Recension

Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2014, 376 pages.

JEAN-FRANÇOIS RIOUX

L'inquiétude de la pensée de Sophie-Jan Arrien offre pour la première fois au lectorat francophone une présentation exhaustive du travail philosophique que Heidegger met en branle dans ses cours à Fribourg entre 1919 et 1923¹. Son objectif principal est d'examiner les enjeux philosophiques qui entourent la possibilité d'une « herméneutique de la vie facticielle » dont la visée serait de déterminer un ensemble de catégories issues du mouvement propre à la vie concrète et renouvelant ce mouvement même. Or, contre la tentation de présenter ce projet comme une idée dont Heidegger aurait dès le départ anticipé toutes les suites, l'auteure privilégie une « approche dynamique » (14) articulant, d'une part, la prise en compte des projets philosophiques proposés par Rickert, Husserl, Natorp, etc. et, d'autre part, le développement du projet heideggérien lui-même. Au fil de l'analyse, alors que les critiques de Heidegger envers ses contemporains s'accroissent et que les contraintes auxquelles devra répondre son propre projet s'accumulent, la tâche de l'herméneutique de la vie facticielle se précise, ce qui la rend d'autant plus concrète et nécessaire. En quelque sorte, sa pertinence et sa rigueur se révéleront indissociables de la compréhension de sa genèse.

Dès l'introduction, le fil conducteur choisi par Sophie-Jan Arrien pour nous diriger dans le projet du jeune Heidegger est la notion de vie. C'est effectivement autour de cette notion que Heidegger « fait graviter les questions fondamentales de la philosophie dont il exige qu'elles soient ressaisies avec une acuité qui jusque-là a fait défaut aux concepts philosophiques » (9). Cette centralité accordée au concept de vie peut surprendre le lecteur de l'œuvre plus tardive de Heidegger, plus habitué à

¹ L'intérêt de cet ouvrage se trouve d'ailleurs aujourd'hui renouvelé du fait que la majorité des cours du jeune Heidegger sont désormais traduits en français. C'est notamment le cas grâce à la très récente traduction du tome 56/57 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger par la même auteure et Sylvain Camilleri (2017). Parmi les tomes de la *Gesamtausgabe* contenant les cours de la période 1919-1923, seuls les tomes 58 et 62 demeurent à ce jour non traduits en français, lacune qui, on l'espère, sera vite comblée.

ce que son thème privilégié soit la question de l'être. Or, comme le montre l'auteure, loin d'être constante du début à la fin de l'œuvre de Heidegger, l'attribution d'une primauté à la question de l'être sur celle de la vie est datable : elle se produit en 1924 — année d'arrivée du philosophe allemand à Marbourg — dans son cours *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Ce premier « tournant » dans l'œuvre de Heidegger engage d'ailleurs la thèse la plus originale de l'auteure, à savoir que l'écart entre l'intérêt de Heidegger pour le concept de vie et le questionnement ontologique fondamental peut être compris comme une diminution progressive de la nécessité pour la philosophie de sauvegarder « la mobilité inquiète de la vie » (16). C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles il nous faudrait éviter une lecture rétrospective de l'œuvre de Heidegger, qui voudrait voir dans ses cours fribourgeois de 1919 à 1923 les premiers balbutiements de son maître-ouvrage de 1927, *Être et Temps*. En ce sens, la pensée du jeune Heidegger ne doit pas être jugée à l'aune de critères qui ne sont pas encore les siens. Ce choix interprétatif ouvre la possibilité de « mettre en relief un projet philosophique autonome et originale² » (18) — sans nier pour autant que certains des acquis de ce projet puissent trouver des échos dans la pensée ultérieure de Heidegger.

Comme Heidegger dans l'introduction au *Kriegsnotsemester* de 1919, le premier chapitre, intitulé « L'idée de la philosophie », débute en posant la question de l'essence de la philosophie. Quel est son concept, son objet, sa méthode? Heidegger exclut d'emblée la possibilité que la réponse à ces questions soit donnée dans l'une des manifestations passées de la philosophie. En effet, en déterminant ce qu'est la philosophie à partir d'une de ses formes historiques déterminées, la question de l'origine du principe qui permet de juger de l'adéquation de cette forme à l'idée de philosophie est esquivée selon Heidegger. L'auteure conclut : « ce n'est pas l'histoire des idées qui permet de découvrir le mouvement initial de la pensée; c'est à l'inverse le fait d'avoir en main une définition adéquate de la philosophie qui permet de redonner une vivante envergure aux concepts traditionnels » (28). De la même façon, la philosophie ne peut être déterminée en tant que science positive ou vision du monde — à moins, bien sûr, de détruire sa possibilité, à savoir ce qui lui est propre. Tout le problème demeure précisément de savoir ce qu'est ce « propre » de la philosophie. Pour Heidegger, la philosophie est « science originaire » (26).

Il en arrive à cette détermination grâce à l'examen de la philosophie transcendantale des valeurs de Rickert. Selon celui-ci, la condition de possibilité de tout objet est qu'il soit connu par un sujet dans un jugement qui exprime la validité d'un contenu de signification. Par exemple, en disant « il pleut dehors », on affirme d'abord et avant tout un rapport de validité

² En référence explicite au travail de Sophie-Jan Arrien, Sylvain Camilleri reprend cette lecture dans son très récent ouvrage sur la phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger (Camilleri xxxiii).

qui est lui-même indépendant de l'existence réelle de la pluie dehors. Or, « ce faisant [...], on présuppose quelque chose qui vaut absolument et de façon transcendante » (35). Pour Rickert, cette chose qui vaut absolument est la valeur de vérité. Celle-ci s'impose d'elle-même à la conscience dès lors qu'on s'engage dans l'activité de connaissance. Plus précisément, « je ne peux pas ne pas *reconnaître* la valeur de vérité en fonction de laquelle j'affirme ou je nie » (36; nous soulignons). En d'autres termes, dès lors que je produis un jugement, je me dois de lui accorder une valeur de vérité. L'évidence de la vérité peut ainsi être comprise comme un « devoir-être » (*Sollen*) constitutif de l'acte de connaître.

Selon Heidegger, Rickert se révèle incapable de rendre compte de cette donation idéale de la valeur de vérité à la conscience. En effet, pour identifier le lieu à partir duquel la valeur de vérité est donnée — tâche à laquelle la philosophie transcendantale des valeurs ne s'attarde d'ailleurs jamais —, Rickert se verrait obligé de référer à un principe qui lui est externe, plus haut que la valeur de vérité qui devait pourtant être son fondement ultime. Autrement dit, « l'origine » que Rickert croyait avoir trouvée dans la valeur de vérité a elle-même une origine qu'elle laisse ininterrogée. C'est donc de façon structurelle que l'origine est manquée chez Rickert, car il « reste aveugle à ce qui caractérise la donation “évidente” du devoir et même de la vérité » (44). Contre ce qu'il considère être un manque de rigueur de la part de la philosophie transcendantale des valeurs, Heidegger propose une science originaire reconduisant toute donation — incluant potentiellement celle de la valeur de vérité — au vécu. Cette science serait la seule capable de respecter à chacune de ses étapes un critère de cohérence interne qui pose comme nécessité que la philosophie se justifie elle-même à partir d'elle-même de manière immanente — critère que la philosophie transcendantale des valeurs de Rickert était incapable de respecter.

À partir d'ici, c'est la contribution de Lask à l'herméneutique de la vie facticielle qui devient déterminante. Pour Lask, la vérité ne se situe pas dans le jugement, mais dans l'objet originaire antéprédicatif. La tâche première de la philosophie n'est donc pas la fondation épistémologique de la connaissance, mais bien l'identification de l'origine du sens en général qui se situe en amont du théorique. Autrement dit, le vécu que la philosophie doit prendre pour objet n'est pas le vécu théorique, mais le vécu comme tel. Or, contre Lask cette fois, Heidegger fait un pas supplémentaire : la philosophie elle-même n'est pas essentiellement *theoria*. Cette dernière n'est qu'une de ses possibilités. Plus fondamentalement, l'acte du philosopher est une *praxis* : il est « ancré dans un vécu facticiel, historique, dynamique et en transformation, sans certitudes ultimes ni garantie de succès » (22). En somme, pour Heidegger, la philosophie — ou, plus exactement, l'ancrage de ses concepts fondamentaux — sera préthéorique ou ne sera pas. Elle devra reconnaître le vécu comme étant sa propre origine

et rendre compte des structures qui lui sont immanentes — son *logos* —, et ce, dans une cohérence interne et une concrétude toujours renouvelées. Son défi sera de « décrire un passage sans solution de continuité entre l'expérience vécue et préthéorique du sens et le discours philosophique, relevant nécessairement de la théorie, qui l'explicitera » (11).

Alors que le premier chapitre a montré que l'objet de la philosophie est le vécu et que celle-ci n'est elle-même possible qu'en tant que vécu, le second chapitre, nommé « Du vécu à la vie », aborde le problème de la donation de ce vécu. De nouveau contre Rickert, Heidegger défend que le vécu ne se « donne » pas de prime abord comme « chose » ni comme processus psychique interne, mais comme un « se rapporter à », c'est-à-dire un complexe intentionnel ouvert et dynamique. Or, ce à quoi le vécu se rapporte est le monde ambiant. Le mode d'être de celui-ci est la « significativité ». Heidegger décrit cette structure grâce à la manière dont une chaire universitaire apparaît à ses étudiants et à quelqu'un pour qui la chaire est totalement étrangère. Dans les deux cas, la chaire apparaît « en tant que quelque chose » — en tant que chaire, en tant qu'autel, en tant qu'abris, etc. Elle n'est jamais donnée de manière brute au sujet en tant que *data* sensibles. C'est ainsi que, selon l'auteure, « l'expérience vécue, bien que chaque fois unique et éminemment "privée", renvoie toujours déjà à un monde ambiant, à un complexe de significativités qui, aussi différent soit-il pour chacun, n'en demeure pas moins une constante inaliénable de l'expérience » (72). Or, ce n'est que dans cette expérience vécue du monde ambiant que « Je » (qui n'est pas sujet transcendantal) me reçois dans ce que Heidegger appelle « événement appropriant » (*Er-eignis*) : « le vécu m'arrive et, m'arrivant, me fait proprement arriver à moi-même chaque fois, me fait m'approprier » (74). « Facticité » désigne donc « l'expérience vécue du soi dans sa phénoménalité même, à savoir comme apparition mondaine, historique et constamment appropriée » (75). Cette facticité ne peut pourtant être donnée dans une intuition originaire (comme ce serait le cas chez Husserl). C'est aussi ce que pense Natorp : l'accès au vécu préconisé par Husserl se produit toujours dans un vécu réflexif qui « transforme ce qui est de prime abord purement et simplement vécu [...] en un moment discret, en un vécu "observé" » (89). De ce point de vue, Heidegger s'accorde avec Natorp — mais ici s'arrête le rapprochement. Non seulement la « reconstruction » du flux continu de vécus à partir des vécus discrets que Natorp propose en vue de reconstituer l'unité du sujet se révèle incapable de démontrer qu'elle atteint son but, mais les vécus s'y trouvent objectifiés de manière injustifiable. De son côté, l'herméneutique de la vie facticielle de Heidegger prétend « user de concepts qui *ne trahissent pas* la sphère préthéorique originaire dont ils sont issus et en préservent l'accès » (105).

Ce sont alors justement les difficultés posées à la science originaire par la prise en compte du phénomène de la cohésion des vécus qui donne l'élan au troisième chapitre, nommé « Penser la vie ». La science proposée

par le jeune Heidegger peut-elle éviter la « tentation d'un morcellement de l'expérience vécue en "vécus" » (121)? Tout le danger consisterait ici en la réintroduction d'un Je-sujet ayant une fonction unificatrice des vécus, ce qui aurait pour effet de détruire les acquis des deux premiers chapitres concernant le soi et l'événement appropriant (*Er-eignis*). En lieu et place du Je-sujet, Heidegger suit d'abord les indications données par le concept diltheyen de vie. On en ressent d'ailleurs les échos quand il se révèle que la donation de la vie n'implique à l'origine aucune distance : cette vie, je la *suis* (au sens actif) dans une performance qui n'est pas à distinguer de l'effectuation concrète du soi. L'auteure analyse ensuite dans le détail les trois modes qui caractérisent cette vie selon Heidegger : son autosuffisance (1), son expressivité (2) et son caractère mondain (3). De manière synthétique, dans toutes (2) ses expressions (que celles-ci soient autoréflexives ou non), la vie ne se déploie (1) qu'à partir d'elle-même et en vue d'elle-même (3) dans le monde et comme monde. Le caractère mondain de la vie se décline lui-même sous trois facettes : le monde ambiant (déjà esquissé au chapitre précédent avec l'exemple de la chaire), le monde partagé et le monde du soi. Ainsi, alors que le monde est un complexe de significations préthéoriques, il est aussi toujours d'emblée habité par autrui. Plus encore, ce monde ambiant et partagé est monde du soi : il n'a de sens que *pour moi* qui suis et agis dans telle ou telle situation. Selon Heidegger, la vie « s'aiguise » ou « s'accentue » sur le monde du soi qui, en ce sens, acquiert une certaine primauté sur les mondes ambiant et partagé.

Or, pris comme tels, autosuffisance, expressivité et caractère mondain ne sont pour l'instant que des « formes ». La concrétude de l'expérience vécue exige qu'elles ne soient jamais comprises en général. C'est ce que vient combler la notion de situation. Celle-ci possède une structure intentionnelle triple qui réside d'abord dans son sens référentiel : toute situation est un *rapport* à quelque chose. Le sens du contenu de la situation réfère ensuite au *quelque chose* en jeu dans ce rapport. Enfin, le sens d'effectuation de la situation correspond à l'accomplissement concret de la situation et incarne à ce titre son « moment intentionnel dominant » (181). À la fin de ce troisième chapitre, Sophie-Jan Arrien adresse les enjeux du tournant herméneutique de la phénoménologie que propose Heidegger eu égard à la centralité qu'il accorde au concept de vie. Contre Husserl, le phénomène ne se donne pas pour Heidegger dans une intuition dont l'action serait arrêtée par son remplissement définitif. Bien plutôt, il n'y a de phénomène que dans un comprendre. C'est ainsi que l'originarité devient fonction de la compréhension. Concrètement, « aller vers plus d'originarité, c'est aller vers plus de compréhension et réciproquement » (192). Or, cette gradation du comprendre n'est elle-même possible que dans le cercle autour duquel se supportent et se meuvent compréhension et interprétation. Comme dans *Sein und Zeit*, ce « cercle n'est pas vicieux mais va toujours s'élargissant » (194). Sa tâche se révèle infinie et correspond aux possibilités ouvertes par la facticité.

Le quatrième chapitre, intitulé « Chemins de la destruction », opère le premier moment d'une destruction (*Destruktion*) phénoménologique qui vise à terme à atteindre la situation fondamentale en laquelle l'expérience philosophique fondamentale trouve son origine. Ce premier moment de la destruction est caractérisé par une critique de l'actualité philosophique : son questionnement prend la forme « d'une destruction de concepts donnés comme allant de soi en vue de recouvrer leur lieu ou situation d'émergence originaire » (199). Or, à son point de départ, la destruction de ces concepts ne doit rien présumer de leur contenu. Comment toutefois détruire un concept si son contenu demeure indéterminé? En étant guidée par son indication formelle (*formale Anzeige*). Notion déterminante que l'auteure est l'une des premières à mettre en évidence (principalement dans le cours du semestre d'hiver de 1920/1921 et dans les *Annotations* au livre *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers), l'indication formelle permet de poser un concept sans pour autant le dévitaliser ou lui nier son indépassable historicité. Sous son aspect formel-indicatif, le concept conserve le mouvement qui est le sien, à savoir celui d'être un « sens qui oriente les anticipations vers leurs motivations et leur sens d'effectuation propres » (206). Penser un concept à partir de son indication formelle possède donc l'avantage méthodologique de ne pas limiter son domaine à une région particulière, tout en le gardant exempt de tout préjugé. Concrètement, il s'agit de mettre en suspens le contenu définitionnel d'un concept afin de ne conserver en lui que ce qui « marque un horizon du sens à *effectuer* ou à *accomplir* et vers lequel il s'agit d'avancer plutôt que de viser à le remplir adéquatement comme chez Husserl » (206). Cet horizon du sens du concept n'est rien d'*a priori* : il est toujours en situation. Or, si le concept est ainsi en situation, c'est qu'il renvoie facticiellement à une diversité de possibilités d'effectuation du sens : le concept est donc polysémique. Ceci s'applique au premier chef au concept de vie, dont « seule [la] prise en charge à titre d'indication formelle en respectera la riche polysémie » (211).

Pour accomplir le premier moment de la destruction qu'il propose, Heidegger suit donc l'indication formelle de trois concepts fondamentaux de la situation philosophique de son époque : ceux de vie (1), d'histoire (2) et de vécu (3). (1) Selon Heidegger, le néokantisme de Bade, représenté par la philosophie de Rickert, nie la spécificité de la vie — son historicité, sa contingence, son indétermination, etc. —, car il la soumet à un cadre d'analyse qui n'a rien à voir avec elle, à savoir un système *a priori* de la raison. (2) La destruction du concept d'histoire prolonge alors celle du concept de vie. À titre d'indication formelle, le concept d'histoire offre au moins six significations. Pour juger de l'originarité de ces significations, Heidegger propose une « dijudication » (du latin *dijudicare*, décider entre plusieurs solutions) à partir du « critère » du monde du soi. Au final, la signification la plus originaire du concept d'histoire ne sera pas l'histoire comprise comme totalité de l'être passé objectif — signification d'ailleurs

toujours anticipée par le néokantisme de Bade et pourtant laissée ininterrogée —, mais l'histoire comprise comme histoire vécue. Contrairement aux autres significations, celle-ci permet « d'enfin poser la question de la vie sans l'annuler du même geste » (250). (3) Or, cette signification originaire du concept d'histoire appelle à son tour la destruction du concept de vécu. Chez Natorp et Dilthey, le vécu est compris à partir d'une unité originaire, que ce soit celle d'un Je pur ou celle de la cohésion de la vie concrète. En ce sens, leur philosophie est tributaire de l'idée de constitution qui « conduit à une impasse » et « qui rappelle que le primat du théorique ne permet pas d'ouvrir le domaine préthéorique de la vie vécue » (256).

Le cinquième chapitre, nommé « La destruction de l'expérience facticielle », vise à compléter la destruction initiée au chapitre précédent dont l'objectif global, rappelons-le, est d'atteindre l'effectuation originaire, préthéorique, de la vie elle-même. Il ne s'agira donc plus de détruire les concepts fondamentaux de l'actualité philosophique, mais de détruire l'expérience facticielle elle-même en dégageant « les possibilités concrètes d'interprétation et d'effectuation du soi dans lesquelles se joue, pour finir, la mise en œuvre de toute conceptualité et de tout philosopher véritable » (264). Ici, l'expérience qui sert de paradigme à la recherche heideggérienne est celle de la vie chrétienne primitive telle qu'on la retrouve dans le témoignage de Paul. Pour Heidegger, cette vie chrétienne incarne une « figure particulièrement révélatrice du déploiement de l'en-soi de la vie facticielle » (271). À titre d'indications formelles, Heidegger propose deux déterminations fondamentales de la foi chrétienne primitive. Premièrement, c'est dans l'expérience même du christianisme primitif que l'on peut trouver le mode d'être de sa religiosité. C'est ce que montre bien le « servir (*dienein*) Dieu » chez Paul : toute la significativité du monde est ouverte par la référence constamment renouvelée à un monde qui n'est pas celui de la chair, mais celui de Dieu. La seconde détermination fondamentale de la foi chrétienne primitive est, selon Heidegger, l'historicité de son expérience. Dans « l'attendre » (*anamenein*), qui est attente du Jugement dernier, le chrétien primitif vit en fonction d'une certitude (le retour du Christ), mais qui demeure indéterminée quant à son accomplissement. La temporalité propre à cette expérience facticielle n'est pas chronologique, mais kairologique. Par conséquent, « la vie chrétienne authentique ne connaît pas la sécurité; l'insécurité et l'inquiétude constantes la caractérisent comme elles caractérisent aussi les significances fondamentales (*Grundbedeutendheiten*) de la vie » (287). Compte tenu du titre de l'ouvrage, on comprend toute l'importance que l'auteur accorde à l'inquiétude essentielle de cette vie chrétienne dans la compréhension des enjeux entourant l'herméneutique de la vie facticielle. Heidegger poursuit sa destruction de l'expérience facticielle de la vie chrétienne à travers une analyse de la pensée augustinienne. Selon Augustin, si tous veulent le bonheur, peu l'atteignent : « tout en aspirant à la vérité, ils [ceux qui

n'atteignent pas le bonheur] ne sont pas prêts pour elle à remettre en question *ce qui* constitue le sens d'effectuation de leur existence actuelle ni, dès lors, à *se* remettre en question radicalement » (295). Autrement dit, en poursuivant une fausse joie, l'homme se pervertit : il jouit « des choses de ce monde alors qu'elles ne devraient être que des moyens pour s'unir à Dieu » (311). Augustin propose un *contre-mouvement* à cette déchéance : la jouissance de Dieu. Or, pour Heidegger, cette jouissance représente une assurance de quiétude contraire au mode d'être du soi pourtant découvert par Augustin, à savoir le tracas (*molestia*). Selon Sophie-Jan Arrien, si Heidegger se tourne enfin vers Aristote, c'est dans une tentative « d'inscrire sa phénoménologie herméneutique dans un "cadre" neutre du point de vue religieux et axiologique » (318). C'est donc l'occasion pour lui d'identifier et de décrire *de manière définitive* les catégories de la vie facticielle, à savoir le souci, la ruine et la façon d'avoir la mort. En quelque sorte, ces catégories constituent le *terminus ad quem* de tout le projet heideggérien initié en 1919 d'une herméneutique de la vie facticielle ayant pour but la conquête du *logos* de l'origine. *L'inquiétude de la pensée* se termine par l'appropriation heideggérienne de la *phronèsis* aristotélicienne. La philosophie s'y révèle comme *praxis* qui rend transparente *ma* vie à elle-même, et ce, contre la fixation du mouvement propre au soi, à savoir l'inquiétude.

En conclusion, avec *L'inquiétude de la pensée*, Sophie-Jan Arrien réussit à faire vivre de manière concrète l'éclosion d'un projet philosophique complexe, mais passionnant. Elle excelle notamment à questionner les prétentions de l'herméneutique de la vie facticielle de Heidegger, et ce, en montrant la non-évidence de ses thèses les plus fortes. En ce sens, on se retrouve en tant que lecteur soi-même en chemin avec Heidegger : les concepts se constituent au fil de l'apparition de problèmes qui, au moins un moment, deviennent les nôtres. Certes, on peut se demander si l'approche dynamique que l'auteure adopte envers le projet de Heidegger — si pertinente soit-elle par ailleurs — ne se fait pas au prix d'une certaine « rigidification » du projet des autres auteurs que l'on rencontre dans ce parcours, notamment celui de Dilthey. Il n'en demeure pas moins que *L'inquiétude de la pensée* propose, outre sa contribution significative aux études heideggériennes, une remarquable introduction à la pensée allemande du début du 20^e siècle.

Textes cités

- CAMILLERI, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Cham, Springer, coll. Phänomenologica, 2017.
- HEIDEGGER, Martin, *Vers une définition de la philosophie*, trad. de S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2017.