

Philosophiques

Précis de *L'Inquiétude de la pensée*

Sophie-Jan Arrien

Les nouveaux horizons du féminisme dans la
philosophie francophone
Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : id.erudit.org/iderudit/1042336ar

DOI : [10.7202/1042336ar](https://doi.org/10.7202/1042336ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Arrien, S. (2017). Précis de *L'Inquiétude de la pensée*.
Philosophiques, 44(2), 319–325. doi:10.7202/1042336ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du
Québec, 2017

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services
d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous
pouvez consulter en ligne. [[https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-
dutilisation/](https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/)]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université
de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour
mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Disputatio

Précis de *L'Inquiétude de la pensée*¹

SOPHIE-JAN ARRIEN

Faculté de philosophie
Université Laval

De 1919 à 1923, à Fribourg-en-Brisgau, Martin Heidegger commence une fulgurante carrière d'enseignant qui le fait connaître à travers l'Allemagne, avant même qu'il n'ait publié *Être et Temps* (1927). Hannah Arendt écrit ainsi à propos de son maître au début des années vingt :

Il n'existait rien sur quoi [sa] renommée pût s'appuyer, aucun écrit, sinon des notes de cours qui circulaient de main en main ; et les cours traitaient de textes universellement connus, ils ne contenaient aucune doctrine qu'on aurait pu rendre et transmettre. Il n'y avait là guère plus qu'un nom, mais le nom voyageait dans toute l'Allemagne comme la nouvelle d'un roi secret².

C'est à l'interprétation de ces cours de jeunesse, où déjà s'annonce la pensée heideggérienne dans ce qui fera sa force et son originalité décisives (et sans doute aussi sa faiblesse), que *L'inquiétude de la pensée* est consacré. Mon parti pris interprétatif, pour dire les choses brutalement, a été de considérer ces travaux de jeunesse comme un tout autonome par rapport à *Être et Temps* : je les ai lus comme une entreprise philosophique dotée d'une valeur propre dont l'intérêt ne dépend pas, ou du moins pas nécessairement ni exclusivement, de l'éclairage qu'ils apportent rétrospectivement à l'œuvre maîtresse de Heidegger. Il m'a en effet semblé qu'une interprétation strictement génétique, considérant les cours de 1919-1923 comme des exercices préparatoires à l'analytique existentielle d'*Être et Temps*, ratait l'essentiel des analyses du jeune Heidegger dont le cœur n'est pas encore la question de l'« être » mais bien plutôt celle de la « vie ». La perspective choisie avait donc pour but de dégager et de replacer dans leur contexte d'émergence historique et conceptuel les intuitions les plus fortes du jeune Heidegger, y compris celles et peut-être même surtout celles qui ne trouvent pas ou peu d'écho dans son ontologie fondamentale à venir, telle que cette dernière s'élabore dans ses cours de Marbourg entre 1924 et 1926, avant de trouver sa forme canonique en 1927. En cela, mon objectif n'a jamais été de contredire, mais plutôt d'élargir la perspective génétique.

1. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », 2014, 392 pages.

2. H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 308.

Le projet philosophique qui s'esquisse entre 1919 et 1923, sous les auspices d'une herméneutique phénoménologique de la vie facticielle, m'est en effet apparu irréductible à une proto-ontologie, même « fondamentale ». En atteste parmi d'autres ce passage « *Ontologie* — le mot même révèle déjà que le problème décisif [de la philosophie] n'est pas aperçu : *histoire et vie*³. » Ou encore celui-ci : « La philosophie peut surgir de chaque point de la vie et de là prendre son élan avec la méthode du comprendre originaire. Elle n'a besoin d'aucun "fil conducteur transcendantal", d'aucune "ontologie"⁴. » La vie et non l'être, tel est le motif initial de la pensée du jeune Heidegger. Mais pourquoi cette question de la « vie » et en quel sens doit-on l'entendre ? En quoi doit-elle avoir priorité, dans une perspective philosophique, sur toute autre question, y compris la question de l'être ? Et en quoi la démarche du jeune Heidegger se distingue-t-elle du courant des philosophies de la vie qui s'est développé avant lui ? Car il faut bien souligner qu'il n'y a rien de très original dans ce choix de la vie comme concept directeur. Comme le rappelle H. Schnädelbach, et comme en témoignent les pensées de Dilthey, Bergson, Simmel, Scheler, Klages, Spengler, et aussi, avant eux, celles de Darwin, Nietzsche ou Schopenhauer, la question de la vie constitue au tournant du vingtième siècle un paradigme culturel dominant et un enjeu philosophique incontournable en Allemagne⁵. Quel sont donc, en ce qui concerne Heidegger, l'originalité, l'enjeu et la fécondité de sa réflexion sur la vie ?

Dans les années qui suivent la Première Guerre mondiale, Heidegger se détourne des néokantiens et de Rickert et abandonne le champ de ses premières études sur la question de la validité des jugements et des significations, c'est-à-dire sur des problèmes d'ordre essentiellement logique et épistémologique reposant sur une opposition initiale entre le sens et l'être. Un nouvel enjeu philosophique apparaît comme fondamental à Heidegger, éveillé par des lectures de Dilthey : comprendre le concept philosophique non plus conformément à un idéal de validité et d'objectivité qui fige et stérilise le mouvement de la pensée, mais en tant que phénomène issu de la vie et donc indissociable du flux historique qui la porte. Guidé par les écrits d'Emil Lask, qui lui font franchir le pont entre le néo-kantisme et la phénoménologie de Husserl, c'est vers ce dernier que Heidegger se tourne, en 1919, pour approfondir sa critique de la perspective épistémologique à laquelle il refuse de réduire la réflexion philosophique. Le mot d'ordre husserlien d'un « retour aux choses mêmes » lui fait entrevoir dans la phénoménologie la possibilité d'une pensée conforme à la vocation essentielle qu'il

3. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (GA), tome 58, Frankfurt a. M., Klostermann, p. 146.

4. *Ibid.*, p. 239.

5. Voir H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1983, p. 172-196.

attribue à la philosophie, soit celle d'être une « science préthéorique originaire⁶ ».

Cette idée paradoxale d'une « science préthéorique » originaire, qui prendra pour finir les contours d'une herméneutique de la facticité, constitue le cœur de mon livre qui y trouve son principal fil directeur, autour duquel tout le reste s'organise. Non que l'expression se maintienne dans l'enseignement du philosophe — elle n'apparaîtra plus après le semestre de guerre de 1919 — mais elle indique la motivation initiale et l'enjeu de sa démarche : retrouver, avant toute systématisation, avant toute généralisation, avant même toute construction théorique, l'origine vécue du concept lui-même, le sol préthéorique d'où surgit la possibilité même de toute conceptualisation. La philosophie comme « science originaire » sera celle qui, reconnaissant son ancrage dans la vie vécue, saura préserver au sein même de ses concepts l'événement vécu du sens qui l'a vue naître plutôt que de vouloir s'en dégager par la recherche d'une fondation théorique idéale ou transcendantale. Deux concepts méthodologiques originaux me sont apparus soutenir et guider la mise en œuvre de cette visée chez le jeune Heidegger, à savoir ceux d'*indication formelle* et de *destruction*.

La « destruction » consiste pour l'essentiel en une (sur)interprétation phénoménologique et critique qui prend plusieurs visages au début des années vingt. Elle se porte tout d'abord sur le *concept* de vécu tel qu'il est utilisé dans les philosophies de l'époque (celles de Natorp, de Husserl et de Dilthey notamment), puis destruction de l'expérience vécue elle-même en vue d'en dégager les possibilités structurantes au regard d'une science préthéorique originaire. Ces possibilités renvoient aux dimensions mondaines, signifiantes et « appropriantes » du vécu : tout vécu est ouverture préthéorique d'un monde signifiant à partir duquel j'advies concrètement à moi-même (je m'approprie). Tel est d'ailleurs le sens de la « facticité » de l'expérience vécue chez le jeune Heidegger. À partir de là, tout le défi de son herméneutique de la vie, à titre de science originaire, sera de ne pas immobiliser la vie facticielle (ou facticité) dans des concepts intemporellement valides et dans des contenus de sens idéaux pris comme normes du savoir. Elle devra au contraire maintenir vive la mutabilité ou mobilité (*Bewegtheit*) constitutive de la vie sans chercher à en apaiser l'inquiétude (*Unruhe*) native, qui n'est autre que l'inquiétude de la pensée elle-même — d'où le titre de l'ouvrage. Mais si le discours philosophique peut espérer se mouler sur la vie pour la ressaisir et l'exprimer originairement, c'est que la vie elle-même n'est pas dépourvue de ressources à cet égard.

Pour Heidegger, en effet, la vie est toujours déjà en mesure de se retourner sur elle-même. Elle apparaît comme ce qui, dans et par le monde,

6. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [Kriegsnotsemester 1919], GA 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), 21999, p. 95 sq; trad. fr. S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017.

dans et par son intentionnalité spécifique, se comprend, s'exprime et s'interprète sans avoir à sortir d'elle-même. La vie, comme Dilthey l'avait déjà aperçu, se parle à elle-même en son propre langage. La philosophie prend ainsi son départ dans la vie en tant que phénomène originaire, n'importe où en elle — mais nulle part ailleurs qu'en elle — et y reconduit toujours. Vie et philosophie, objet et méthode, se trouvent dès lors liés l'un à l'autre de façon indissoluble, au point même de se confondre. Et cette proximité, pas simplement affirmée par Heidegger, est bien plutôt exigée afin que la philosophie puisse satisfaire à l'originairement visée. Il s'agit d'explicitier philosophiquement la cohésion dynamique de la vie « facticielle », toujours mienne ou tienne, sans pour ce faire utiliser des catégories purement formelles qui seraient *étrangères* au mouvement incessant de la vie. Grâce à ce travail d'explicitation se trouvent esquissés les contours d'un « monde du soi » (*Selbstwelt*) qui n'est jamais donné ni constitué d'avance, mais qui plutôt se reçoit de l'expérience signifiante du « monde ambiant » (*Umwelt*) et « partagé » (*Mitwelt*) à partir de laquelle il se comprend et s'interprète constamment. En ce sens, l'herméneutique heideggérienne de la vie constitue le dévoilement, par le biais d'une destruction méthodique de l'expérience vécue, des possibilités originaires d'auto-compréhension que chacun a constamment à disposition pour se saisir et s'approprier avant toute visée spécifiquement théorique.

S'agit-il pour autant d'affirmer que la vie se saisit dans une complète transparence? Non. S'il y a besoin d'une herméneutique, c'est que la vie facticielle, comme plus tard le *Dasein*, a pour caractéristique de perdre de vue son propre accomplissement. Spontanément, la vie facticielle évolue sous le mode de la ruine (*Ruinanz*) que Heidegger définit plus précisément comme « le mouvement de la vie facticielle que la vie facticielle "effectue", c'est-à-dire "est", en elle-même, en tant qu'elle-même, pour elle-même, à partir d'elle-même et en tout cela *contre* elle-même⁷ ». Loin de se donner dans l'évidence, la vie se meut donc toujours dans une certaine brumosité (*Diesigkeit*) par rapport à elle-même.

La force de l'herméneutique de la vie est précisément de dégager des catégories qui lui permettent d'avancer toujours plus avant dans la mouvance de la facticité sans ignorer cette brumosité. Le caractère auto-interprétatif de la vie *indique* la *possibilité* que cette dernière a de se saisir elle-même dans un comprendre originaire (*Ursprungsverstehen*). L'herméneutique de la facticité n'est rien d'autre que la *concrétisation* de cette possibilité. Tout en prenant place expressément dans la mobilité même de la vie, elle doit remonter cette dernière à contre-courant. Par là, la vie se trouve à marcher sur des traces où elle est elle-même déjà passée — elle refait le

7. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/22], 21994, p. 131; trad. fr. D. Panis, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote: Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2016.

chemin qui mène à elle. En ce sens, Heidegger parle d'un *contre-mouvement* (*Gegenbewegtheit*) que manifeste l'herméneutique par rapport au mouvement de chute (*Sturz*) de la vie.

Quelle est la différence avec *Être et Temps*? Il est certes légitime de rapprocher le projet herméneutique des premiers cours de Fribourg et la nécessité d'une remontée de l'inauthenticité de l'existence vers son authenticité dans l'Analytique existentielle. Mais — et c'est un réaligement décisif — le *Dasein* n'est philosophe, si l'on veut, que de façon accidentelle. On ne voit pas directement comment l'authenticité de la résolution devançante, l'angoisse ou l'appel de la conscience peut trouver son expression dans la pratique philosophique. Le *Dasein* authentique, pour le dire autrement, n'est pas ou du moins n'a pas à être un *Dasein*-philosophe. Au contraire, chez le jeune Heidegger, l'éveil concret de la vie facticielle à elle-même (*Wachsein*) se réalise dans et par la destruction phénoménologique. Pas d'éveil sans philosophie, pas de philosophie sans destruction. La philosophie n'est pas indifférente à la vie, elle est pour la vie une manière de se retrouver elle-même et de s'enrichir; il s'agit si l'on veut d'une philosophie *engagée*. En d'autres termes encore, la philosophie entretient envers et contre la vie un rapport concret qui ne peut être soustrait ni de la philosophie, ni de la vie.

Seulement, pour se déployer et se maintenir à la hauteur de son ambition philosophique, l'herméneutique heideggérienne ne peut simplement mobiliser les catégories et concepts traditionnels dont le propre est de figer la pensée et d'en évacuer la mobilité de la vie. D'où la substitution par Heidegger des concepts théoriques généralisant par des « indications formelles ». Celles-ci représentent le pivot permettant d'articuler dans sa démarche le théorique au préthéorique. Elles constituent en ce sens le socle de l'herméneutique de la vie facticielle à titre de science préthéorique originale. En tant qu'indications formelles, les « concepts » ne sont pas « intégralement déterminés, mais indiquent seulement certains phénomènes⁸ » (GA 58, 248) dans leurs possibilités de sens multiples.

La vie, l'histoire, le vécu, le Je, le soi, tous ces phénomènes cruciaux présentent ainsi un caractère formel indicatif qu'un travail méthodique (de destruction) doit dégager. Il s'agit par là non seulement d'en libérer le sens de contenu (*Gehaltssinn*), ce qui fut traditionnellement la tâche des philosophes interrogeant le « ce que c'est que l'étant », non seulement le sens référentiel (*Bezugssinn*) comme le fait Husserl en dégageant la structure intentionnelle de toute visée signifiante, mais aussi et surtout le *sens d'effectuation* (*Vollzugssinn*). Ce dernier correspond à la possibilité d'accomplissement ou d'effectuation facticielle du sens, c'est-à-dire à la saisie vécue du phénomène en tant que « performance » signifiante, en tant qu'événement

8. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], Ga 58, Frankfurt a. M., Klostermann, p. 248.

appropriant et approprié à travers ce vécu. C'est à partir de cette dimension « performative » que les possibilités signifiantes d'un vécu sont appropriées concrètement et que peut être dévoilé l'horizon historique-événementiel du sens et de la vie elle-même. Par cette effectuation, la dimension facticielle des phénomènes s'imprime à même le sens du concept, lui conférant le caractère renouvelable de la vie elle-même. On peut dire que le rôle de l'indication formelle, dans le cadre du projet heideggerien, consiste à ouvrir originairement la saisie et la compréhension des phénomènes sans pour autant y induire des préjugés théoriques. Il s'agit donc pour la pensée philosophique originaire de conserver à l'indication formelle sa tâche propre, celle de soutenir l'ouverture des possibilités renouvelées d'effectuation du sens.

Cette possibilité d'auto-interprétation (indicative formelle) de la vie vécue, Heidegger ne l'invente pas. Au contraire, il la retrouve décrite de façon proto-phénoménologique tant chez Paul que chez Augustin et Aristote. Il la décèle sous un mode paradigmatique dans l'expérience du christianisme primitif décrit dans les épîtres pauliniennes, puis de façon exacerbée dans le questionnement augustinien des *Confessions*, avant de trouver dans la pensée aristotélicienne, nommément en analysant la notion de *phronèsis*, les moyens d'une formalisation plus spécifique des puissances et catégories dynamiques de la vie en sa mutabilité. Ce n'est donc que par le biais d'une nouvelle destruction, cette fois tournée vers les textes de Paul (eux-mêmes interprétés à partir d'un prisme luthérien), d'Augustin et d'Aristote que Heidegger, révélant le caractère proto-phénoménologique et la dimension indicative-formelle qui structurent ces textes à ses yeux, arrive à dégager le sens des « catégories » herméneutiques propres tant à l'expérience de la vie facticielle qu'à l'expérience vive de la pensée.

Concrètement — et schématiquement —, la réflexion menée par Heidegger sur la question de la vie entre 1919 et 1923 peut être structurée autour de trois objectifs qui correspondent à autant de défis philosophiques relevés par le jeune Heidegger: 1) définir l'idée originaire de la philosophie comme « science préthéorique »; 2) dégager la vie facticielle comme « objet » la philosophie; 3) indiquer une philosophie (l'herméneutique de la facticité) qui se laisse « informer » par la mobilité inquiète de la vie facticielle elle-même. Cette répartition tripartite de la question permet de marquer les diverses poussées et forces qui travaillent la pensée de Heidegger et dont il n'est pas toujours aisé de rendre compte sans en être réduit soit à leur imposer une unité arbitraire, soit à en faire la plate recension chronologique. La nature même d'un corpus constitué de cours et de textes successifs, dans lesquels la pensée de Heidegger se forme et évolue, appelle d'inévitables chevauchements, intuitions abandonnées puis reprises, apories et questions récurrentes. En l'occurrence, j'ai structuré ma lecture des premiers cours de Fribourg à partir des temps forts qui initient les trois perspectives identifiées.

La question de la vie, initialement pensée en termes de vécu et associée au problème de l'irrationnel, de l'a-théorique et du préthéorique, se trans-

forme en problématique aiguë au cours de l'Habilitation de 1915-1916 et du semestre de guerre de 1919. C'est l'objet des chapitres I et II du livre. Je tente d'y montrer combien la confrontation aux néokantiens Rickert et Natorp ainsi que le recours à Lask et Husserl fut nécessaire à Heidegger pour positionner son optique propre (*Fragestellung*).

La tentative de penser la vie comme lieu structurel et originaire de la philosophie s'élabore au semestre d'hiver 1919-1920 et au semestre d'été 1920. J'en rends compte dans les chapitres III et IV. Il s'agit de comprendre les orientations précises par lesquelles Heidegger entend penser philosophiquement la vie, et d'identifier les outils méthodologiques dont il se dote à cette fin (destruction, indication formelle, « déjudication », etc.). Derrière les premières mises en place d'une herméneutique phénoménologique de la vie, la figure de Dilthey s'avère ici résolument déterminante.

Enfin, le développement proprement dit d'une philosophie dont les catégories spécifiques expriment l'inquiétude et la mobilité de la vie a lieu de façon plus approfondie entre le semestre de l'hiver 1920-1921 et le semestre d'été 1923. C'est cette évolution que je retrace au fil du dernier chapitre. J'y insiste sur l'impulsion déterminante que le jeune Heidegger reçoit de sa lecture d'Augustin, en qui il trouve une proto herméneutique de la vie facticielle, de Paul (lui-même interprété par Heidegger à travers les yeux de Luther) qui révèle une expérience historique paradigmatique où se révèlent les tendances les plus originaires de la vie, et pour finir d'Aristote qui est celui qui mènera Heidegger de la vie à l'être.

Dans ce travail, où vie et philosophie se trouvent constamment côte à côte dans l'arène de la pensée heideggerienne, l'enjeu était de dévoiler le logos *de* la vie selon la double acception — que Heidegger aime à relever — qui consiste à penser simultanément le logos de la vie et la vie du logos.