

Lors de la [recension](#) d'*Ontologie, herméneutique de la facticité*, nous émettions l'espoir que la publication de l'édition intégrale des œuvres de Heidegger chez Gallimard soit passée d'un volume publié par an à deux. En effet, au début de l'année 2012 paraissait la *Phénoménologie de la vie religieuse* [\[cf. notre \[recension\] \[/efn\\_note\]](#), et en fin d'année *Ontologie, herméneutique de la facticité*. Avec la parution le 19 avril 2013 d'un nouveau volume, nous pouvons garder l'espoir qu'un autre paraisse d'ici à la fin de l'année.

L'autre bonne surprise de cette publication est que le traducteur de ce volume est une fois de plus Alain Boutot. En effet, comme nous le soulignons lors de la recension d'*Ontologie, herméneutique de la facticité*, la *Gesamtausgabe* a été traduite en français en multipliant les traducteurs, se chargeant souvent d'un seul volume, et l'ensemble manque totalement d'homogénéité car ces traducteurs font souvent des choix différents. Il est donc bon pour la cohérence de l'ensemble qu'un traducteur comme Alain Boutot prenne en charge plusieurs volumes, surtout s'ils appartiennent à la même période de l'enseignement de Heidegger, puisque le volume ici traduit succède directement à *Ontologie, herméneutique de la facticité*. Si nous faisons un bilan des volumes de la *Gesamtausgabe* dont se sont chargés les traducteurs, en laissant de côté les volumes antérieurs à l'édition intégrale et les volumes de correspondance, cela donne la liste suivante (par ordre de parution) :

Florent Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.*

François Vezin, *Être et temps.*

Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Schelling, Platon : Le Sophiste.*

Emmanuel Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, De l'essence de la liberté humaine, La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel.*

Pascal David, *Concepts fondamentaux.*

François Fédier, *Les hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin ».*

Bernard Stevens, *Aristote, Métaphysique, théta 1-3.*

Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique.*

Adeline Froidecourt, *Achèvement de la métaphysique et poésie.*

Frédéric Bernard, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage.*

Caroline Gros, *Séminaires de Zurich.*

Thomas Piel, *Parménide.*

Jean Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse.*

Alain Boutot, *De l'essence de la vérité, Concepts fondamentaux de la philosophie antique, Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, Hegel. La négativité, Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche, Ontologie, herméneutique de la factivité, Introduction à la recherche phénoménologique.*

Nous le voyons, Alain Boutot confirme avec ce volume qu'il devient le principal traducteur de Heidegger en France chez Gallimard, puisqu'il a à ce jour traduit pas moins de sept volumes de la *Gesamtausgabe* en douze ans et il semble qu'il soit bien décidé à poursuivre ce travail, en tout cas nous l'espérons.

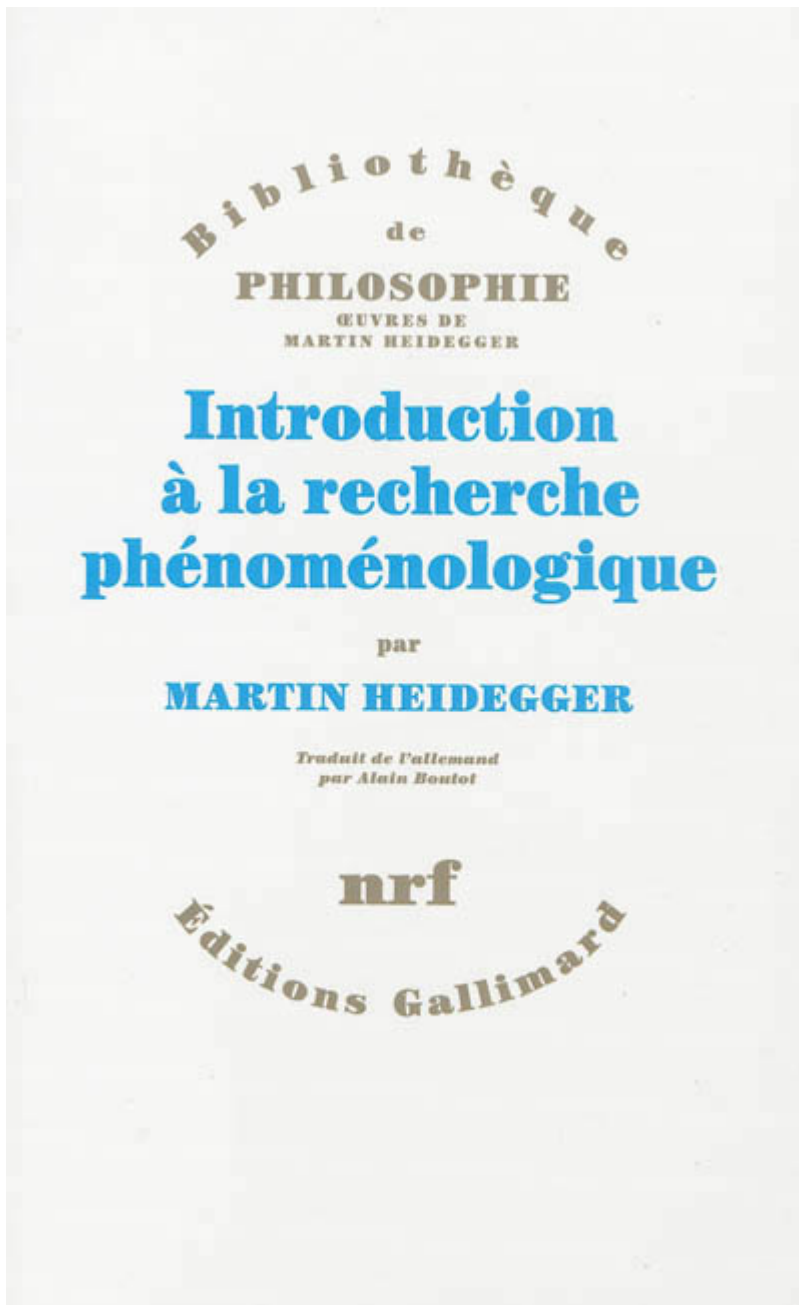
### **A : La traduction**

Concernant la traduction, nous ne pouvons que répéter ce que nous avons déjà écrit à propos de la traduction d'*Ontologie, herméneutique de la facticité* : « la traduction de ce cours ne comporte pas de glossaire. Il s'agit pourtant là d'un outil indispensable à tout lecteur de Heidegger pour savoir quel terme allemand est traduit par quel terme français, afin d'éviter les confusions. Le volume traduit par Jean Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse*, possédait un tel glossaire, et ce nous semble être la moindre des choses pour toute entreprise de traduction sérieuse, scientifique, qui entend constituer un véritable outil de travail et une ouverture efficace sur la langue heideggérienne, si difficile ». Nous ne comprenons décidément pas cette obstination à ne pas fournir de glossaire au lecteur français, ce qui n'est véritablement pas lui faciliter la tâche.

Comme dans le volume précédent, *Faktizität* est rendu par factivité, ce qui a le mérite de la continuité, on ne peut certes pas changer de traduction pour chaque volume, mais ce terme n'est pas en accord avec la traduction proposée par Jean Greisch en janvier 2012, terme qui nous semble préférable pour des raisons exposées dans la recension d'*Ontologie, herméneutique de la factivité* et auxquelles nous renvoyons.

La « présentation du traducteur » fournit une justification concernant la traduction de « *Dasein* ». Le terme est parfois traduit par être-là, parfois laissé en allemand. En effet, comme il le souligne, *Dasein* semble ne pas avoir toujours le même sens que dans *Être et temps*, ou plutôt avoir un sens plus large, dans la mesure où Heidegger évoque parfois le *Dasein* des choses mondaines avec lesquelles nous sommes en rapport quotidien. Mais comme il le signale en note, c'était déjà le cas dans *Ontologie, Herméneutique de la facticité*, mais étrangement la présentation du traducteur ne faisait pas alors état de ce problème de traduction. Le principe de la traduction est alors de laisser *Dasein* non-traduit « lorsque *Dasein* qualifie sans ambiguïté le mode

d'être de l'être humain » (p. 13), et de le traduire par « être-là » ou « existence » lorsqu'il a son sens métaphysique traditionnel ou s'applique aux choses. Le principe de traduction est bon mais il nous semble que, de manière étrange, il n'est pas toujours respecté. Par exemple, on peut lire p. 52 : « Le langage est ainsi là d'avance avec l'être-là d'êtres humains qui parlent ». Manifestement, *Dasein* s'applique ici aux hommes et désigne leur être, pourquoi n'est-il pas rendu par *Dasein* ? De même, p. 59 : « l'être-là de la vie humaine ». Et p. 315 : « l'être-là d'un vivant dans son monde ». P. 320 : « être-là = parler suivant des perspectives... ». Or, seul l'homme parle. Ou encore p. 120 : « l'être-là du souci ». Le souci désigne pourtant l'être de l'homme. A l'inverse, p. 152, *Dasein* n'est pas traduit : « En me considérant moi-même, je suis donc conduit à chercher un fondement de mon *Dasein* ». Il est vrai que le terme s'applique ici à l'homme, mais Heidegger est ici en train de commenter la démarche de Descartes qui, après avoir découvert la certitude de son existence dans le *cogito*, cherche en Dieu le fondement de cette existence. Ici, *Dasein* possède son sens métaphysique traditionnel, celui de l'*existentia*, de sorte qu'il devrait être rendu par « être-là », dans la mesure où Descartes n'a justement pour Heidegger jamais pris en vue le *Dasein*.



L'adjectif *echt* est traduit par « de bon aloi », ce qui sonne étrangement désuet et précieux, alors que cet adjectif en allemand est un terme bien plus courant. On peut le traduire par « authentique », comme le fait Veizin, si l'on traduit *Eigentlichkeit* par « être en propre », ce que fait justement Alain Boutot par ailleurs, par exemple dans *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*.

Au § 12, *Rückschein* est rendu par réflexion. Le tiret nous semble étonnant dans la mesure où il n'y en a pas dans le terme allemand. Par ailleurs, cela crée une confusion

possible car *Rückstrahlung* est déjà traduit par réflexion dans la traduction Martineau d'*Être et temps* et il ne s'agit pas du même phénomène. La *Rückstrahlung* désigne la compréhension de soi inauthentique par laquelle le *Dasein* se comprend à partir de l'étant intramondain. Le *Rückschein* désigne le fait que l'objet principal du souci devient l'horizon à partir duquel tout étant est appréhendé, ce qui l'aveugle à tout ce qui ne peut prendre place dans cet horizon. Il s'agit cependant dans les deux cas d'une manière de caractériser la déchéance, le *Verfallen*.

Dans le même paragraphe, *Vorwegbauen* est traduit par « préstruction ». Le problème est que Heidegger parle déjà dans Ga 61, le cours de 1921-1922, de *Praestruktion*, de sorte qu'il sera difficile de trouver une autre traduction pour ce dernier terme.

*Das Verfallen* est traduit par « l'échéance », ce qui était la traduction avancée par Emmanuel Martineau, mais nous ne comprenons pas ce choix dans la mesure où dans sa traduction des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Alain Boutot traduisait ce concept essentiel par « déval », se rapprochant donc plutôt de la traduction Vezin par « dévalement ». Pourquoi un tel changement d'un volume à un autre ? Nous le soulignons déjà à propos du *Gerede* dans la traduction d'*Ontologie. Herméneutique de la facticité*, changer la traduction de termes aussi essentiels d'un volume de la *Gesamtausgabe* à l'autre ne peut que contribuer à embrouiller le lecteur.

*Umwelt* est traduit p. 254 par « monde environnant » et traduit p. 255 par « monde ambiant ». Pourquoi cette différence de traduction alors qu'il s'agit du même terme en allemand ? Le lecteur non-germaniste pourrait être tenté de voir une distinction dans le texte alors qu'il n'y en a pas.

*Formale Anzeige* est traduit par « index formel », ce qui n'est pas absurde, mais pourquoi ne pas s'en tenir à la traduction qui fait l'objet du consensus le plus large, à savoir « indication formelle » ?

*Zeitigung* est traduit par « maturation », traduction certes pas fautive dans l'absolu, mais qui efface complètement le rapport au temps qu'inclut cette notion, notion reprise dans *Être et temps* et en général traduite par temporalisation, rapport au temps pourtant essentiel car c'est précisément cela que Heidegger a en vue à l'époque de ce cours où il s'apprête à rédiger la conférence *Der Begriff der Zeit* et la première rédaction de *Sein und Zeit* qui porte le même nom (Cf. Ga 64).

*Zeitlichkeit* est traduit par « être-temporel ». Pourquoi ne pas le traduire par temporalité, « être-temporel » devant plutôt correspondre à *Zeitlichsein* ?

Signalons plusieurs coquilles dans la traduction qui devraient être corrigées en cas de réédition. P. 174 : « Cest » pour « C'est ». P. 217 : « nécessairement » pour « nécessairement ». P. 246 : « péliaganisme » pour « pélagianisme ». P. 249 : « que pourrons dire » pour « que nous pourrons dire ». P. 253 : « Il y alors a » pour « Il y a alors ». P. 279 : « aujourdui » pour « aujourd'hui ». P. 300 : « la point du vue » pour « le point de vue ». P. 301 : « appararent » pour « apparent ». P. 306 : « ne peut pas absolument pas » pour « ne peut absolument pas ».

## **B : Contenu du cours**

Comme dans les autres volumes, la postface de l'éditeur allemand, ici Friedrich-Wilhelm von Herrmann, qui coordonne par ailleurs l'édition de la *Gesamtausgabe*, donne des informations sur le travail d'édition du cours. Il s'agit du cours du semestre d'hiver 1923/1924, donc immédiatement postérieur à *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, qui est le cours du semestre d'été 1923. Ce dernier cours est le dernier donné par Heidegger à l'université de Fribourg. Le présent volume est donc le premier donné à l'université de Marbourg où il vient d'être nommé professeur extraordinaire et où il reste jusqu'en 1929. La *Gesamtausgabe* est un projet établi par Heidegger lui-même dans les dernières années de sa vie et Friedrich -Wilhelm von Herrmann nous apprend ici que c'est Heidegger lui-même qui l'a chargé de l'édition de ce cours, qui n'a paru en allemand qu'en 1994. Comme pour la plupart des cours, l'éditeur disposait du texte de Heidegger, ici une copie dactylographiée, le manuscrit original ayant été détruit volontairement, mais s'est appuyé aussi sur les notes de plusieurs des auditeurs du cours, par exemple Herbert Marcuse, pour compléter le texte, démarche d'édition demandée par Heidegger lui-même, car il n'hésitait pas lors des séances à faire des excursus que l'on ne retrouve pas dans son propre exemplaire. Les passages supplémentaires, qui complètent le texte original, font l'objet de l'annexe. Comme pour l'édition des autres volumes, certains paragraphes ont été indiqués par Heidegger, mais le travail de division en parties, chapitres, paragraphes et sous-paragraphes ainsi que la formulation de leurs titres est le fait de l'éditeur lui-même.

Ce cours a fait l'objet de peu de commentaires en français, bien moins que d'autres grands cours de Marbourg comme *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, par exemple. A notre connaissance, l'unique vue d'ensemble en français en a été donnée par Jean Greisch, dans le dernier chapitre de son livre, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir* : « Libérer le « Dasein » : le sens d'un parricide »<sup>1</sup>. Cette année, Claudia Serban a fait paraître une contribution au volume collectif du *Heidegger Forum* reprenant les communications d'un colloque consacré à la période de Marbourg<sup>2</sup>. Elle fournit ainsi la seconde lecture en français, la plus récente, et

souligne elle-même en note à quel point ce cours a été peu lu et commenté, et même l'ouvrage de référence de Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, ne lui consacre que quelques pages.

De quoi peut-il s'agir pour Heidegger en 1923 lorsqu'il intitule son cours *Introduction à la recherche phénoménologique* ? Il a l'habitude de déstabiliser son auditoire, qui ne réagit pas toujours bien, nous l'avons vu à propos de l'introduction méthodologique du cours sur saint Paul. C'est manifestement une fois de plus le cas ici, car l'auditoire découvrant un nouveau professeur devait s'attendre à une présentation scolaire de la phénoménologie husserlienne, et a dû être tout à fait surpris de suivre un cours débutant par une lecture serrée d'extraits du *De l'âme* et du *De l'interprétation* d'Aristote, puis une interprétation des grands textes de Descartes mis en regard avec ceux de saint Thomas d'Aquin. Un court passage semble témoigner d'une certaine impatience des auditeurs, lorsque Heidegger termine de manière assez abrupte l'interprétation d'Aristote : « L'interprétation développée jusqu'à présent ne visait pas du tout à expliquer, sous forme anecdotique, comment la signification d'un terme avait évolué. Son intention était bien plutôt d'éveiller l'intérêt pour ce qui est en cause, même si on ne voyait pas très bien au premier abord, à vrai dire, où tout cela nous conduisait. Ce qu'il nous faut apprendre, c'est à devenir capables de lire et d'écouter sur le mode de l'attente » (pp. 59-60). On peut imaginer que Heidegger se fait ici l'écho des réactions de son public, et que cette nécessité d'apprendre à écouter et à attendre laisse entendre que son public ne l'a pas fait assez, impatient de l'entendre exposer la phénoménologie de Husserl, et c'est bien à cette présentation que passe Heidegger après ce passage. Pourtant, l'auditoire a dû être fort surpris une fois de plus s'il s'attendait à un exposé servile de la pensée du fondateur, car c'est bien à un parricide que Heidegger va ici se livrer, le mot avancé par Jean Greisch ne nous semble pas trop fort. La phénoménologie développée dans les premières années de Fribourg lorsqu'il était encore assistant de Husserl était déjà une critique du maître, car orientée sur l'historicité, la facticité, la quotidienneté, donc sur la vie antérieure à tout comportement théorique, le projet étant formulé comme une herméneutique de la vie facticielle, la notion même d'herméneutique étant critique à l'égard de la présentation de la phénoménologie comme une science descriptive fonctionnant par intuition eidétique. En quittant Fribourg pour Marbourg, l'éloignement géographique approfondit l'éloignement intellectuel entre Heidegger et Husserl, et il entend manifestement dès ce premier cours imposer à Marbourg sa conception de la phénoménologie et sa nouvelle orientation sur le *Dasein*.

Qu'est-ce qui fait la spécificité de ce cours au sein de la *Gesamtausgabe* ? Quel en est

l'intérêt principal ? Il tient aux auteurs sur lesquels portent le cours, à savoir Husserl mais aussi Descartes. Les cours consacrés à Aristote et à Kant sont nombreux dans les années vingt, plus rares sont les explications avec Descartes et Husserl. Concernant ce dernier, on sait que *Sein und Zeit* ne le critique jamais frontalement, mais qu'il est néanmoins visé à travers la figure de Descartes analysée entre autre dans les §§ 19 à 21. Ce sont les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, le cours du semestre d'été 1925, qui fournissent la présentation la plus complète de l'interprétation heideggérienne de Husserl, présentant à la fois la triple percée que représentent l'intentionnalité, l'a priori et l'intuition catégoriale, mais aussi l'omission de la question de l'être, présentation qui fait l'objet de toute la partie préliminaire du cours, sur environ 170 pages. La lecture de Husserl que propose ce volume, *Introduction à la recherche phénoménologique*, est par certains côtés la première esquisse de la présentation de l'été 1925, tout particulièrement concernant l'omission de la question de l'être ou l'importance de l'intentionnalité. Elle court sur environ 150 pages et n'est pas dénuée d'intérêt, bien au contraire, car elle procède tout à fait différemment, en exerçant sur la phénoménologie husserlienne la méthode avancée à de nombreuses reprises sous le titre de destruction phénoménologique : il s'agit d'interpréter la phénoménologie husserlienne en dégageant la tradition dont elle est issue et qu'elle présuppose sans véritablement l'interroger. Cette tradition est la pensée de Descartes.

C'est là la seconde spécificité de ce cours. Alain Boutot renvoie de manière très juste dans sa présentation au §8 de *Sein und Zeit* qui livre le plan de l'ouvrage, et la deuxième partie devait consister en une déconstruction de l'histoire de l'ontologie en trois moments, le premier étant consacré à Aristote, le second à Descartes et le dernier à Kant. Si les cours et les développements consacrés à Aristote et Kant sont très nombreux, ce n'est pas le cas de Descartes. C'est ce cours qui est LE cours de Heidegger sur Descartes, où il réalise ce projet d'une destruction phénoménologique montrant sa dépendance à l'égard de l'ontologie médiévale. On trouve bien sûr trois paragraphes dans *Sein und Zeit* consacrés à la détermination cartésienne du monde, on trouve des pages importantes dans le tome 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, le cours du semestre d'hiver 1926/1927, et les passages fameux du *Nietzsche* qui interprètent la place de Descartes dans l'histoire de la métaphysique de la subjectivité. Cette lecture heideggérienne a très tôt marqué un lecteur de Descartes comme Jean-Luc Marion et elle suscite encore aujourd'hui un grand intérêt, soit du côté des études cartésiennes pour critiquer cette lecture, comme le fait Thibaut Gress dans son *Descartes et la précarité du monde* <sup>3</sup>, ou bien du côté des études heideggérienne avec la soutenance l'an dernier de la thèse de Christophe Perrin, co-directeur du *Bulletin heideggérien* <sup>4</sup>, thèse entièrement consacrée à ce



rapport et qui accorde sans doute toute la place qu'il mérite à ce volume 17 de la *Gesamtausgabe*. Dorénavant, les discussions suscitées par cette lecture devront toutes se confronter à ce volume qui en constitue la pièce majeure, puisqu'on peut enfin y découvrir Heidegger lisant de très près des textes essentiels des *Règles pour la direction de l'esprit*, du *Discours de la méthode*, des *Méditations métaphysiques*, des *Principes de la philosophie*, et livrant son interprétation de la plupart des grands thèmes du cartésianisme, comme le *cogito*, la vérité et la certitude, la perception claire et distincte, la règle générale, le concours de l'entendement et de la volonté, la liberté d'indifférence, ou encore la démarche du doute.

Le cours a été découpé en cinquante paragraphes, qui partent d'une interprétation du mot phénoménologie à partir d'Aristote (§§ 1 à 3), pour revenir vers la phénoménologie telle que Husserl la conçoit (§§ 4 à 20), afin ensuite de faire retour à Descartes (§§ 21 à 28 et §§ 34 à 45) en passant par un excursus sur saint Thomas (§§ 29 à 33), afin de revenir *in fine*, fort de ces acquis, à la caractérisation de l'omission qui grève la phénoménologie de Husserl (§§ 46 à 50). Ce parcours est long et sa logique est parfois difficile à saisir, on se demande parfois si tant de précisions et de digressions sont nécessaires, car de ce qui est acquis lors de la lecture de la longue interprétation très détaillée d'Aristote, puis de saint Thomas, peu est finalement repris pour interpréter Descartes et Husserl. L'éditeur du cours précise dans sa postface pour quelle raison le manuscrit a été détruit pour être remplacée par une version dactylographiée : « A l'époque où Heidegger préparait l'*Edition intégrale*, il avait demandé à l'éditeur du présent volume, qui l'assistait dans cette tâche d'édition, de se charger du premier cours de Marbourg. Il lui avait alors indiqué oralement que sa nomination à Marbourg et le déménagement de Fribourg à Marbourg l'avaient perturbé quelque temps et qu'il avait dû mettre ce cours par écrit en toute hâte. En raison de cette rédaction précipitée, son manuscrit était difficilement lisible » (p. 343-344). Nous nous demandons si cette rédaction précipitée n'est pas aussi une conception précipitée du cours et nous avançons l'hypothèse que Heidegger navigue plus ou moins à vue au long de ce semestre et réoriente son cours dans une direction puis dans une autre en concevant la démarche du cours au fur et à mesure du semestre sans avoir forcément un plan préconçu de manière très précise, ce qui expliquerait le rôle assez étrange de ces longs excursus qui semblent n'être pas prévus ou en tout cas entraîner Heidegger dans une direction qui n'est finalement pas reprise et approfondie dans la suite du cours, de sorte que leur nécessité n'est pas toujours apparente, tout particulièrement en ce qui concerne le détail très approfondi des passages sur Aristote et saint Thomas d'Aquin. Le découpage a posteriori par l'éditeur du cours en parties, chapitres, paragraphes et sous-paragraphes masque cette dimension de précipitation en

imposant au texte une structure précise, mais elle ne semble pas toujours fonctionner, tout particulièrement pour la première partie « *Phainomenon et Logos chez Aristote et l'interprétation que Husserl donne lui-même de la phénoménologie* », titre qui relie par un simple « et » ce qui correspond en fait à ses deux chapitres, de longueurs très inégales, sans que l'unité de cette partie soit particulièrement évidente. La démarche du cours peut cependant être grossièrement caractérisée comme un retour sur soi : Heidegger part d'une analyse du souci à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne dans la première partie, pour en effectuer la destruction phénoménologique en faisant retour à Descartes dans la seconde partie, afin de revenir *in fine* en troisième partie à la phénoménologie husserlienne pour montrer comment elle se distingue néanmoins de Descartes mais est déterminée par lui à omettre la question fondamentale, celle de l'être du *Dasein*.

### **C : La remarque préliminaire**

Le cours s'ouvre sur une courte « remarque préliminaire » qui en fixe la tâche : expliquer le sens de l'expression « phénoménologie », exposer la percée réalisée par Husserl, ce qui exclut par avance tout cours scolaire sur Husserl, ce qu'il appelle ici « des informations journalistiques sur la phénoménologie » (p. 15), et Heidegger va même jusqu'à se démarquer de toute philosophie : « il ne faut même pas s'attendre à trouver de la philosophie. Ma conviction est qu'on en a fini avec la philosophie » (p. 15). La formule est provocante et fait penser au tout dernier Heidegger, celui de la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* qui date de 1964, la pensée de l'être ne relevant plus de cette tradition de la métaphysique occidentale qui s'appelle « philosophie ». Il est étonnant de trouver ce type d'affirmation sur le dépassement de la philosophie dès 1923, mais il est vrai que Heidegger varie souvent à ce sujet tout au long de son chemin de pensée, et il n'hésite pas dans bien d'autres textes à appeler « philosophie » ou « métaphysique » sa propre pensée. L'objectif de cette remarque préliminaire est aussi de fournir à l'analyse une indication formelle, conformément à la méthode de la phénoménologie qu'il a avancée dès l'introduction méthodologique de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, et que l'on retrouve encore dans *Ontologie. Herméneutique de la facticité*. Parce que l'herméneutique heideggérienne s'appuie sur la circularité herméneutique, elle récuse tout point de départ, tout point de vue absolu, dénués de toute présupposition, précisément contre Husserl (Heidegger le rappelle dans cette remarque : « Il ne s'agit pas de se défaire de tout préjugé, ce serait pure utopie. S'imaginer n'avoir aucun préjugé est en soi le plus grand des préjugés » p. 16), et doit pour cela expliciter ses présuppositions en posant lui-même une indication préalable des phénomènes à interpréter, concept qui a donc le

statut d'indication car il ne s'agit pas de le comprendre en lui-même, mais d'aller l'éprouver au contact du phénomène, ce qu'il appelle dans les premiers cours de Fribourg en saisir le sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*). L'indication guide l'interprétation, pour autant qu'on a besoin de savoir quoi chercher, on ne voit que ce qu'on cherche dans le phénomène. Seulement, cette indication est formelle en tant que le concept est encore ouvert, indéterminé quant à son sens, et c'est seulement à l'épreuve des phénomènes que son sens va s'explicitier. Il s'agit d'une saisie préalable, une précompréhension qui guide l'explicitation, mais l'explicitation, par un effet en retour, permet de comprendre véritablement, d'approfondir, de confirmer et pourquoi pas aussi d'infirmer et de corriger, ce qui avait été anticipé par l'indication formelle, conformément au cercle herméneutique. Sur cette notion difficile, renvoyons à la récente et très complète étude de Laurent Villevieille parue dans le *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX 5, 2013 <sup>5</sup>. Dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*, l'indication formelle était la temporalité et l'historialité. Ici, parce que Heidegger s'approche de son analytique existentielle, c'est le *Dasein* qui est formellement indiqué : « D'avance et indicativement, nous fixons à titre de thème principal le *Dasein*, c'est-à-dire le monde, le commerce des hommes dans le monde, l'être-temporel, le langage, l'explicitation propre du *Dasein*, les possibilités d'explicitation du *Dasein* » (p. 16). On remarquera que de même que temporalité et historialité étaient des indications de sens indéterminées et ouvertes dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*, le monde, le langage, l'être-temporel, le commerce des hommes ont ici exactement le même statut, leur sens est encore en attente et fait seulement signe vers les phénomènes qui leur correspondent et qui restent à interpréter. La démarche du cours s'affirme comme étant celle d'une science, et la possibilité de faire des sciences comme une possibilité du *Dasein*. Dès lors, conformément au partage entre inauthenticité et authenticité, qui est ici encore implicite, le *Dasein* peut fuir devant cette possibilité fondamentale qui est celle du questionnement scientifique par manque de courage, et préférer rester dans les préjugés que lui fournissent la tradition, ou bien au contraire faire preuve de maturité dans l'existence et tenir bon face à l'insécurité du questionnement en se libérant de la tradition, et Heidegger fait sans doute allusion ici à la nécessité de la destruction phénoménologique. Cette tradition est d'emblée identifiée à la philosophie grecque et à un comportement déterminé, à savoir le théorétisme, considérer que le rapport premier de l'homme au monde est la *theoria*, attitude que Heidegger s'est attaché à critiquer dès la période de Fribourg en s'efforçant de mettre au jour le préthéorétique, à savoir la vie facticielle dans sa quotidienneté dont le rapport au monde est le souci. On voit dans cette remarque préliminaire comment la science est pour Heidegger à reconduire au *Dasein*, et à comprendre toujours à partir de lui, donc à partir de ce qui ne s'appelle pas encore une analytique existentielle, et on peut

reconnaître là ce qui sera encore la démarche de *Sein und Zeit*, dont les § 13 et 69 montreront comment le théorique est un comportement du *Dasein*, une modalité de l'être-au-monde lui-même, même s'il s'agit d'une modalité qui est dérivée.

## **D : L'interprétation d'Aristote**

La première partie s'attache à éclaircir le mot même de « phénoménologie ». Pour cela, Heidegger ne va pas d'abord chercher les définitions qu'on trouve chez Husserl, mais le décompose en ses deux mots grecs, le *phainomenon* et le *logos*. On trouve donc ici dès 1923 ce qui est sans doute une première version de la démarche du § 7 de *Sein und Zeit*. On a là un bon exemple de cette démarche que Heidegger appelle « destruction phénoménologique » : ne pas laisser une tradition nous transmettre un sens de « phénoménologie » et de « phénomène » comme s'il allait de soi et n'était pas lesté de préjugés, mais revenir en-deçà à la source où ces concepts ont été puisés, à savoir la source grecque, et plus précisément ici à la philosophie d'Aristote. L'analyse part du *phainomenon* compris comme ce qui se montre en lui-même en tant qu'il est là, donc l'étant comme tel (« Le *phainomenon* est l'étant lui-même », p. 29), pas une simple apparence, cette détermination du phénomène comme apparence constituant typiquement ce genre de déterminations traditionnelles qui se transmettent de siècle en siècle en perdant de vue ce qui précisément avait été vu et visé à l'origine par ce mot, détermination traditionnelle avec laquelle la destruction phénoménologique rompt grâce au retour à Aristote. Le *phainomenon* est ramené à sa racine grecque évoquant la lumière, de sorte qu'il est ce qui vient au jour dans la clarté, ce qui donne à Heidegger l'occasion de lire de près les passages du *De l'âme* qui portent sur la perception sensible et notamment sur la notion de clarté. Cette dernière est comprise à partir d'Aristote comme appartenant à l'être du monde en tant que tel, et sa manière d'être comme un laisser voir à travers soi le phénomène sans se laisser voir soi-même, car elle rend visible le phénomène sans être elle-même visible. Le visible n'est visible que sur fond de non-visible qui rend visible. Même si ce serait un anachronisme que de lire ici la *Lichtung des Seyns* du dernier Heidegger, cette clairière en laquelle l'étant se manifeste mais qui ne se manifeste pas elle-même, dont tout l'être consiste à se retirer pour laisser s'avancer l'étant, le laisser entrer en présence, on peut tout même être frappé ici par le son que rendent ces formulations et peut-être faut-il voir dans cette lecture aristotélicienne de la clarté une source pour la détermination postérieure de la *Lichtung*. La compréhension du *logos* passe d'abord par l'analyse de la *phonè* dans le *De l'âme*, puis de manière plus classique par la lecture du *Peri hermeneias* et la distinction entre l'*onoma* et le *rhèma*. Comme dans le § 7 de *Sein und Zeit*, c'est en fait le *logos apophantikos* qui intéresse au premier chef Heidegger, le *logos* qui montre,

qui rend manifeste le phénomène, soit en le rendant manifeste tel qu'il se montre, conformément à l'*aletheia*, soit en le manifestant autrement et ainsi en le dissimulant, conformément au *pseudos*. L'*aletheuein* est déjà présenté dans ces pages comme une mise à découvert de l'étant, de sorte que l'essentiel de l'interprétation de la vérité du § 44 de *Sein und Zeit* est déjà en place en cette fin d'année 1923. Heidegger élabore à partir de cette interprétation ce qui semble constituer les premiers linéaments de l'analyse du discours (*Rede*) dans le § 34 de *Sein und Zeit*, un des trois constituants de l'ouverture du *Dasein*, puisqu'il détermine déjà dans ces pages le discours comme faisant partie de la constitution de l'existence de l'homme, comme appartenant à l'être-au-monde en tant que tel que nous soyons effectivement en train de parler ou pas, Heidegger allant jusqu'à écrire de l'homme : « celui-ci possède un *Dasein* pour autant qu'il parle » (p. 47). Il revient alors au *De anima* et à la question de la perception du phénomène pour montrer comment Aristote met en avant un *logos* immanent à la perception puisque celle-ci distingue toujours quelque chose en le percevant. On comprend ici la dimension proprement phénoménologique de l'approche aristotélicienne du *logos* dans ces pages et la pertinence qu'il y a à en partir pour comprendre le projet phénoménologique de Husserl, puisque ce que semble bien avoir en vue Aristote ici se rapproche tout à fait de ce que Husserl appelle « un *logos* du monde esthétique » que la phénoménologie s'efforce de mettre au jour<sup>6</sup>. Heidegger semble avoir déjà en vue à travers ce *logos* immanent à la perception ce qu'il déterminera dans le § 32 de *Sein und Zeit*, à savoir que toute perception est une explicitation d'un sens articulé dans le discours qui appartient à l'ouverture du monde, que percevoir est toujours « voir comme », ce qu'il appelle un « comme existential-herméneutique » : « Dans la mesure où le *logos* peut caractériser le *Dasein* de l'homme, il gouverne tout commerce de l'être humain avec son monde, toute vision, toute explicitation, toute énonciation » (p. 55). On peut aussi voir dans ces pages combien la compréhension aristotélicienne de la *dunamis* détermine son insistance sur la possibilité et l'être-possible (*Möglichkeit*) comme trait propre du *Dasein*. Mais parce que le sens de « phénomène » a dérivé vers l'apparence et la fausseté, Heidegger doit aussi rendre compte de la possibilité de l'illusion, à savoir que le *logos* dissimule, ce qu'il fait en interprétant l'article 29 du livre delta de la *Métaphysique* consacré au *pseudos*, et ce sont là des pages qui n'ont pas véritablement de correspondance dans *Sein und Zeit*, notamment la manière dont l'étant peut nous échapper dans le brouillard et l'obscurité comme un trait appartenant à l'être du monde, ce qui les rend précieuses.

1. Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000, pp. 299-315
2. Cf. "La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le *Dasein*:"

- l'interprétation heideggérienne de Husserl à Marbourg en 1923-24", in  
*Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, éd. par Tobias  
Keiling, Francfort, Klostermann, coll. "Heidegger Forum", 2013, p. 237-253.  
<http://www.klostermann.de/Heideggers-Marburger-Zeit>
3. Cf. Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS-éditions,  
2012
  4. <http://www.paris-sorbonne.fr/la-recherche/les-unites-de-recherche/concepts-et-langages-ed5/metaphysique-histoires/presentation-4664/centre-d-hermeneutique/programme-4966/>
  5. Consultable en ligne à cette adresse :  
<http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=615>
  6. *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957, p. 386