

A : Le double intérêt du volume, la genèse de *Sein und Zeit* et le rapport au christianisme

Dans le cadre de la parution aux éditions Gallimard des œuvres de Martin Heidegger, un nouveau volume paraît chaque année, même si la parution ne semble pas suivre d'ordre chronologique ou d'ordre d'importance. C'est cette fois-ci un volume essentiel qui a paru en janvier 2012 : *Phénoménologie de la vie religieuse*, tome 60 de la *Gesamtausgabe*.

La recherche sur Heidegger se porte depuis le début des années 90 essentiellement sur la genèse de *Sein und Zeit*, avec la parution progressive des volumes de la *Gesamtausgabe* (GA) rassemblant les cours du jeune Heidegger à Fribourg puis à Marbourg, de 1919 à 1929. Les récentes parutions de l'ouvrage de Servanne Jollivet et de deux volumes collectif chez Vrin témoignent de cette importance ¹. Faisait défaut en France la traduction des cours de Fribourg (1919-1923), volumes 56 à 63 de la GA dont la publication est déjà bien avancée en anglais et en italien. Avec la parution de *Phénoménologie de la vie religieuse*, nous pouvons enfin lire en intégralité un de ces précieux cours de Fribourg.

Cette parution est importante à un deuxième titre. Le rapport de Heidegger au christianisme a très tôt frappé les premiers lecteurs de *Sein und Zeit*, voyant dans la déchéance, la faute/dette, la conscience, l'inauthenticité, autant d'échos des thèmes de l'anthropologie chrétienne d'un Pascal ou d'un Kierkegaard. Cette filiation a été confirmée par Heidegger lui-même qui y voit non seulement sa provenance essentielle, mais aussi son avenir. Lors de l'entretien avec un Japonais, dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger affirme que sans sa provenance théologique, il ne serait pas parvenu sur son chemin de pensée, et que cette provenance demeure toujours avenir *Herkunft bleibt stets Zukunft*. C'est à ce titre que la recherche s'est aussi orientée sur le rapport de Heidegger au christianisme. On pourra trouver des explorations de ces problèmes dans l'ouvrage de Christian Sommer², pour le Heidegger d'avant le Tournant, dans celui de Didier Franck³, pour le Heidegger d'après le Tournant. Seulement, quelles sont les sources de Heidegger ? S'il cite bien Pascal, Kierkegaard, Angelus Silesius, saint Augustin, où est l'œuvre qu'il aurait consacrée aux penseurs chrétiens ? Il n'y a pas d'équivalent du *Kantbuch* ou du *Nietzsche* consacrés à ces penseurs et les cours de Heidegger ont été massivement consacrés aux présocratiques, à Platon, Aristote, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche.

Il existe pourtant un volume exceptionnel de la *Gesamtausgabe*, c'est le volume 60 qui rassemble les trois exceptions, les trois cours que le tout jeune Heidegger a consacrés

à une interprétation de la vie religieuse et des penseurs chrétiens. Il s'agit tout d'abord de notes de cours datant de 1918-1919 consacrées aux fondements philosophiques de la mystique médiévale, rassemblées à la fin du volume, où Heidegger évoque saint Bernard, Maître Eckhart, sainte Thérèse d'Avila. Le cours ne fut finalement jamais donné. Il s'agit ensuite d'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, cours du semestre d'hiver 1920-1921, qui s'attache à définir le projet phénoménologique d'une herméneutique de la vie facticielle avant de le mettre en œuvre dans une interprétation phénoménologique de l'épître aux Galates et de la première épître aux Thessaloniens de saint Paul. Enfin, *Augustin et le néoplatonisme*, cours du semestre d'été 1921, met en œuvre la même méthode pour lire le sens de la vie facticielle tel qu'il se dégage du livre X des *Confessions* de saint Augustin.

B : Un traducteur tout destiné

Le traducteur n'est pas n'importe qui dans le monde de la recherche francophone sur Heidegger, puisqu'il s'agit de Jean Greisch, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris, spécialiste de l'herméneutique, entre autres chez Ricoeur, et catholique engagé dans la philosophie de la religion, ce qui le destinait tout particulièrement à la traduction de ce volume. On peut écouter l'entretien qu'il a accordé à François Noudelman à propos de cette traduction sur France culture : <http://www.franceculture.fr/emission-le-journal-de-la-philosophie-phenomenologie-de-la-vie-religieuse-2012-03-05>.

Luxembourgeois, donc parfaitement bilingue, Jean Greisch fut sans doute le premier à pouvoir lire *in extenso* l'ensemble des volumes de la GA consacrés aux cours de Fribourg de 1919 à 1923. Il en fournit sans doute la première vue d'ensemble en français dès 1994 dans l'introduction historique de son célèbre commentaire de *Sein und Zeit, Ontologie et temporalité*⁴. Cet intérêt pour ces premiers cours s'est confirmé avec la publication essentielle en 2000 de *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*⁵, un parcours en dix chapitres de l'ensemble des cours de Fribourg, le plus complet à ce jour en français. Les chapitres 8 et 9 constituaient déjà une lecture suivie du volume 60 maintenant paru en français, et il s'agissait sans doute de la lecture la plus complète. On peut consulter aussi à propos de ce volume la somme que Jean Greisch a publiée aux éditions du Cerf, consacrée à une relecture de toutes les figures de la philosophie de la religion, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, le troisième volume, « Vers un paradigme herméneutique »⁶, le chapitre quatre étant entièrement consacré à la philosophie de la religion chez Heidegger. Voir plus particulièrement les cinquante pages intitulées « L'herméneutique de la vie facticielle devant le

christianisme primitif » (pp. 515-565).

Dans le second volume de son ouvrage de référence, *Heidegger en France*, Dominique Janicaud donne à lire un entretien de 1999 avec Jean Greish tout à fait éclairant dont nous reprenons quelque phrases portant précisément sur cette traduction :

« *Je voudrais qu'on aborde le problème de la Gesamtausgabe, donc le problème des traductions.*

J'ai du mal à en parler, dans la mesure où je viens d'achever la traduction du volume 60 de la *Gesamtausgabe* : la *Phénoménologie de la vie religieuse*. J'ai remis le manuscrit à François Fédier au mois de mars. Il va de soi que je suis encore prêt à revoir ma traduction, mais je ne suis pas prêt à transiger sur les choix terminologiques que j'ai cru bon de faire.

Peut-on parler de verrouillage ?

Peut-être... »⁷

Dominique Janicaud fait ici allusion à deux problèmes dont l'histoire est racontée dans le premier volume de son livre, à savoir le problème du monopole de Gallimard sur l'édition en français des œuvres de Heidegger, et le problème des traductions quasi-illisibles pour le lecteur non-germanophone, comme *l'Introduction à la métaphysique* par Gilbert Kahn ou *Être et temps* par François Vezin.

Concernant le premier problème, on peut en effet se demander pourquoi une traduction terminée début 1999 ne paraît qu'en janvier 2012, soit treize longues années plus tard alors qu'il s'agit d'un volume essentiel dont la parution aurait dû être prioritaire. Cela ne nous rassure guère sur la parution qui se fait toujours attendre de volumes aussi importants que *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (GA 61), *Ontologie. Herméneutique de la facticité* (GA 63), *Le concept de temps* (GA 64), *Logique. La question de la vérité* (GA 21) ou encore *Fondements métaphysiques initiaux de la logique* (GA 28). Quant à la publication dans les années qui viennent des *Contributions à la philosophie (De l'Ereignis)* (GA65), que tous s'attachent à décrire comme l'autre chef d'œuvre, après *Etre et temps*, il semble qu'il n'y faille pas compter non plus.

Concernant le second problème, il n'est pas possible de savoir si Jean Greisch a finalement transigé ou non sur les choix terminologiques qu'il a cru bon de faire, mais on peut remarquer que ces choix ne sont pas toujours les mêmes que dans *L'arbre de*

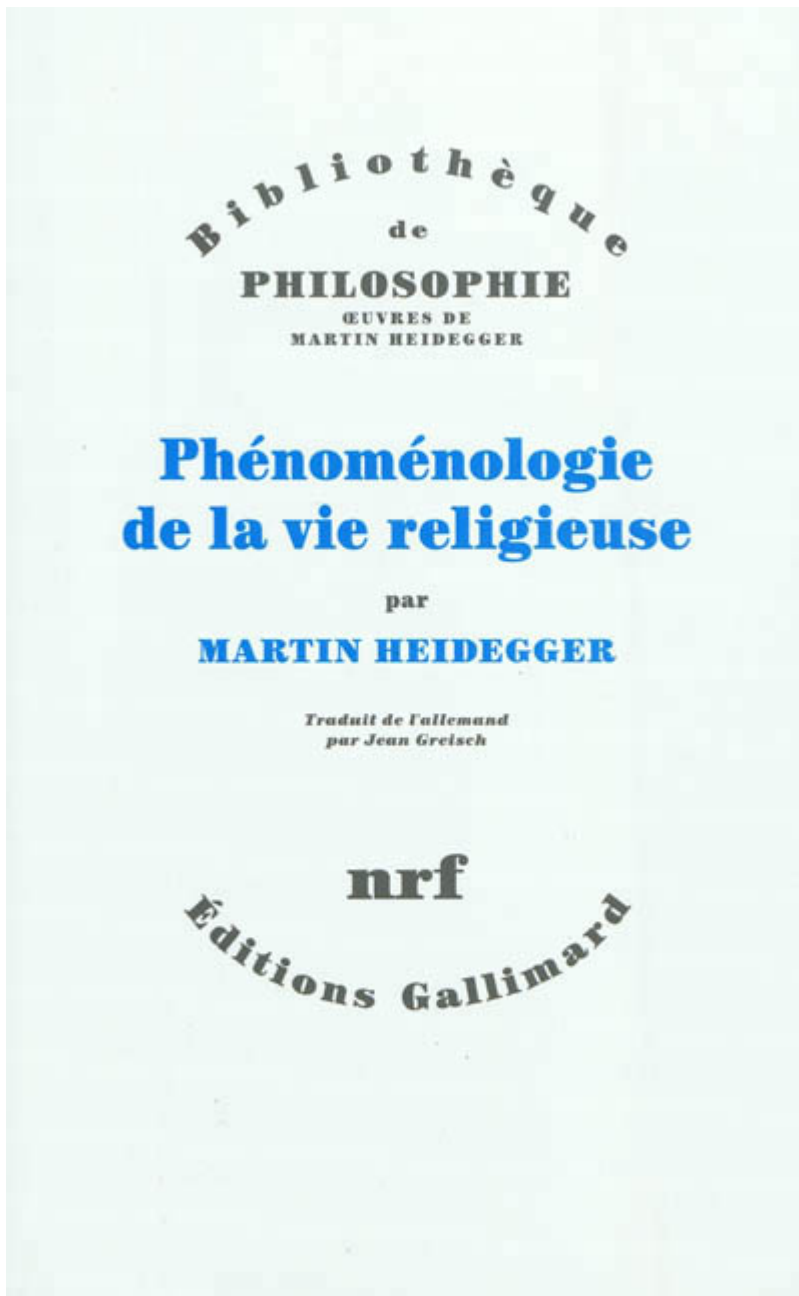
vie et l'arbre du savoir, paru en 2000, qui date donc de la période où Greisch terminait sa traduction. Ainsi, *Abhebung* passe de dégagement à détachement, les très importants *Bekümmertsein* et *Bekümmern* passent de être-souciant et souciance à être-concerné et concernement, *Erlebnis* passe de vécu à expérience vécue, *Mannigfaltigkeit* passe de multiplicité à diversité, *Sachbetrachtung* passe de considération objective à considération matérielle, *Sachgebiet* passe de domaine de choses à domaine matériel, *Sachhaltigkeit* passe de teneur quidditative à teneur matérielle, *Selbstbekümmern* passe de souciance de soi-même à concernement pour soi-même, *Sicherungstendenz* passe de tendance à se rassurer à tendance à se sécuriser, *Verhalten* passe de se comporter à comportement. La présence d'un glossaire est une excellente chose qui n'a pas toujours eut lieu pour tous les volumes de Heidegger paru chez Gallimard, mais il est dommage que le traducteur n'ait pas ajouté à ce glossaire quelques remarques justifiant ses choix. Il eut été intéressant de savoir pourquoi la *Bekümmern*, le pré-nom du souci, est traduit désormais par concernement et non plus par souciance. Greisch insistait encore en 2004 dans le troisième volume du *Buisson ardent et les lumières de la raison* sur sa proposition de traduire ce terme par souciance. Il serait intéressant de savoir pourquoi *verfallen* est rendu par succomber. Dans son interprétation du § 38 de *Sein und Zeit*, Jean Greisch rejetait à la fois le « dévalement » de Vezin et « l'échéance » de Martineau pour préférer le traditionnel « déchéance ». Pourquoi avoir changé de position ? Greisch me semble être le seul traducteur à rendre *verfallen* par succomber. Il est vrai que ce verbe, en français, appelle immédiatement la tentation comme ce à quoi l'on succombe, et qu'Heidegger interprète ici la *tentatio* augustinienne, dans le second cours du recueil, ce qui explique peut-être ce choix de traduction. Malgré ces questions, notons l'élégance de la traduction, très lisible, même pour un lecteur non-germanophone : le texte est véritablement passé dans le français. On ne peut qu'espérer que les traductions des autres volumes de la première période de Fribourg conservent ces qualités. L'idéal serait que Jean Greisch soit chargé des traductions suivantes.

Il faut rendre hommage aux éditeurs allemands dont le travail n'a pas été facile. Contrairement aux autres cours de Heidegger, le manuscrit du cours sur saint Paul a été perdu et il a fallu le reconstituer à partir de transcriptions par des auditeurs, et faire une division en alinéas et paragraphes, donner des titres, qui ne sont donc pas de Heidegger. Le manuscrit du cours sur saint Augustin a par contre été conservé, mais les titres sont ici aussi le fait des éditeurs. Plusieurs annexes aux deux cours rassemblent des variantes de transcription et des notes personnelles de Heidegger qui renvoient à des passages précis de son cours.

C : Introduction à la phénoménologie de la religion, des considérations méthodologiques essentielles.

Si ces trois textes sont rassemblés dans un seul volume, c'est qu'ils constituent un chantier à part entière, celui de la phénoménologie de la religion. Husserl, le fondateur, donne alors à ses disciples le travail de fonder des phénoménologies régionales quand lui s'attache à fonder la méthodologie phénoménologique. C'est à ce titre que le tout jeune Heidegger est abordé par Husserl en 1918 pour occuper un poste de privat-docent et s'occuper de ce projet d'une phénoménologie de la religion, ouvert avant lui par Otto et Reinach, mais le premier déçoit Husserl dans sa tentative et le second meurt au front. Si Heidegger accepte, c'est pourtant pour se détacher très vite du maître. Le cours de 1920 s'ouvre en effet sur une longue introduction méthodologique qui semble avoir particulièrement ennuyé ses auditeurs, tant elle n'aborde pas de front le problème de la vie religieuse, puisqu'elle a fait l'objet de protestations. Heidegger la jugeait pourtant essentielle, et elle s'arrête de manière abrupte dans un paragraphe consacré à l'indication formelle, sur une rupture consommée avec son public :

La philosophie, telle que je la conçois, se trouve prise dans une difficulté. L'auditeur d'autres cours est rassuré d'emblée : dans un cours d'histoire de l'art, il peut contempler des images, dans d'autres il rentre dans ses frais en passant un examen. En philosophie, il en va autrement, et je n'y peux rien, car ce n'est pas moi qui ai inventé la philosophie. Je voudrais pourtant me sauver de cette calamité, et c'est pourquoi j'interromprai ces considérations si abstraites pour vous faire, à partir de la prochaine heure, un cours d'histoire. En l'occurrence, sans considération supplémentaire de l'approche de la méthode, je partirai d'un phénomène concret particulier, mais, en ce qui me concerne, en présupposant que, du début jusqu'à la fin, vous comprendrez de travers l'ensemble de mes réflexions (pp. 75-76).



Cette introduction méthodologique est pourtant précieuse. On y voit Heidegger en rupture affirmée avec Husserl et tentant de repenser le projet et la méthode de la phénoménologie d'une manière qui annonce *Sein und Zeit* sur bien des points essentiels. Heidegger affirme d'entrée de jeu : « entre la science et la philosophie, il existe une différence principielle » (p. 13). Il s'agit là d'une rupture avec la conception husserlienne de la phénoménologie comme science, plus précisément comme science descriptive et eidétique de la région conscience. Là où Husserl entend fonder la

phénoménologie comme science rigoureuse, Heidegger répond : « la philosophie seule est originellement rigoureuse ; elle possède une rigueur en comparaison de laquelle toute rigueur de la science est purement dérivée » (p. 20). Il s'agit alors pour lui d'explicitier la philosophie en montrant que la philosophie est justement une auto-compréhension, la philosophie se comprend elle-même et explicite son projet. Mais la philosophie trouve son origine dans l'expérience d'une vie, de sorte qu'il faut voir dans l'auto-compréhension de la philosophie l'auto-compréhension de la vie elle-même. La philosophie doit alors être une herméneutique de la vie facticielle, au double sens du génitif, qui explicite cette auto-compréhension de la vie, de sorte que « la philosophie jaillit de la vie facticielle. Et ensuite, au sein de l'expérience facticielle de la vie, elle rejaillit dans celle-ci même » (p. 18). La phénoménologie ne peut donc être simplement descriptive, elle est foncièrement herméneutique. C'est l'occasion pour Heidegger de livrer un aperçu de cette herméneutique en précisant le sens de l'expérience de la vie facticielle. La vie en question n'est pas l'objet de la biologie, il faut plutôt l'entendre comme la vie que nous vivons nous-même au quotidien, le sens du mot vie que nous désignons lorsque nous parlons de la « vie quotidienne » ou bien de la « vie moderne ». Il s'agit donc de la vie que nous sommes nous-mêmes, qui est comme le prénom de ce que l'analytique existentielle désignera sous le terme *Dasein*. « Expérience de la vie facticielle » doit être entendu au double sens du génitif car la vie est à la fois ce qui expérimente quelque chose et ce qui est expérimenté. Heidegger insiste d'emblée sur le fait qu'« expérimenter ne veut pas dire « prendre connaissance » » (p. 18), pour insister, contre la phénoménologie husserlienne, qui est fondamentalement une théorie de la connaissance, sur le fait que cette expérience n'est pas théorétique, n'est pas le rapport du sujet connaissant à un objet à connaître qui lui fait face et qu'il peut viser de manière désintéressée. Mais pourquoi qualifier cette vie de « facticielle » ? Il s'agit là d'un néologisme en français, qui vise à traduire *Faktisch*. Martineau le traduit par factice, Vezin par fatif ou factive. Factice, en français, signifie quelque chose de faux, une chose qui n'est pas en adéquation avec son concept, ce qui n'a rien à voir avec le sens du terme allemand. C'est pour cette raison que Greisch forge l'adjectif « facticiel » dans lequel il faut entendre la facticité. Cette dernière est d'entrée de jeu une manière de se démarquer de Husserl dans la mesure où ce dernier oppose science du fait et science de l'essence, déterminant la phénoménologie comme une manière de dégager l'essence des faits par variation eidétique, essence qui est supratemporelle ou omnitemporelle. A l'inverse, Heidegger entend montrer que le fait de la vie n'est nullement quelque chose dont il faudrait se débarrasser, sous peine de rater la vie elle-même, car la vie est un fait, est foncièrement temporelle, est toujours prise dans une situation historique dont elle ne peut faire abstraction par une *epochè* décidant de mettre entre parenthèses les conceptions de l'époque. La vie a au contraire à chaque

fois à s'expliquer avec sa situation herméneutique. La compréhension que la vie a d'elle-même est toujours foncièrement historique, c'est cela qu'entend montrer Heidegger, et il faut l'assumer en faisant de la phénoménologie elle-même une discipline historique : « le concept de « facticiel » [...] ne devient compréhensible qu'en partant de « l'historique » » (p. 19). Cette expérience de la vie facticielle dont il s'agit de partir est comme un prénom de l'être-au-monde du *Dasein*, ce qu'on peut apercevoir dans la manière dont Heidegger la caractérise. Si l'être-au-monde n'est pas l'intentionnalité husserlienne, à savoir la visée théorétique d'un objet par un sujet, ce rapport à l'étant étant dérivé, le *Dasein* ne se tenant de prime abord et le plus souvent pas en lui, nous trouvons déjà ici ce souci de mettre au jour le rapport préthéorique à l'étant lorsqu'Heidegger écrit : « L'expérience de la vie est plus qu'une simple expérience de prise de connaissance » (p. 21).

Plus explicite encore est sa définition comme « la totalité du positionnement actif et passif de l'homme face au monde » (*ibid.*). La suite du texte confirme bien qu'il s'agit de l'être au monde, dans la mesure où Heidegger précise que le sens de la teneur (*Gehaltsinn*) de cette expérience, c'est-à-dire son contenu, son quoi, ce qui est expérimenté en elle, est le monde. Ce monde lui-même n'est pas défini comme un objet, de sorte que l'on peut y voir déjà la distinction du § 14 de *Sein und Zeit*, entre le monde comme totalité de l'étant et le concept ontologique de monde, qui désigne un existentiel. De même que le concept existentiel de monde est défini comme ce en quoi le *Dasein* existe, le monde est ici défini, non comme un objet qui nous fait face, mais comme « ce dans quoi l'on peut vivre » (*ibid.*). Heidegger amorce alors la caractérisation de ce monde de la vie en distinguant le monde ambiant (*Umwelt*), le monde commun (*Mitwelt*) et le monde propre (*Selbstwelt*), c'est-à-dire le rapport aux choses, aussi bien matérielles que spirituelles, le rapport aux autres hommes, et enfin le rapport à soi-même, même si cette notion de *Selbstwelt* sera par la suite abandonnée car elle ne peut être juxtaposée aux deux autres. Il enchaîne ensuite avec la triple dimension du sens, manière de re-interpréter l'intentionnalité. Dans l'expérience facticielle, on peut toujours distinguer *ce qui* est vécu, le *quoi*, c'est-à-dire le sens de la teneur (*Gehaltsinn*) relevant toujours du monde de la vie, de la manière dont la vie se rapporte ou se *réfère* à ce qui est vécu, le *comment*, ce sens étant alors le sens référentiel (*Bezugsinn*). La philosophie doit expliciter, non des contenus, mais la *manière* dont la vie *s'y rapporte*, la vie religieuse étant justement caractérisée par sa *manière* de vivre le monde de la vie, bien plus que par des contenus vécus. On voit là déjà un souci qui aboutit dans *Sein und Zeit* à l'analytique existentielle qui dégage, non des contenus de l'existence, mais des *comment*, des guises, les manières d'être du *Dasein* que sont les existentiels. Or, de la même manière que Heidegger montre dans

Sein und Zeit que le *Dasein* est ontologiquement étranger à lui-même, du fait de la déchéance, qui le fait être obnubilé par l'étant dont il se préoccupe dans son monde et s'oublier lui-même en tant qu'existence, pour finalement se comprendre lui-même à la manière d'un étant intramondain, le jeune Heidegger dégage une difficulté analogue de l'herméneutique de la vie facticielle : « l'expérience facticielle de la vie s'investit entièrement dans la *teneur*, tandis que le *comment* ne s'y inscrit tout au plus que latéralement » (p. 22). Pour autant que le sens de la teneur est bien le monde, il s'agit là de la déchéance par laquelle la vie s'identifie à son monde et devient indifférente à elle-même en tant que vie, en tant que manière de vivre. Cette teneur de l'expérience du monde de la vie est déjà déterminée comme significativité (*Bedeutsamkeit*), dont *Sein und Zeit* fera la détermination fondamentale du monde, sa *Weltlichkeit*. Elle signifie que dans cette expérience tout *prend sens* d'emblée par son inscription dans un contexte pratique mondain. L'analyse s'oriente alors sur la manière dont cette vie a l'expérience d'elle-même. Contre Husserl, Heidegger montre qu'il ne s'agit nullement d'une connexion de vécus, d'une réflexion théorétique ou d'une perception interne, la vie s'appréhendant elle-même dans ce qu'elle fait, à partir de son monde, ce que *Sein und Zeit* détermine comme la compréhension réflexive du *Dasein* pour lequel les choses mondaines sont comme des miroirs à travers lesquels il se comprend. C'est cette appréhension de soi au quotidien que le jeune Heidegger appelle ici le « monde propre ». La critique de la détermination de l'homme comme sujet, comme conscience de soi, réflexion du sujet sur lui-même, c'est-à-dire comme un rapport à soi qui serait un rapport de connaissance, la manière dont le sujet de la connaissance vise un objet à connaître, est déjà présente dès 1920. On le sait, Heidegger détermine ce rapport à l'étant préthéorétique, dans *Sein und Zeit*, comme souci, un se-soucier de l'étant intramondain qui est toujours souci de soi et se spécifie en préoccupation pour les choses et sollicitude pour les hommes. C'est déjà par une caractérisation analogue que Heidegger précise dès ce cours le sens de l'expérience de la vie facticielle. Celui-ci est la *Bekümmerng*, d'abord traduit par souciance. La vie est foncièrement soucieuse d'elle-même dans son monde ambiant, non un sujet de la connaissance. Greisch traduit ici la *Bekümmerng* par le concernement, ce qui permet de dire que la vie est foncièrement concernée par elle-même et par son monde et que ce rapport de concernement désigne le sens *référentiel* de la vie, plus originaire que l'intentionnalité husserlienne.

La suite de cette introduction méthodologique est riche et difficile. Heidegger veut d'abord aborder la philosophie de la religion de Troeltsch, auteur passablement oublié qui se réclame du néokantisme et sa philosophie des valeurs, philosophie dans l'ensemble non-phénoménologique, qui a le tort de se régler sur l'idée d'une

philosophie comme science. Parce que la vie facticielle est foncièrement caractérisée par l'historicité, il relit et critique les philosophies de l'histoire, renvoyant à Dilthey, Simmel, Rickert, Spengler, et la manière dont elles réduisent toujours l'historique à des connexions objectives, donc abstraites, devenues indépendantes de la vie facticielle, là où la phénoménologie de la vie religieuse peut comprendre, par exemple, comment Paul vit l'historique. Ces tendances intellectuelles sont réinterprétées par Heidegger depuis l'herméneutique de la vie facticielle comme des modalités de la déchéance, dans la mesure où c'est la vie soucieuse, inquiète, qui tend à se sécuriser en fuyant devant son historicité : « l'historique est inquiétant ; la vie cherche à s'affirmer et à se sécuriser contre lui » (p. 47). De la même manière, Heidegger interprète dans *Sein und Zeit* le théorétisme et la compréhension de soi comme sujet de la connaissance comme une modalité de la déchéance, puisque le *Dasein* s'y interprète comme un étant subsistant (*vorhanden*), manière de fuir devant son existence, pour autant que celle-ci est foncièrement angoisse. Contre ces tendances, l'herméneutique heideggerienne entend comprendre l'historique depuis l'expérience de la vie facticielle. Mais une difficulté méthodologique s'impose ici : en projetant d'interpréter l'historique à partir de la vie facticielle, il semble bien que ce mot, « historique », ait déjà un sens, de sorte que l'on projetterait a priori sur la vie facticielle un sens qui n'aurait pas été puisé dans son expérience. L'interprétation serait alors une construction conceptuelle, donc ne serait pas conforme à la méthode phénoménologique. Heidegger entend alors préciser le statut des concepts de son herméneutique : il s'agit d'*indications formelles*.

Heidegger est ici en discussion avec Husserl et le projet de l'ontologie formelle de l'objet, l'opposition de la formalisation et de la généralisation, afin de montrer que l'indication formelle est formelle en un tout autre sens. Heidegger en donne cette définition essentielle : « Nous appelons « indication formelle » l'emploi méthodique d'un sens qui jouera un rôle directeur dans l'explicitation phénoménologique » (p. 65). En effet, toute interprétation, on le sait, suppose un horizon herméneutique par lequel ce qui est à interpréter est interprété. On ne peut pas interpréter à partir de rien. De ce point de vue, la phénoménologie ne peut expliciter l'expérience de la vie facticielle qu'à partir de préconcepts de cette vie qui guideront son interprétation. Simplement, il ne faut pas y voir une manière de plaquer sur les phénomènes un sens qui leur serait étranger, ou bien comme une manière de faire du constructionnisme, du formalisme qui ne s'intéresserait plus au phénomène, à la manière dont les choses sont données, ce qui serait la sortie de la phénoménologie. Les préconcepts que sont les indications formelles, tout formels qu'ils soient, ne sont pas des représentations abstraites valant pour elles-mêmes, comme peuvent l'être des idéalités obtenues par abstraction, mais

des concepts qui renvoient, qui indiquent, qui font signe vers le phénomène, un peu à la manière de panneaux indicateurs, de sorte que le lecteur, l'auditeur du cours de Heidegger, le phénoménologue lui-même, doivent toujours avoir pour souci d'accomplir (*vollzug*) ces significations, c'est-à-dire d'accomplir pour soi-même l'expérience en question dans sa propre vie facticielle, celle que chacun est à chaque fois, sans quoi la signification s'estompe, se dévitalise. C'est là l'ultime dimension de sens du phénomène, après le sens de la teneur et le sens référentiel, que Heidegger appelle *Vollzugsinn*, sens de l'*accomplissement*. Faire retour à la vie facticielle contre la tendance à se sécuriser en s'occultant en elle-même, c'est précisément toujours revenir à l'accomplissement de cette expérience de la vie. L'indication formelle est la réponse à la déchéance de la vie visant à la contrer. Cette triple orientation du sens du phénomène est résumée en ces quelques lignes, décisives :

Toute 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*).

Mais ces trois directions de sens (sens de la teneur, sens référentiel, sens d'accomplissement) ne se juxtaposent pas simplement. Le « phénomène » est la totalité du sens qui se déploie dans ces trois directions (p. 73).

Heidegger peut dès lors récuser la formalisation de l'ontologie formelle husserlienne, dans la mesure où elle est incapable de prendre en charge cette triple orientation. Les déterminations de l'ontologie formelle sont indifférentes au contenu, à la teneur, puisqu'elles sont censées valoir quel que soit le contenu, pour un quelque chose en général. Du même coup, « 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 » (*ibid.*). En effet, la vie se rapporte toujours à un contenu dans son expérience facticielle, et elle va même jusqu'à s'investir prioritairement dans ce sens de la teneur, de telle sorte qu'en faire abstraction, c'est inévitablement prendre une attitude théorique, celle du sujet de la connaissance qui se rapporte à un objet à connaître, c'est-à-dire préjuger d'une certaine manière d'expérimenter le phénomène, de se *référer* à lui, donc de prescrire d'emblée à l'expérience de la vie facticielle un certain sens référentiel. Du même coup, « elle occulte le caractère d'accomplissement » (*ibid.*), qui est le caractère essentiel pour l'herméneutique heideggerienne. C'est l'indication formelle qui prétend être

l'autre manière de procéder, conforme à la compréhension proprement phénoménologique, orientée sur les trois directions de sens. Contre le théorétisme, elle indique la *référence* du phénomène de manière d'abord négative en le maintenant en suspens, en refusant de préjuger que son sens référentiel soit théorétique, donc qu'il s'agisse d'un objet de connaissance : « la référence et l'accomplissement du phénomène ne sont pas déterminés par avance, mais maintenus en suspens » (p. 74). L'indication formelle ne préjuge de rien, elle met simplement en route l'interprétation phénoménologique puisqu'on ne peut interpréter à partir de rien. La caractérisation de la vie facticielle comme historique, et du même coup comme temporelle, ne préjuge donc de rien, et surtout pas du sens de l'histoire ou du temps, ce qui serait une manière de plaquer sur elle la caractérisation de l'histoire comme connexion objective ou le temps à la manière d'un cadre objectif comme la succession. L'indication formelle ne préjuge pas le sens de ces phénomènes et les laisse en suspens, et c'est bien en ce sens qu'elle est formelle, elle guide seulement l'interprétation phénoménologique de l'expérience de la vie facticielle à l'aune de laquelle le sens de ces termes pourra être déterminé et accompli, dans l'expérience que la vie facticielle a de l'histoire et de la temporalité, de sorte que ces préconcepts guident l'interprétation des phénomènes qui détermine en retour le sens de ces préconcepts, conformément à la circularité de l'herméneutique.

D : Deuxième partie du cours, lecture des épîtres pauliniennes et caractérisation de la vie chrétienne

La deuxième partie du cours donne des esquisses d'une interprétation des épîtres pauliniennes, en commençant par l'épître aux Galates (chapitre I). Celle-ci a l'intérêt de porter sur la vocation de Paul, l'histoire de sa conversion, présumée par toutes les autres épîtres. Heidegger passe en réalité rapidement sur le détail de ce texte long pour à nouveau se concentrer sur des problèmes de méthode, à savoir ceux posés par l'interprétation phénoménologique de la religion. Ce que révèle une lecture phénoménologique de l'épître aux Galates, c'est l'exigence de « mettre en évidence l'expérience religieuse fondamentale de Paul » (p. 83). Le chapitre II entend montrer comment cela est possible en se démarquant des autres approches du phénomène religieux que sont les philosophies contemporaines de la religion. Ces dernières sont caractérisées par une compréhension de la philosophie comme science, comme des approches objectivantes et théorétiques, et s'appuient pour cela sur des matériaux qui leur sont fournis par l'histoire des religions. Une telle approche rate l'expérience de la vie facticielle religieuse au profit d'une histoire objective, une connexion objective d'événements, sans se demander *comment* ceux-ci sont vécus par la vie facticielle. On

reconnait là la tendance déchéante à s'orienter uniquement sur le quoi, le contenu de la vie (sens de la teneur), ici les dogmes religieux, et à occulter le comment de la vie, sa référence à ces contenus (sens référentiel) et la manière dont elle les accomplit (sens de l'accomplissement). L'histoire des religions pourrait cependant fournir des matériaux précieux à une phénoménologie de la religion, mais celle-ci devrait les soumettre à une destruction phénoménologique, c'est-à-dire revenir à la source qu'est la vie facticielle pour montrer comment ils trouvent leur origine en elle ou comment ils se sont transformés progressivement en se coupant de cette source et en nous en donnant une image falsifiée. Heidegger pose là un programme qu'il ne remplit pas dans le cadre de ce cours. Il donne un exemple de ce que ne doit pas faire la compréhension phénoménologique : interpréter la vie religieuse à partir du couple rationnel/irrationnel. Ce dernier ne trouve aucune place dans les textes de Paul, car la vie facticielle du christianisme primitif ne se comprend pas à travers cette conceptualité. La compréhension phénoménologique comme destruction doit donc s'en débarrasser, comme de tout concept qui en serait pas puisé à la source qu'est la vie, car il faut se régler sur sa précompréhension immanente afin de la porter au concept, l'explicitier. On trouve déjà là la structure caractéristique de l'analytique existentielle qui part de la précompréhension que le *Dasein* a de lui-même pour l'explicitier dans une compréhension ontologique.

Conformément à la partie méthodologique, Heidegger doit donner des indications formelles de la vie religieuse pour mettre en route son interprétation phénoménologique. Elles sont résumées en deux propositions absolument fondamentales :

1. La religiosité du christianisme primitif réside dans l'expérience de vie du christianisme primitif et est elle-même une telle expérience.
2. L'expérience facticielle de la vie est historique. La religiosité chrétienne vit la temporalité (*Zeitlichkeit*) comme telle. (p. 90)

Le sens des termes « historique » ou « temporalité » ne sera déterminé que par l'interprétation du phénomène lui-même. Ce ne sont pas des affirmations dogmatiques mais plutôt hypothétiques. On peut cependant déjà dire que c'est dans ce texte, dès 1920, que l'on trouve le lieu de gestation de l'approche heideggerienne de l'historicité et de la temporalité du *Dasein* que s'efforce d'analyser la seconde partie de *Sein und Zeit*.

Le premier phénomène fondamental pour comprendre la vie religieuse de Paul est la Proclamation. Conformément à son approche résolument non-objectivante, il ne s'agit

pas pour lui de s'orienter sur le contenu de la proclamation et d'en donner une interprétation théologique. Ce qui l'intéresse est l'accomplissement de la proclamation dans la vie facticielle de Paul, donc d'insister, une fois de plus, sur le sens d'accomplissement de ce phénomène : « Ce qui est décisif, c'est l'accomplissement de la vie » (p. 91). Cela implique une insistance sur la forme littéraire dont témoignent les épîtres. Leur caractère épistolaire tient à la manière de proclamer, le comment. Le contenu doctrinal de l'épître n'est pas pour autant sans importance, mais l'idée est que c'est en partant du sens d'accomplissement que l'on peut éclairer à nouveaux frais le sens de la teneur de la Proclamation, non l'inverse. La théologie peut donc attendre quelque chose d'une phénoménologie de la religion, même si l'inverse n'est pas vrai.

Heidegger va alors interpréter beaucoup plus en détail les deux épîtres aux Thessaloniens. Le chapitre III porte sur la première, le chapitre IV porte sur la deuxième, puis l'ultime chapitre V dégage les caractéristiques de l'expérience de la vie facticielle du christianisme primitif. Avant d'aborder l'épître, il revient une fois de plus sur un ensemble de difficultés méthodologiques. En effet, l'exigence de comprendre les épîtres selon le sens d'accomplissement va très loin : il faut pouvoir revenir à l'expérience de la vie facticielle de Paul. Heidegger va jusqu'à écrire : « nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître » (p. 99). Mais comment pourrait-il être possible à un allemand de 1920, ou à un français de 2012, de faire une telle chose ? La situation de Paul n'est pas du tout la nôtre, nous ne vivons pas son monde ambiant, son monde commun ni son monde propre. Heidegger évoque l'empathie, l'*Einfühlung*, qui permettrait de nous projeter dans la situation de Paul. Or, il est frappant de noter que dès ce cours il se démarque de cette approche, husserlienne, de la connaissance d'autrui. L'empathie fera l'objet d'une critique précise dans le § 26 de *Sein und Zeit*, dont on pressent ici l'ébauche. Ce qu'y avance Heidegger, c'est le *Mitsein*, cette structure constitutive de l'être au monde qui signifie qu'étant toujours déjà avec, le *Dasein* n'a pas dans un second temps à sortir de lui-même dans une empathie pour accéder à autrui. Mais dans le cours de 1920, ce Heidegger n'est pas encore en possession de ce concept, et si le problème est posé, il n'est pas certain qu'il le résolve véritablement. Il affirmait dans le chapitre précédent : « Le problème de « l'empathie » ne se laisse pas résoudre sans qu'on fasse appel au phénomène de la tradition » (p. 96). Heidegger n'est guère loquace sur ce dernier concept, mais il jouera un rôle très important dans *Sein und Zeit* pour penser le rapport au *Dasein* qui a-été-Là, c'est-à-dire aux générations précédentes qui lui transmettent son monde gros de ses possibilités. Peut-être est-ce là le chemin qui peut permettre de résoudre ce problème. L'idée est qu'on peut se projeter dans la situation

de Paul. Par-là, il ne faut pas entendre une connexion objective d'événements, qui est l'objet de l'histoire objective, aveugle à la vie facticielle et à sa manière de vivre. Pourtant, pour accéder à la situation de Paul, nous n'avons pas le choix, il faut bien partir de l'histoire objective, nous n'avons pas d'autre point de départ. Mais l'idée est que pourtant, à partir de ce point de départ, nous pouvons ne pas nous en tenir à l'histoire objective et du coup accéder à la situation propre de Paul et à l'accomplissement dans l'expérience de sa vie facticielle. Si l'histoire objective étudie des connexions, la phénoménologie doit conquérir la situation, qui ne désigne pas quelque chose d'objectif, mais une situation vécue par une vie facticielle. Ainsi serait possible « le retournement de la *connexion* envisagée du point de vue de l'histoire objective en la *situation* envisagée du point de vue de l'histoire de l'accomplissement » (p. 101).

Les §§ 25 et 26 sont décisifs : ils portent sur l'être-devenu (das Gewordensein) des Thessaloniens et leur attente de la Parousie. Paul s'adresse à des Thessaloniens qui étaient païens et se sont convertis, ils ont accueilli la proclamation paulinienne, la parole de Dieu, et le servent dans l'attente de la parousie. C'est ici qu'est pour la première fois analysée la temporalité de la vie, l'être-devenu renvoyant au passé quand l'attente désigne, elle, le rapport à l'avenir. Claude Romano, dans les pages 57 à 65 de *Il y a*, a bien montré comment toutes les analyses de l'être-pour-la-mort authentique et inauthentique, ainsi que les temporalisations authentique et inauthentique de la temporalité du *Dasein* trouvent leur lieu de gestation dans ces deux paragraphes du cours sur Paul. La *Gewesenheit* de *Sein und Zeit*, l'être-été, l'ekstase du *Dasein* vers son passé, vers ce qu'il est déjà, trouve sa source dans ce *Gewordensein*, l'être-devenu. Dans les deux cas, le passé n'est pas passé, il ne désigne pas un événement révolu, c'est-à-dire la *Vergangenheit*, un maintenant qui n'est plus, mais bien au contraire ce que la vie, ou le *Dasein*, est déjà et ce à quoi il se rapporte toujours au présent. Ici, l'être-devenu par la proclamation paulinienne est une transformation radicale de la vie qui la détermine toute entière au présent, nullement un événement dont le chrétien serait débarrassé une fois pour toute. Comme le dira Heidegger dans le § 65 de *Sein und Zeit*, le *Dasein* est son été (*Gewesen*), son passé, il s'y rapporte sans cesse, que ce soit sur le mode propre de l'assomption ou sur le mode impropre de l'oubli, mais ne peut pas ne pas être sur le mode de l'être-été. De la même façon, Heidegger écrit déjà dans notre cours : « L'être-devenu n'est pas à présent une occurrence arbitraire dans la vie, mais à tout moment il fait partie de l'expérience même de leur vie et cela de telle sorte que leur être actuel soit leur être-devenu. Leur être-devenu est leur être-actuel » (p. 106).

De la même façon que le passé n'est pas passé mais est vécu entièrement au présent et détermine le présent, le § 26 élucide l'attente de la Parousie, où il ne faut pas voir la simple attente d'un événement à venir qui ne serait pas encore présent, mais un comportement de la vie envers la parousie qui est une manière de vivre présente. Cette manière de se rapporter à la parousie est l'espérance, non une attente, en vérité : « La structure de l'espérance chrétienne, qui est en vérité le sens référentiel qui nous rapporte à la Parousie, diffère radicalement de toute attente » (p. 114). Ce que Heidegger trouve chez Paul, c'est le fait que le moment où la Parousie viendra, le quand de la parousie, est laissé totalement indéterminé, car elle viendra comme un voleur dans la nuit. L'important n'est plus alors une date à venir d'un événement qui ne nous concernerait pas encore tant qu'il n'est pas arrivé, mais la *manière* dont la vie est accomplie par le chrétien comme espérance, qui consiste à se tenir prêt à tout instant pour la parousie possible à tout instant, toujours imminente, afin de ne pas se laisser surprendre par elle : « Ce qui est décisif, c'est la manière dont je me rapporte à cet événement dans la vie authentique. Cela définit le sens du « quand ? », du temps et de l'instant » (p. 111). Tout le *quoi*, c'est-à-dire le sens de la teneur, de la Parousie, est réduit au *comment*, au sens d'accomplissement de la vie dans l'espérance qui se tient ouverte pour cette possibilité, éveillée quand les autres dorment, c'est-à-dire à la manière dont la parousie est vécue dès maintenant dans la détresse et l'angoisse de celui qui ne se laisse pas aller à la paix et à la sécurité du monde se laissant surprendre par la seconde venue du Christ. Ici apparaissent deux manières de vivre l'attente de la Parousie dont l'une est inauthentique et l'autre authentique, anticipant sur ces deux possibilités existentielles fondamentales analysées par *Sein und Zeit*. Nous retrouvons ici l'attente d'un événement et le devancement d'une possibilité opposées dans le § 68 de *Sein und Zeit* comme les deux modes de l'extase de l'avenir. De la même façon, l'éveil du chrétien est une lucidité sur sa situation présente qui anticipe la modalité propre de l'extase du présent, l'instant comme coup d'œil. Comme le montre Romano, toute l'analyse heideggerienne consiste à se déprendre des éléments proprement religieux de cette analyse de la temporalité pour en faire le sens de l'être du *Dasein* comme tel. Pour cela, c'est la mort qui vient se substituer à la parousie : « à l'être-éveillé instantané comme espérance dans le retour du Christ se substitue l'être-pour-la-mort comme résolution authentique dans l'instant (*Augenblick*) tenu et translucide (*durchsichtig*) ; à la présence devant Dieu se substitue la mortalité du *Dasein* en tant que possibilité de son être, possibilité de son impossibilité ». (*Il y a*, p. 65)

Le chapitre 4 passe à la deuxième épître aux Thessaloniciens, dont l'analyse est plus rapide. Il s'agit pour Heidegger de montrer comment le sens fondamental de l'attente

de la Parousie y est accentué vers une plus grande détresse, ainsi que d'interpréter la notion d'Antéchrist. Contre certaines interprétations de la deuxième épître paulinienne, Heidegger voit dans cette attente une manière de vivre du chrétien, la temporalité authentique de la vie comme attente d'un événement dont la date est indéterminée, suspendue comme possible à tout instant pour lequel on se tient éveillé. C'est essentiellement cette manière d'exister qui se tient ouverte pour la possibilité à tout instant qui détermine la parousie : « Paul ne songe absolument pas à donner une réponse à la question du quand de la parousie. Le quand est déterminé par le comment du comportement, et celui-ci est déterminé par l'accomplissement de l'expérience facticielle de la vie » (p. 119). Heidegger se livre à une analyse philologique visant à trouver dans la langue de Paul les signes d'une accentuation de la détresse des Thessaloniens. On voit déjà ici que la tonalité affective qui détermine l'attente de la parousie est l'angoisse, tout comme elle sera dans *Sein und Zeit* la tonalité affective de l'être-pour-la-mort authentique, le devancement. « Ceux qui pensent ainsi s'angoissent authentiquement, sous le signe du vrai concernement (*Bekümmern*) », écrit Heidegger (p. 120). Paul, loin de chercher à apaiser l'angoisse, la renforce, car elle est l'attitude ouverte de la vie pour la parousie qui doit être maintenue jusqu'au bout. Paul est ici occupé à condamner les chrétiens qui ont compris de travers la première épître et se détournent du monde dans l'inactivité pour la pure attente du Christ. Contre l'oisiveté, il défend la valeur du travail. Nous retrouvons là le motif heideggerien de *Sein und Zeit* consistant à montrer que l'existence authentique, si elle ne se perd plus dans le monde ambiant et le monde commun, ne consiste pas pour autant à s'en désinvestir radicalement, mais au contraire à se réinvestir en lui depuis un choix propre, résolu, qui ne se laisse plus déterminer par le On. La résolution n'est ainsi nullement coupée du monde et des autres à la manière d'un érémitisme. On peut considérer, à la lecture de ce paragraphe du cours, que Heidegger trouve déjà ce motif dans la seconde épître de Paul. Le § 29 insiste sur la séparation radicale entre deux types d'hommes, ceux qui sont appelés et ceux qui sont voués à la perdition, qui correspondent non à deux essences d'homme, à un *quoi*, un contenu, mais à deux manières d'exister, deux *comment*, c'est-à-dire les deux sens d'accomplissement possibles de la vie facticielle que sont l'authenticité et l'inauthenticité. Les voués à la perdition vont reconnaître la parousie comme un événement mondain datable et déchoir sur le monde, en se laissant abuser par l'Antéchrist qui se présente sous l'apparence du divin. Ils succombent au monde, ce qui correspond dans *Sein und Zeit* à la figure du *Dasein* qui sombre dans la déchéance et dans la publicité du On. De l'autre côté, les appelés résistent à la tentation de la déchéance en se tenant prêt à tout instant, et nous reconnaissons là le motif de la *Bereitschaft*, l'être-prêt, ou disponible, caractéristique de la résolution qui devance la mort dans *Sein und Zeit*. L'Antéchrist

semble ici être comme une anticipation du motif du On. Là où l'Antéchrist est le prince de ce monde dans l'épître paulinienne, le On est celui qui exerce sa dictature dans le monde commun de *Sein und Zeit*. Le On pourrait donc être lui aussi un de ces nombreux motifs déthéologisés et ontologisés de *Sein und Zeit*. Cette disponibilité pour la parousie est la source d'un discernement qui empêche de succomber à l'Antéchrist, discernement dans lequel on peut voir une anticipation de la *Durchsichtigkeit*, la lucidité du *Dasein* sur son existence mortelle. Cette survenue de l'Antéchrist, partageant les hommes, amène chacun d'eux à la décision radicale, un se-décider ultime dans lequel nous reconnaissons les premières intuitions de l'*Entschlossenheit*, la résolution de *Sein und Zeit*.

Le chapitre 5, conclusif, reprend les déterminations de la vie chrétienne mises au jour pour résumer le sens de la vie facticielle chrétienne. Il s'agit pour Heidegger de « confirmer [sa] thèse d'après laquelle la religiosité chrétienne vit la temporalité » (p. 131). Le § 30 avance une précision absolument fondamentale qui anticipe aussi largement sur l'analyse de la résolution devançante de *Sein und Zeit* :

En dépit de son originalité absolue, la facticité du christianisme primitif ne possède rien d'extraordinaire, rien de particulier. Malgré le caractère absolu de la transformation de l'accomplissement, tout demeure en l'état en ce qui concerne la facticité mondaine. (...) C'est simplement une nouvelle manière fondamentale de se comporter envers toutes ces réalités. (p. 131)

Et au § 31 :

Ce qui se transforme, ce n'est pas le sens référentiel et moins encore la teneur. Donc : le chrétien ne sort pas du monde. Si quelqu'un a été appelé en condition d'esclave, il ne doit nullement succomber à la tentation de croire qu'un renforcement de sa liberté lui ferait gagner quelque chose pour son être. L'esclave doit demeurer esclave. Savoir dans quelle signification du monde ambiant il se tient est sans importance [...]. Ces directions de sens qui visent le monde ambiant le métier et ce qu'on est (monde propre) ne déterminent en aucune façon la facticité du chrétien. Néanmoins, ces directions de sens sont présentes, elles sont maintenues présentes et simplement appropriées authentiquement. (p. 133)

Nous trouvons ici l'exigence affirmée dans le § 60 de *Sein und Zeit* selon laquelle la résolution ne nous coupe pas du monde ambiant et des autres, et n'est pas un mode original d'existence exceptionnelle qui flotterait au-dessus de la quotidienneté. Dans la résolution, le *Dasein* revient sur ce qu'il est déjà de fait parce qu'il y est jeté, son monde, ses relations aux autres, sa quotidienneté, pour les choisir, c'est-à-dire les

assumer proprement, pour décider d'être authentiquement ce qu'il était déjà inauthentiquement. C'est là la temporalité authentique du *Dasein* : dans le devancement de la mort, il revient sur ce qu'il est déjà pour l'assumer et exister dans ce monde-ci pour lequel il est ouvert lucidement. Ainsi, rien n'est modifié dans le contenu du monde ambiant et du monde commun par la résolution devançante, tout reste en l'état. Seul change, non le *contenu*, mais la *manière* d'exister dans ce monde et avec les autres, à savoir de manière authentique, ce qui fait dire à Heidegger dans *Der Begriff der Zeit* que l'authenticité n'est rien d'autre que l'appropriation authentique de l'inauthenticité. L'authenticité de l'existence ne consiste en aucun contenu déterminé, mais dans la manière dont on existe ce contenu existentiel, ce pouvoir-être. Elle n'est pas un *quoi* mais un *comment*. Ainsi, exister authentiquement ne consiste, par exemple, ni à se marier ni à ne pas le faire, mais dans la *manière* dont on le fait ou dont on ne le fait pas, à savoir en se laissant déterminer par le On ou bien en se déterminant par une décision authentique depuis l'anticipation de la mort.

Ce qui est fascinant dans cette herméneutique de la vie facticielle, c'est de voir comment la triade sens de la teneur, sens référentiel et sens d'accomplissement anticipe toutes ces thèses de *Sein und Zeit*. Ainsi, dans les passages cités, Heidegger montre que ce qui caractérise la vie chrétienne n'est aucun *contenu* (*Gehalt*, aussi traduit par teneur) de vie, comme le fait d'être esclave ou empereur, donc aucun sens de la teneur, aucun *quoi*, mais bien un *comment*, une manière de vivre, c'est-à-dire un sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*), une *manière* d'accomplir la vie facticielle. Comme le *Dasein* résolu, le chrétien reste intégralement le même après son être-devenu chrétien par la proclamation de Paul. Le *Gehaltsinn* n'est pas modifié. Seul le *comment* de l'*accomplissement* de la vie est transformé. Le chrétien vit *autrement* la *même* vie. Une fois de plus, le christianisme est un *Vollzugsinn*. Si le § 31 entend dégager « le sens référentiel de la religiosité chrétienne primitive », c'est en fait le sens d'accomplissement qui vient au premier plan et détermine le sens référentiel : « ces références au monde ambiant reçoivent leur sens, non de la teneur de la significativité qu'elles visent mais, inversement, c'est-à-partir de l'accomplissement originel que se détermine la référence et le sens de la significativité vécue. Schématiquement : quelque chose demeure inchangé, tout en subissant un changement radical » (p. 133).

Il faut entendre ici un renversement de l'orientation de la vie facticielle qu'on retrouve dans l'analytique existentielle. Si le *Dasein* qui existe inauthentiquement se laisse déterminer par le monde ambiant et par le monde commun, donc par le On, le rapport s'inverse avec le *Dasein* résolu qui ne se laisse pas déterminer par le monde mais se

détermine à partir de lui-même pour son monde, qui reste le même. C'est déjà ce qu'exprime ici Heidegger à travers la triade du sens. Le non-chrétien, ou le mauvais chrétien qui a mal compris la proclamation paulienne, laissera la teneur de significativité, c'est-à-dire le monde, déterminer le sens de la référence au monde. Il y a une priorité du *Gehaltsinn*, donc du *quoi*, le monde ambiant qui accapare la vie et détermine les deux sens restants, quand le chrétien véritable est d'abord déterminé par un *Vollzugsinn*, un accomplissement authentique de la vie facticielle à partir duquel il détermine son rapport au monde, donc le sens référentiel au contenu vécu dans le monde ambiant et commun. Le contenu de la vie demeure inchangé, mais a subi un changement radical : le sens d'accomplissement de la vie comme un renversement dans l'orientation de la vie. De la même façon que le *Dasein* existe en vue de la mort, non plus en vue du monde, et ne se rapporte au monde que depuis son anticipation de la mort, le chrétien vit d'abord en vue de Dieu attendu dans la parousie, et ne se rapporte qu'à partir de lui au monde. C'est bien le *Vollzugsinn* qui est fondamental et doit déterminer en conséquence le *Bezugsinn* et le *Gehaltsinn*, là où la vie déchu et perdue dans le monde oriente cette triade de manière inverse. C'est pourquoi si le § 31 s'intitulait « le sens référentiel de la religiosité chrétienne primitive », le § 32 réoriente l'analyse vers le *Vollzugsinn*, car c'est lui qui est décisif : « La facticité chrétienne comme accomplissement (*Vollzug*) ».

Cet accomplissement authentique de la vie est la temporalité elle-même. Le chrétien vit dans la détresse, c'est-à-dire l'angoisse, l'urgence, l'imminence de ce qui est possible à tout instant, la parousie, à la manière de la résolution devant la mort. Cette temporalité authentique est un comment, une manière d'accomplir la vie facticielle, elle en est le *Vollzugsinn*. L'analyse est très complexe, Heidegger n'en est qu'aux balbutiements et on le sent hésiter, de sorte qu'elle est sans doute incompréhensible pour celui qui ne peut y lire les anticipations des existentiels de *Sein und Zeit*. C'est pourquoi Heidegger finit par dire, « comprenez qui pourra » (p. 135), face à ce qui devait être la perplexité de son auditoire que l'interruption de l'introduction méthodologique n'aura pas suffi à surmonter.

E : Le cours sur saint Augustin, ou souci et déchéance comme modes d'être de la vie facticielle

Le second cours du recueil est tout aussi important. Sous le titre « Augustin et le néoplatonisme », il n'y est finalement presque pas question du néoplatonisme. Ce cours du semestre d'été 1921 suit la même intention que le précédent : Heidegger se livre à une interprétation phénoménologique d'un grand texte chrétien où la vie religieuse s'interprète elle-même. Pas plus que le cours précédent ne visait à fonder une

théologie, celui-ci ne vise pas à fournir un éclaircissement de l'histoire de la philosophie sur Augustin. Il s'agit de lire le chapitre X des *Confessions* de manière phénoménologique, c'est-à-dire en revenant à chaque fois aux phénomènes de la vie facticielle qui y sont expérimentés. Il s'agit, ici aussi, de lire le texte, non du point de vue de l'histoire objective, mais du point de vue de l'accomplissement des phénomènes en question par la vie facticielle qui s'y interprète. Heidegger va donc utiliser tout l'attirail conceptuel de l'herméneutique de la facticité, comme la triade monde ambiant/commun/propre ou la triade du sens de la teneur/référentiel/d'accomplissement pour dégager les phénomènes en question.

La partie introductive du cours reprend rapidement quelques conceptions d'Augustin par des contemporains de Heidegger dont il se démarque en tant qu'elles abordent le texte depuis l'histoire objective, non depuis l'histoire de l'accomplissement, donc sont des interprétations radicalement non-phénoménologiques. Elles sont typiquement ces interprétations traditionnelles qui obstruent l'accès originaire aux phénomènes expérimentés par la vie facticielle chrétienne qui est à l'origine de ces textes, interprétations qu'une destruction phénoménologique doit venir « décaper », si l'on peut dire, pour ôter tout ce qui recouvre et laisser voir à nouveau ce qui est originaire.

La partie principale, du § 7 au § 17, effectue une paraphrase du texte qui le suit de très près, du chapitre 1 au chapitre 39 du livre X des *Confessions*, en suivant ce plan : l'introduction au 10ème livre, chapitres un à sept, la mémoire, chapitres huit à dix-neuf, la vie heureuse, chapitres vingt à vingt-trois, la demande et l'écoute de Dieu, chapitres vingt-quatre à vingt-sept, le souci, chapitres vingt-huit et vingt-neuf, la première forme de la tentation, chapitres trente à trente-trois, la deuxième forme de la tentation, chapitre trente-cinq, la troisième forme de la tentation, chapitres trente-six à trente-neuf.

Ce style délibérément cursif produit un effet étrange dans la mesure où Heidegger s'exprime à la première personne pour reformuler dans les concepts de son herméneutique la *confessio* d'Augustin, de sorte qu'on ne sait pas toujours qui parle, c'est-à-dire si le « je » est Augustin ou Heidegger. L'intérêt de ce texte et de ce cours pour la vie facticielle est pourtant réel, ce n'est pas une simple paraphrase. Celui-ci nous semble être la manière dont Heidegger y trouve les fondements de son analyse du souci (*Sorge*) et de la déchéance (*Verfallen*), c'est-à-dire dont il détermine le sens référentiel de la vie facticielle comme un se-soucier (*curare*) et son sens d'accomplissement, tout au moins celui dans lequel la vie se tient d'abord, comme une chute, une tentation. C'est bien ainsi que le cours suivant, *Ga 61, Interprétation phénoménologique d'Aristote*, reprendra les trois directions de sens en

approfondissant ces acquis augustiniens à propos de la chute sous le terme de *Ruinanz*, de la racine latine *ruina*, la chute. De ce point de vue, le cœur de ce cours est constitué de l'interprétation des trois formes de la tentation qu'analyse Augustin, dans lesquelles nous pouvons trouver presque déjà tout ce qui fera l'analyse de la déchéance dans *Sein und Zeit*, la curiosité, le bardage, l'équivocité, le On, la dispersion dans l'affairement quotidien, etc.

Le motif de la confession est d'emblée intéressant pour l'herméneutique de la vie facticielle car ce dont il y va pour celui qui se confesse, ce n'est nullement d'apprendre quelque chose à Dieu, qui sait tout, mais bien plutôt de se connaître lui-même. La *confessio* est d'emblée une herméneutique de la vie facticielle au double sens du génitif car la vie s'y interprète elle-même. Heidegger est fasciné par quelques phrases qui reviennent tout au long de son commentaire : *Quaestio mihi factus sum*, je suis devenu une question pour moi-même, je suis devenu une *Terra difficultatis*, une terre ingrate, par quoi Augustin confesse qu'il ne sait presque rien de lui. Nous reconnaissons là ce que Heidegger qualifie un an plus tard de *Diesigkeit*, de brumosité de la vie facticielle, et ce qu'il affirmera dans *Sein und Zeit*, à savoir que le *Dasein* est ontologiquement au plus loin de lui-même et ne comprend pas son être de prime abord. On pourrait voir aussi dans cette question que la vie est pour elle-même l'inexorable énigmaticité de l'existence du *Dasein*, son être-jeté, qui fait son *Unheimlichkeit*, c'est-à-dire le caractère foncièrement étrange et étranger de l'existence.

L'interprétation des chapitres concernant la recherche de Dieu dans le monde puis dans la mémoire est plutôt classique. Le tournant nous semble intervenir lorsqu'Augustin répond à la question « qu'est-ce que j'aime quand j'aime mon Dieu ? » par la *beata vita*, la vie heureuse, identifiée au *gaudium de veritate*, la joie de la vérité. En effet, tous les hommes désirent être heureux, mais ils désirent tous la vérité, nul ne souhaite être trompé même s'ils souhaitent souvent tromper les autres. Ce qui est fascinant dans ces pages du § 10, c'est que Heidegger s'efforce de penser la vérité à partir de la notion latine de *veritas*, nullement à partir de l'*aletheia* grecque tellement mise en avant dans les années qui suivent. Cette *veritas* ne désigne nullement une cohérence logique ou une adéquation au réel, mais bien un sens proprement existentiel de la vérité, car il s'agit de la vérité qui habite chacun de nous au plus profond de la mémoire, au plus intime de nous-même. Cf. entre autre la note 1 p. 223 : « *Veritas et beata vita* : la vérité existentielle ». Nous trouvons là déjà la *Wahrheit der Existenz*, la vérité de l'existence, dont il sera question dans *Sein und Zeit*, vérité de l'existence dont se détourne celui qui existe de manière déchéante et dont la résolution est l'assomption, vérité qui permet de caractériser le *Dasein* comme un être-dans-la-vérité.

Comme dans *Sein und Zeit*, ce sens existentiel de la vérité permet de distinguer deux manières de se rapporter à la vérité que Heidegger trouve dans le texte augustinien : les uns se détournent de la joie dans la vérité pour trouver leur joie dans des affaires mondaines qui les accaparent, ce qui correspond à la déchéance sur le monde, quand le chrétien vit dans la joie de la vérité qu'est Dieu. Les hommes se fixent sur un objet mondain qui les accapare, peu importe lequel (« cela dépend fort peu du quoi de la teneur ; tout est dans le comment », p. 223), et qu'ils identifient faussement à la vérité, ce que Heidegger appelle déjà une « déchéance de l'accomplissement » (p. 223), par quoi il faut entendre un certain sens d'accomplissement de la vie, à savoir une manière inauthentique de l'accomplir puisqu'elle s'abandonne et s'oublie totalement. Ce mouvement est déjà déterminé comme procédant de « l'influence de la tradition, de la mode, du désir de confort, de l'angoisse devant l'inquiétude, de l'angoisse de se trouver subitement confronté au vide » (p. 222), où nous pouvons reconnaître déjà le On et la tendance à se rassurer, à fuir l'angoisse devant le rien qui transit le *Dasein*.

Le § 12 est peut être le cœur de ce cours. Heidegger trouve dans les chapitres 28 et 29, pourtant très courts, les éléments essentiels de l'interprétation augustinienne de la vie facticielle, à savoir que le sens référentiel de la vie, quand elle se rapporte au monde, est un *curare*, un se-soucier ; « Le *curare* (l'être-soucieux) comme caractère fondamental de la vie facticielle ». C'est manifestement dans ce paragraphe 12 que se trouve le lieu de gestation de l'interprétation de l'être du *Dasein* comme *Sorge*, souci. Ici aussi, l'interprétation de Heidegger se focalise sur quelques expressions très brèves dans lesquelles il semble trouver les déterminations fondamentales de l'existence.

La première de ces formules est : *Oneri mihi sum*, je suis un fardeau, un poids, une charge pour moi-même. Nous pouvons voir ici le lieu d'émergence de ce que le § 29 de *Sein und Zeit* détermine comme le *Lastcharackter des Seins*, le caractère de charge de l'être du *Dasein* qui s'ouvre à lui dans la disposition affective où il sent sont être lui peser, les deux possibles rapports à cette charge étant alors la déchéance comme manière de se délester de ce poids d'être sur le On, ou l'assomption de cette charge de manière résolue.

La seconde de ces formules est : *in multa defluximus*, nous nous dispersons dans le multiple. Ce *defluxus* est rendu par Heidegger par le terme *Zerstreuung*, dispersion. La vie se disperse dans une multiplicité de choses mondaines pour se détourner de la charge qu'elle est pour elle-même. Nous reconnaissons là le lieu d'émergence de la *Zerstreuung* qui est analysée dans *Sein und Zeit* comme une dimension fondamentale de la déchéance, qui est dispersion du *Dasein* dans le On et les objets de préoccupation qui font son affairement quotidien. Il faut entendre dans ce mot à la fois la dissolution

de quelque chose qui perd de sa consistance, le soi, mais aussi le divertissement qui occulte la réalité de l'existence : « nous nous éparpillons dans le multiple et nous dissolvons dans la dispersion » (p. 229).

Le passage de *Confessions*, X, 29 doit ici être cité pour comprendre ce qu'il contient en germe pour Heidegger : « La continence rassemble les éléments de notre personne et les réduit à l'unité que nous avons perdue en nous dispersant dans le multiple ». Non seulement il trouve ici le mouvement fondamental de la déchéance comme dispersion, mais déjà aussi le contre-mouvement qui permet de se ramener hors de la perte, « le mouvement contraire qui s'oppose à la dispersion, à la dissolution de la vie » (p. 229). C'est ici la *continentia*, la continence, c'est-à-dire le fait de se maintenir contre la tendance indéracinable de la vie à se disperser, qui est ici aux yeux de Heidegger l'existence authentique. Nous pouvons voir ici en germe toute l'analyse de la résolution devançante de *Sein und Zeit*. En effet, cette dernière répond au problème de la *Ganzheit*, du *Ganzsein*, c'est-à-dire de la manière authentique d'exister qui consiste à rassembler son être en un tout unifié dans l'anticipation de la mort, à maintenir le soi dans la constance d'une ferme résolution contre la tendance à la dispersion de soi de la déchéance. Ce double mouvement rassemblement-dispersion trouve son origine ici. Heidegger dégage enfin de ce passage la *Zweideutigkeit*, l'équivocité de la vie qui est un trait de la déchéance analysé dans le § 37 de *Sein und Zeit*.

Cette dispersion de soi dans le monde possède trois directions constituant les trois formes de la tentation sur lesquelles s'achève le cours, les trois tentations auxquelles résiste la continence : la chair, l'inspection curieuse et l'ambition du siècle. *Tentatio* doit être entendu comme tentation et comme épreuve, elle désigne un mouvement immanent de chute de la vie facticielle sur le monde qui est indéracinable, car la *vita* est en tant que telle une *tentatio*, non à tel ou tel moment, dans telle ou telle circonstance, mais mouvement immanent auquel elle peut résister dans la *continentia*, comme est indéracinable le caractère d'être de la déchéance du *Dasein* auquel il ne peut que résister dans la résolution sans pouvoir jamais l'abolir. Heidegger montre comment Augustin insiste sur le fait que son analyse de la tentation ne peut être comprise que par celui qui s'efforce d'accomplir authentiquement ce dont il est question, anticipant ainsi sur l'analyse par Heidegger lui-même de primat du sens d'accomplissement dans l'herméneutique de la vie facticielle. En *Ga* 58, dans le cours d'hiver 1919-1920, Heidegger paraphrasait déjà le *Crede ut intelligas* par « vis ton toi-même de manière vivante », c'est-à-dire accomplis proprement en toi-même les phénomènes en question pour saisir leur sens, afin de montrer comment l'exigence de *Vollzugsinn* est déjà présente chez Augustin.

Heidegger voit dans l'analyse d'Augustin une première approche de la quotidienneté de la vie facticielle, qu'il pose comme point de départ de l'analytique existentielle dans *Sein und Zeit*. En effet, Augustin se propose de montrer comment nous sommes constamment, le jour comme la nuit, tous les jours (*totis diebus*), traqués par les tentations de la volupté, qui correspondent à nos différents sens, l'attrait des odeurs, les voluptés de l'ouïe et des yeux, plaisirs dont nous nous lassons, étant sans cesse happés par les objets de jouissance mondains toujours plus nouveaux et ne nous laissant jamais en paix. Ici, il est pour le moins difficile de trouver là les prémices de l'analytique existentielle tant celle-ci fait abstraction de l'incarnation facticielle du *Dasein* en une chair dotée de sens, on l'a suffisamment reproché à Heidegger, mais les exemples augustinien permettent de donner chair et concrétude à l'analyse de la manière dont le *Dasein* est perdu dans la mobilité de la préoccupation pour des objets, des affaires quotidiennes qui l'accaparent et l'obnubilent entièrement jusqu'à s'identifier à elles. La nécessité de trouver des occasions toujours nouvelles de volupté anticipe le mouvement de la curiosité, le *Neugier*, qui est précisément la mobilité déchéante par lequel le *Dasein* ne tient vraiment à rien de solide, sautillant d'un objet à un autre toujours plus nouveau et plus intéressant que le précédent : « poursuivre, prolonger, chercher une nouvelle plénitude dans la déchéance, et cela interminablement » (p. 247). Le cours permet ici de voir à quel point les descriptions phénoménologiques de l'inauthenticité par Heidegger s'enracinent dans la caractérisation chrétienne du pécheur perdu dans le monde et détourné de Dieu.

La deuxième forme de la *tentatio* est la vaine curiosité du connaître, non plus la délectation *dans* la chair, comme précédemment, mais l'expérimenter *par* la chair, principalement par les yeux. Il s'agit d'un appétit de tout expérimenter, de savoir pour savoir, d'aller voir du nouveau pour l'avoir vu, même et surtout ce qui horripile, ce qui est laid et immoral (saint Augustin pense au fait d'aller voir des tragédies au théâtre). « *Curiositas*, la soif du nouveau » (p.250), que Heidegger met en avant grâce à l'étymologie de la curiosité en allemand, *das Neugier*, qui renvoie au *Neu*, le nouveau. Dans le paragraphe 36 de *Sein und Zeit*, consacré à la curiosité, Heidegger renvoie déjà en note au livre 10 des *Confessions*, et nous voyons dans le paragraphe 14 de ce cours de 1920 comment ses analyses sont déjà présentes ici. Heidegger montre comment se produit une modification du sens référentiel dans le passage de la première forme de la tentation à la deuxième. La première est un avoir-commerce-avec jouissif quand le sens référentiel de la seconde est une observation curieuse qui veut simplement connaître. Nous retrouvons là l'opposition présente dans *Sein und Zeit* entre le commerce avec l'étant au quotidien, l'outil à portée de la main, et la modification possible de la préoccupation qui se démondialise pour simplement aviser

l'étant comme un pur objet de connaissance, un étant présent-disponible, *vorhanden*, qui a perdu sa signification mondaine, son usage, pour devenir un objet simplement doté de propriété. C'est là la dérivation du rapport théorétique au monde à partir de la préoccupation quotidienne préthéorétique qu'effectue Heidegger au paragraphe 13 de *Sein und Zeit*. Or, nous voyons dans ce paragraphe du cours comment on passe d'une jouissance du monde à une position neutre qui fait des objets mondains des objets : « nous voulons établir un constat moyennement une prise de connaissance, nous voulons indiquer quelque chose comme étant présent-disponible (*vorhanden*) » (p. 253), « le voir a pour sens de rendre accessible (quelque chose d'objectif) au sens détaché de la simple prise de connaissance » (p. 254). Heidegger indique dans une parenthèse, sans plus d'explication, que le cinéma est un exemple de curiosité, et c'est à notre connaissance la seule fois que l'on peut lire Heidegger s'exprimer à son propos. En effet, le désir de voir quelque chose de nouveau et d'horifiant, de violent, que l'on met à distance, et qui nous fait voir le « jamais vu » qui est en même temps « ce qu'il faut avoir vu » est au cœur du cinéma populaire, c'est peut-être ce qu'il a ici en vu.

La troisième et dernière forme de la tentation est l'ambition du siècle, une manière de se faire valoir aux yeux des autres en quête de leur approbation, leur admiration ou même leur crainte. Là où les deux premières formes de la tentation concernent le rapport de la vie facticielle à son monde ambiant, la troisième concerne le rapport au monde commun, c'est-à-dire aux autres hommes : « le rapport au monde est ici le rapport qui concerne le monde commun » (p. 257). Nous trouvons là la double direction de la déchéance analysée dans *Sein und Zeit*, à savoir le fait qu'elle est la perte de soi comme déchéance sur le monde, correspondant à l'être-auprès de l'étant, mais aussi déchéance dans le On, correspondant à l'être-avec avec autrui. Tout ce paragraphe 15 montre à quel point Augustin est présent dans le § 27 que *Sein und Zeit* consacre au On, même si cette dénomination n'est pas encore présente dans ce cours. Augustin montre que cette manière de se faire valoir auprès des autres est d'abord un phénomène de langage, car nous sommes attentifs à ce que l'on dit de nous, nous voulons que l'on en dise quelque chose qui nous satisfasse. Cette tentation est un amour de la louange, de la parole publique à notre sujet, dans lequel nous reconnaissons, non seulement la perte dans le On, le fait de ne se comprendre qu'à partir de ce qu'on dit de nous, de ce que l'on est pour les autres au quotidien, mais bien aussi le bavardage, le *Gerede* (§ 35 de *Sein und Zeit*), c'est-à-dire la parole anonyme qui est la parole que tout le monde parle, le discours du On, ainsi que le phénomène de l'équivocité (§ 37 de *Sein und Zeit*), qui fait qu'il n'y a pas de franchise ni de sincérité dans les rapports quotidiens du fait que chacun cherche à se faire valoir. Si cette tentation est un danger, c'est parce que « l'expérimenter lui-même se

voit avec les yeux, les exigences, les jugements, le goût ou l'incapacité, l'irrésolution et la sottise des autres » (p. 258), où nous reconnaissons la perte de soi dans le On où chacun est l'autre et nul n'est lui-même ; car de même qu'il ne se comprend et n'a accès à soi qu'à partir de ce à quoi il s'affaire au quotidien dans son monde ambiant, il n'accède à lui-même qu'à partir de ce que les autres, donc « on », pensent et disent de lui : « en cédant à cette *tentatio*, le soi se perd lui-même » (p. 258), « le monde propre devient le monde commun, le soi accepte de se dissoudre dans le monde » (p. 270). Contre cette tendance, Augustin décrit la manière dont s'y rapporte le chrétien qui veut plaire à Dieu sans avoir besoin des applaudissements des autres hommes. Mais se pose ici le problème qui se pose aussi à Heidegger dans *Sein und Zeit* : est-ce qu'un rapport authentique aux hommes est possible, un rapport qui ne serait pas ce vain amour de la louange publique, ou bien la résistance à la tentation signifie-t-elle se couper des autres pour ne vivre qu'en Dieu ? Comme Heidegger dira que l'authenticité ne nous coupe pas des autres mais fait en sorte que nous nous déterminions proprement pour eux, de la même façon le chrétien ne se coupe pas du monde commun mais va s'y abandonner authentiquement dans l'amour du prochain : au lieu de chercher à être loué, il loue et aime l'autre en aimant un don de Dieu à travers lui, de sorte qu'aimer Dieu ne coupe pas des autres mais nous y renvoie.

Il est particulièrement frappant de voir comment dans cette lecture d'Augustin, le vocabulaire de Heidegger se déplace de la vie, qui est d'abord le thème de son herméneutique, vers l'existence, qui sera le thème de son analytique existentielle. Il écrit ainsi, non pas la vie, mais bien l'existence dans plusieurs formulations : « l'être-là du soi, l'existence » (p. 260), puis évoque « les trois sphères d'analyse de la facticité et la problématique de l'existence » (p. 260), ou encore « l'exister authentique » (p. 269), avant d'avancer une page plus loin la notion centrale de *Sein und Zeit* qu'est l'existential, la détermination ontologique de l'existence, « tous les facteurs d'explicitation du sens que cette problématique a pour sens de dévoiler sont des *existentiaux*, c'est-à-dire (...) des catégories *herméneutiques* » (p. 261). On le voit justement définir cette existence au sens précis qu'il lui donnera dans *Sein und Zeit*, à savoir une *Jemeinigkeit*, un être à chaque fois mien, une mienneté de l'existence, du *Dasein* comme tel, qui fait qu'il ne s'agit pas d'une essence universelle à laquelle je pourrais me rapporter de manière neutre selon une prise de connaissance théorétique, mais toujours d'une existence singulière que moi j'existe ici et maintenant, facticement : « Existence, le soi - en tant que cet individu singulier que je suis moi-même, et non selon la quiddité générale des propriétés objectives qui sont celle d'un objet, mais dans le *comment* du « suis » » (p. 269).

Heidegger décrit enfin dans le paragraphe 16 la manière dont le chrétien, ne cherchant plus à se faire valoir aux yeux du monde, ne doit pas plus chercher à se faire valoir à ses propres yeux en s'attribuant la paternité de ce qu'il est facticiellement alors que tout cela vient de Dieu seul. Le chrétien qui existe authentiquement ne s'en attribue plus la paternité et, de ce fait, abandonne tout ce qu'il est en le rendant à Dieu. Heidegger voit ici l'expérience fondamentale de l'existence authentique qui nous arrache à la vanité devant autrui comme devant soi, une certaine approche vertigineuse du vide où tout apparaît comme vain et sans valeur au regard du souverain bien qu'est Dieu : « ce « mouvement » caché fait que tout tombe dans le vide, *inanescit* » (p. 271). On pourrait voir là comme une anticipation de l'angoisse devant le rien de la mort où le *Dasein* affronte la perte radicale de tout ce qu'il est et où tout tombe dans l'insignifiance à l'aune de cette possibilité ultime.

Le dernier paragraphe du cours entend déterminer ce qui est fondamentalement le comment de l'être de la vie pour Augustin dans ce chapitre 10, à savoir une *molestia*, c'est-à-dire un tracas, une charge, un accablement. Nous retrouvons dans cette dimension de poids qui accable la vie que caractère de charge de l'être pour le *Dasein* qui lui est ouvert dans la disposition affective, mais aussi la mobilité de la déchéance, dans la mesure où cette *molestia* est « un accablement de la vie qui la tire vers le bas » (p. 272), c'est-à-dire la tentation de constamment se décharger de ce tracas dans les trois possibilités de la *tentatio*. Cette *molestia* est le comment de l'être de la vie auquel s'ouvre proprement celui qui existe authentiquement, elle préfigure la *Schwierigkeit* (pesanteur, mais aussi difficulté) de la vie facticielle avancée un an plus tard dans le *Natorp Bericht*, et reprise comme trait de l'existence dans *Sein und Zeit*.

Comme pour le cours précédent, les éditeurs ont ajouté une annexe contenant les notes personnelles de Heidegger et les esquisses du cours retrouvées dans ses archives. Notons quelques passages particulièrement intéressants. Tout d'abord, p. 284, ce qui nous semble être la toute première occurrence de l'être-jeté sous la plume de Heidegger, existentiel qui n'est pas avancé par ailleurs dans ses cours avant la publication de *Sein und Zeit* en 1927. P. 285, une précision tout à fait précieuse concernant le sens de cette vie facticielle dont il fait l'herméneutique, non pas la vie au sens objectif de la biologie mais la vie concrète, la vie de tous les jours prise dans ce qu'elle a de plus trivial : « la *facticité* authentique, non pas isolée en son objectivité biologique, mais de la vie concrète, « la vie conjugale » - manger, boire, prendre ses repas, « l'heure du thé » -, tout ce qui constitue la significativité concrète du monde ambiant ». Le fragment le plus intéressant nous semble être celui concernant l'angoisse, pp. 304-305, puisque nous pouvons y voir que le problème de l'angoisse, son lien avec la liberté et l'authenticité dans le § 40 de *Sein und Zeit* et dans la

conférence *Was ist Metaphysik* est déjà présent, quoique de manière encore non-développée, dès 1920. On le voit dans ce fragment renvoyer déjà au *Concept d'angoisse* de Kierkegaard, relier angoisse et ipséité authentique (« L'angoisse dirigée par le *soi propre* », p. 304), angoisse et libération à l'égard de l'immersion dans le monde ambiant (« Elle est libérée de la préférence qu'on accorde à des significativités mondaines », p. 305). La notion d'angoisse, Heidegger ne la trouve pas en tant que telle chez Augustin, puisqu'il est plutôt question chez ce dernier de *timor*, c'est-à-dire de crainte, de peur, mais Heidegger pose ici l'équivalence entre les deux phénomènes : « La « crainte » est l'angoisse authentique » (p. 305).

L'annexe II est particulièrement importante. Pour le cours précédent, le manuscrit original de Heidegger a été perdu et les éditeurs n'ont disposé que des notes d'auditeurs pour reconstituer le texte. Pour le cours sur Augustin, la situation est différente : les éditeurs ont pu comparer le manuscrit original de Heidegger avec les transcriptions des auditeurs. Il en ressort que Heidegger a en réalité dit bien plus que ce que l'on trouve dans le manuscrit. Nous l'avons dit, le caractère de paraphrase, le caractère cursif de la lecture est frappant en même temps que décevant par moments. Mais précisément, il ressort de la transcription d'Oskar Becker que Heidegger a effectué de nombreux excursus hors du livre X des *Confessions* qui donnent sa pleine dimension à l'effort de commentaire de la pensée augustinienne. Heidegger devait sans doute avoir couché sur le papier ces excursus mais ils n'ont pas été retrouvés. On peut y lire Heidegger commentant des passages du *De libero arbitrio*, du *De doctrina christiana*, du *De civitate Dei*, des sermons, du *De musica*, du commentaire de l'évangile de Jean, *etc.*

Les fragments deux et trois montrent bien l'importance cruciale de la distinction augustinienne entre *uti* et *frui*, même s'il ne la trouve pas dans le livre X des *Confessions*, mais dans le *De doctrina christiana*. Si la vie est un se-soucier, un *curare*, ce souci possède deux directions, l'user de (*uti*) et le jouir de (*frui*), qui selon leurs directions vont correspondre à la souciance (*Bekümmierung*) authentique et à la souciance inauthentique : « Le *curare*, , (l'être-soucieux) est une caractéristique fondamentale de la vie ; (...) il y a une souciance authentique et une souciance inauthentique (ce dernier = « l'affairement ») » (p. 308) . L'*uti* se rapporte à quelque chose comme à un moyen dont on use, quand le *frui* se rapporte à quelque chose comme à une fin dont on jouit, un bien. Heidegger montre comment chez Augustin, la vie religieuse doit se soucier des choses éternelles et immuables, et d'abord du *summum bonum* qu'est Dieu, sur le mode du *frui*, la jouissance éternelle de fins, là où il s'agit de ne se soucier des choses mondaines, sensibles et périssables que sur le

mode de l'*uti*, en les traitant comme des moyens en vue de la fin qu'est la vie en Dieu. A l'inverse, le mauvais chrétien prétend user de Dieu en vue de jouir des choses de ce monde. Nous reconnaissons là les deux directions du souci de *Sein und Zeit*, même si la place de Dieu est occupée par le soi-même propre, l'inauthenticité étant immergée dans le monde dont elle s'affaire, se préoccupe, et donc détournée de soi-même et du souci le plus pur pour l'existence mortelle, finie, angoissée, quand au contraire l'authenticité se ramène hors de son affairément préoccupé et quotidien pour réorienter le souci vers le soi-même dans sa finitude, même s'il ne se coupe pas purement et simplement du monde. Nous trouvons là une structure tout à fait analogue. Heidegger confirme cette analyse en fournissant p. 311 un schéma précieux de cette double orientation du souci, l'articulation du *frui* et de l'*uti* pouvant s'orienter soit dans le *defluxus*, donc l'inauthenticité, soit dans la *continentia*, donc l'authenticité.

Le fragment n° 6 commente des passages du *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* où Augustin explicite la *dilectio*, la charité, qui sont particulièrement importants puisqu'il va ici du souci qui est un se-soucier d'autrui, du prochain. Si la notion de *Fürsorge*, de sollicitude, et ses modalités exposées au § 26 de *Sein und Zeit* sont pour la première fois avancée en *Ga 21*, dans le cours de 1926 à Marbourg, *Logique, la question de la vérité*, nous en trouvons sans doute la première approche dans ce fragment à propos d'Augustin. En effet, si la sollicitude est le souci orienté vers l'autre *Dasein*, la *dilectio* est bien le *curare* orienté vers l'autre homme. Plus convaincante encore est le fait que Heidegger trouve ici chez Augustin deux modalités de cette *dilectio*, exactement comme la sollicitude peut se modaliser inauthentiquement comme substitutive-dominatrice ou proprement comme devançante-libérante. La première manière d'aimer autrui consiste à l'aimer comme les goinfres aiment les cailles, on aime pour tuer, absorber, pour qu'elles n'existent pas. Cette modalité consiste à aimer autrui en le subordonnant à nos propres fins, donc en le plaçant sous notre domination. Heidegger donne l'exemple de celui qui souhaiterait qu'il y ait des miséreux pour pouvoir accomplir pour eux de bonnes œuvres par amour. Le problème est qu'ici, « tu te surestimes facilement, tu t'attribues le mérite à toi-même et tu vois autrui, à qui tu offres quelques choses, comme quelqu'un qui t'es soumis » (p. 333). Nous reconnaissons bien là cette sollicitude qui se substitue à autrui en lui fournissant ce dont il se préoccupe, mais pour mieux le dominer en le plaçant sous notre dépendance. A l'inverse, la *dilectio* authentique, la véritable charité doit consister à aimer celui à qui l'on n'a rien à offrir, aimer l'homme pour lui-même, afin que l'un et l'autre nous ne soyons pas soumis l'un à l'autre, mais uniquement à Dieu. Cet amour authentique ne place par autrui sous la domination de nos fins, mais le place comme une fin, car nous l'aimons *ut sit*, pour qu'il soit, donc pour son être. Nous reconnaissons là cette

sollicitude devançante-libérante qui consiste à se soucier de l'être de l'autre *Dasein*, de l'amener à exister proprement, à se trouver lui-même, donc à le libérer de notre emprise en vue de son être propre, ce qui est encore plus frappant dans cet autre passage : « L'amour qu'on partage dans le monde commun a pour sens d'aider l'autre qu'on aime à accéder à l'existence, de manière à ce qu'il se trouve lui-même » (p. 333). Nous pouvons trouver dans ces passages une ressource précieuse pour penser cet être-avec authentique sur lequel *Sein und Zeit* est si laconique.

Enfin, le fragment n°7 propose un excursus sur le *timor castus* précieux aussi puisque l'on peut y lire les linéaments de l'analyse de l'angoisse qui sera celle de *Sein und Zeit*. Heidegger affirme qu'un phénomène est constitutif du l'authentique souci pour soi, donc indéracinable, est qu'il s'agit du *timor* authentique, le *timor castus*, la pure crainte de Dieu. D'où le problème qu'il pose en introduction au fragment : « Mais qu'est-ce que l'authentique « *timor castus* », , à la différence du « *timor servilis* », , inauthentique ? » (p. 336). Deux modalités de la crainte, donc, une crainte authentique et une crainte inauthentique. En apparence, rien à voir avec Heidegger qui distingue la crainte de l'angoisse et ne distingue par une crainte authentique d'une crainte inauthentique dans *Sein und Zeit*. Et pourtant, dans une note du § 40 de l'ouvrage de 1927, Heidegger renvoyait à cette distinction augustinienne sans en donner plus d'explications, et à la lecture de ce fragment, le rapport de filiation s'éclaire. Il apparaît qu'Augustin distingue une crainte inauthentique car orientée sur les choses mondaines, donc servile à l'égard du monde, d'une crainte authentique car tournée vers Dieu, donc libérée des craintes à l'égard des choses mondaines : « La première crainte (*timor servilis*,), la « peur du monde » (venant du monde ambiant et du monde commun), c'est la pusillanimité qui s'empare de nous, qui nous assaille. - Le *timor castus*, , au contraire est « la crainte soi » » (p. 340). Nous pouvons alors voir une structure analogue au rapport entre peur et angoisse dans *Sein und Zeit*, la peur étant peur devant un étant intramondain, quand l'angoisse est délivrée de tout peur devant l'intramondain, étant angoisse devant le soi-même le plus propre du *Dasein*, dans sa nudité d'être jeté et mortel, une angoisse qui ne nous rend pas servile à l'égard des choses mondaines mais nous maintient dans la sobriété nécessaire à la décision propre, et l'insistance heideggerienne sur le *nüchtern*, le caractère sobre de l'existence résolue, pourrait bien être une transposition de *castus*.

F : Notes sur la mystique médiévale et conclusion

Le volume s'achève sur un ensemble de notes personnelles de Heidegger visant à préparer un cours sur les fondements de la mystique médiévale pour le semestre d'hiver 1919-1920 qui n'a finalement jamais été donné. Les notes datent de 1918-1919

et montrent un tout jeune Heidegger évoluant encore dans la conceptualité husserlienne, celle de la « conscience pure », de la « constitution des phénomènes », de « l'intuition », du « noétique », du « noématique », ou encore de « l'essence » et de « l'eidétique ». Cependant, le souci de l'historique, de la facticité et de la compréhension des phénomènes, non de leur simple description, sont déjà explicitement présents, annonçant la future rupture avec Husserl du KNS (semestre d'été 1919) dans la notion d'intuition herméneutique. On peut le voir déjà critiquer le théorétisme, c'est-à-dire l'orientation fondamentale sur la connaissance d'objet par une conscience, tendance qu'il retrouve dans la scolastique médiévale là où ce qui l'intéresse dans la mystique médiévale est précisément son antithéorétisme, c'est-à-dire que le vécu religieux n'y a rien à voir avec une connaissance d'un objet qui serait Dieu, mais relève d'une « sphère a-théorétique » (p. 357) On voit dans ce cours déjà présent, peut-être comme son origine, le souci heideggerien de revenir en-deçà d'une théorie de la connaissance vers la dimension préthéorétique de la vie.

Terminons cette recension en saluant à nouveau la qualité de la traduction de Jean Greisch et en souhaitant que les volumes suivant du jeune Heidegger (1919-1923) deviennent disponibles au plus vite dans une traduction aussi lisible.

1. Cf. Servanne Jollivet, *Heidegger Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009 (<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article199>) ; Claude Romano et Servanne Jollivet (dir.), *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, Paris, Vrin, 2009 (<http://actu-philosophia.com/spip.php?article184>) ; Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris, Vrin, 2011.
2. Cf. Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2005.
3. Cf. Didier Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004.
4. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, 2e éd. 2002, « introduction historique », pp. 4 à 64.
5. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
6. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, tome III « Vers un paradigme herméneutique », Paris, Cerf, 2004.
7. D. Janicaud, *Heidegger en France*, tome 2, Albin Michel, 2001, repris en poche Hachette littérature, 2005, p. 196.