

C'est l'indice qui enclenche l'interprétation ; le programme philosophique de Heidegger entre 1919 et 1923 fut celui d'une herméneutique. Laurent Villevieille scruta l'« indication formelle » (2013), (*formale Anzeige*), ce paradoxal concept de pré-concept, indice à l'origine de la formation des concepts. L'indice vient de la vie. Interpréter les faits de la vie faisait donc travailler la vie à sa propre interprétation. Nous allons voir les premières réflexions de Heidegger porter sur cette « herméneutique de la vie ».

Dès les années 90, la littérature reconnut cela, de Jean Greisch à Theodore Kiesel (1993), dont les recherches incontournables furent notées dans l'ouvrage collectif édité par Jean-François Courtine (1996). Christian Sommer (2005), Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, (2011, 2014), observèrent un spectre d'investigation qui allait de 1909 à 1926. C'est dans ce sens qu'œuvre le volume de douze articles dont le titre énoncé en allemand, en français et en anglais *Heideggers Hermeneutik der Faktizität, L'herméneutique de la facticité de Heidegger, Heidegger's Hermeneutik of Facticity* annonce ce que Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez et Charlotte Gauvry, initiateurs du colloque, nomment une « lecture immanente ». Avec Heidegger, il ne s'agit pas seulement de pointer l'originalité de la pensée, mais, en certaines de ses phases, une originalité au sein de l'originalité.

Ce recueil d'articles, *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*

<sup>1</sup> récapitulant des interventions faites lors d'un colloque organisé par l'UCL, L'ULB et l'Ulg à Louvain-la-Neuve et Bruxelles en 2016, lit des textes de Heidegger (1919-1923) non pour comparer à d'autres son « herméneutique de la facticité » (Schleiermacher, Dilthey, Husserl) ou l'opposer à la future analytique existentielle, mais pour détailler l'enjeu d'un certain nombre de concepts (phénomène, monde, conversion, préconcept, humeur, sens, ontologie, origine, histoire, événement, intentionnalité) pour la pensée de la vie, cocktail de rébellion et de foi dans le pouvoir de la vie de se penser elle-même. Croyance indétachable d'une foi profonde de libre chercheur de Dieu (*Gottsucher*) en quête de signes qu'il y a un sens à la vie, et qu'on peut les lire. Les douze auteurs présentent cet Organon esquissé entre 1916 et 1923. Nous verrons à quel point de passé de Heidegger, dans le présent de son interprétation, ouvre un avenir à la philosophie,.

\*

**1. Sophie Jan Arrien (Université Laval, Québec)**

**En amont du théorique. Herméneutique de la facticité et science préthéorique originale**

**p. 16-30**

L'auteure, depuis ses premiers travaux universitaires, et surtout dans son livre *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger* (Paris, 2014), s'attache à montrer que c'est la vie - non le concept de vie, mais la vie même - qui était le pôle de la première pensée de Heidegger, « phénoménologie de la vie », que Heidegger baptisa après coup, « *Hermeneutik der Faktizität* » (p. 17). Sa récente traduction du tome 56/57 de la *Gesamtausgabe* lui a permis de vérifier son hypothèse : la pensée de Heidegger est née du refus de toute norme idéale et catégorie formelle fixant l'inconstance factuelle de la vie, sa mobilité. La métaphore de sa méthode est déjà celle du cercle, de l'autoréférence, l'autosuffisance (*Selbstgenügsamkeit*). Quand c'est la vie qui se comprend en philosophant, elle ne se fixe ni ne se perd. Attitude subjective pure, qui se représente le monde pour penser, et horizon théorique, qui fuit l'origine de tout avoir et de tout savoir, sont renvoyés dos à dos.

La fidélité de Heidegger au principe des principes de Husserl, qui confie à l'intuition originaire de la donation charnelle de ce qui est dans le monde et du monde, corrèle immédiatement la quête du sens à la réception du donné. Or le fondement devant être d'une autre sorte que le fondé, toute la réflexion sur la vie doit mettre à jour la position anté-théorique que le besoin de sens traduira en un logos formulé. Toute position théorique doit dériver sans solution de continuité d'une immanence du sens de la vie à la vie même - c'est la vie qui, par des chemins qu'il s'agit de pointer et d'éclairer, nous envoie les signes de son sens. Voyage risqué à bord du paradoxe, élaborant une théorie du non théorisable (cf. p. 18).

Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Charlotte Gauvry (éd.) :  
Heideggers Hermeneutik der Faktizität (partie I)

SOPHIE-JAN ARRIEN

---

*L'inquiétude de la pensée*

*L'herméneutique de la vie  
du jeune Heidegger  
(1919-1923)*

---



ÉPIMÉTHÉE



Si Heidegger s'apprête à détruire la préséance du concept sur le vécu, du passé sur le futur, et du transcendantal sur l'événement, c'est que, dès 1919, il fut si bouleversé par la lecture des *Recherches Logiques* qu'il transcrivit l'autoréférence de la Vie : il entonne la litanie des *selbst-* : *Selbstwelt, Selbstaufklärung, Selbstverständnis, selbstgenügsam*, qui indique le pouvoir pratique de s'approprier soi-même (p. 19). Au lieu de faire un scoop en annonçant que le fameux *Ereignis* du Tournant d'après 1936 se trouverait déjà dans les cours et séminaires du jeune assistant de Marburg (cf. p. 19), notre auteure montre qu'il est formulé explicitement à propos d'un Soi en quête de signes lui confirmant ses possibilités.

Et si Husserl est cité, dans l'élan donné par la description phénoménologique vers une formalisation plus qu'une généralisation (p. 20), c'est qu'Heidegger voulait élaborer une vraie science, sauvant la mobilité événementielle des phénomènes que le discours philosophique ne doit qu'ex-primer ou, mieux, incarner (p. 20). Quant à Dilthey, dont Heidegger est aussi proche que de Husserl, il inspire une herméneutique d'une immanence de la vie dans une singularité détectant les signes de possibilités à accomplir. Il faut s'engager dans la situation, *vivre* le sens qui s'y déploie, *éprouver* les figures intentionnelles de la vie.

Le guide dans cette quête est le pressentiment que chaque problème comporte des indications prospectives (même si elles semblent rétrospectives) qui mènent à une cohérence de principe. Il s'agit d'une signification indicative qui se donne comme forme, en rythme avec le découvrément de la vie : le sens ne se donne pas en même temps que la vie, il prévient qu'il est là, dans un indice qui l'anticipe. C'est *l'indication formelle*, l'indice qui, sans donner le contenu du sens, présente le fait qu'il y a un sens, à chercher dans un phénomène sans encore le définir (histoire, amour, corps, etc.), horizon vers lequel il s'agit d'avancer en s'engageant dans une métamorphose de soi (et non pas simplement en remplissant l'intuition). L'indice vient, sous son allure négative - car il n'est pas encore un concept, et Sophie-Jan Arrien l'écrit en le barrant, concept - détruire la positive lourdeur du discours univoque. Les indications formelles sont polysémiques, sources de différents types de cohérence, d'objets, de saisie, d'authenticité. Ainsi, « la vie » est elle-même un simple indice tant que l'examen n'en aura pas clarifié les structures, comme « le Soi », « le vécu », etc. Ces mots-signes indiquent des concepts fondamentaux à définir, toujours lors d'une situation concrète.

Qui opère cette lecture des indications formelles ? L'auteure suggère que la phénoménologie de la vie se passe déjà du sujet, car qui dit sujet dit objet, donc une attitude théorique. L'accomplissement est un point sur un cercle qui part de la saisie du sens et va donner sens à la saisie : « *Vollzugssinn* ». Elle souligne ainsi que le «

possible » ne renvoie plus au champ de la connaissance (la transcendance) mais à celui de la vie (le pouvoir d'effectuation). La vie est une indifférenciation gravis (l'essence de la vie est d'être grosse de tous les événements, non déterminés encore, de tous les possibles qui hantent ses structures d'attente opaques (p. 23). Elle n'est pas non plus l'élan vital bergsonien (p. 24), mais « ce Quoi » qui n'est « connu » (« *Etwas der Erkenntbarkeit* », p. 25) que par la puissance de transformation et d'effectuation du sens. L'opposition entre interpréter (le sens indiqué par l'événement) et transformer (le cours des faits) est supprimée par l'immanence d'une vie qui, travaillant à devenir sa propre *Aufklärung* s'autométamorphose sans besoin d'un regard ou d'une intention qui la surplombe (p. 26). La vie se dirige vers un objectif, non un objet : sa compréhension au sens fort se laisse guider par les signes, qui sont des paradoxes vivants - des concepts pré-conceptuels, des concepts « que nous devrions en toute rigueur marquer d'une rayure (concepts) pour les distinguer de tout ce qui s'attache traditionnellement à la conceptualité que Heidegger tente de dépasser (p. 27). Cette négativité est le fond du Nouveau qui marque toute arrivée de possibilités. *Formelle* est l'indication du signe, *formelle* est l'interdiction : ne pas prendre le chemin de la momification du vécu, (p. 20) mais de choisir la vie : marcher dans « l'horizon » (p. 19, 28) d'un sens.

Mais l'interprétation des signes envoyés par la vie n'a de sens que si le sens débouche sur une saisie, non sur une simple intuition - et si le possible concerne le pouvoir, non le savoir. Il ne suffit pas de voir, il faut devenir voyant. « Pouvoir » (*können*), c'est investir la totalité de la vie, présentement ou dans un futur proche. Ce souci tant de la pratique que de la création d'un monde discolpe non seulement Heidegger de toute accusation d'irrationalisme. Le vécu n'est pas flux irrationnel, mais la possibilité structurante et structurée, préthéorique, de tout sens possible. « Possible » ne qualifie plus l'approche pensante d'un réel attendant connaissance, mais implique la lecture des signes qui ouvrent la vie (p. 28).

Mais ce passage vers le théorique - « herméneutique » indique bien une interprétation méthodique - prenait le risque de se condamner à un discours circulaire (entre le vivre et la théorie « du » vivre), dans le champ clos du vécu singulier. Notre auteure suggère que ce fut la raison du premier tournant heideggérien vers l'être, allant de la vie à l'existence (p. 30). Et cela pour deux raisons. 1°) Le sens du vécu ne s'approprie que comme historique (p. 29), dans l'entre-deux où se joue réception et interprétation du sens - l'être-avec-autrui, sens de la mondanisation. 2°) Le contexte sacré de plénitude d'accomplissement, l'existence singulière au sein du destin singulier de la communauté religieuse, devait élargir son champ.

\*

## **2. Francisco de Lara (Pontificia Universidad Catolica de Chile)**

### ***Urwissenschaft and Ursprungswissenschaft : A Phenomenological Discussion of Heidegger's Early Philosophy - Science originaire et Science de l'Origine : débat phénoménologique concernant la philosophie de jeunesse de Heidegger (p. 31-45)***

La Phénoménologie impliquait encore la définition kantienne du phénomène, dans le courant alternatif entre sujet constituant et objet constitué, sans laisser espérer un accès à la « chose même » hors réduction transcendantale. Ni chez les néo-kantiens ni chez Husserl le centre de l'expérience *philosophique* n'était la vie vécue, mais un projet théorique. Francisco de Lara insiste au contraire sur l'irruption de la vie et de l'historicité (p. 39) chez le jeune Heidegger, qui, loin d'enfermer dans la contemplation, installe la vie auto-clarifiée dans richesse des phénomènes. Le saut dans l'origine (*Ur-sprung*) implique celle-ci dans la définition de la Phénoménologie. Origine vivifiante qu'il ne s'agit pas d'étouffer.

Il fallait donc à la fois changer en facticielle (p. 31) l'interprétation transcendantale et normative du concept d'origine, et modifier l'idée de la philosophie pour que la Phénoménologie se définisse comme quête du fondamental. Au lieu de déterminer un certain objet (ce qui bloque le sujet dans une attitude extérieure, en décalage avec l'expérience), adopter une certaine attitude (p. 32) : l'attitude ultime délivrant la compréhension de l'ultime. Ne devant dériver de rien, elle doit avoir son contenu immédiatement en elle. Nous retrouvons l'idée que toute attitude théorique se fonde sur une attitude préthéorique, *du fait que* la vie comporte une possibilité d'élucidation immédiate : en effet, toute expérience de l'environnement (*Umwelt*) vit, au travers des événements vécus ici et maintenant, une appropriation (p. 34). Le pouvoir d'auto-interprétation de la vie explique l'intuition herméneutique. D'où la contradiction (p. 34) :

- partir du non-objectif de l'expérience originaires pour fonder l'objectif ;
- ne pas faire glisser ce qui est pointé par l'expérience singulière dans l'objectif (ne pas dénaturer l'expérience originaires en la figeant en principe d'une science de l'origine).

Mais la contradiction est supprimée si l'expérience de l'origine ne procède pas d'une réflexion, mais y mène. Ce sont alors de vrais concepts, conçus à même la rencontre de l'origine, qui fondent une science DE l'origine. Le génitif ne porte pas sur un objet prédonné, mais sur le champ des concepts issus du non conceptuel. La recherche transcendantale des possibilités de connaissance repose sur une singularité qui la rend

historique : c'est le pouvoir d'interprétation qui rend possible *de fait* la connaissance de l'origine.

L'attitude herméneutique est donc ainsi définie et par la facticité même, et par le type d'expériences à rechercher : celles qui invitent à l'interprétation. C'est ce cercle qui fait que les concepts originaires permettent d'interpréter toute nouvelle expérience sans les altérer en « objets » et sans enfermer l'expérimentateur en « sujet ». Cela demande un certain dispositif expérimental pour saisir les structures de la vie qui la rendent transparente. Non en élaborant des généralisations de propriétés de contenus vécus ou à vivre mais en faisant de chaque concept herméneutique un éclairage sur la singularité (p. 35), à commencer par la singularité de la vie même. La philosophie ne peut être performée que par un philosophe menant personnellement ses recherches. Seul son engagement concret indique le domaine d'accès à l'origine respectivement pressenti, avec la manière de lui correspondre pour traiter les problèmes de la vie. C'est en ce sens que les concepts sont des indications « formelles », au sens d'une structure où la vie s'exprime, en évitant le double écueil de l'arbitraire irrationnel et de l'objectivation qui dévitalise le vécu. L'origine n'est donc un concept qu'à condition d'indiquer ce qui précède le concept. Elle est le principe de la vie, à savoir : ce qui donne à la vie d'apparaître de telle ou telle façon, le moteur, la motivation d'une vie concrète.

Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Charlotte Gauvry (éd.) :  
Heideggers Hermeneutik der Faktizität (partie I)

Ad Fontes 10



**Heideggers Hermeneutik der Faktizität**  
**L'herméneutique de la facticité**  
**de Heidegger**  
**Heidegger's Hermeneutics of Facticity**

Herausgegeben von / Edité par / Edited by  
Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez,  
Charlotte Gauvry

Verlag Traugott Bautz GmbH



La place où motivations et tendances s'originent est donc le Soi : sa quête de sens de l'environnement (*Umwelt*) vise donc un « monde du Soi » (*Selbstwelt*) : historique, il a une épaisseur de destination intentionnelle qui se déploie en dehors de l'opposition classique entre l'individu et le collectif. L'historique est le champ de possibilités collectives que chacun s'approprie conformément à son monde personnel, sans lequel il n'y aurait pas de « monde ». Si on combine la structure de la vie comme origine - et l'élucidation de l'Histoire comme matière dont vit la vie, ce qui donne à chaque expérience singulière sa forme réside dans la mise en œuvre de ses possibilités (p. 37).

L'auteur répond ainsi à une question que se pose tout lecteur phénoménologue quand, lisant les annonces privilégiant le concret, il s'étonne de ne lire chez Heidegger que de piètres descriptions, souvent reprises de Husserl. Mais ce qui compte pour lui est la différence d'attitude personnelle : moins la perception que son explicitation qui replie la vie sur la vie même : c'est là la « *Selbstaufklärung* ». Une perception qui se réduit à une représentation constitue déjà une position théorique ; une conception rapportée à un vécu historique constitue déjà une attitude interprétative quand elle se fonde sur des indices (l'angoisse, l'attente...). L'intuition herméneutique de la facticité est déjà une intention : l'intuition y est appelée au sein d'une structure commune analysable dans ses couches de motivations et de tendances. C'est pourquoi la vie philosophique est la plus marquée par le « *sua sponte* » authentique, rythmée sur la facticité et l'Histoire qui la porte. L'ipséité reste immédiate.

C'est par le concept de « *Vollzugssinn* », sens d'un accomplissement possible, que Heidegger intègre l'Histoire, donc le Temps, à son analyse : avoir à être, c'est développer une attitude originaire qui bouleverse les repères philosophiques qui réduisent la mort, le reste de la vie, etc. et en général tout trouble (« *unrest* » p. 38) à des accidents de la vie, sans impact essentiel sur sa compréhension. Mais si Heidegger n'oppose plus l'auto-affirmation de la vie à la contingence historique, il refuse de l'y plier, à l'inverse de Spengler (cf. p. 39). Le chemin de crête entre les deux dangers se trouve chez Dilthey, qui montre une voie où le *Dasein* se charge de l'Histoire sans disparaître en tant que « Soi », qu'il s'agisse de l'individu ou de la communauté. Ainsi, « l'idée de la Phénoménologie » implique désormais une science de l'origine (« *Ursprungwissenschaft* ») de la vie en soi et pour soi (p. 40-41), et telle est la « science originaire ». C'est bien la philosophie que le jeune Heidegger redéfinit.

Car l'origine a elle-même un centre d'où partent ses manifestations : la vie du monde du Soi, possibilité constante d'expression d'intériorité et de liberté (p. 41). Il s'agit moins de saisir l'origine que de devenir sa propre origine. La science originaire, saisissant les variations de rapport du *Dasein* à cette origine intime, découvre les

modes qui en découvrent les enjeux ultimes. En 1920, Heidegger passe du sens husserlien de la philosophie, comme science originaire, première, sans présupposés – à celle d'une science de la vie dans son devenir-conscient-de-soi, science de l'intimité et de la considération du soi de la vie.

Francisco de Lara remarque judicieusement que ce premier tournant, au sein de la Phénoménologie, a déjà résolu le programme de recherche de l'herméneutique – la vie – ainsi que de sa motivation – l'orientation dans une histoire plus authentique – et enfin le genre de résultats escomptés – des concepts rendant compte de « situations ». Mais le rapport à l'Histoire ne concerne la « vie », qu'au sens de l'existence. Il ne s'agit plus de simplement être, mais d'avoir à être, comme « souci » (*concern* traduit *Sorge*) – d'être libre. Cette différence entre « vie » et « existence » invite à rechercher les structures supra-individuelles et supra-historiques qui, du sein de la vie, déterminent les mouvements possibles d'une vie singulière – un *Dasein* (p. 36-37). Ces attendus privilégient une méthode de reconnaissance des structures de la responsabilité (p. 42). Ce qui, dit l'auteur, rend impossible la confusion entre cette « *Lebensphilosophie* » du jeune Heidegger et le « *Lebensdrang* » nietzschéen, dont la volonté de puissance fut la mesure et la victoire – mais également entre l'oscillation autoréférente de la vie (« *Schwingung* ») qui se choisit elle-même, et l'élan vital bergsonien (*Schwung*), dont la mesure est la Mémoire que l'homme s'efforce de tourner vers la joie.

Avec Heidegger, il s'agit de la vie à vivre, concernée – le mot anglais « *concern* » sonne fort juste – par la décision, la liberté non de faire, mais d'être soi-même : cela annonce une existence humaine en tant que responsable DE sa propre existence (p. 42), un retour sur soi qui permet une rencontre intérieure du Monde. Le *Dasein* est déjà ici, Francisco de Lara le remarque, une inquiétude originaire propre à l'avoir à être qui caractérise la vie : retrait OU appropriation, échappatoire OU assomption, certitude OU auto-questionnement (cf. p. 42). La liberté est la clé. C'est pourquoi, parmi tous les modes d'avoir-à-être, la philosophie est la science la plus originaire de la transformation vitale (p. 44), car le philosophe met en pratique le principe : chacun est en vue de lui-même : *each one is to oneself* (p. 42).

Reste donc, selon Francisco de Lara, à clarifier pourquoi l'interprétation des signes d'origine devrait être la motivation principale de la philosophie : ne devrait-elle pas plutôt démasquer les pouvoirs abusifs, être politique et non pas seulement existentielle ? Mais l'aspiration à la science de l'origine est inséparable de la métamorphose de la vie : la responsabilité personnelle est d'être fidèle au facticiel, non de satisfaire à une éthique déjà campée. C'est parce que le philosophe focalise son effort sur la fidélité au factuel, dans sa vie personnelle, que ses recherches sont scientifiques. En effet, la

philosophie est performée par celui à qui « ça » arrive : la garantie de vérité est l'authenticité, qui est par essence un mouvement vers l'origine. La fidélité au projet scientifique de la Phénoménologie, loin d'avoir été abandonné, transforme l'intuition immédiate en tremplin d'une démarche interprétative qui joint les deux bouts de l'histoire : de l'origine au phénomène présent.

Ce protocole annonce l'analytique existentielle : la philosophie, accomplissement de l'inquiétude (cf. 44), se rend au plus près de son champ d'investigation. Mais l'observation ne bouleverse-t-elle pas l'immanence du champ observé ? Tout est une question de vocabulaire, à la fois instrument de description et outil interprétatif, lexicale ajusté aux « choses mêmes » par-delà les langues naturelles, dont l'autorité traditionnelle censure le désir d'une science originaire. L'héroïsme est requis par la rigueur scientifique - en évitant à la fois l'abandon à l'absurde et l'aliénation à un sens tout prêt. S'il faut reprocher ses errances à Heidegger, ce n'est pas d'avoir été fasciné par l'héroïsme, mais de pas l'avoir été assez.

\*

**3. Lucilla Guidi (Technische Universität Dresden): Philosophie als  
Umwendung.  
Heideggers performativer Gebrauch der formalen Anzeige  
La Philosophie comme Conversion (*conversio* : L'usage performatif de  
l'indication formelle chez Heidegger (p. 46-64)**

L'article suivant embraye sur la définition heideggérienne de la philosophie comme transformation vitale (cf. p. 44) en transposant le concept d'usage performatif (pris d'Austin) à ce langage intérieur qu'est la pensée : quand se dire, c'est agir sur soi, se changer. Le discours ne décrit pas un fait par un énoncé qui constate, mais annonce une action. Lucilla Guidi étudie donc la dimension performative de la phénoménologie heideggérienne qui vise une métamorphose de l'existence en portant celle-ci à l'expression. Il s'agit de répondre à la question : qu'est-elle devenue la réduction chez Heidegger ?

C'est là qu'intervient la méthode de l'indication formelle (p. 46) : dénuées de causalité directe, elles sont des indications respectivement dédiées à chaque situation. Car la situation advient, et l'événement est transformateur : l'art d'interpréter les signes - l'herméneutique - est conduite par l'idée de conversion (p. 47). La métamorphose personnelle ne consiste pas à remplacer un contenu par un autre, une croyance par une autre, mais à créer une manière nouvelle de voir qui rend tout transparent en indiquant une direction. La conversion de Heidegger au luthéranisme est au centre de

ses réflexions, notre auteure le souligne (p. 49).

Conversion qui mime celle de Paul en personne (GA 60) mais s'adjoit une conversion philosophique ne se confond pas avec l'expérience directe d'un chemin de Damas. La critique husserlienne de la conscience immédiate est déplacée sur celle de l'expérience immédiate, glissant si aisément un réseau de significations déjà disponibles (p. 52) si elle ne donne pas à l'indication qui vient du réel une tonalité négative : être enjoint *hic et nunc* à ne plus vivre la vie qu'on vivait élève l'expérience vécue au niveau de la vérité du Soi (p. 48-49).

Le retour à l'expérience vécue contre une attitude scientifique qui oublierait le monde n'est donc promu que pour préserver le monde de l'expérience d'un donné indifférent, abstraitement ordonné sur un fond ontique qui reste indéterminé car non questionné (p. 52). Heidegger part bien de Husserl, qui pointe les modes de donation (formalisation). La réduction-conversion commence par un « non » au rangement par genres, et la description du phénomène comme corrélat *intéressant* de notre comportement. Le mode de donation du phénomène est réduit au mode d'existence (p. 53). L'indice révélateur d'inauthenticité n'a pas le formalisme technique ou moral du genre et de la catégorie (p. 52), mais l'efficacité de la structure négative pour réduire la préoccupation étouffante (p. 50). Lucilla Guidi éclaire l'importance philosophique que Heidegger donnera, dès les *Contributions à la Philosophie* (1936-1938) au réseau technologique mondial (le « *Gestell* »), avatar du glissement, sans négation critique, dans l'aveuglement de projets issus d'une préoccupation satisfaite de soi et d'un sens déjà prêt (p. 50). La vie philosophique glisse dans le glissement, devient obstacle essentiel (p. 50). Dans *Être et Temps*, au § 63, Heidegger parlera même de « violence ».

Concept et indication se répondent donc dans le discours, qui n'est plus l'instrument de la pensée, mais l'annonce ponctuelle, singulière, de ce qu'il y a « à » être, par un « Je » touché - non par l'indication du sens dans un contexte déjà constitué (p. 55), mais par un sens devenant contextuel seulement au cours même de l'accomplissement historique. Ce tournant de la Phénoménologie vers une connexion *dans les faits* des structures fondamentales de l'être propre (p. 57) explique la performativité des concepts eux-mêmes, tressés ensemble autour de l'indication formelle. La parole clarifie la vie brumeuse, donnant des directions, nous rapprochant de nous-mêmes. Le pronom personnel « je », toujours implicite dans le discours, n'est jamais un sujet réflexif interchangeable, mais moi, pris dans le discours performatif à soi dès qu'il prend en compte l'indécision de son existence (p. 57-58). Et cela se fait selon une certaine fréquence d'humeur.

C'est là notre acoustique (p. 58), dont l'auteure donne un exemple : soit, sur le mode authentique (du souci), la faute (p. 60), soit, sur le mode inauthentique (de la préoccupation), le sentiment d'être en dette. On passe d'un mode à l'autre par la négation : on est conduit au sens de la situation par la négation de l'humeur brumeuse. Le principe d'interprétation d'un tel sentiment est celui-ci : dans le mode glissant de l'existence, il y a aussi, enveloppé en lui, une indication de l'origine du phénomène (p. 60).

C'est dans *Être et Temps* que la mise à nu du *Dasein* découvre l'inauthenticité de ce qui se donne pour immédiat, et que l'ami qui est en nous invite à une appropriation de possibilités indiquées par l'expérience, possibilités qui sont des formes : des modes, des figures. Parler de métamorphose (qui traduit aussi « *Umwendung* ») n'est pas user de métaphore : il s'agit bien du passage d'une forme à l'autre. « Indication formelle » dit bien comment passer d'un comment à un autre comment. Le *Dasein* doit donc se modifier pour s'exprimer lui-même. Voilà qui sépare l'existence humaine de tous les autres phénomènes, voilà la première forme de la « différence ontologique ». L'attitude performative met en branle le « non » en s'adressant au là brut, qui n'est pas encore un là approprié (p. 60). Notre existence est montrée du doigt, sommée de répondre à ce qui nous parle – il ne s'agit plus de parler DE nous ! La négation du contenu immédiat l'est du propos mondain, impersonnel. L'expérience de la faute, paradigmatique, est détachée du discours SUR la faute (la morale) : elle est tournée vers la forme de la situation présente, grâce à une transformation du contenu en structures existentielles, « formalisation » (p. 61) qui révèle l'incertitude liée à notre néantité.

Il est donc possible de répondre à une question *vitale* : pourquoi est-ce le *Dasein* lui-même qui donne l'indication du sens de la situation ? Parce qu'il joint le non choisi (la facticité) au choix s'exprimant dans l'interprétation de la situation. L'herméneutique n'est pas seulement une technique de lecture de la vie, mais le pouvoir-être (« *Seins-können* » p. 62), l'énergie potentielle créée par la contradiction entre liberté et facticité. L'indifférence constitutive de la condition humaine face à la situation – est niée : l'indifférent se replie devant l'intéressant, appel d'air qui crée ici et maintenant une puissance de changer la « basic situation » en attitude foncière (« *Grundverhalten* » p. 62).

Ce n'est pas un mince avantage que d'accéder, grâce à l'examen de la notion buissonnante d'*Umwendung*, qui deviendra *Kehre* (Tournant vers l'Être), à la première mutation heideggérienne du rapport au langage. Loin de toute aliénation de la parole à une linguistique qui la traiterait en un objet spécifique, l'injonction à la vie authentique

est per-formative au sens fort : ; niant pour accomplir au lieu d'accomplir pour nier, elle fait cesser le glissement de préoccupation en préoccupation. Le langage se révèle inséparable de la question philosophique : *comment* est le chemin que je dois prendre ?

\*

#### **4. Charlotte Gauvry (FNRS, Université de Liège) Anticipation et concept formel (p. 65-78)**

Charlotte Gauvry précise le rôle de l'indication formelle. Il s'agit de penser la vie sans en faire un objet - ce qui la dévitaliserait. Les « *Anmerkungen* » de 1919 à 1921 (GA 9) n'ont pas changé d'un pouce : objectiver l'existant, c'est le tuer. Malgré la référence à Kierkegaard (p. 69), nous quittons ici le modèle chrétien (conversion, exégèse) pour entrer dans *la lecture des signes*. Bien que Dilthey et avant lui Schleiermacher aient introduit l'idée d'une lecture contextuelle de la vie, leur méthode était encore objectivante. Désormais, les concepts eux-mêmes *signalent* (*zeigen, weisen, winken*), constituant le *logos* des choses. En ce labour déstructurant, Heidegger accomplit l'« *Abbau* » d'un réalisme inaperçu tant il est devenu l'intellect même à force de ravalier le « *Begriff* » au genre, en courant silencieusement après les choses sans en saisir le déploiement propre (p. 66).

Il écoute dans le « *Begriff* », saisie conceptuelle, le « *Vorgriff* », l'anticipation dudit concept, saisie de la donation préalable à tout concept. Tenir compte des présupposés pour les nier et remonter en arrière vers ce qui précède toute supposition est bien l'attitude philosophique dégagée dans le précédent article. La quête de l'Idée, démarche « idéaliste » de Husserl, devient chez Heidegger la saisie de la forme anticipative, qu'il appellera plus tard « *Ahnung* » : aussi brumeuse que la Vie, elle est l'illumination aphoristique qui éclaire les moments d'un phénomène sans déterminer son contenu (p. 67), « l'idée » que nous en avons.

Par-là, Charlotte Gauvry non seulement entend l'héritage husserlien du « formel » : il s'agit de la forme signifiante. La mémoire, qui maintient le *Dasein* à la hauteur de la garde des signes, n'est plus un bagage - mais une richesse provisionnelle et prévisionnelle (p. 68) ne gardant ce qui fut que dans le souvenir de l'originalité de son expérience de saisie. Le concept préalable (*Vorgriff*) est donc la réception, renouvelée par l'interprétation, des ondes de choc d'une expérience ancienne, mouvement qui permet d'élaborer des concepts (*Begriffe*) en tant que tels (Heidegger fait un grand usage, jusque tard encore, de l'expression « concepts fondamentaux », « *Grundbegriffe* »). Le verbe ἐρμηνεύω disait cela : ouïr, dans le concept, l'orientation donnée par

l'expérience originaire qui donne sens à toute l'Histoire passée et à venir, avec un ton de prophétie dû au fait que la mémoire est un mouvement tourné vers l'avenir (p. 69). Se souvenir avoir à être ainsi...

Faire soi-même l'expérience par ce lien entre le pré-concept et le concept dépasse donc l'opposition entre réel et vécu, entre être et penser : l'indication formelle est une méthode de réactivation critique du sens qui change la réception en détermination. La forme est vidée de son contenu traditionnel, pour qu'advienne le remplissement de sens sous condition d'accomplissement (« *Vollzugssinn* ») car seul celui-ci est toujours personnel, « déterminé », résolu. Notre auteur montre ainsi comment Heidegger introduit le concept qui illuminera *Être et Temps*, la liberté. Pure auto-détermination, la liberté ne vient pas d'une faculté à part (la volonté), mais du traitement spécial du concept : la « *Bestimmung* » remplit de sens en se résolvant à l'accomplir. Le « *Gehaltssinn* » devient « *Bezugssinn* », le contenu met en relation (p. 71) la pensée et l'action.

C'est la vie philosophique qui est conversion : le concept préliminaire exprimant le secret de ce qui se passe dans la vie rend l'expérience à accomplir apte à exprimer ce sens-là, sans alléguer ni une autre faculté mentale ni la transcendance d'une loi. Héritant de couches de sens, nous les harmonisons en deux anticipations, l'une qui saisit le sens précédant toute formation conceptuelle, l'autre qui la personnalise en une réception critique. Heidegger pense en termes d'appropriation (ce qui suppose une négativité dynamique) et non d'adaptation (ce qui n'ajouterait à la soumission qu'une validation consciente). L'indication formelle, qui indique qu'il y a un sens encore vivant, donne la forme d'un sens possible à quelqu'un capable de déterminer personnellement un sens accomplissable. L'essence des indications est de nous montrer que le chemin est libre, et qu'il faut l'accomplir soi-même (p. 72). Le concept d'expression (*Ausdrucksbegriff*) est le concept phénoménologique par excellence, celui de sens d'accomplissement (« *Vollzugssinn* » p. 73). Bien que n'ayant de sens que par la grâce de l'expérience, son mode de constitution (passer d'un contenu à l'expression d'une relation) est un processus formel et c'est en cela que Heidegger est original (p. 74).

Mais la deuxième originalité est le cercle : l'herméneutique du sens donné est prémonition du sens à donner (p. 75). Les concepts redeviennent des pressentiments, des idées floues : ce cercle est un trait de leur déploiement. Ils indiquent, avec leur sens, la potentielle fluctuation provisoire quant à leur détermination matérielle (p. 76). Non seulement le concept d'anticipation laisse le Temps investir la question du concept, mais donne à la compréhension une dimension prophétique qui fait de

l'indication formelle une réelle « indication » de la vie à la vie. Se manifeste là la puissance de passer du caractère oscillant, vague et fluctuant, de la compréhension pré-moitoire (cf. p. 77) - à une *Aufklärung* personnelle, qui se produit lors d'une application de la compréhension à un contexte.

Cette analyse est précieuse par son annonce du changement de sens de la Phénoménologie - qui détermine les vécus par assignation d'un sens précis ET comme résolution personnelle, par les implications logiques cachées, MAIS structurantes. Une note en bas de page (p. 76) relie les recherches du jeune Heidegger à la linguistique prototypique de Wittgenstein, laquelle tranche avec la définition aristotélicienne des catégories par des marqueurs empiriques : l'origine est la détermination des concepts par un concept général, celui « d'air de famille ». La sensibilité au contexte découvre que le « point commun » entre différentes situations se décline en un réseau de similitudes, plutôt que de réaliser une adéquation à un « même » qui serait fixe. Bien que Heidegger n'ait point influencé ces recherches cognitives, il faut tenir compte du fait que, jeune, il cherchait une logique adaptée à sa nouvelle conception du concept et que, plus tard, il transforma cette quête cognitive en analyse sémantique. Précieuses, donc, sont ces remarques, car il est temps que cesse l'opposition entre un Heidegger idéaliste et une philosophie analytique qui tournerait le dos à la Phénoménologie (cf. p. 76). Plus ancien qu'eux tous était Emil Lask, qui souffla à Heidegger l'importance de l'imagination transcendantale pour la puissance d'unification des catégories, lesquelles ne sont différenciées qu'en contact avec le « matériau » qu'elles rencontrent, même si ce contenu n'est pas sensible.

Nous soulignons l'importance que Charlotte Gauvry donne au concept de formalisation. C'est parce que l'expérience est questionnée dans un champ formel qu'elle peut devenir authentiquement philosophie et philosophiquement authentique. Le travail phénoménologique suit un solfège qui permet à chacun de composer une nouvelle musique, la sienne. La mélodie rappelle la dimension formelle qui donne son style à l'expérience. Mais, dans cette manière de rehausser l'expérience pour « déterminer » le concept, nulle subjectivité prisonnière d'une singularité nonpareille : l'anticipation ne se fait pas de manière arbitraire, mais selon les caractéristiques relationnelles de la facticité. L'armature d'une partition n'impose pas de texte, mais permet de faire entendre, *effectivement*, une mélodie de la vie.

\*

**5. Ingo Farin (University of Tasmania)**  
**The Concept of Life in Heidegger's Early Lecture Courses**  
**Le concept de vie dans les cours du jeune Heidegger (p. 79-98)**



La contradiction entre la même identité des structures de la vie et l'identité singulière des expériences vécues est l'objet de l'article écrit par Ingo Farin. Si la Logique embryonnaire du jeune Heidegger reconduisait à la Vie, l'*Erlebnis*, l'expérience vécue n'était plus la donnée brute conçue par Fichte, mais l'analogie réconciliant toutes les anticipations signifiantes. Heidegger se situe dans la lignée de ces nouveaux auteurs pour créer sa propre ligne de philosophie de la vie - une ligne phénoménologique (p. 79). C'est la vraie raison pour laquelle il rejette le néokantisme, à qui il reproche, comme Scheler, son formalisme (p. 80). De même, « *Leben* » accepte une grande variété de sens - tournant autour de la préséance du concret, de l'*hic et nunc* - qui exclut une homogénéisation biologique.

Le problème du jeune philosophe sera que la vie ne peut que difficilement contredire une position philosophique, et que seule une autre position philosophique le peut (p. 81). L'immersion dans le vécu a pour but un entraînement à l'interprétation des indices universels qui s'en dégagent (p. 82). Le retour sur soi est un moyen de quitter les théories obsolètes, non une ruse narcissique. C'est un chemin qui va au-delà, une « méthode ». Pour Marx ou Nietzsche, marqués par Darwin, l'existence consciente est déterminée par la vie, non la vie par la conscience - ce qui sonne le glas de « la » philosophie (p. 84), y compris la philosophie de la vie ! Heidegger part d'une quête du sens qui ne s'appuie pas sur la vie comme zoologie, mais comme biographie, comme histoire. Il ne tombe jamais dans l'irrationalisme, ni dans le positivisme ; ajoutons, si on nous le permet, ni dans le racisme.

L'article d'Ingo Farin déplace l'accent, du concept de vie, sur celui d'origine de la vie, principe gouvernant la vie humaine (p. 85). La vie facticielle nomme justement le « phénomène » qu'il s'agira de ne pas perturber par une analyse théorique. Examiner ce qui arrive à la vie quand elle s'observe elle-même, c'est cela, la philosophie (p. 86). Mais comment se décider entre une approche constructive ou déconstructive ? Tantôt Heidegger se focalise sur la vie en montrant sa construction rigoureuse (« *Selbstgenügsamkeit* », p. 87), tantôt il refuse de la prendre pour tremplin d'une science stricte - car ce serait la « dévitaliser ». Regardons de plus près cette hésitation.

Son analyse constructive de la vie (cf. p. 86-92) commence par un constat : l'empirisme cache, derrière son prétendu retour au concret, un prompt effacement de la source vitale par la préoccupation théorique. Or l'homme ne peut jamais être un observateur détaché. Quand quelqu'un comprend « ce qui lui arrive », c'est la vie qui s'adresse à elle-même dans son langage propre (p. 87) : il n'y a rien en dehors de la vie. *source* qui provient d'un pôle unique (cf. p. 93). Immanentisme qui rappelle la théorie marxiste de

l'expression médiante de la vie par la conscience, et la « Tapisserie de la Vie » de Georg Trakl : tout homme dispose d'une compréhension de son existence, qui ne vibre pas moins dans le quotidien que dans les grandes décisions. L'auteur souligne le refus de Heidegger de classer des stades de vie, des primitifs aux civilisés : le déterminisme censure le dialogue de la vie avec elle-même. Malgré sa communauté de vues avec Simmel, qui dénonce les idées réifiées dans toute institution, la critique de la réification de la vie (p. 89) n'est pas le but principal de Heidegger (p. 89), qui cherche plutôt à découvrir les pôles autour desquels tourne la vie, leurs tensions complexes.

De là surgit l'analyse déconstructive, qui part de l'Histoire, dont le concept de période comporte l'idée de rupture, ce qui légitime l'usage de la négation dans la méthode philosophique (p. 88). La négativité à l'œuvre dans la vie est « monde ». « Monde » est donc l'indice qui articule le concept de vie sur un concept spécifiquement humain, biographique, sans quoi la vie humaine ne connaîtrait pas de rupture de continuité avec la zoologie générale. Ingo Farin révèle ainsi que ce n'est pas le concept d'existence qui a amené Heidegger à forger celui d'être au monde, mais inversement : la négativité interne des tensions biographiques indique que le monde du Soi (*Selbstwelt*) nie sa propre immanence pour s'inscrire dans le paysage du monde. Ingo Farin souligne la difficulté où se trouve alors le jeune phénoménologue : le concept de monde, qui devait rehausser l'haecceité de la vie en la déclinant comme « monde du Soi » (« *Selbstwelt* ») entre en conflagration avec la tendance du Soi à se laisser glisser dans le monde, oui, à se laisser « ruiner » par le monde. Le prix à payer pour décrire le vrai Soi étant de renoncer à une phénoménologie de la perception (le concret y est le tremplin du concept), la « vie » devient un concept plus spirituel que mondain - ce qui colorera le concept d'Être (être au sens propre, c'est vivre cette vie en s'absentant du « On » mondain). Heidegger refuse d'emblée le mode de vie naïf, ancré dans l'égoïsme destructif du « chez moi » (p. 92). Mais Heidegger ne condamne l'addiction au monde que parce que, paradoxalement, elle isole le Soi. La stratégie qui sauve de cette ruine est l'engagement dans les tâches communes authentiques. Le « *selbst* » du « *Selbstwelt* » ne renvoie donc pas à un ego qui ignorerait le sens du mot « chacun », mais à un « -même » par lequel chacun signale qu'il s'assume. Si le Soi dit « moi » chaque fois (*jeweilig*), ce n'est pas pour se protéger de l'égoïsme des autres, mais pour annoncer ses responsabilités.

Ainsi, si Heidegger oscille entre une position constructive et déconstructive du monde, c'est que la seconde protège la première. Il opère une déconstruction qui garantit que la vie demeure chemin et non répétition (p. 92-97). Ce « non », qui se verra dans la mauvaise conscience, seule base d'une vraie conscience morale, protège les chances

du Soi d'œuvrer *personnellement* dans le monde, au lieu de disparaître, soit dans un sujet impersonnel, soit dans un sujet-coquille. Il ne suffit pas d'invoquer la vie, il faut chercher comment entendre son origine, au sein du Soi et en tant que Soi.

En cela, nulle conception juvénile de la subjectivité destinée à être dissipée par une analytique existentielle qui remplacerait « *das Subjekt* » par « *das Dasein* ». Cette nouvelle forme d'attachement au sujet donne une raison de rester orienté vers le salut de l'individu, souci qui marquera tout autant le Dasein. Heidegger n'abandonnera jamais l'idéal de stabilité du « *Selbst* », pôle d'ancrage dans un monde humain. Il change l'objet de la réduction transcendantale : elle ne visera plus l'autoréférence de l'ipséité (qui fut, est et sera, selon la formule de Husserl), mais celle de la responsabilité : il s'agit de s'impliquer dans le monde sans être « du » monde (p. 93). D'où une échelle d'originalité du Soi selon qu'il sait plus ou moins tenir ses distances ou qu'il se noie plus ou moins dans des expériences où, se perdant, il perd sa vie (*Entlebung*, p. 95). L'expérience qu'il y a « quelque chose » (« *Etwas* ») qui témoigne de l'originelle oscillation de la vie, n'est pas celle de l'indifférence, mais de la force de l'élan personnel. Le terme est ouvertement bergsonien : « *Lebensschwungkraft* » (p. 95). Une telle vie ne vient pas seulement avant le monde (« *vorweltlich* », p. 95), elle prémunit le Soi contre un glissement dans le monde.

En ce refus tant d'une adaptation au monde tel qu'il est que d'un quiétisme se contentant de la simple expression de la vie, Heidegger montre son intention insurrectionnelle (p. 96) : il n'y a pas opposition entre le monde personnel et le monde en général, mais une visée d'un monde ambiant authentique dans un monde du Soi qui montre singulièrement réfléchi en assumant les tâches qu'il choisit. Le sens de la vie n'est pas dans les entités mondaines ou biologiques : « *Umwelt* » et « *Mitwelt* » découlent de l'histoire de chaque « *Selbstwelt* », non l'inverse. Enfin, c'est aussi dans la sphère du Soi que le concept de Vie prépare celui d'Être : de même que « *Leben* » est originé dans le Soi, de même « *Sein* » sera inhérent au « là » : « *Dasein* ». Heidegger identifiera l'Être à une sphère pré-mondaine, silencieuse et libre, sans détermination autre qu'une situation qui appelle interprétation.

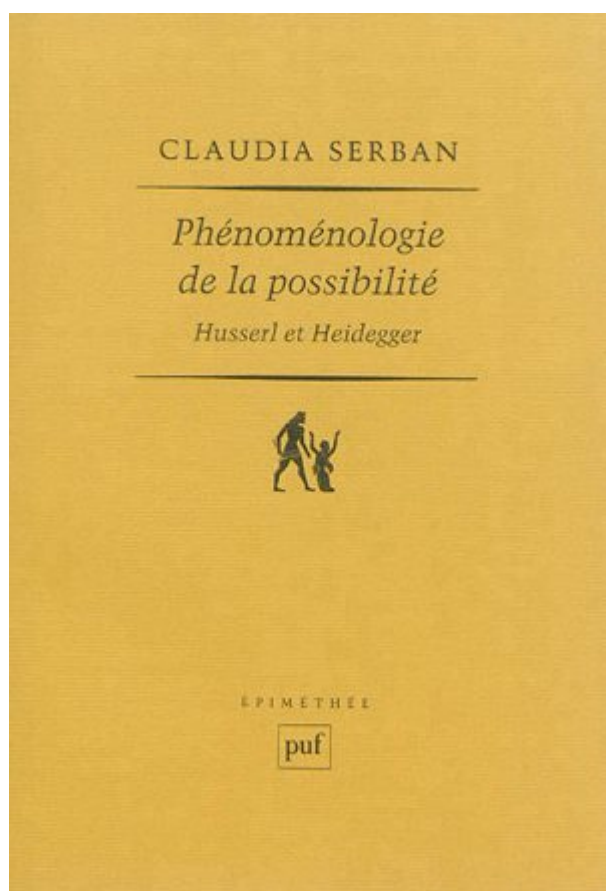
L'auteur termine son article par une critique. L'assertion que toute théorie repose sur la vie - c'est-à-dire sur ce pouvoir pré-mondain que le Soi porte à la lumière - n'a jamais été démontrée par Heidegger. Mais oublier de passer de la donation personnelle de la vie à une théorie de la genèse du théorique constitue-t-il un manque dans la description phénoménologique de la vie (p. 97) ? Ce manque n'est-il pas constitutif de la vie même ?

\*

## **6. Claudia Serban (Université Toulouse - Jean-Jaurès)**

### **Le vécu : acte, accomplissement ou événement ? (p. 99-112)**

Claudia Serban a analysé la préséance du possible sur l'effectif chez Husserl et Heidegger (*Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, PUF, 2016 - & la [recension conséquente qu'en a faite Etienne Pinat dans \*Actu-Philosophia\*](#), suivie d'une [seconde partie](#), en novembre 2016). Chez Heidegger, la place du possible est l'événement appropriant, en une logique de l'expérience qui découvre une corrélation entre le possible, l'événement et la négativité. Mais qu'en était-il de la facticité, cette sphère du « *mag sein* », du peut-être, de l'oscillation du vécu ? L'auteur va montrer que le vécu est entrelacé avec le possible avant tout processus : si l'événement est appropriant, celui à qui « appartient » l'accomplissement doit être l'avenant même. Le possible investit l'effectuation, pour appeler « acte » aussi bien la saisie du virtuel dans la configuration du monde, que celle de nos propres possibilités dans l'humeur accordée à ladite configuration. Ainsi, dans les premiers écrits de Heidegger, la vie est déjà présentée comme un jeu des possibles excluant tout processus pensé comme suite réelle de causes et d'effets. Husserl n'avait-il pas remanié le concept d'actualité en l'interprétant comme accomplissement (*Vollzug*), terme synonyme de possibilisation (*Vermöglichkeit*) ? Mais ces aventures de l'intentionnalité se déroulaient sous l'horizon perceptif : le vécu n'était sauvé du modèle processuel que pour dévoiler les potentialités impliquées dans les actualités d'une conscience constituante de monde.



L'époque de l'herméneutique de la facticité (1919-1923) montre un Heidegger qui semble abandonner le possible pour revenir à l'effectivité de l'accomplissement par prégnance du concept de vie. Mais il ne laisse pas les possibilités de la vie facticielle dans les nuages d'une virtualité sans sujet : il intègre à sa première phénoménologie l'idée de possibilités facticielles du Soi, la vie se définissant par les tendances qui se déploient dans le temps. La vie inquiète ne se pose des questions que sur fond de possibilités confuses déjà là, dans une dynamique de renvois qui révèle les réseaux de sens de la vie même. Les indications formelles de la tendance à l'accomplissement échappent à tout calcul prévisionnel : surgissement de problèmes qu'aucune solution ne règle, sentiment de difficulté, de fardeau, de perte de soi, de tentation, traversé par le « ou bien ou bien ».

L'effectivité ne supprime pas le possible, car celui-ci est inhérent à l'essence problématique de la vie : l'accomplissement l'est du problématique (*Fraglichkeitsvollzug*). L'accomplissement est LA révélation de l'essence de la possibilité, qui est d'être *vocation*. Si Heidegger a délaissé le terme de « vie » pour celui d'existence, ce fut à cause de l'inhérence de la vie à la possibilité, facticité que le

terme d'existence rendait bien mieux, car excluant tout modèle processuel, théorisable : il fait du possible un concept événementiel – qui concerne un surgissement dévolu au Soi, une « appropriation ». Herméneutique de la facticité ne signifie pas analyse des données du sujet vivant, ni de l'extérieur ni de l'intérieur du sujet : Claudia Serban insiste sur le geste heideggérien de destruction de toute représentation théorique du rapport du Soi à ses vécus (p. 99). La conscience de soi ne produit pas plus que le monde les actes du Soi *en tant que Soi* : le vécu n'est pas quelque chose qui « arrive » à un Soi déjà constitué, conscient de lui-même, voué au monde. Alors, qu'est-ce que le vécu ?

Le passif (« *das Erlebte* »), est reconduit à l'actif (« *das Erleben, das Erlebnis* »), acte de vivre une expérience en expérimentant la vie. Or quel est le rapport entre l'acte et l'identité de celui qui « acte » : est-ce le caractère événementiel qui explique la genèse vitale du Soi, ou le rapport entre l'intentionnalité et l'accomplissement ? Le Soi se fait en vivant, en amont non seulement du « théoriser », mais du « monder ». Car c'est la dévitalisation théorique qui provoque le glissement du mondain, ruinant la quête originale : l'élan propre ne se nourrit pas de représentations de soi, même les plus fines et les plus sincères, mais d'un acte intérieur qui s'exprime dans les actes. La fameuse « *Lebensschwungkraft* », force d'élan propre à la vie, entre en scène dans l'accomplissement de ces actes originaux. C'est la structure personnelle des vécus mondains, véritable protocole pratique, qui compte ici : la coappartenance de l'expérience vécue et de la présence au monde n'existe que dans la rencontre entre l'intentionnalité et l'expression du monde du Soi par le moyen d'un remplissement d'intentions (« *Vollzug* », p. 100).

Mais l'exigence d'idéation comme celle de contextualisation psychologique réifie (« *versachlichen* », p. 100) le vécu en tant que tel. Si en effet le Soi est la source, c'est lui qui fait du vécu un événement, car cela signifie quelque chose pour lui (« *bedeutungshaft* », p. 101). L'origine du sens de la vie « est » le Soi, qui donne le « donné » en produisant le sens. Le vécu n'est donc pas un processus constitué par un processus d'événements, mais une appropriation (*Er-eignung*) d'un « quelque chose » transformé en « donné » par le Soi qui le considère tel en lisant en lui un sens (*Begebenheit, sich begeben*). Claudia Serban insiste : l'« *Ereignis* est présent dès le début de la réflexion heideggérienne (p. 101, 105 et 107). La racine « *eigen* » signifiant « personnel, propre à quelqu'un », le terme d'*Er-eignis* signifie déjà « événement appropriant ». Si le sens de la vie est personnel, c'est qu'il attend l'accomplissement (*Vollzugssinn*). Ce sens, modalité préthéorique de la donation du monde, ne provient pas de la perception mais y va : il apparaît à qui s'engage. L'exemple est on ne peut plus *personnel* : il s'agit de l'engagement du professeur envers ses étudiants, qu'il

performe en faisant cours (cf. p. 102). En modifiant le « principe des principes » - la préséance de l'intuition - le *Dasein* situe dans l'intuition herméneutique la synthèse de l'évidence intuitive avec la compréhension du contexte sym-pathique de la vie (p. 103).

Quoique le déplacement de l'accent, de la perception à l'acte, conserve le geste husserlien d'extériorisation du Soi (*Äußerung*, p. 104) vers son appropriation des vécus (p. 103-104), il ne s'agit plus de la sphère du Moi constituant, déclinée comme sphère du compréhensible et marquée par la suffisance du Soi à lui-même (p. 105). Désormais, le Référent n'est plus un Moi absolu - qui fut, est et sera - mais le Soi de la vie, quoique moins dans son élan foisonnant que dans la structure qu'il ménage en liant ses propres contenus. Heidegger cessa de faire tourner le pôle subjectif (*Ichpunkt*) sur la conscience de soi, et put esquisser une science préthéorique des vécus à partir d'un récit de leur cohérence interne racontée par le Soi ayant vécu son histoire, y compris de manière inconsciente (p. 105), comme appropriation globale de significations complexes.

Tel est donc le « propre » du Soi (« *das Eigene* ») : les événements n'arrivent au Soi qu'à partir de ce qui lui est propre, non comme ça : « *Ereignis* » ne signifie pas « *Geschehen* » (p. 106). L'appropriation est herméneutique. Le tour de force de Heidegger est d'avoir réaffirmé un Soi mis en danger par les déterminismes qui pensent en termes de processus - de Darwin à Marx et Nietzsche - sans revenir au Moi-Substance de l'idéalisme, y compris au sujet constituant phénoménologique. Car le Soi agit en s'appropriant ce qui lui arrive, et cela dès qu'il « vit » (« *erlebt* ») quelque chose : l'action ne vient pas en plus. Plus que le terme de « *Dasein* », ce passage de l'intransitif « *leben* » (vivre) au transitif « *erleben* » (vivre quelque chose) annonce « *Existenz* » terme qui indique une identité engagée dans les modes d'un « s'avoir » (« *Sichselbsthaben* » p. 107). Le déni de la nature historique du vivre a pour conséquence de s'épuiser dans le relationnel dans rapporter le vécu à un Soi : la vie s'exproprie (p. 108). On accomplit des « choses », mais seul un Soi s'accomplit. On lit dans les descriptions précoces de la « *Ruinanz* » d'une vie échappant à son propre pôle de sens, les futures analyses du On, de la déréliction, qui font écho aux exégèses bibliques de ceux qui, étant « du » monde, ne s'appartiennent plus. Mais plus qu'aux effets de foule, c'est aux systèmes sociétaux que s'en prend Heidegger, qu'il accuse de dévitaliser le vécu, de désidentifier l'expérience en la séparant de l'histoire du Soi. Quant à l'Histoire, elle n'est plus comprise comme processus mais dans son caractère d'appropriation de la vie facticielle (*Ereignischarakter*, p. 110). Ainsi, vie et monde, qui paraissaient concurrents, sont réconciliés au niveau de l'Histoire. La hantise de s'enfermer dans une interprétation muée en concept, et d'ainsi perdre le sens du sens,

Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Charlotte Gauvry (éd.) :  
Heideggers Hermeneutik der Faktizität (partie I)

dicte à Heidegger une méfiance envers tout ce qui tend à devenir tradition. Claudia Serban insiste donc sur la dimension extra-ordinaire de ce qui ressemble encore à un concept mais qui est le site d'une conception, au sens d'une création de vie : la « situation » (p. 111).

La suite de la recension est [consultable ici](#).

1. Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Charlotte Gauvry (éd.),  
*Heideggers Hermeneutik*, Editions Bautz, collection „Ad Fontes“, Nordhausen  
2018