

Servanne Jollivet est une jeune chercheuse et spécialiste de la pensée de Heidegger. Elle est l'auteur d'une traduction remarquable de la conférence « *Das Gestell* », en 2006, dans la revue *Po&sie*, ainsi que de plusieurs articles sur Heidegger, dont deux que nous pouvons lire en ligne dans la revue *Astérion*<sup>1</sup>. Après sa soutenance de thèse en 2008, elle fait paraître deux livres importants sur Heidegger en 2009 : d'abord, *Heidegger Sens et histoire (1912-1927)*, en août, puis *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, en novembre, dont nous avons rendu compte ici même<sup>2</sup>.

Avec *Heidegger Sens et histoire (1912-1927)*, Servanne Jollivet poursuit son travail sur le jeune Heidegger et la genèse de *Sein und Zeit*, largement ébauché par ses articles qu'elle reprend en partie. 1912 renvoie aux premières publications de logique du jeune étudiant Heidegger et 1927 renvoie à la publication de l'œuvre majeure. Heidegger est d'abord assistant de Husserl à Fribourg, puis professeur extraordinaire à Marbourg. Ces cours ont paru dans les années 80 puis 90. Ceux de Fribourg restent malheureusement toujours non traduits en français, ceux de Marbourg ne le restent qu'en partie.

Plusieurs chercheurs ont ouvert cette voie de recherche en France. D'abord, Jean Greish, avec *Ontologie et temporalité*, et *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, puis Jean-François Courtine, avec la publication du volume collectif *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Servanne Jollivet, qui a travaillé sous la direction de Jean-François Courtine, prolonge à son tour ce chantier. L'introduction de l'ouvrage pose nettement cet objectif : « reconstituer l'itinéraire du jeune Heidegger (...), c'est ce cheminement que nous nous proposons ici de retracer, de ses premières contributions sur la logique, dès 1912, aux cours de Marbourg qui précèdent la parution en 1927 d'*Être et temps* »<sup>3</sup>.

L'ouvrage est construit comme suit :

- I. De la logique pure de sens à la question de l'histoire (1912-1919)
- II. La refondation de la philosophie comme « science originaire » (1919-1921)
- III. L'herméneutique de la facticité et la question du « sens d'être » (1921-1923)
- IV. De l'historicité assumée à la refondation de l'ontologie (1924-1927)

A première vue, il s'agit d'une lecture strictement linéaire du parcours du jeune Heidegger. En réalité, l'auteur dégage à chaque fois des thèmes (la destruction, la vie, la facticité, l'herméneutique...) qui lui permettent de revenir sur les périodes antérieures et d'anticiper sur les périodes suivantes. De ce point de vue, la démarche n'est pas strictement linéaire mais thématique, comme l'indique le titre de l'ouvrage : sens et histoire. Telles sont les deux notions, et plus précisément leur articulation, que

Servanne Jollivet prend pour fil directeur. A partir de la lecture des *Recherches logiques* de Husserl, qui pose le problème du sens idéal, Heidegger va s'efforcer de penser l'historicité du sens, un sens hérité d'une tradition qu'il faut détruire pour se le réapproprier, un sens immanent à la vie qui ouvre Heidegger à la question de l'herméneutique, débouchant sur une élucidation du sens de l'être, foncièrement temporel : « l'articulation du sens et de l'histoire nous semble à cet égard offrir une voie d'entrée privilégiée dans ce corpus » <sup>4</sup>.

### **De la logique pure de sens à la question de l'histoire (1912-1919)**

Dans ce premier chapitre, Servanne Jollivet nous présente les travaux du jeune étudiant Heidegger en logique qui partent d'une adhésion à l'antipsychologisme des *Recherches Logiques* de Husserl pour mettre ensuite en avant l'historicité des concepts. L'auteur entend montrer, et c'est aussi l'objet de *Heidegger en dialogue*, que « la pensée de Heidegger ne s'est jamais élaborée que dans un constant dialogue et débat avec ses contemporains et prédécesseurs » <sup>5</sup>. Les questions de logique sont abordées par Heidegger dans un débat avec Husserl, Lask, Rickert et Natorp. Avec Husserl, il reconnaît dans ses premiers travaux la nécessité de poser un sens idéal qui transcende le processus réel de la pensée qui l'appréhende, afin de garantir une objectivité. Bien que le jeune Heidegger travaille sous la direction de Heinrich Rickert, il va s'agir pour lui de le critiquer pour dépasser le dualisme du sens et du réel, de la forme idéale et de la matière sensible, afin de montrer que le sens est toujours donné à même le réel et qu'il ne saurait y avoir d'abord une réalité brute dénuée de sens sur laquelle il faudrait imposer un sens de l'extérieur. Rompant avec le dualisme, le sens devient immanent à la réalité empirique historique. Le sens devient « un processus vivant, intrinsèquement historique » <sup>6</sup>, il n'est qu'à titre de sens vécu, et doit être reconduit au vécu originaire pour en rendre compte. Tout sens prend sa source dans la vie et Servanne Jollivet trouve dans ces premiers textes l'impulsion décisive qui conduit Heidegger à opérer une genèse du sens à partir de ce domaine originaire du vécu pré-théorique, antérieur à toute objectivation. Il faut alors pouvoir montrer, faire voir, comment le sens se donne dans le vécu lui-même, d'où l'adhésion de Heidegger à la méthode phénoménologique. Pourtant, contre le principe husserlien d'une intuition donatrice originaire, Heidegger s'attache à montrer que le sens n'est jamais donné dans une évidence absolue, il est toujours appréhendé dans une compréhension relativement située. Le sens est toujours ancré dans l'histoire, et le point de rupture avec le fondateur de la phénoménologie réside d'abord dans l'ahistoricité de sa démarche. La phénoménologie doit dès lors devenir herméneutique et s'appuyer sur la compréhension implicite que la vie a d'elle-même afin de la thématiser explicitement.

Elle doit amener à l'expression adéquate le sens vécu sans le dévitaliser ni le déshistoriciser, contre toute approche objectivante et abstraite du sens, c'est-à-dire en conservant au sens sa dimension d'accomplissement (*Vollzug*), d'effectuation concrète dans l'expérience vitale. Servanne Jollivet montre de manière fine comment le jeune Heidegger renverse la réduction phénoménologique husserlienne puisqu'il ne s'agit pas de rompre avec la vie de la conscience naturelle, quotidienne, mais bien au contraire de comprendre ce sol d'expérience de la vie quotidienne comme le plus originaire : « La réduction est pour ainsi dire inversée puisqu'il s'agit non pas de mettre entre parenthèses la vie mais d'en partir » <sup>7</sup>.

### **La refondation de la philosophie comme « science originaire » (1919-1921)**

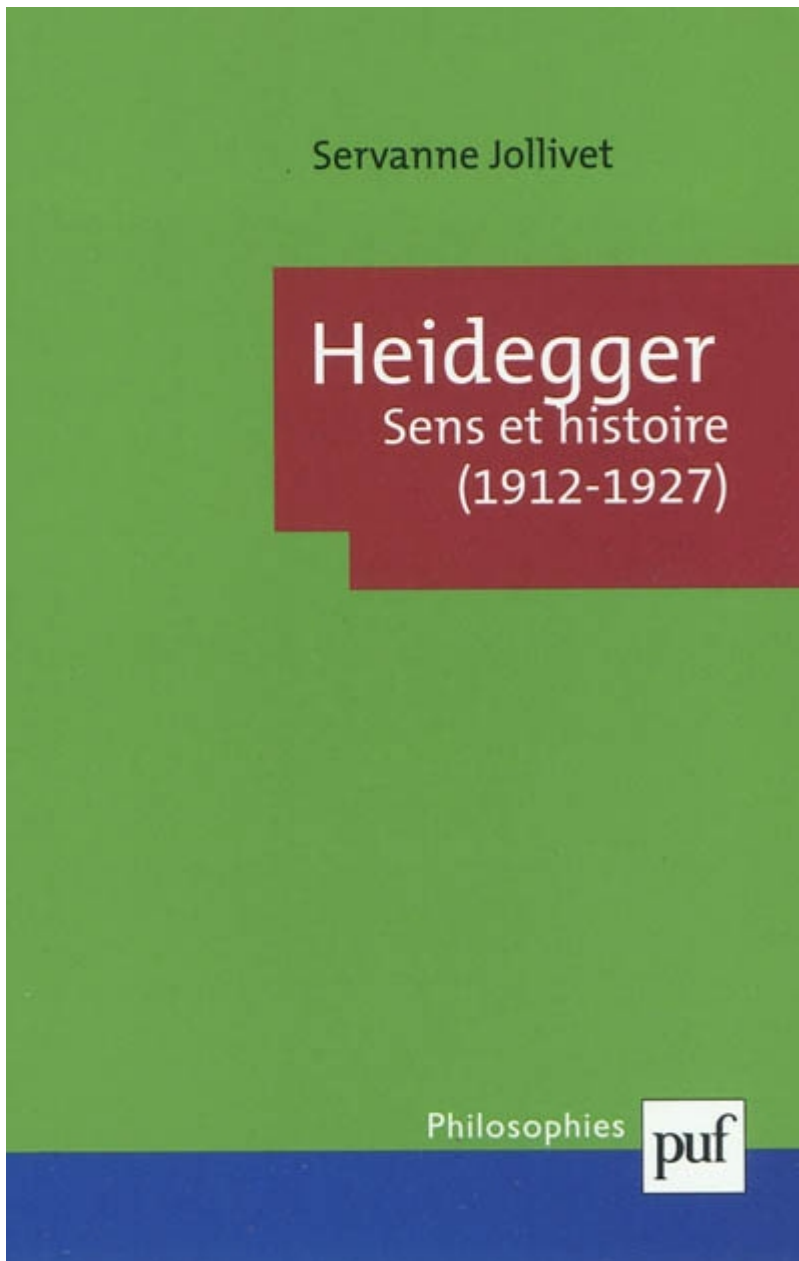
La vie la plus concrète, la plus immédiate, la moins théorique et la moins objectivante possible, tel est le domaine originaire où le sens émerge et auquel il doit être à chaque fois reconduit. Dès lors, la phénoménologie doit être déterminée comme une science originaire (*Urwissenschaft*), et l'auteur s'attache à montrer dans ce chapitre comment Heidegger entend la fonder méthodologiquement dans les premiers cours de la première période de Fribourg. Dès ces premières années, Heidegger élabore sa critique du primat de l'attitude théorique, que l'on retrouve dans *Être et temps*, afin de montrer qu'elle est toujours dérivée à partir d'un vivre non-théorique. Viser le vécu de manière théorique, objectivante, c'est immédiatement le dévitaliser, lui fait perdre son caractère même d'être vécu, et c'est prendre pour originaire ce qui est dérivé.

Servanne Jollivet consacre dix pages tout à fait intéressantes au rapport de Heidegger aux recherches de Dilthey. Ce dernier entendait déjà remonter des objectivations théoriques à l'expérience historique concrète que la vie a d'elle-même et en laquelle elle s'interprète. L'herméneutique diltheyenne entend prolonger ce mouvement auto-interprétatif de la vie. C'est bien ce projet que Heidegger entend reprendre à son compte sous le titre d'une herméneutique de la vie facticielle : il y trouve à la fois l'insistance sur l'inscription vitale du sens, et l'insistance sur son inscription historique, celle d'un contexte hérité d'une tradition. Cependant, le projet de Dilthey est considérablement radicalisé, puisqu'il ne s'agit plus seulement de donner un fondement épistémologique aux sciences de l'esprit, mais de revenir en-deçà de cette distinction et de montrer que « toutes les sciences, fussent-elles explicatives, ne sont possibles que parce que l'existence est en son fond toujours déjà compréhensive » <sup>8</sup>. Heidegger élargit cependant à Dilthey la critique qu'il formule à l'égard de Husserl. Le § 24 des *Ideen I* affirme que la phénoménologie doit s'en tenir à la donation de l'originaire dans l'intuition. Le vécu originaire pourrait ainsi être donné de manière immédiate. De la même manière, Dilthey présupposerait encore « l'idée d'une

transparence de la vie et de son immédiate compréhension »<sup>9</sup>, alors qu'il est illusoire de croire que l'on peut remonter immédiatement des objectivations et des constructions théoriques abstraites à leur enracinement dans un vécu. La sphère pré-théorique de la vie originaire n'est jamais d'abord donnée, et tout le problème de la possibilité d'une science originaire de la vie en soi est de trouver la méthode permettant de désobstruer l'accès à son domaine d'investigation. Celle-ci est la fameuse destruction phénoménologique, présentée dans le § 6 d'*Être et temps* comme une destruction de l'histoire de l'ontologie, mais que Heidegger pense très tôt, dès les tout premiers cours de Fribourg, comme Servanne Jollivet le montre en reprenant les conclusions essentielles de son article « La notion de « destruction » chez le jeune Heidegger. De « la critique historique » à la « destruction de l'histoire de l'ontologie », publié dans la revue québécoise *Horizons philosophiques*.

La vie n'est pas d'abord transparente à elle-même. Tout au contraire, elle se fait écran, elle est caractérisée par une foncière brumosité (*Diesigkeit*) en laquelle on retrouve la tendance à la déchéance qu'élucidera Heidegger dans *Être et temps* : la vie se comprend elle-même en fixant tout sens dans des interprétations qui deviennent traditionnelles et ne sont plus remises en question. La saisie vivante du sens s'estompe jusqu'à disparaître dans des concepts abstraits, dévitalisés, qui ont été coupés de leur enracinement premier dans la vie où leur sens s'est élaboré progressivement. Ces interprétations traditionnelles barrent alors l'accès au domaine originaire. La destruction vise donc à désobstruer cet accès en remettant en cause les interprétations traditionnelles à l'aune de l'expérience vitale concrète où tout sens est puisé avant de se dévitaliser. De ce point de vue, la destruction est bien un contre-mouvement qui entend remonter à rebours le mouvement spontané du sens à la fixation et à l'abstraction. Elle est une fois de plus pour Heidegger une manière d'assumer pleinement l'historicité du sens. Servanne Jollivet met alors en perspective cette méthode en la comparant à la réduction husserlienne et à la reconstruction natorpienne, mais surtout en montrant comment la destruction heideggerienne s'inspire largement de la *destructio* luthérienne. Luther entend bien désobstruer l'accès au sens originaire des évangiles en détruisant les interprétations traditionnelles qui l'ont successivement obscurci. Mais ce versant négatif de la destruction implique un versant positif : la réappropriation du sens originaire de l'évangile qu'il s'agit de répéter à nouveaux frais. De la même façon, la destruction phénoménologique heideggerienne implique la répétition du sens de nouveau saisi dans sa vitalité, dans la mesure où il peut encore faire sens pour nous, nous ouvrir de nouvelles possibilités de pensée. Cette méthode doit s'exercer non seulement sur les évangiles, mais avant tout sur la conceptualité grecque dont nous sommes les héritiers, celle d'Aristote, afin de la

clarifier et de la remettre en question. C'est là l'enjeu des grands cours d'interprétation phénoménologique d'Aristote que donne Heidegger à cette période.



Cette exigence phénoménologique de saisie vitale du sens, d'accomplissement, d'effectuation concrète du sens, et non d'une redite d'un sens transmis par la tradition et devenu abstrait par perte d'accès à l'expérience vivante où il fut tiré, implique un second versant méthodologique : les concepts de la phénoménologie herméneutique de la vie doivent posséder un sens phénoménologique, c'est-à-dire ne pas devoir être

saisis de manière abstraite, coupée des phénomènes de la vie qu'ils interprètent. C'est là le sens de la méthode de l'indication formelle (*formale Anzeige*) : les catégories de la vie doivent être des indications faisant signe vers une expérience vivante que chacun doit effectuer pour soi-même afin de saisir de manière vivante ce dont il s'agit, y prendre part, dans son « sens d'accomplissement » (*Vollzugsinn*), et non les couper de cette expérience. L'indication formelle doit permettre de maintenir le sens vivant. Il faut donc s'assurer du caractère non-objectivant, non-dévitaisant des concepts utilisés pour interpréter la vie. Heidegger oppose aux catégories les concepts de choses, les catégories de la vie, ce qui constitue une première esquisse de ce qu'il appelle « existentiels » dans *Être et temps*.

Servanne Jollivet entend ensuite montrer comment se déploie cette méthode à travers l'interprétation phénoménologique de la vie religieuse, cours de 1920-1921 consacrés à Paul et Augustin, où Heidegger dégage l'inquiétude, le souci temporel comme trait déterminant de la vie. Il s'agit là de cours absolument fondamentaux pour comprendre le chemin qui mène Heidegger jusqu'à *Être et temps* et, de ce point de vue, les cinq pages qui leur sont consacrées nous laissent sur notre faim. Une analyse plus détaillée, montrant comment chaque existentiel est déjà présent en creux dans ces cours aurait été la bienvenue, d'autant plus que ces cours ne sont toujours pas disponibles en français.

### **L'herméneutique de la facticité et la question du « sens d'être » (1921-1923)**

Si le chapitre précédent était essentiellement méthodologique, celui-ci entend étudier le contenu et les résultats de l'herméneutique de la vie facticielle, de leur première exposition dans le cours du semestre d'été 1921 (Ga 61) à leur ultime exposition dans le cours de semestre d'été 1923 (Ga 63), laissant voir le passage d'une herméneutique de la vie à une ontologie orientée sur le sens d'être du *Dasein*.

Servanne Jollivet commence par montrer comment les analyses heideggeriennes du monde ambiant quotidien sont élaborées dès les tout premiers cours de Fribourg, où Heidegger élucide le vécu du monde ambiant, la manière dont la vie facticielle vit son monde de manière signifiante : d'emblée, les choses font monde, elles font sens, sans faire l'objet d'une donation de sens dans une perception objectivante, une visée théorique. Heidegger donne déjà au monde la signification d'un horizon de sens à partir duquel les étants prennent leur sens dans l'expérience quotidienne. On trouve dès ces premiers cours l'exigence de penser le sens comme signifiante pragmatique concrète des choses, antérieure à toute signification objectivante. L'auteur montre très clairement la connotation antihusserlienne de ces analyses qui font du caractère

mondain de la vie quelque chose d'essentiel que l'on ne saurait réduire à une vie transcendante. Dès lors, cette vie facticielle ne peut être un sujet clos sur lui-même qui devrait s'ouvrir au monde dans un second temps, de sorte que la déconstruction du sujet et la pensée du soi comme ouverture au monde s'esquissent dès ces premières analyses.

L'auteur peut ensuite reprendre les conclusions de son article « Heidegger lecteur d'Aristote. Du mouvement à la facticité chez le jeune Heidegger (1919-1924) », paru dans la revue *Studia Phaenomenologica* en 2004, pour montrer comment c'est l'interprétation phénoménologique de la *kinèsis* aristotélicienne qui lui permet de déterminer les catégories de son herméneutique de la vie, celles par lesquelles il pense la mobilité de la vie. C'est en effet en ayant en vue les catégories de l'ontologie aristotélicienne, ontologie de la chose subsistante, que Heidegger entend réélaborer des catégories qui soient les catégories de la vie. Contre le mouvement aristotélicien de l'étant physique, il dégage la mobilité (*Bewegtheit*) foncière de la vie concrète comme cette inquiétude, cette souciance, ce souci déjà interprété à partir de Paul et Augustin, qui n'est plus mouvement *dans* le monde, mais mobilité de l'être *au* monde. L'interprétation heideggerienne anticipe sur ce qu'il déterminera comme la mobilité du *Dasein* comme déchéance, chute de soi et perte dans le monde et le On. Servanne Jollivet montre comment cette analyse est déjà longuement détaillée sous des noms qu'Heidegger abandonnera par la suite, tels que « ruinance », « praestruction », « reluisance », « inclination », « distance », « verrouillage ». A cette mobilité spontanée de la vie s'oppose déjà un contre-mouvement (*Gegenbewegung*) qui permet à la vie de s'arracher à sa perte pour revenir du monde vers soi. Il y a là une tension au cœur de la vie, qui est comme déchirée entre ces deux mobilités inverses, l'une qui la conduit vers le monde, l'autre vers soi. L'auteur voit alors de manière très juste dans cette tension une anticipation de la structure du souci dans *Sein und Zeit* : « C'est cette même tension que l'on retrouvera à l'œuvre à travers les « modes proprement existentiels de la mobilité » <sup>10</sup> qui seront dégagés dans *Être et temps*, notamment à travers le mouvement de dévalement (*Verfallen*), lui-même contrebalancé par la capacité que nous avons de nous projeter (*Entwurf*) » <sup>11</sup>. Une réserve, toutefois : si la déchéance du *Dasein* sur le monde correspond bien à la mobilité spontanée de la vie facticielle comme ruinance, à l'inverse il ne nous semble pas que le projet puisse être l'équivalent dans *Être et temps* de la contre-mobilité qui ramène la vie à elle-même. En effet, le projet est un existentiel, neutre à l'égard de la distinction entre l'authentique et l'inauthentique. Heidegger détermine le projet comme structure du comprendre, un des constituants de l'ouverture du *Dasein*. Or, la déchéance sur le monde signifie que le *Dasein* se comprend improprement à partir de l'étant intramondain. La déchéance



n'est donc pas opposée au projet mais elle implique un certain mode impropre du projet. Servanne Jollivet a néanmoins raison de retrouver cette tension dans *Être et temps*, mais il nous semble que c'est l'angoisse, non le projet, qui constitue dans cet ouvrage la contre-mobilité qui arrache le *Dasein* à sa perte dans le monde pour le ramener vers soi.

Servanne Jollivet recentre ensuite son exposition de l'herméneutique de la vie facticielle sur le *Rapport Natorp* et le cours de l'été 1923, pour montrer que le contre-mouvement par lequel la vie peut se réapproprier sa facticité est l'herméneutique de la vie facticielle elle-même. De ce point de vue, l'herméneutique de la vie doit être entendue au double sens du génitif : elle est la démarche par laquelle, contre sa tendance à se dissimuler à soi-même sa propre facticité, la vie s'interprète elle-même pour prendre possession d'elle-même. C'est dire que l'enjeu de l'herméneutique est bien plus existentiel et pratique qu'il ne relève d'une connaissance objective : il y va de ce que Heidegger déterminera dans *Sein und Zeit* comme authenticité de l'existence : « La connaissance est ici au service d'une véritable conversion qui doit nous permettre, en une herméneutique à la première personne, de « modifier » notre existence en la faisant passer d'un mode « impropre » à l'authenticité d'une existence accomplie » <sup>12</sup>. De ce point de vue, l'herméneutique de la vie consiste à s'opposer à la tendance à l'occultation de sa finitude qui est spontanée au *Dasein* et constitue « une véritable « peur du *Dasein* » (*Angst vor dem Dasein*) <sup>13</sup> » <sup>14</sup>. Nous nous demandons cependant pourquoi l'auteur traduit ici *Angst* par peur, et non par angoisse. Pourtant, la distinction entre ces deux concepts est essentielle. Peut-être s'agit-il d'une volonté de ne pas induire en erreur le lecteur qui aurait déjà connaissance du sens de l'angoisse dégagé dans *Être et temps*, dans la mesure où l'angoisse devant le *Dasein* n'est pas ici la disposition affective authentique du *Dasein*, mais tout au contraire une angoisse qui le détourne de lui-même pour se rassurer dans le monde. Cependant, puisque l'ambiguïté est présente dans le texte allemand, il nous semble qu'il faudrait la maintenir dans le texte français, dès lors que l'on précise que l'angoisse n'a pas encore le sens qu'elle prendra quelques années plus tard.

Deux sources majeures sont opposées : la source grecque et la source chrétienne. D'un côté, les catégories de l'ontologie aristotélicienne, orientée sur la chose subsistante (*Vorhanden*), de l'autre, les déterminations de la vie chrétienne inquiète, tendue dans l'attente de la venue du Christ, qui fournit le sol phénoménal pour dégager ce qu'il déterminera comme « existentiels ». La destruction de l'histoire de l'ontologie vise donc dès ces premières années à déconstruire cette ontologie de la subsistance qui barre l'accès aux catégories de la vie. Servanne Jollivet montre comment ce problème



se concentre sur la notion d'*a priori* : « Heidegger entreprend donc de déconstruire les concepts qui entravent le déploiement de son herméneutique, à commencer par la notion d'*a priori* »<sup>15</sup>. L'orientation de la philosophie sur un *a priori* éternel, invariant, une présence constante, de Platon à Husserl, barre l'accès à l'historicité du sens et au caractère foncièrement temporel de l'être. Cette temporalité et historicité de la vie étant sa finitude même, son caractère fluctuant, il faut voir dans cette tendance de l'histoire de l'ontologie une expression de la tendance naturelle de la vie à l'occultation de son inquiétante finitude et à sa perte dans une fixité rassurante. Servanne Jollivet montre avec pertinence comment derrière ce premier motif de l'oubli s'esquisse la problématique de l'oubli de l'être qui est aussi, dans *Sein und Zeit*, une expression de sa tendance spontanée à la déchéance. Ce travail de destruction de l'ontologie antique est accompli dans les cours sur le *Sophiste* de Platon, puis sur Aristote, à l'époque de Marbourg.

### **De l'historicité assumée à la refondation de l'ontologie (1924-1927)**

Servanne Jollivet se concentre donc dans un dernier chapitre sur les cours de la période d'enseignement à Marbourg (23-28). Si les cours de Fribourg constituent la cellule germinale de la première section d'*Être et temps* (monde ambiant, quotidienneté, déchéance...), l'auteur entend montrer comment cette période de Marbourg fait venir au premier plan les thèmes qui constitueront l'assise de la seconde section : « Mortalité, temporalité, historicité »<sup>16</sup>. Il s'agit là de trois noms de la finitude du *Dasein*, celle-là même qu'occulte l'ontologie grecque orientée sur la présence constante et déconstruite dans les mêmes années. C'est le rapport à la mort constitutif de la vie facticielle et de son souci qui permet à Heidegger de penser la temporalité comme finie et primairement orientée vers l'avenir. L'historicité de l'existence est à son tour pensée depuis ce sens renouvelé de la temporalité. C'est d'abord la conférence *Le concept de temps* en 1924 qui met au jour cette articulation, puis les *Conférences de Cassel* et les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* en 1925 (p. 124 une coquille indique une conférence de Cassel en 1924 au lieu de 1925).

Servanne Jollivet montre ensuite comment la question de l'historicité du *Dasein* se déploie depuis la lecture de la correspondance de Paul Yorck von Wartenburg et de Dilthey dont Heidegger écrit une recension en 1924 et où il trouve le terme même de *Geschichtlichkeit*. Son propos est proche de celui de Françoise Dastur dans sa contribution à *Heidegger en dialogue*, montrant comment Heidegger se sent plus proche du comte Yorck que de Dilthey, le premier avançant une distinction entre l'ontique et l'historique, l'être et la vie, l'exigence de penser l'historicité consistant à conserver au réel sa vitalité (*Lebendigkeit*), sa fluidité, contre toute tendance à la

fixation sous forme d'un être, celui-ci étant un dérivé de la vie lorsqu'elle s'objective, se réifie. L'auteur trouve ici le lieu d'émergence de la différence ontologique : « S'il n'est pas encore ici question de « différence ontologique », expression qui n'apparaît textuellement qu'en 1926, la référence à cette « différence générique entre l'ontique et l'historique » présumée par Yorck, permet ainsi à Heidegger dès 1924 d'en dégager les linéaments »<sup>17</sup>. Ici, nous ne sommes pas tout à fait convaincus, dans la mesure où ce que Yorck nomme « être » correspond plutôt à l'étant subsistant qu'à l'être heideggerien. Il s'agit là d'une différence entre deux modes d'être, plus que de la différence entre l'étant et l'être. Sans doute faudrait-il y voir, plus que l'émergence de la différence ontologique, l'émergence de la différence entre le catégoriel et l'existential. Cependant, les pages suivantes où Servanne Jollivet montre comment le motif de la différence ontologique apparaît en 1925 dans les *Prolégomènes*, puis en 1926 dans les *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, sont tout à fait convaincantes. Puisqu'il a été montré que la destruction de la tradition visait toujours son versant positif, à savoir la répétition des possibilités de sens occultées par cette tradition, la destruction de l'histoire de l'ontologie grecque qu'Heidegger accomplit dans ces cours ouvre à la nécessité de la répétition à nouveaux frais de la question de l'être telle qu'elle sera accomplie par *Être et temps*.

### **Epilogue : Heidegger face au relativisme**

Servanne Jollivet conclut son parcours du chemin qui mène Heidegger à *Être et temps* en revenant sur la finitude dont il a été question au précédent chapitre, afin de montrer comment elle constitue la solution heideggerienne pour échapper au relativisme. En effet, l'insistance sur l'historicité du sens et sur le fait qu'il doit toujours être effectué vitalement par une vie singulière pourrait conduire Heidegger à tomber dans l'écueil du relativisme intégral : tout sens est relatif à un ancrage *hic et nunc* d'une vie singulière. Or, Heidegger a toujours refusé l'idée que la philosophie puisse se réduire à n'être qu'une vision du monde. Si Heidegger part de la concrétude d'une existence singulière, c'est toujours pour en dégager des existentiels qui sont censés valoir universellement pour tout *Dasein*. L'auteur montre alors de manière fine ce qui amène Heidegger « à voir en la finitude même ce qui nous permet d'échapper au relativisme »<sup>18</sup>. L'idée est que l'universel n'est pas à conquérir dans le dépassement et l'occultation de la finitude, comme le fait l'ontologie grecque, mais en l'analysant comme entend le faire l'analytique existentielle. On découvre alors dans la mortalité à la fois ce qui nous singularise à l'extrême, dans la mesure où ma mort est mienne et nul ne peut en mourir à ma place, mais en même temps ce qui nous rend tous semblables et garantit du même coup la validité universelle de l'analyse, dans la

mesure où nous sommes tous identiquement mortels. Si nous sommes d'accord avec Servanne Jollivet pour trouver problématique cette identification du singulier et de l'universel, nous trouvons regrettable qu'elle ne creuse pas ce problème. Elle renvoie alors à l'extrait fameux du cours de l'hiver 34 sur les hymnes de Hölderlin à propos de la communauté de combat des soldats au front, identiquement exposés à la mort, pour en conclure : « Si ce motif trouve sa source dans l'herméneutique de la facticité que Heidegger déploie dix ans plus tôt, on en mesure ici aisément les conséquences à la lumière du contexte exacerbé des années 1930 »<sup>19</sup>. Il est dommage qu'il ne soit fait qu'allusion à ces conséquences, dans la mesure où le problème de l'engagement de Heidegger est très important, donne régulièrement lieu à des thèses excessives, de sorte qu'on ne devrait pas le traiter en conclusion, comme en passant. On peut aussi ajouter que le texte de la conférence *Le concept de temps* avance déjà cette idée dès 1924, bien avant la compromission de 1933, comme l'a montré Françoise Dastur dans ce passage de *La phénoménologie en question*<sup>20</sup> : « Heidegger l'avait déjà dit clairement à la fin de sa conférence de juillet 1924 : l'anticipation de la mort est ce qui donne au *Dasein* son ipséité, mais cette individuation n'est pas « la formation fantasmatique d'existences d'exception », au contraire « elle individualise de sorte qu'elle rend tous les individus égaux ». Ce que chacun a de commun avec tous les autres, c'est précisément « l'unique cette fois-ci de son unique destin dans la possibilité de son unique être-révolu » ». Servanne Jollivet développe cette idée selon laquelle ce motif de la finitude commune aurait des conséquences idéologiques, en avançant l'idée que la mise au premier plan de l'historicité authentique de la communauté dans le partage de la finitude constituerait un premier tournant de l'analyse de Heidegger : « L'être ne renvoie plus seulement à la possibilité d'une ouverture mais à ce qu'il nomme en 1927 un « destin communément partagé par une « génération » »<sup>21</sup>. L'authenticité n'est plus celle d'une existence singulière mais d'une communauté qui fait le choix d'assumer ses possibilités propres. D'une communauté à l'autre, il n'y a alors qu'un pas jusqu'à la thèse d'une véritable clôture, tout du moins d'une incompatibilité des horizons. Les textes du milieu des années 1930 laissent suffisamment entrevoir le caractère tendancieux d'une telle perspective. Nous sommes là à mille lieux des tout premiers cours »<sup>22</sup>.

A nos yeux, il n'y a pas là de véritable nouveauté en 1927, dans la mesure où l'historialité du *Dasein* dans sa communauté est déjà thématifiée dès *Der Begriff der Zeit* en 1924, et dans les *Conférences de Cassel* en 1925. De plus, nous ne voyons pas d'incompatibilité entre l'authenticité d'une existence singulière et l'authenticité d'une communauté. Il nous semble que Heidegger ne les oppose pas et veut justement dire que l'authenticité de l'existence singulière ne se réalise que dans la communauté qui

partage ses possibilités héritées, dans la mesure où l'authenticité n'est pas l'hérémisme, sans qu'il y ait pour autant d'oubli de l'authenticité de l'existence singulière dans cette vie en communauté, ce qui, sinon, serait totalement contradictoire avec les pages consacrées à la dictature du On qui nous rend tous semblables, ou bien consacrées à l'angoisse qui isole à l'extrême l'individu. Il est dommage qu'un ouvrage par ailleurs de si haute tenue se termine sur ce genre de considérations trop rapides et allusives sur un sujet d'une telle importance. Ainsi, on aimerait savoir quels sont précisément les textes du milieu des années 1930 auxquels il est ici fait allusion. On aimerait aussi que soit précisé en quoi une telle perspective possède un caractère tendancieux. Si Heidegger entend souligner que l'horizon du *Dasein* est celui d'un peuple, est hérité, et n'est pas universel, alors il nous semble qu'il s'agit là d'un simple constat. En effet, selon les cultures et selon les époques, nous ne comprenons pas l'étant de la même façon car nous l'appréhendons depuis un horizon herméneutique qui nous est propre et n'est donc pas universel. De ce point de vue, il ne nous semble pas non plus qu'une telle perspective soit à mille lieux des tout premiers cours dans la mesure où Heidegger montrait justement très bien dans le cours du semestre d'été 1919 à Fribourg qu'un Africain ne verrait pas la salle de cours et le bureau du professeur de la même façon que les étudiants alors présents, puisqu'il ne vit pas dans le même monde ambiant et appréhende les choses depuis un horizon de sens qui lui est propre. Cela ne remet pas en cause l'universalité de l'analyse heideggerienne : tout homme existe sur le mode de la projection d'un horizon de sens (un monde), mais cet horizon n'est pas identique pour tous les hommes.

*Heidegger Sens et histoire (1912-1927)* est incontestablement un ouvrage tout à fait rigoureux et précis, écrit par un auteur qui maîtrise parfaitement son sujet. Toutefois, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver plusieurs regrets en terminant la lecture de cet ouvrage. Il nous semble qu'il n'est pas tout ce qu'il aurait pu être. 1912-1927 renvoie à une période très vaste et à des milliers de pages écrites par le jeune Heidegger. De ce point de vue, il nous semble qu'un projet aussi ambitieux qu'une relecture de cette période aurait mérité un ouvrage plus long. Il s'agit là sans doute de la volonté de l'éditeur, non de l'auteur. L'ouvrage est édité dans la petite collection « Philosophies » dont les volumes n'excèdent pas 150 pages. Il nous semble qu'un tel projet aurait mérité un volume de 350 pages dans une autre collection, ce qui aurait sans doute évité plusieurs choses qui sont un peu gênantes pour le lecteur.

Tout d'abord, dans la mesure où les textes n'ont toujours pas paru en français, le lecteur est avide de détails et de précisions, et souvent il reste un peu sur sa faim et aimerait que l'analyse soit poursuivie plus longuement, pour en savoir un peu plus : on

aimerait par exemple en savoir plus sur l'interprétation de Paul et d'Augustin dans Ga 60, ou que soit véritablement détaillée l'herméneutique de la vie dans Ga 61 et Ga 63. Ensuite, toujours dans la mesure où les textes ne sont toujours pas parus en français, le lecteur aimerait que les cours de Heidegger soient cités plus longuement pour pouvoir en lire par lui-même les passages essentiels. Souvent, un simple groupe de mot est cité, mais il n'est pas possible au lecteur non germanophone de le remettre dans son contexte, ce qui est frustrant. Dans *Heidegger en dialogue*, les contributeurs n'hésitent pas à citer longuement ces textes par une mise en retrait, mais il s'agit ici manifestement d'un problème de place.

Enfin, si l'auteur écrit de manière très juste que « Heidegger appelle ainsi ses étudiants à faire retour à l'expérience la plus concrète et quotidienne »<sup>23</sup>, nous n'avons pas suffisamment ressenti cette expérience à la lecture de l'ouvrage. Heidegger n'hésitait pas à donner et à analyser des exemples concrets, voire triviaux, pour faire voir à ses auditeurs ce dont il s'agissait. Ainsi, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger n'hésite pas à lire à ses étudiants un long passage des *Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rilke pour faire voir la manière dont le *Dasein* se comprend au quotidien à partir des choses du monde. Citons aussi ce passage du cours de 1920 à Fribourg où Heidegger entend montrer ce que doit élucider l'herméneutique de la vie facticielle, extrait traduit par Jean Greish dans *Ontologie et temporalité*<sup>24</sup> : « N'ayons pas honte des banalités ! Après mon cours, je quitte le bâtiment de l'université ; sur le trottoir en face je vois une connaissance qui me salue ; je réponds à son salut ; passant devant le Colosseum, j'entends de la musique ; je me rappelle alors que ce soir, je veux aller au théâtre, que je dois encore liquider certaines affaires, que je ne dois pas arriver trop tard ; au milieu de toutes ces pensées, l'idée me vient qu'à un moment du cours, je n'ai pas réussi à donner une formulation qui reproduise adéquatement ce que j'avais vu ; continuant ma marche, je vis dans ce que je veux régler d'abord ; ce faisant je vois des hommes et, à un coin de rue, j'entre dans un magasin de cigares et j'achète des *Stumpen* suisses, j'entends le monsieur derrière le comptoir raconter de façon très vivante le dernier match de football ; ce qu'il raconte m'intéresse, pas la manière dont il le raconte ; en mettant mes achats dans mon cartable, je vois simplement qu'il devient toujours plus animé et exalté en raison des performances brillantes du milieu de terrain ». Nous retrouvons rarement cette concrétude de l'expérience de la vie facticielle dans le livre de Servanne Jollivet, mais sans doute là aussi par manque de place. Cependant, c'est là, nous semble-t-il, un point crucial, dans la mesure où le lecteur, sans cette concrétude du propos heideggerien et sans pouvoir lire lui-même le texte, risque de comprendre les concepts de son herméneutique, tels que la reluisance, la mobilité, l'inquiétude, etc., de manière abstraite, sans pouvoir en saisir le sens de manière vivante dans sa propre expérience,

conformément à leur sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*), ce qui serait alors un résultat parfaitement contraire aux intentions de l'herméneutique heideggerienne.

Malgré ces quelques regrets, *Heidegger Sens et histoire 1912-1927* demeure un ouvrage de grande qualité, tout à fait rigoureux, et qui a le grand mérite d'offrir un accès au lecteur non germanophone à ces textes peu connus, non traduits, mais pourtant essentiels. Néanmoins, précisons tout de suite que cet ouvrage n'est pas une initiation à la pensée de Heidegger et présuppose du lecteur au minimum une bonne maîtrise d'*Être et temps*.

1. (<http://asterion.revues.org/document419.html> ;  
<http://asterion.revues.org/document1504.html>)
2. cf. <http://actu-philosophia.com/spip.php?article184>
3. Servanne Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire. (1912-1927)*, p. 9
4. *Ibid.* p. 12
5. *Ibid.* p. 15
6. *Ibid.* p. 27
7. *Ibid.* p. 37
8. *Ibid.* p. 51
9. *Ibid.* p. 52
10. *SZ*, p. 134
11. *Sens et histoire...*, p. 97
12. *Ibid.* p. 101
13. (Ga 17, p. 97-98)
14. *Ibid.* p. 104
15. *Ibid.* p. 106
16. *Ibid.* p. 116
17. (p. 129)
18. *Ibid.* p. 139
19. *Ibid.* p. 144
20. p. 111-112
21. *SZ*, p. 385
22. *Sens et histoire...*, p. 149-150
23. *Ibid.* p. 80
24. (p. 32)