cherche à le fuir et à s'en prémunir, cf. « Le problème du péché chez Luther », in *Le jeune Heidegger*, p. 263 : « Et pourtant la situation de l'homme s'éloignant de Dieu est une relation à Dieu, laquelle se montre, au sens où Dieu est repoussé comme *auctor peccati*, et que l'homme dit : « Dieu n'est pas Dieu » »

⁴ GA 17, p. 90

husserlienne, à savoir le souci d'une connaissance connue. L'histoire n'est considérée que comme danger par rapport à cet idéal de validité universelle et inconditionnelle. Elle est alors présentée comme génératrice d'une angoisse profonde quant à la possibilité pour le *Dasein* de ne trouver aucun sol assuré sur lequel il pourrait se reposer. L'omission fait donc entrer dans la préoccupation ce qu'on cherche à omettre, à savoir le *Dasein* humain lui-même : « Le souci d'une connaissance connue accomplit alors en ce point précis un pas très étonnant : il invoque cela même qu'il omet. Dans la démonstration, on montre à celui que l'on veut réfuter ce que serait le *Dasein* s'il n'y avait pas de validité absolue. En lorgnant vers le *Dasein*, on suscite en lui de l'angoisse. Dans son extrême détresse, le souci invoque le *Dasein* comme un *Dasein* possiblement *inassuré*, et l'invoque pour ne surtout pas le prendre en considération »¹.

La destruction phénoménologique atteint ainsi son terme. Après avoir excavé le souci recteur de la phénoménologie husserlienne comme expérience facticielle motivant les énoncés philosophiques, Heidegger souligne que cette expérience est celle du *Dasein* déchéant, fuyant devant l'angoisse constitutive de son être et cherchant à se rassurer en s'assurant de l'étant qui lui fait encontre au sein du monde. Dès lors la destruction permet une monstration médiatisée de la vie authentique ainsi que de la dynamique de l'égarement qui lui est co-substantielle : le *Dasein* angoissé est sans cesse tenté de trouver une sécurité au sein du monde dans lequel il se perd, s'oublie et cherche en dernière instance à se sécuriser entièrement contre lui-même.

Les *Conférences de Cassel*, puis *Être et temps* reprendront une structure analogue quant au problème de la mort. Deux attitudes sont explicitées face à

¹ GA 17, p. 97

celle-ci : une première qui fuit et occulte la possibilité même de la mort, et une seconde qui la poursuit en se décidant résolument pour celle-ci. A la manière de ceux qui disent « paix et sécurité », le *Dasein* quotidien se réfugie au sein du monde et de ce que Heidegger thématise comme *Das Man*, le « On »¹ : « L'intelligibilité dans laquelle se meut le *Dasein*, le On, trouve son fondement ultime dans la *doxa*, dans l'opinion courante et vague qu'on se fait des choses et de soi-même »². Dans cette quotidienneté au sein de laquelle le *Dasein* se comprend de prime abord et le plus souvent, « le *Dasein* se dérobe face à la mort, il la repousse en tant que possibilité »³. A l'image des proches qui rassurent le mourant en lui assurant que tout ira bien, le *Dasein* quotidien cherche à se sécuriser contre la mort, à se soustraire à son emprise en occultant son advenue possible. On retrouve ainsi le même mouvement de fuite à l'égard de l'inquiétude inhérente à l'être du *Dasein* au profit de la sécurisation dans la quotidienneté. Mais cette fuite possède également un pouvoir révélateur en tant qu'elle manifeste précisément ce devant quoi le *Dasein* fuit : à savoir son pouvoir-être le plus propre, son être-pour-la-mort : « Dans cette fuite face à la mort se révèle précisément son *Da-sein*. Dans *ce devant quoi* l'on fuit se montre la mort »⁴.

Ainsi la destruction phénoménologique mise en œuvre au contact de Husserl et de Jaspers ouvre sur la possibilité d'un accès phénoménologique à la vie authentique. Mais dans l'une comme dans l'autre affleure la nécessité de procéder

¹SZ, 126-127 : « Nous nous réjouissons comme on se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme on voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme on s'en sépare ; nous nous « indignons » de ce dont on s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont — non pas cependant en tant que somme — prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »

²GA 18, 73-74, cf. aussi KV, p. 185 : « La circonspection du *Dasein* est régie par une interprétation public dominante [...] La vie singulière a tendance à sombrer et à se perdre dans cette publicité »

³KV, p. 189

⁴KV, p. 189

à une destruction plus principielle encore, celle d'Aristote comme source de l'inauthenticité de la tradition¹. La philosophie aristotélicienne apparaît très tôt pour Heidegger comme la consécration originelle et définitive de l'attitude théorique dans l'histoire de la philosophie : « Pour caractériser d'emblée l'évolution historique dans laquelle prend place la configuration aristotélicienne des réalités fondamentales de la recherche philosophique, je dirais : le cours ultérieur de la conquête des états de choses de la philosophie, et ce qui a motivé les différentes voies sur lesquelles ces états de choses ont été élaborés, est *guidé* par la *domination d'une idée vide et donc fantasmatique de certitude et d'évidence* [...] On peut déjà en repérer les prémices, qui ne sont d'ailleurs pas fortuites, chez Aristote et chez les Grecs »². Il s'agit donc de procéder à la destruction de l'aristotélisme comme coup d'envoi de la philosophie occidentale, afin d'approcher l'acquis préalable de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique, appelé à devenir, au contact même des grecs, la compréhension de l'être de l'étant.

¹ Platon et Aristote sont évoqués dans les *Remarques sur Karl Jaspers*, p. 5. Aussi GA 60, p. 39 : « la vie intellectuelle d'aujourd'hui est essentiellement déterminée par la philosophie grecque »

² GA 17, p. 60, aussi GA 60, p. 190 : « La figure objective de la métaphysique et de la cosmologie grecques renferme le problème du sens d'une science matérielle objective-théorétique »

B. LA DESTRUCTION D'ARISTOTE : L'ETRE DE L'ETANT COMME SOUCI D'UNE PRESENCE CONSTANTE

Démontage (*Abbau*) signifie ici :
retour à la philosophie grecque, à *Aristote*,
pour voir comment quelque chose
d'originnaire déchoit et se trouve recouvert,
pour voir que nous nous trouvons dans cette
*déchéance (Abfall)*¹

Contrairement aux destructions opérées de manière ponctuelle à partir de 1919, la destruction d'Aristote occupe une place privilégiée. Non seulement est-elle plusieurs fois annoncée de manière programmatique, mais Heidegger va jusqu'à écrire au début du cours d'hiver 1921-1922, que la destruction d'Aristote, loin d'être une simple mise en œuvre de la méthode, donnera son sens complet à la destruction elle-même². Si on peut expliquer cette place principielle accordée à Aristote par plusieurs grilles d'explication – certaines demeurant relativement implicite comme la thèse d'une hellénisation du christianisme qui se serait consolidée définitivement par l'importation de la philosophie aristotélicienne dans le monde chrétien et l'érection du système scolastique, mais aussi d'autres plus explicite comme l'idée d'une influence constante de la scolastique et des concepts grecs dans l'intégralité de l'histoire de la métaphysique³ - ce qui est affirmé à

¹ GA 63, p. 76

² GA 61, p. 110-111

³ En GA 24, Heidegger procède à une généalogie des concepts opératoires de la métaphysique jusqu'à Kant, à savoir *essentia* et *existentia*, depuis les concepts grecs. Cf. par exemple p. 215-216 : « Kant, en ce qui concerne *son orientation ontologique fondamentale*, suit les voies de *l'ontologie antico-médiévale*. C'est seulement dans cette perspective que la problématique de la *Critique de la raison pure* devient intelligible ». En GA 17, c'est à st. Thomas que Heidegger opère un retour à partir des concepts cartésiens et husserlien, laissant ouvert de manière programmatique la possibilité de reconduire les concepts de st. Thomas à ceux des grecs, cf. p. 10 : « Les deux déterminations de la *res cogitans* comme *esse creatum* et comme *esse perceptum* renvoient à l'*esse verum* de Thomas, qui est compris à partir de l'*esse creatum*, lui-même compris à partir des catégories ontologiques élaborées par Aristote ». Plus tardivement, dans les textes traduits sous l'intitulé *Nietzsche II*, Heidegger cherchera à comprendre les concepts de volonté de puissance et d'éternel retour dans l'horizon grec de

partir de 1924 et qui demeurera absolument constant dans l'œuvre de Heidegger¹, c'est qu'Aristote inaugure la compréhension de l'être de l'étant comme présence subsistante². L'enjeu sera donc de comprendre aussi bien ce que signifie cette apparition du problème ontologique à travers les analyses heideggériennes d'Aristote, que la manière par laquelle la question de l'être s'inscrit dans le prolongement des développements précédents et en particulier de la méthode de destruction.

Pour le comprendre, nous procéderons à rebours en quelque sorte, en exposant dans un premier temps comment Heidegger tire cette compréhension de l'être de l'étant du terme d'*ουσία*, puis en explicitant l'approfondissement de cette thèse avec l'analyse de la *Physique*, et enfin comment cette analyse heideggérienne procède finalement de la destruction d'Aristote selon les voies que nous avons exposés précédemment. Ainsi seulement pourra s'éclairer en quoi la question du sens de l'être et son acception univoque dans l'histoire de la métaphysique comme présence subsistante dérive entièrement de l'entreprise de destruction, justifiant le chemin parcouru jusqu'ici.

l'opposition entre *essentia* et *existentia*.

¹ SZ, p. 25 ; GA 24, p. 153 ; *Questions IV*, « La fin de la philosophie et le tournant », p. 290-291, *Nietzsche II*, p. 10, 12, 14, 18, 113, 131, 173, 174, 178, 231, 237, 269, 283, 312, 327, 334

² La première occurrence de cette analyse semble dater de 1923-1924, GA 17, p. 46 : « *ουσία* donne le caractère fondamental de l'étant comme être : *présence* [*Anwesenheit*] »

a) *ousía* ou le sens d'être de l'étant

L'analyse de l'*ousía* joue un rôle privilégié dans l'économie de la destruction heideggerienne d'Aristote. Héritant peut-être, cette fois-ci réellement, de Brentano, Heidegger fait de l'*ousía* le concept clé de la philosophie aristotélicienne. Brentano, cherchant l'unité de la métaphysique dans l'analogie d'attribution selon la voie thomiste, fait de l'*ousía* le principe unificateur des significations multiples de l'être. Si l'être se dit avant tout selon les catégories¹, la signification rectrice de l'être est la substance, d'où découlent les autres catégories qu'y rapportent. Il s'inspire en cela de *Mét. Z*, 1 : « Parmi ces sens si nombreux de l'être, on voit clairement que l'être au sens premier est l'essence, qui indique précisément la substance »² ainsi que de *Mét. Θ*, 1 : « l'être au sens premier et auquel se rapportent toutes les autres catégories de l'être, c'est-à-dire de la substance [...] car c'est par leur relation avec leur notion de substance que les autres catégories sont appelées être »³. L'acception multiple du sens de être trouve à se résoudre dans le rapport de chaque catégorie à la substance, solution finalement assez peut aristotélicienne⁴ qui trouve à s'exprimer dans la conclusion

¹ Rappelons que pour Aristote l'être se dit de deux manières selon *Mét., Θ*, 1, 1045 b 32-34 : « l'être se dit d'une part de la substance [*ousía*], de la qualité ou de la quantité, et d'autre part aussi, de l'être selon la puissance et selon l'entéléchie, et l'être selon l'action », de trois manières d'après *Mét., Θ*, 10, 1051 a 34 – 1051 b 1 : « l'être et le non-être se disent d'abord selon les différentes formes des catégories ; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories, ou selon leurs contraires ; et enfin, dans le sens du vrai et du faux », puis d'après *Mét., Z*, 2, 1026 a 33- b 2 de quatre manières : « l'être proprement dit prend plusieurs acceptions : nous avons d'abord vu qu'il y avait l'être par accident, ensuite l'être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme non-être ; en outre, il y a les catégories, par exemple la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps et autres modes de significations analogues de l'être. Et il y a, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'être en puissance et l'être en acte »

² *Mét., Z*, 1, 1028 a 13-15 ; et aussi 1028 a 29-32

³ *Mét. Θ*, 1, 1045 b 27-31

⁴ La solution analogique apportée au problème de l'être semble plutôt provenir des relectures néoplatoniciennes d'Aristote. Sur l'histoire de l'analogie, cf. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, et sur l'absence de solution analogique à la pluralité des sens de l'être chez Aristote, cf. Aubenque, *Aristote et le problème de l'être*, p 249 : « Le *pros du pros en legomenon* n'est

de l'ouvrage de Brentano, *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* : « De ce qui est le moins proprement dit étant, nous nous sommes élevés progressivement à l'être le plus proprement étant. Des autre acceptions de l'*on*, en lesquelles celui-ci se décompose de prime abord, c'est l'*on* tel qu'il se subdivise selon les figures des catégories, qui nous est apparu comme la plus importante, [l'*on* qui se décompose en catégories ne peuvent prétendre à ce titre que pour se rapporter toutes à un être, celui de la première catégorie, les autres doivent, à proprement parler, être dites chacune d'un être plutôt qu'un être ; c'est donc elle, la substance, qui est au premier chef, qui n'est pas seulement quelque chose, mais est tout simplement, et si « premier » se dit en bien des sens, de tous les êtres la substance vient en tête à tous égards, aussi bien selon le concept que selon la connaissance et selon le temps [Z 1, 1028 a 30]. Son être est le terme auquel regardent analogiquement tous les autres, de même que la santé est le terme en vue duquel tout ce qui s'y rapporte s'appelle « sain », soit parce qu'étant en bonne santé, soit parce que cause ou signe de santé, etc. Si donc la métaphysique est bien la science de l'être en tant que tel, il est clair que son principal objet est la substance ; car face à de telles analogies, la science traite toujours principalement de ce qui est premier, dont tous les autres êtres dépendent et reçoivent leur nom. C'est donc de la substance que le protos philosophos [De anima, I, 1, 403 b 16] doit sonder les principes et les causes, c'est elle qu'il a en priorité, principalement et pour ainsi dire seulement à considérer »¹.

Si Heidegger accorde une place privilégiée à la substance, c'est en un autre sens encore, continuant pourtant à faire de l'*ousía* le concept clé de toute la

décidément ni un *kata*, ni un *dia*, ni un rapport d'attribution, ni un rapport de déduction : il est la référence obscure et incertaine qui assure certes l'unité des significations multiples de l'être, mais une unité elle-même équivoque et dont le sens sera toujours à « rechercher »

¹ Brentano, *Les significations multiples de l'étant chez Aristote*, Vrin 2005, p. 219-220

métaphysique aristotélicienne¹. Heidegger rejette la solution analogique de Brentano, considérée comme l'aporie dans laquelle s'est enfermée la philosophie ancienne et toute la tradition métaphysique à sa suite², mais il rejette également toute considération portant sur la dissémination irrémédiable des sens de l'être. Non seulement affirmera-t-il dans la seconde partie de son œuvre qu'il faut se mettre à la recherche d'un principe unitaire des acceptions de l'être (sans pour autant reprendre la position aristotélicienne du problème)³, mais il affirme d'emblée, dès ses premières lectures d'Aristote, l'univocité du sens de l'être lisible à même le concept d'*ousia* : « L'*ousia* forme le caractère fondamental de l'étant en tant qu'être : la présence »⁴. Il s'agit donc pour Heidegger d'excaver le sens authentiquement grec d'*ousia* qui s'exprime de façon paradigmatique chez Aristote, par-delà les diverses dénaturations que lui ont fait subir ses traductions latines en « substance » ou en « essence ».

Comprendre le sens grec d'*ousia* signifie pour Heidegger partir de l'acception courante du terme, qui n'est pas recouverte chez Aristote par son acception terminologique, c'est-à-dire proprement philosophique, mais qui au contraire continue à coexister avec celle-ci. Cette volonté de rechercher le sens d'un concept philosophique à partir de l'acception courante du terme témoigne du projet de se mettre à l'écoute de la manière dont le *Dasein* grec, paradigmatique pour l'ensemble de la métaphysique, parle au monde, c'est-à-dire déploie une certaine compréhension de l'étant. Ce qui est donc en jeu dans l'analyse

¹ GA 18, p. 22 : « *ousia* est l'expression pour le concept fondamental de la philosophie aristotélicienne », aussi p. 26

² GA 33, p. 42

³ En particulier, selon J.-F. Courtine dans *Inventio analogiae*, p. 29, dans les *Beiträge zur philosophie*, GA 65, F.-W. Von Hermann (éd.), Francfort, Klostermann, 1989 ; GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, P. Trawny (éd.) Francfort, Klostermann, 1998

⁴ GA 17, p. 46, double infidélité à Aristote donc, qui s'éclairera par l'usage très particulier que Heidegger fait du terme être.

heideggérienne du terme *ousia* et dans la recherche en quête du sens d'être de l'étant n'est donc pas tant la question de l'unité des diverses acceptions de l'être, mais plutôt celle de l'abord *facticiel* des étants par le *Dasein* dans sa vie quotidienne et non pas seulement philosophique. Il est nécessaire d'insister sur cette spécificité de l'acception heideggérienne du terme ontologie, qui n'est donc ni pris dans le sens de la discipline inventée au XVIIe, ni dans l'horizon de la problématique aristotélicienne de la dissémination des sens de l'être, elle-même corrélative selon l'interprétation de P. Aubenque de la cosmologie et de la physique aristotélicienne. Partir à la recherche de la compréhension grecque du sens de l'être signifie s'interroger sur la manière dont l'homme grec comprend et cherche à comprendre l'étant, dans quel horizon de sens préalable les étants sont immédiatement compris. Dans le cours de 1924, *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, Heidegger dit vouloir « écouter comment l'être-là naturel parle avec son monde, comment la compréhension que l'être là a de lui-même parle de l'étant-là, ce que signifie l'être selon cette compréhension naturelle »¹. Cette compréhension spontanée de l'étant en son être comme présence subsistance deviendra ainsi l'interprétation issue de l'attitude déchéante, qu'il s'agira de détruire selon les voies explicitées précédemment, afin d'offrir la possibilité d'une conversion en direction de l'authenticité, et donc d'une autre compréhension du sens d'être de l'étant et surtout du sens d'être du *Dasein* lui-même.

En 1924, Heidegger justifie la primauté du concept grec d'*ousia* par une considération de l'activité philosophique, qui est essentiellement définition, *orismos*, et qui cherche ainsi par l'usage du *logos* à amener les étants à se montrer

¹ GA 18, p. 41

dans leur être, c'est-à-dire dans leur *ousia*¹. L'activité philosophique est donc toute entière tendue vers le dévoilement de l'être des étants, confondue par Heidegger avec l'*ousia* qui résulte de la définition achevée. Seule l'analyse de l'*ousia* peut alors nous offrir une pleine compréhension de l'*orismos*, de la définition, et donc de l'activité philosophique telle que les grecs la comprennent. Heidegger commence par relever une ambiguïté fondamentale, non fortuite mais relative à l'essence de la chose même : le terme d'*ousia* a plusieurs sens, ce qui ressort explicitement des textes aristotéliens eux-mêmes.

Heidegger choisit donc de partir de l'acception courante, non terminologique, c'est-à-dire préscientifique. Il note que l'usage courant est celui que le mot possède dans le « parler naturel », « initialement et la plupart du temps » opérant dans la « compréhension moyenne »², autant de locutions qui renvoient déjà à la quotidienneté qu'analysera dans les mêmes termes *Être et temps*. Dans cette compréhension moyenne et quotidienne « *ousia* veut dire richesse [*Vermögen*], biens [*Besitzstand*], patrimoine [*Hab und Gut*], propriété [*Anwesen*] »³. Heidegger remarque alors qu'un étant déterminé peut être dit *ousia*, par exemple les possessions ou le patrimoine.

Dans un deuxième temps il s'agit de se laisser conduire, et non de déduire, vers l'usage terminologique, c'est-à-dire scientifique, depuis l'usage courant. Dans son usage terminologique *ousia* veut dire « un étant dans la comment de son être »⁴. Heidegger écarte la traduction courante issue du latin : substance, pour ne

¹ GA 18, p. 21 : « La fonction fondamentale du *logos* est d'amener à se manifester les étants dans leur être, de l'*ousia* comme l'être des étants, ou comme l'étantité »

² GA 18, p. 24

³ GA 18, p. 24

⁴ GA 18, p. 24

conserver que ces deux sens d'*ousia* : soit un étant, soit le comment d'un étant en son être.

La corrélation entre les deux sens se révèle dans le fait que le sens courant est implicitement co-signifié dans le sens terminologique et inversement. Dans le sens courant, « *Ousia* est un être qui est là pour moi en un sens affirmé, de telle sorte que je peux en user, qu'il est à ma disposition »¹. Ces étants dont je peux user, sont dits par les grecs *pragmata*, c'est-à-dire « l'étant avec lequel on a affaire quotidiennement »², et *chrèmate*, « ce qui est pris en usage »³, ce que Heidegger traduira dans *Sein und Zeit* par *Zeug* : « l'étant que nous rencontrons dans la manipulation affairée, les produits usuels »⁴. *Ousia* signifie donc un étant qui est là à ma disposition, dont je peux user quotidiennement. Et si le sens terminologique est co-signifié dans l'acception courante du terme, Heidegger peut en déduire que l'*ousia* en tant que l'étant dans le *comment* de son être signifie « être là à la façon d'être disponible »⁵. Parce que le sens courant d'*ousia* renvoie aux étants qui me sont présents quotidiennement, dont j'use avec une certaine familiarité, ce sont ces attributs qui sont transportés dans l'acception terminologique d'*ousia* : la présence et la disponibilité. Ainsi la compréhension grecque du sens d'être de l'étant, de l'étant dans le comment de son être qui se révèle à travers l'analyse de l'*ousia*, renvoie à la présence subsistante et disponible : « Être, pour les grecs, signifie être là »⁶, sur le mode de la présence et de la disponibilité. C'est l'utilisabilité des étants qui constituent leur caractère d'être là [*Da-charakter*].

¹ GA 18, p. 24-26

² GA 18, p. 25

³ GA 18, p. 25

⁴ SZ, p. 68

⁵ GA 18, p. 24

⁶ GA 18, p. 24

La pleine compréhension de l'*ousia* passe donc par l'analyse du *là*. Heidegger part de *Métaphysique*, livre Z, chapitre 2, 1028 b 8-9 qu'il retraduit ainsi : « l'être de l'étant se montre ouvertement dans les *somata* ». Refusant la traduction usuelle de *soma* par corps, jugée trop restrictive, Heidegger en fait l'expression d'un caractère de résistance ou d'insistance physique. Les *somata* ne sont pas seulement les corps, mais aussi bien les choses qui sont là quotidiennement, perçu par l'*aisthèsis* selon *Mét. Z*, 3. Il s'agit alors de partir de l'énumération aristotélicienne des *somata* en *Mét. Δ* 8, tout en se rappelant du sens familier d'*ousia* étudié précédemment, afin de dégager les différents caractères d'être.

Le premier caractère d'être est l'*hupokeimenon*. Heidegger donne l'exemple des plantes et du soleil qui sont déjà là par avant [*hupo*] lorsque j'en parle, ils sont sous-jacent, ce sont des substrats¹. Ils sont sous la main [*vorhande*], selon le lexique qui sera utilisé dans *Être et temps* pour désigner le mode d'être de l'étant présent dans l'optique théorique à la différence de la *zuhandenheit* qui est l'abord facticiel et primordial de l'étant dans l'horizon d'un monde.

Le second caractère d'être est *aition en uparkon* : ce qui est également sous la main dans la fonction d'*aition tou einai*, c'est-à-dire qui est co-présent au sein d'un étant et qui en est également la cause, par exemple la *psuchè* qui est le principe responsable d'une chose vivante².

Le troisième caractère d'être est *morion en uparkon* : la partie immanente délimitante et constitutive d'un étant, par exemple la surface d'un corps. Le là

¹ *Mét.*, Δ 8, 1017 b10 « On appelle substance tous ces corps parce qu'ils ne se disent pas d'un substrat, mais que les autres choses se disent de ceux-là »

² *Mét.*, Δ 8, 1017 b15 : « On appelle substance ce qui est cause de l'être, présent dans toutes les choses telles qu'elles ne se disent pas d'un substrat, par exemple l'âme pour l'animal »

d'un étant dépend de sa délimitation, en l'absence d'une surface délimitée, l'étant ne serait pas là¹.

Le quatrième caractère d'être est le *tode ti en einai* : Heidegger le dit hérité par Aristote comme le caractère d'être sur le fondement duquel le *logos* comme *orismos* aborde les étants. Le *tode ti en einai* est le sujet de l'*orismos*². Ce trait ontologique est habituellement traduit en latin par le terme de quiddité. Tout discours philosophique parle de la chose en visant sa quiddité. Celle-ci se réfère à l'étant tel qu'il était déjà, c'est-à-dire selon sa provenance. Heidegger donne l'exemple du ζῶον λόγον εχον : « Si l'homme est déterminé comme ζῶον λόγον εχον, alors sa parole pro-vient de son être- ζῶον, de son « être-vivant », qui est son γένος. Je vois un étant-là proprement dans son être lorsque je le vois dans son histoire, l'étant-là, qui est là ainsi, est venu à l'être à partir de son histoire. Cet étant-là, en tant qu'il est là ainsi, est *parfait*, il est arrivé à sa *fin*, à sa perfection »³. Le *to ti èn einai*, définit l'individu pris dans son essence, ce que Heidegger comprend comme l'être d'un étant à chaque fois ceci, non pas vu directement mais accessible à une certaine distance. Cette distance nécessite une certaine rupture avec l'usage familier des étants pour qu'ils m'apparaissent selon leur *to ti èn einai*, rupture qui préfigure l'analyse du passage de la *zuhandenheit* à la *vorhandenheit* dans *Être et temps*⁴ selon différents modes de perturbation du quotidien, comme l'ustensile brisé, moment qui est aussi celui de la naissance de la possibilité du discours théorique qui vise l'étant en son essence.

¹ *Mét Δ 8, 1017 b15* : « On appelle substances toutes les parties présentes dans les choses de cette sortie, définissant un ceci, et donc la suppression entraîne la suppression du tout, comme la suppression d'un corps si le plan est supprimé, à ce que certains affirment, et la suppression d'un plan si la ligne est supprimée ; et, de l'avis de certains, le nombre, en général, est tel, car, selon eux, si on le supprime, rien n'existe et il définit tout »

² *Mét Δ 8, 1017 b20* : « En outre, on appelle substance l'être ce que c'est dont l'énoncé est une définition, c'est-à-dire ce qu'on appelle la substance de chaque chose »

³ GA 18, p. 35

⁴ SZ, p. 72-76

A la fin du chapitre Aristote distingue deux *tropoi*, deux modes fondamentaux dans lesquels l'*ousia* est utilisé : « le substrat ultime qui ne se dit plus à propos d'autre chose et ce qui, étant un ceci, est aussi séparable ; telles sont la figure et la forme de chaque chose »¹. Heidegger retraduit ces deux modes, d'une part l'*hupokeimenon eskaton* : ce qui est déjà là pour chaque usage, la présence ultime, ce qui n'est pas prédicable, par exemple Socrate, et deuxièmement les étants dans leur *tode ti on*, c'est-à-dire pris dans son essence séparable. Ce dernier caractère désigne un sixième trait ousiologique : l'*eidos*, que Heidegger rend par allure, aspect ou apparence, ce qui est vu ou aperçu dans sa présence finie, délimitée et parfaite.

Heidegger résume l'ensemble de cette analyse : « être-là signifie, en résumé : 1. Premièrement *présence, présent*, 2. L'être-parfait, la perfection – les deux caractères du là pour les grecs. Dans ces deux caractères, tous les étants sont interprétés en leur être »². Ainsi la totalité des étant est comprise par le philosophe grecque, mais aussi plus profondément par l'attitude facticielle grecque à laquelle il s'agira de parvenir dans un dernier moment, dans l'horizon de la présence et de la perfection achevée. Cette compréhension de la totalité de l'étant, si elle s'exprime déjà dans le concept aristotélicien d'*ousia*, trouve une exposition plus profonde encore dans la *Physique*, où l'analyse de la mobilité est produite à partir de l'interprétation de l'être de l'étant comme présence subsistante.

¹ *Mét* Δ 8, 1017 b, 20-25

² GA 18, p. 35

b) Une *Physique* de l'achèvement

« La mise en évidence du sens de l'être dominant dans l'ontologie grecque et dans Aristote chez qui celle-ci culmine ; ce sens est dominant car il est déjà expérimenté dans l'expérience implicite de l'être-là du monde et de la vie – la mise en évidence est *centrée dans l'interprétation du mouvement* »¹

Aussi bien dans le cours d'hiver 1921-22, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*², que dans le cours d'été 1924³, *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, que dans le *Natorp-Bericht*⁴, Heidegger s'interroge de manière principielle sur le mouvement chez Aristote. Cette attention toute particulière accordée à la *Physique* va de pair avec le développement de la problématique de la mobilité [*Bewigtheit*] de la vie facticielle depuis le cours de 21-22, dans l'horizon de la thématique luthérienne et augustinienne de la mobilité du péché comme dynamique de l'égarement. La mobilité de la vie facticielle exprime la *ruinanz*, c'est-à-dire la déchéance de la vie humaine, qui s'enlise et se perd elle-même dans le monde selon une chute hyperbolique. Il s'agit donc d'utiliser Aristote afin comprendre l'interprétation spontanée de la vie facticielle quant à sa propre mobilité selon ses catégories naturelles (*energeia, dunamis, entelecheia, steresis*). Aristote sert alors de témoin à cette auto-explicitation exprimant une mobilité occultant l'inquiétude la vie

¹ GA 18, p. 398

² Dans ce cours où aucune interprétation d'Aristote n'est à proprement parler exposée, il s'agit d'y introduire par l'analyse de la mobilité déchéante de la vie facticielle, cf. GA 61, p. 79, 93, 102, 108, 110,

³ GA 18, p. 392 : « La mise en évidence du sens de l'être dominant dans l'ontologie grecque et dans Aristote chez qui celle-ci culmine ; ce sens est dominant car il est déjà expérimenté dans l'expérience implicite de l'être-là du monde et de la vie – la mise en évidence est *centrée dans l'interprétation du mouvement* »

⁴ NB, p. 39 : « Aristote, dans sa *Physique*, accède à une nouvelle position initiale, fondamentale et principielle, dont procèdent son ontologie et sa logique, lesquelles ont pénétré et investi l'histoire de l'anthropologie philosophique »

facticielle. La *Physique* apparaît alors non pas comme une détermination du mouvement au sens moderne du terme, à savoir comme déplacement d'un mobile dans l'espace, mais comme mouvement existentiel vers la perfection comprise comme permanence, à savoir une analytique de la facticité qui se double d'une cosmologie et d'une théologie, prototype de toute métaphysique futur dans sa constitution onto-théo-logique. L'être de l'homme y est déterminé dans l'horizon d'une analytique général du mouvement qui est elle-même prise en vue selon l'attitude facticelle prédominante chez les grecs. Ainsi, si la *Physique* constitue en quelque sorte l'acquis préalable de la totalité de la philosophie aristotélicienne – aussi bien sa logique, sa rhétorique, sa politique, son ontologie que son anthropologie en découlent – il faudra également partir à la recherche de l'acquis préalable, de l'expérience fondamentale à partir de laquelle le mouvement est lui-même compris¹.

Dans le cours d'été 1924, Heidegger introduit la *Physique* aristotélicienne comme une recherche portant sur les *archai* c'est-à-dire sur la provenance des étants, résultant de la question *ti to on?* « Qu'est-ce que les étants en tant qu'étants ? Qu'est-ce que l'être »². D'emblée la *Physique* est comprise comme transgressant les limites d'une simple analytique de la mobilité pour entrer de plein pied dans le registre de l'ontologie. On pourrait ainsi mettre en perspective les interprétations de la *Physique* d'Aristote par P. Aubenque et par Heidegger,

¹ GA 18, p. 13 : « Qu'est-ce qui est *concrètement expérimenté* dans le concept tel qu'il est compris. Qu'est-ce qu'Aristote avait-il à l'esprit lorsqu'il pensait au mouvement ? Quel phénomène mobile avait-il en vu ? Quel sens de l'être visait-il en parlant d'un être mobile ? [...] De quelle manière un phénomène comme le mouvement est-il aborder afin d'être en accord avec la revendication directrice ? [...] Quelle revendication d'intelligibilité est exigée à ce qui est ainsi vu ? Ce qui mène à la question concernant l'*originalité de l'explication* »

² GA 18, p. 284

l'un comme l'autre faisant de la *Physique* l'ontologie du monde sublunaire, dont la détermination principielle est la mobilité¹.

C'est en effet le constat d'Aristote en *Phys.*, I, 7, 189 b 31, le mouvement est ce qui est « commun » à la totalité des étants. Mouvement à entendre non pas au sens de la physique moderne comme déplacement d'un mobile dans l'espace, mais au sens le plus large de changement : « Prendre la *kinesis* comme *metabolè* »². Faire de la *kinesis* la détermination principielle de la totalité des étants c'est admettre leur mutabilité intrinsèque³, aussi bien leur capacité à se mouvoir que celle à passer par exemple de l'ignorance à l'instruction. La critique des Eléates et de Parménide au livre 1 de la *Physique* a précisément pour tâche de réfuter la compréhension de l'être comme étant un, ce qui revient à nier la possibilité de distinguer la substance des autres catégories, et donc la possibilité pour un étant de changer d'attributs sans pour autant devenir absolument autre⁴. Admettre l'unicité de l'être et refuser sa polysémie, c'est nier la mobilité et donc ne pas prendre en vue la nature : « Examiner si l'étant est un et immobile, ce n'est

¹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 422 : « Cet enracinement de l'ontologie aristotélicienne dans l'expérience fondamentale du mouvement peut se montrer de deux façons : 1) La *Physique* d'Aristote est déjà une ontologie ; 2) La théorie de l'être en tant qu'être tire son contenu effectif (qui consiste, nous l'avons vu, dans la distinction des significations de l'être et la recherche de leur problématique unité) d'une réflexion sur le mouvement ». Une fois encore on soulignera que si P. Aubenque fait finalement dériver la dissémination des sens de l'être selon les catégories de la physique, c'est-à-dire de la mutabilité des étants sublunaires qui suppose la dissociation possible du prédicat et de la substance, il n'en est pas de même de Heidegger qui laisse de côté la question de la pluralité des acceptions de l'être selon les catégories au profit d'une compréhension de la *Physique* dans l'horizon de l'abord facticiel de l'étant par l'homme grec, c'est-à-dire finalement selon l'attitude déchéante. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 412 et sq.

² GA 18, p. 293

³ GA 18, p. 288 : « Evidence que la *kinesis* n'est pas quelque chose *para ta pragmata*, pas quelque chose « à côté des étants qui sont là » du monde, de la nature ». Heidegger se réfère à *Phys.* Γ 1, 200 b 32 sq. : « Il n'y a pas de mouvement à part des choses »

⁴ *Phys.*, I, 2, 185 a 20-25 : « Mais le point de départ le plus approprié de tous, c'est de voir, puisque l'étant se dit de plusieurs manières, ce que veulent dire ceux qui disent que toutes les choses sont une ; est-ce qu'ils veulent dire que toutes les choses sont substance, ou des quantités, des qualités, et, nouvelle question, est-ce que toutes choses sont une substance unique, comme l'est un homme unique, ou un cheval unique, ou une âme unique, ou sont-elles une qualité unique, comme l'est blanc ou chaud ou l'une des choses de cette sorte ? Toutes ces thèses, en effet, diffèrent beaucoup entre elles et sont impossibles à soutenir »

pas examiner la nature »¹. Il faut donc admettre une pluralité d'*archai*, de principes afin de pouvoir comprendre la nature telle qu'elle s'offre à notre regard, c'est-à-dire en mouvement. Ce sont alors trois principes qui sont nécessaires : *dunamis*, *energeia* et *entelechia*².

En *Phys.* III, 1, 200 b 26, Aristote écrit : « Il est possible pour quelque chose d'être soit en entéléchie seulement, soit à la fois en puissance et en entéléchie ». Heidegger retraduit ainsi : « L'étant, qui est là, est caractérisé selon les deux possibilités : d'une part comme *présence* pure, d'autre part comme *entelechia* et *dunamei on à la fois* »³. Les catégories qui ont à charge de rendre compte du mouvement tel qu'il apparaît au sein du monde sublunaire sont donc pour Aristote *entelechia* et *dunamis*, rendues par présence et possibilité dans le lexique heideggérien. Pour distinguer l'*entelechia* de l'*energeia*, Heidegger recourt à *Met.* Θ 3, 1047 a 30-32 : « Ce nom d' « acte », que nous posons toujours avec celui d'« entéléchie », a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses, car on croit généralement en effet, que l'acte proprement dit, c'est le mouvement » ; ainsi qu'à 8, 1050 a 22-23 : « L'œuvre est, en effet, la fin, et l'acte, c'est l'œuvre ; c'est pourquoi aussi le mot « acte » dérive d'« œuvre », et « acte » tend à signifier la même chose qu'« entéléchie » ». Ce que Heidegger comprend ainsi : « L'*entelechia* signifie « présence », être-présent d'un étant comme fin, « au sens du point ultime », un étant qui est parfait, qui se possède lui-même en sa « fin » propre – *telos* comme caractère de l'être-là, constituant l'être-parfait. *Entelechia* : ce qui se maintient dans son être-parfait, ce qui est là au sens

¹ *Phys.*, I, 2, 184 b 25

² *Phys.*, I, 8, 191 b 28

³ GA 18, p. 295

propre »¹. L'*energeia* « s'étend vers la fin » - également un caractère de l'être-là, mais de manière à ce qu'il détermine l'étant en son être-là au point qu'il *n'est pas là dans son être-parfait* ; *energeia* : le caractère d'être de ce qui est *en train de devenir parfait*. Avoir été mis à sa disposition et produit dans la production est une manière déterminée de l'être-là – ce n'est que si l'on voit cela qu'il est possible de voir ce qu'est le mouvement : l'être-là d'un étant qui est dans son *devenir-parfait*, mais qui *n'est pas encore parfait* »². Ainsi l'*entelechia*, comme perfection achevée exclut toute *dunamis*, l'être en entéléchie est un être absolument parfait qui n'a jamais été produit et qui est simplement présent. Ce qui exclut toute possibilité de disparaître ou d'être autre qu'il n'est actuellement. La *kinèsis* est donc le fait de l'*energeia*, être-en-œuvre, c'est-à-dire s'acheminer vers la perfection achevée. Le mouvement n'existe donc pour Aristote que comme tendance vers l'achèvement, sur le modèle de l'*entelecheia*, c'est-à-dire de la perfection réalisée dans la permanence, la présence et la disponibilité.

Une fois élucidée ces premiers principes, Heidegger en vient à l'analyse de la première définition du mouvement en *Phys.* III, 1, 201 a 11 : « L'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel c'est le mouvement ». L'exemple donné par Aristote est un morceau de bois qui peut également être un coffre. Heidegger en déduit deux déterminations de l'être-là au sein du monde : « Etre-là (1) en tant que *présentement là* (2) au sens du *provenant de*. La détermination du *teleion* comprend les deux moments de l'être : *là* et *provenant de ...* »³. Mais la première détermination de l'être-là qui se rapporte à l'entéléchie est désormais également

¹ GA 18, p. 296

² GA 18, p. 296

³ GA 18, p. 313

comprise par Heidegger comme « être-là *maintenant* »¹ qui veut dire de manière indistincte « présence spatiale » et « maintenant » au sens temporel. Un tel étant qui se présente là devant moi spatialement et au moment présent est également affecté d'une *dunamis*, c'est-à-dire de la possibilité d'être autre chose, d'être utilisable pour ceci ou cela, à la manière du bois dont je peux faire un coffre ou un navire. La *dunamis* s'apparente alors à un « pas encore » qui peut vouloir dire « usable pour, transformable en »². Cette duplicité fondamentale qui affecte la totalité de l'étant là, à savoir qu'il est à la fois présent et doué d'une certaine possibilité s'exprime dans le concept aristotélicien de *dikhôs*.

Heidegger peut alors proposer une nouvelle traduction de cette première définition du mouvement : « le mouvement est l'*entelecheia*, la présence de l'étant-là, en tant que pouvant-être-là, à savoir la présence dans la mesure où l'étant-là peut être-là »³. Ce qu'il explicite par l'exemple du bois travaillé par le menuisier : « Si le menuisier le travaille, le bois est là dans son pouvoir-être. Le pouvoir-être est présent dans l'être-en-travail, dans la mesure où le menuisier l'a sous la main. Par suite, Aristote peut également définir le mouvement comme *energeia*. *Energeia* comme manière de l'être-là ne signifie rien d'autre que l'être-en-travail de quelque chose. Le bois, en tant que chose étant présente, est là tout en étant utilisable pour un coffre. Être là en tant que bois et être utilisable pour ... n'est pas la même chose »⁴. Le mouvement est donc encore une fois compris à partir de l'*energeia*, c'est-à-dire de l'être en œuvre, et de tendre ainsi vers l'achèvement et la perfection. La mobilité sublunaire est donc essentiellement

¹ GA 18, p. 313

² GA 18, p. 313

³ GA 18, p. 313

⁴ GA 18, p. 313-314

progression, cheminement vers la réalisation pleine de soi dans la présence permanente.

Cette explicitation révèle également l'inspiration fondamentale de l'analytique aristotélicienne du mouvement selon Heidegger, à savoir le modèle technomorphe qui la commande. Le rapprochement développée par Aristote lui-même entre *energeia* et *ergon*, œuvre en *Met.* Θ 8, 1050 a 22-23, signifie que tout mouvement tend vers son propre achèvement dans la présence parfaite, à la manière dont le bois travaillé par l'artisan achève son mouvement dans l'œuvre terminée, présente et disponible à mon usage. La *poièsis* apparaît donc comme l'acquis préalable orientant les recherches *Physiques* d'Aristote sur le chemin d'une ontologie de l'achèvement, et conférant un privilège ontologique à l'œuvre achevée, absolument présente et terminée. C'est le rôle du *theion* supralunaire, pure présence qui se pense elle-même¹, orientant toutes les recherches métaphysiques d'Aristote et finalement la compréhension grecque de l'être de l'étant. En cet étant suprême réside « l'idée de l'être dans son être-mû par excellence »² « Être signifie être-produit-et-mis-à-disposition – sens de l'être comme *poièsis* et en même temps interprété à partir de l'être-présent »³. Le primat de l'*actus purus* dérive ainsi de cette référence à l'activité technique et productrice qui prend continuellement en vue l'œuvre achevée comme *telos* de tout changement.

L'interprétation de la *Physique* révèle donc des résultats analogues à celle de l'*ousia*, l'étant est compris dans l'horizon de la présence achevée et parfaite. Mais

¹¹ Sur la nécessité d'un premier moteur immobile comme acte pur : *Mét.* Λ, 7, 1072 a 23-26 ; cf. aussi *Phys.*, VIII, 6, 258 b 10-12. Heidegger le décrit en GA 22, p. 328 comme « présence pure, qui d'elle-même est purement inaltérable, éternelle »

² GA 22, p. 330

³ GA 18, p. 391

la destruction d'Aristote ne s'arrête pas à ce constat. Il s'agit pour Heidegger de s'interroger sur l'acquis préalable et l'expérience fondamentale qui orientent toute la philosophie grecque et le destin ultérieur de la métaphysique. Non pas tant ce modèle technomorphe qu'une certaine crainte éprouvée par l'homme, cherchant à se rassurer en s'assurant de la présence permanente des étants. Ainsi la destruction d'Aristote culmine dans un constat analogue à celui porté sur les œuvres de Jaspers, Husserl ou Descartes.

c) La présence et la crainte de la mort

Comme nous l'avons signalé à plusieurs reprises, il ne s'agit pas uniquement pour Heidegger de dévoiler le sens authentique des concepts aristotéliens recouverts par la tradition et leur immixtion avec des motifs chrétiens scolastiques. L'explicitation des concepts grecs doit certes servir à la compréhension du sens des concepts qui scandent l'histoire de la métaphysique, comme Heidegger y procédera dans le cours de 1927, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, mais il s'agit surtout de dévoiler l'acquis préalable ou le souci directeur de la compréhension grecque de l'être de l'étant, afin de dévoiler la perspective qui régit l'aube de la philosophie et continue à produire ses effets jusqu'à nous sous des formes désormais travesties. Si les destructions étudiées jusqu'à présent sont plus explicites quant à la quête des motifs sous-jacents aux différentes positions philosophiques – angoisse du *Dasein* devant lui-même pour la destruction de Husserl et de Descartes ainsi que volonté de se sécuriser dans la connaissance connue – il semble que Heidegger ne pousse la destruction d'Aristote qu'au point de cette découverte certes fondamentale mais encore

insuffisante quant à la possibilité de produire une véritable conversion phénoménologique, à savoir la compréhension du sens d'être de l'étant comme présence achevée et parfaite. Pour autant, certaines remarques incidentes dès les cours d'été 1924 nous permettent de comprendre par avance l'expérience fondamentale que Heidegger dit vouloir trouver chez les grecs¹, à la source même de la détermination de l'être de l'étant comme présence parfaite.

En GA 18, Heidegger souligne chez Aristote lui-même une référence à la peur comme moteur du travail des anciens en *Mét.* 1050 b 22 : « Et s'il y a une chose en éternel mouvement, elle n'est pas non plus en mouvement selon la puissance, sauf d'un lieu vers un autre (et de cela rien n'empêche qu'il existe une matière). C'est pourquoi le Soleil, les astres et le ciel tout entier sont sans cesse en acte et il n'y a pas à craindre qu'ils s'arrêtent jamais, ce que craignent les philosophes de la nature ». Heidegger en tire les conclusions suivantes : « Ceux qui précédemment ont discuté l'être de la nature, l'être-là du monde, et ont déterminé le monde, étaient véritablement guidés et menés dans la formulation de la question par le *phobos*, par la « peur » en voulant ce qui est là toujours ainsi, la rotation constante des étoiles, ce qui « pour une fois reste immobile » - la discussion de l'être des étants à partir de la peur qu'à un moment donné, ils ne soient plus »². Ainsi la philosophie grecque qui interprète la totalité de l'étant dans l'horizon de la présence et de la perfection découle en réalité d'une certaine crainte devant la possibilité pour les étants de disparaître³, et plus précisément encore que l'homme lui-même puisse disparaître. La compréhension grecque du sens de être apparaît

¹ GA 18, p. 39 : « Ce sens de l'être n'est rien d'inventer par les grecs, mais il provient d'une expérience définie de l'être [...] *Une expérience définie du monde est l'indice pour l'explication de l'être chez les grecs* »

² GA 18, p. 290

³ GA 18, p. 290 : « Car la peur de la disparition à un moment donné présuppose de s'accrocher au sens de l'être comme étant toujours présent »

comme une tentative désespérée pour conjurer la moralité et la finitude pourtant indépassable de l'être de l'homme. C'est également le sens du primat accordé à la vie théorique sur lequel s'interroge Heidegger dans le cours du semestre d'hiver 1924-1925 portant sur *Platon : le Sophiste* : « Il faudrait vérifier à partir de quel principe Aristote opère la décision entre la manière d'être de la *phronèsis* et la manière d'être de la *sophia* comme possibilité de l'être-là humain »¹. A quoi Heidegger apporte lui-même une réponse « Pour les grecs, la considération de l'existence humaine s'oriente purement sur le sens de l'être même, sur la question de savoir dans quelle mesure l'être-là humain possède la possibilité d'être toujours. Ce sens de l'être, l'être comme être-présent absolu, est lu à partir de l'être du monde »². Ainsi la décision en faveur de la vie théorique relève d'un désir d'immortalité, d'une crainte devant l'être-pour-la-mort qui caractérisera tout *Dasein* humain. Ce désir d'immortalité, Heidegger l'observe chez Aristote lui-même en *Eth. Nic. X, 7, 1177 b 30 – 1178 a 2* : « Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui »³.

Toute la compréhension grecque de l'étant qui trouve son expression paradigmatique chez Aristote relève donc d'une crainte devant la finitude de l'homme et d'une volonté de l'occulter en s'immortalisant. La destruction d'Aristote qui cherche à parvenir à ces motivations facticielles sous-jacentes aux concepts hérités et commentés jusqu'à en devenir incompréhensibles opère donc

¹ GA 19, p. 130-131

² GA 19, p. 178

³ Sur le primat de la vie théorique chez Aristote, cf. également GA 18, p. 290

un geste de reconduction de la *Physique* ou même de la *métaphysique* d'Aristote à une *expérience fondamentale* et facticielle corrélative de la vie déchéante, à savoir la peur du *Dasein* devant lui-même et la fuite hyperbolique dans le monde et les étants auprès desquels il s'agit de trouver assurance et réconfort dans la contemplation désintéressée. La philosophie aristotélicienne est donc toute entière comprise comme figure ou encore matrice de la *theologia gloria*, c'est-à-dire produit d'une fuite devant le divin et l'angoisse qui caractérise le *viator* sur son chemin de croix. Ainsi la divinité aristotélicienne est absolument incompatible avec le dieu des chrétiens qui se dissimulent dans la folie du monde et ses œuvres paradoxales. Elle est dérivée de la *Physique* elle-même comprise dans l'horizon de cette crainte de la disparition et du désir de présence constante. C'est ce que remarque Heidegger dès le *Natorp-Bericht* de 1922 : « Le *theion* est la mobilité la plus pure de laquelle dispose la vie. C'est ce qui la rend « divine ». Mais pour Aristote l'idée du divin ne procède pas de l'explication d'un objet devenu accessible par une expérience religieuse fondamentale ; le *theion* est bien plutôt l'expression du caractère d'être le plus élevé qui résulte de la radicalisation ontologique de l'idée de l'être-mû. Si le *theion* est *noësis noësos*, c'est seulement parce qu'eu égard à son caractère d'être, c'est-à-dire à sa mobilité, un tel percevoir suffit le plus purement à l'idée de l'être mû comme tel. Cet étant doit être un pur percevoir, c'est-à-dire affranchi de tout rapport émotionnel à son but. Le « divin » ne saurait être jaloux, non pas parce qu'il serait bonté absolue et amour, mais parce qu'en général, dans son être comme pure mobilité, il ne saurait haïr ni aimer »¹. Le dieu aristotélicien résulte de ce désir de fuir l'angoisse devant dieu et de se sécuriser dans une présence permanente : « La présence d'un tel étant

¹ NB, 62

[en entéléchie] n'est pas pensée, mais vue dans le mouvement des ciels, effectivement *vue* ; non pas dans la simple observation, mais *expérimentée* dans la peur »¹.

Si l'expérience fondamentale qui oriente la compréhension grecque de l'être est celle d'une fuite devant la mort, Heidegger fera de la prise en souci de la mort l'opérateur de la conversion vers l'appropriation authentique de la vie par elle-même. Ainsi dès 1922, dans le *Natorp-Bericht* Heidegger thématise la fuite devant la mort comme fuite impossible du *Dasein* devant lui-même : « le fait de se détourner de la mort, loin de constituer une saisie de la vie en elle-même, est bien plutôt un évitement de la vie devant elle-même, et son caractère ontologique »², et un peu plus loin : « Mais ce devant quoi il prend la fuite, c'est la vie facticielle elle-même à titre de possibilité facticielle d'être saisie expressément comme objet de l'inquiétude »³. Ainsi la fuite devant la mort exprime un souci d'esquiver l'inquiétude constitutive de la vie facticielle. Mais cette fuite, analogue en ceci à celle devant Dieu, ne parvient jamais à occulter totalement l'objet de sa crainte, et si chez Husserl l'historicisme est sans cesse présent à titre de repoussoir, chez Aristote la crainte de la disparition des choses et de l'homme lui-même continue à s'exprimer, comme à l'état de frémissement. C'est ce qu'écrit Heidegger dans les *Conférences de Cassel* : « Dans cette fuite face à la mort se révèle précisément son *Da-sein*. Dans *ce devant quoi* l'on fuit se montre la mort »⁴. Cette présence de la mort dans la fuite elle-même rend alors possible le contre-mouvement en direction de l'*Eigentlichkeit* du *Dasein*, c'est-à-

¹ GA 18, p. 296

² NB, p. 25

³ NB, p. 26

⁴ KV, p. 189

dire non plus la fuite de la mort, mais sa poursuite dans l'assomption anxieuse de la finitude humaine. Et dès 1922, c'est également la prise en charge de la mort dans le souci qui permet de mettre en lumière l'essence de la temporalité non plus selon le mode grec dévoyé privilégiant le présent de la présence, mais selon une orientation décisive vers l'avenir, foyer de la préoccupation : « 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 »¹. Si la crainte devant la mort conduit le *Dasein* à chercher refuge au sein des choses en s'assurant de la constance de leur présence, l'assomption de la mort permet une déprise vis-à-vis du monde au profit d'un recentrement sur la temporalité propre de l'homme, orientée vers l'avenir dans l'horizon d'un souci de préoccupation constante. La mort joue donc le rôle d'opérateur de la conversion existentielle et permet une appropriation de l'être de l'homme ainsi qu'une remise en question de l'acception spontanée déchéante de l'être de l'étant comme présence constante. Autant de thèses qui seront reconduites dans l'*Hauptwerk* de 1927 et qui nous permettent de l'éclairer aussi bien.

¹ NB, p. 25

CONCLUSION : REPONDRE AUX GRECS OU LES DEUX SENS DE L'ÊTRE

« Nous n'aurons compris
les Grecs qui si nous reprenons cette
question ; compris au sens d'une
vigoureuse confrontation en posant
la question qui réplique aux Grecs »¹

Le cheminement nécessairement tortueux que nous avons voulu mettre en lumière aboutit ainsi à cette confrontation principielle autour du sens de l'être, déployée de façon inachevée dans *Être et temps*. Ce que nous avons voulu souligner c'est la singularité de la compréhension heideggérienne de la question de l'être, qui ne se confond ni avec la dissémination aristotélicienne des acceptions catégoriales de l'être corrélatrice de sa cosmologie de la scission, ni avec la discipline scolastique qui cherche à partir de la métaphysique générale une voie qui par le biais de la spécialisation aboutirait à la connaissance du divin. Selon la matrice chrétienne et protestante qui anime l'œuvre heideggérienne dans ses premières tentatives pour saisir la vie facticielle, il s'agit avant tout d'opérer une régression depuis les positions philosophiques qui scandent l'histoire de la métaphysique vers l'attitude facticielle qui les motive, et qui se trouve thématisée selon une inspiration luthérienne comme fuite occultante devant l'inquiétude de la vie au profit de la *securitas* mondaine. Le sens de l'être apparaît alors comme l'horizon facticiel de l'interprétation de la totalité des étants, ce qui prenait, avant la destruction d'Aristote, le nom d'acquis préalable ou de préconcept. Le *Dasein*

¹ GA 22, 314

se meut toujours déjà dans une certaine compréhension des étants et de son être propre, qui n'est pas une option théorique prise sur les choses ou une simple vision du monde, mais qui est le produit de l'attitude déchéante, dissimulant la vie à ses propres yeux et cherchant à se rassurer en s'assurant de la permanence des étants par un savoir théorique portant sur eux. Toute la philosophie heideggérienne pointe alors vers un seul effort : dévoiler la crainte qui motive cette fuite, pour rendre possible son assomption anxieuse, correspondant à une appropriation de l'être de l'homme, de la vie par elle-même. La destruction permet précisément de faire apparaître cette motivation facticielle qu'est la crainte et sert donc d'opérateur méthodologique vers la vie authentique.

Nous avons ainsi voulu montrer que la question de l'être est deux fois corrélative de la destruction. D'une part c'est la destruction qui permet de faire apparaître cet horizon de compréhension de la totalité des étants qui est essentiellement attitude facticielle motivée par la crainte du *Dasein* devant lui-même, se nourrissant de la thématique luthérienne du péché, de la fuite devant dieu, et augustinienne de la concupiscence. Mais dans un deuxième temps la destruction permet la poursuite de cette crainte par sa monstration médiate, correspondant à une appropriation réelle de l'être de l'homme selon sa temporalité propre ainsi que dans son rapport à sa mort. Ainsi la question de l'être est essentiellement duale, et la destruction permet de cheminer de la première acception comme compréhension motivée facticiellement de la totalité des étants à la seconde, c'est-à-dire à l'appropriation de l'être du *Dasein* par le *Dasein* poursuivant authentiquement sa mort. C'est ce qu'écrit Heidegger dès les *Remarques sur Karl Jaspers* : « Le sens de l'existence, si on le suit bien en direction de son origine et de l'expérience fondamentale qui lui correspond

exactement, est exactement *le* sens de l'être [...] Ce sens de l'être, on peut l'avoir non pas à partir du « est » de celui qui « est » spécialement en train de prendre connaissance, d'explicitier et en outre d'objectiver en quelque manière, mais bien plutôt à partir de l'expérience fondamentale d'avoir soi, de s'avoir soi-même dans l'élément de la *préoccupation*, chose qui s'accomplit *avant* toute prise de connaissance objectivante à la mesure d'un « est », laquelle peut éventuellement arriver plus tard, mais n'a aucune importance pour cet accomplissement »¹. Ce qui est en jeu dans la tentative pour relancer la gigantomachie concernant l'être, c'est donc de faire jouer contre la centration grecque et métaphysique sur les étants intramondain et le savoir théorique motivée par la fuite déchéante, l'appropriation facticielle de l'être de l'homme dans la préoccupation et le souci de soi.

La vie authentique n'est alors rien d'autre pour Heidegger que la décision de philosopher, c'est-à-dire de mettre son soi en question, selon une corrélation affirmée dès les cours sur la phénoménologie de la vie religieuse entre préoccupation et questionnabilité. Philosopher en son sens originaire ne correspond pas à une recherche de type fondationnel en vue d'asseoir la totalité des connaissances positives, mais à mettre constamment en question sa propre existence en vue de dévoiler la tendance vers la déchéance qui nous habite et ouvrir à la possibilité de s'y soustraire. La philosophie est l'activité qui déploie le souci de soi constant caractéristique de la vie authentique : « L'existence (la facticité) *vient à l'être* dans la radicalité croissante de l'interrogation sur la vie ; non pas réflexion sur le « Je » dans un sens égoïc, égologique »². Cette

¹ *RKJ*, p. 8

² GA 61, p. 168, également p. 179 : « La mobilité de l'interprétation philosophique facticielle est *contre-ruinante* », et GA 61, p. 80 : « La philosophie est un mode fondamental de la vie elle-même, de sorte qu'elle « récupère » [*wieder-holt*] authentiquement, c'est-à-dire, récupère la vie depuis sa chute dans la décadence, et cette récupération [ré-pétition], comme une recherche

interrogation constante quant au soi est cheminement vers l'authenticité,
cheminement qui prend chez Heidegger le nom de destruction.

radicale, est la vie elle-même»

Bibliographie

I. Auteurs antiques, médiévaux, modernes

Aristote, *Physique* [Phys.] ; *Métaphysique* [Mét.] ; *Ethique à Nicomaque* [Eth. Nic.]. Les traductions citées sont empruntés aux traductions de J. Tricot, Paris, Vrin, 1951-1970 ou à celles de GF (Paris, coll. « Garnier-Flammarion »)

Augustin, *Les Confessions*, *Œuvres*, t. 1, Paris, Bibliothèque de la pléiade, 1998

Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2008 ; *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009

(La) Bible, *Nouveau testament*, Paris, Bibliothèque de la pléiade, 1971

Clauberg, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1681 (reprint G. Olms, 1968)

Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988

Hegel, *Science de la logique*, Livre premier, l'Être, Paris, Vrin, 2015

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* [Ideen ... I], Paris, Gallimard, 1985

Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, *Œuvres philosophiques* t. 3, Paris Bibliothèque de la Pléiade, 1986

Kierkegaard, *Alternatives*, in *Œuvres complètes*, tome IV, L'Orante, 1970

Luther, *Œuvres*, Labor et Fidès, 1957 –

Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, Mohr, 1912

St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 1, Paris, Cerf, 1984 ; *Métaphysique d'Aristote*, Paris, L'harmattan, 2012

Windelband, Wilhem, *Präludien : Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1915

Wolff, Christian, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §73 in *Philosophia rationalis sive Logica*, 1728, reprint G. Olms

II. Etudes

Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, 2011 ; *Le jeune Heidegger*, Paris, Vrin, 2011

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1983

Boulnois, Olivier, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999 ; *Métaphysiques rebelles*, Paris, PUF, 2013

Brentano, Franz, [1862] *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*, Vrin 2005

Capelle, Philippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998

Courtine, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 ; *Heidegger 1919-1926*, Paris, Vrin, 1996 ; *Inventio analogiae*, Paris, Vrin, 2005 ; *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007 ; *Archéo-logique*, Paris, PUF, 2013

Dufour, Eric, *Paul Natorp*, Paris, Vrin, 2010

Franck, Didier, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004

Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, Paris, PUF, 1991

Kiesel, Theodore, *The genesis of Time and Being*, University of California, 1995

Pradelle, Dominique, *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013

Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther*, Paris, PUF, 2005