

Philosophiques

Réponses à mes critiques

Sophie-Jan Arrien

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

URI : id.erudit.org/iderudit/1042343ar
<https://doi.org/10.7202/1042343ar>

[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). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 44
(2), 369–382. <https://doi.org/10.7202/1042343ar>

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

Réponses à mes critiques

SOPHIE-JAN ARRIEN

Faculté de philosophie, Université Laval

Dans cette réponse aux questions et objections adressées à *L'inquiétude de la pensée*, je ne pourrai rendre entièrement justice à toutes les remarques qui m'ont été faites. Je tenterai néanmoins d'en ressaisir les principaux enjeux et problèmes, m'autorisant à les faire se recouper quand ils me sembleront se rejoindre sur le fond. J'espère de cette façon clarifier, voire enrichir, le propos général de mon livre, que Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Claudia Serban, Christian Sommer, Isabelle Thomas-Fogiel et Laurent Villevielle m'ont fait l'honneur et l'amitié de lire et de commenter avec toute la finesse et la générosité qui les caractérisent. Avant d'y venir, je tiens toutefois à rappeler ce dont il retourne de la décision herméneutique qui a guidé ma lecture des cours du jeune Heidegger, et ce, dans la mesure où cette décision est relevée diversement par Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Christian Sommer et Isabelle Thomas-Fogiel — Sommer pour s'y opposer, Camilleri pour me reprocher de ne pas l'avoir assumée assez radicalement, Fagniez et Thomas-Fogiel pour en sonder les limites.

Sur la perspective de l'interprétation

C'est dans un article publié en 2001¹ que j'ai, pour la première fois, explicité ma façon d'interpréter le corpus proto-heideggerien des années 1919-1923, avant de réitérer mon propos dans l'introduction au *Jeune Heidegger*² en 2011, et enfin dans *L'inquiétude de la pensée* en 2014. En l'essence, il s'agissait à chaque fois d'affirmer la nécessité, pour comprendre l'enjeu philosophique des premiers cours de Heidegger à Fribourg, de les considérer comme un corpus autonome doté d'un intérêt philosophique propre au regard d'*Être et Temps*, le maître-ouvrage de 1927. En d'autres termes, je proposais d'interpréter ces cours sans les renvoyer systématiquement et prioritairement à leur fonction génétique par rapport à l'Analytique existentielle d'*Être et Temps*, et sans considérer que leur valeur philosophique dépendait du seul fait de contenir en germe cette dernière. Que pareille fonction génétique, germinale ou matricielle appartienne par ailleurs à ce corpus, cela va de soi — c'est même une telle évidence qu'il ne s'est jamais agi de la mettre en doute dans l'ouvrage, contrairement à ce que Christian Sommer semble pré-

1. Voir « Vie et histoire. Heidegger 1919-1923 », *Philosophie*, Paris, Minuit, vol. 69, mars 2001, p. 51-52.

2. Voir S.-J. Arrien et S. Camilleri, « Introduction », S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.) : *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2011, p. 8.

sumer, au point d'en faire le point d'appui de sa critique. Au contraire, c'est *précisément* parce que le « réflexe généalogique » renvoyant systématiquement l'herméneutique de la facticité à l'Analytique existentielle occultait, à force d'évidence, toute autre voie interprétative que s'est imposée à mes yeux sa suspension méthodologique. Cette *epochè*, pour reprendre le terme utilisé avec justesse par Sylvain Camilleri, me semblait être la condition pour ne serait-ce qu'accéder aux questions et problèmes spécifiques que l'herméneutique de la vie facticielle affronte. Encore une fois, il ne s'agissait pas en cela de nier toute continuité entre ces deux périodes de la pensée heideggerienne, ni de réfuter que l'herméneutique de la facticité soit la matrice de l'Analytique existentielle, mais plutôt de considérer les motifs et motivations de la première sans les rabattre à l'avance sur les motifs et motivations de la seconde. *Être et Temps* est certes, pour une bonne part, et même pour une part essentielle, issu du chantier philosophique des années 1919-1923, mais cela ne signifie pas que ce dernier s'y retrouve intégralement — à moins de suggérer que Heidegger aurait simplement fait du « sur place » de 1919 à 1927 et que, de la vie à l'être, il n'y aurait qu'une simple substitution terminologique, ce que *l'Inquiétude de la pensée* a tenté de réfuter. C'est donc en « refermant » le corpus de 1919-1923 sur lui-même, et en suivant pas à pas l'évolution de la conceptualité, des problèmes et des interlocuteurs de Heidegger durant cette période, que j'ai pu en montrer la fécondité philosophique, remarquant au passage que la question de l'être n'était ni première ni rectrice dans le questionnement du philosophe et qu'elle apparaissait plutôt comme l'un des résultats (certes capital) de sa tentative d'en découdre avec le phénomène de la vie en sa significativité, sa mobilité et son événementialité propres.

Christian Sommer: le passage de la vie à l'être

C'est sur cette émergence de la problématique ontologique à partir d'un travail original et préalable sur la question de la vie que Christian Sommer exprime des doutes. Renvoyant à l'autorité d'Aristote qui identifie en plusieurs endroits « vie » et « être », Sommer considère caduque l'idée d'un « passage de la vie à l'être » chez Heidegger. Pourquoi parler d'un tel passage de la vie à l'être, si l'un et l'autre nomment « le même », comme l'avait bien vu Aristote et, grâce à ce dernier, Heidegger ? Le soupçon qui affleure des remarques de Sommer est que ma lecture n'aurait pas rendu à Aristote la place qui lui revenait dans l'herméneutique de la vie, m'empêchant ainsi de voir que cette dernière a toujours déjà eu partie liée avec la question de l'être. Ce qui lui permet du même souffle d'affirmer que l'herméneutique de la vie ne se distingue pas tant de l'Analytique existentielle qu'elle ne forme avec elle une « continuité substantielle ».

Étant donné que Sommer prend appui sur Aristote dans ses remarques, il me faut dans un premier temps rappeler ce qu'il en est de ce dernier dans l'économie de mon ouvrage. De façon assez étrange, en effet, Sommer

appuie l'ensemble de son argumentaire sur l'idée qu'à mes yeux Aristote serait sans importance pour Heidegger jusqu'en 1924. Il en veut pour preuve une note de bas de page où j'indique que Heidegger fait largement plus de place à Aristote dans les intitulés de ses cours et séminaires à partir de 1924 qu'entre 1919 et 1923. Il s'agit là d'une remarque strictement factuelle mais que Sommer, l'extrayant de son contexte, présente comme s'il s'agissait d'une thèse interprétative générale défendue dans l'ouvrage. Or, non seulement il n'est dans ce dernier nulle part question d'une quasi-absence d'Aristote entre 1919-1923, mais au contraire j'y reconnais et détaille à maintes occasions la dimension essentielle et absolument structurante, dès 1921, des interprétations heideggériennes d'Aristote dans l'élaboration de l'herméneutique de la vie facticielle³. Je parle certes d'un tournant en 1924, comme l'ont relevé Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez et Isabelle Thomas-Fogiel, mais ce n'est pas celui qui verrait apparaître la figure d'Aristote dans la pensée heideggérienne (puisqu'elle y est déjà bien présente); c'est celui qui voit Heidegger abandonner le concept de vie pour se lancer dans l'élaboration d'une problématique explicitement ontologique⁴. C'est du moins ce que montre l'évolution des cours de Heidegger entre 1919 et 1923, où l'on voit s'estomper les enjeux « *erkenntnistheoretisch* » touchant aux vécus et à la vie dans les discussions avec les néokantiens de Bade, Husserl, Natorp, puis Dilthey, au profit d'un intérêt pour la phénoménologie de la vie religieuse (Paul, Augustin, Luther), avant que la thématique de la vie ne s'infléchisse vers une explicitation clairement ontologique, au fil de l'importance toujours plus grande que prennent les interprétations d'Aristote chez Heidegger à partir de 1921-1922.

Ce qui nous ramène à l'idée, bien présente dans l'ouvrage celle-là, d'un « passage de la vie à l'être ». Pour Sommer, qui semble considérer comme négligeable le contexte d'émergence husserlien, néokantien et diltheyen de la pensée heideggérienne, il n'y a pas eu de passage de la vie à l'être, dans la mesure où la vie n'a jamais été pensée sans l'être chez Heidegger, lecteur d'Aristote. Qu'il y ait chez Aristote la plus grande affinité entre vie et être, à commencer par la mobilité qui les caractérise, et que Heidegger en fasse grand cas, je suis parfaitement d'accord avec Sommer pour l'affirmer et j'y insiste d'ailleurs, comme Claudia Serban a raison de le rappeler⁵. Mais reconnaître cette proximité essentielle (chez Aristote, puis chez Heidegger) ne réfute pas à mes yeux — c'est plutôt l'inverse — le constat que c'est précisément grâce à Aristote, en vertu même de la quasi-identité qu'il permet de poser entre vie et être, que le passage d'un concept à l'autre a pu avoir lieu chez le jeune Heidegger.

3. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 16, 17, 18, 31 n.2, 109 n.3, 111, 139, 139 n.3, 205, 292, 316-355.

4. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 15.

5. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 337.

Ce « correctif » général étant apporté, on comprend mieux, à mon sens, comment la continuité que Sommer établit entre l'herméneutique de la vie et l'Analytique existentielle n'a pas besoin d'être *opposée* au parti-pris interprétatif de mon livre pour valoir. Qu'il s'agisse d'affirmer que la vie philosophique est le sommet de l'existence réussie pour Heidegger comme pour Aristote, et ce, en 1922 (comme je l'ai montré dans mon livre) tout comme en 1927 (comme l'a montré Sommer dans ses travaux) ou qu'il s'agisse de considérer, comme Sommer le suggère, que l'essentiel d'*Être et Temps* (à titre d'« ontologie phénoménologique de la vie humaine ») correspond somme toute à ce qu'on y retrouve de l'herméneutique de la vie, cela me semble surtout compléter mon propos et non l'infirmier.

Sylvain Camilleri : la phénoménologie de la vie religieuse

Sylvain Camilleri, pour sa part, voit bien la pertinence méthodologique et herméneutique de libérer le corpus proto-heideggérien de l'ombre d'*Être et Temps* pour en dégager les lignes de force originales. Il endosse d'ailleurs et pousse encore plus loin mon refus d'une lecture « rétrospective » du corpus de 1919-1923 en faisant valoir, au sein même de celui-ci, que la spécificité de la phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger ne saurait être réduite à un simple cas d'espèce de l'herméneutique de la vie facticielle « en général », ce que j'ai eu tendance à faire.

Dans mon livre, je considère, fidèle en cela à Heidegger me semble-t-il, que l'expérience de la vie religieuse décrite par Paul et Augustin met en œuvre de façon « paradigmatique » les structures originaires de la vie facticielle à partir de l'« accentuation » unique sur le monde du soi que cette expérience manifeste⁶. Alors que Heidegger reprend à Dilthey l'idée générale d'une autosuffisance de la vie, capable de se comprendre elle-même, il découvre dans la vie religieuse proto-chrétienne une situation facticielle historique inédite qui lui permet de dégager de façon exemplaire et concrète, par une destruction phénoménologique, les diverses possibilités auto-interprétatives de l'existence. Qui plus est, en dévoilant la possibilité d'une existence constamment tendue vers son sens d'effectuation, l'expérience de la vie religieuse apparaît comme ce qui permet à Heidegger de distinguer les possibilités d'appropriation à soi de la vie les plus essentielles et les plus originaires. C'est ainsi qu'à partir de l'interprétation phénoménologique de l'expérience de la vie religieuse et de son horizon temporel spécifique (eschatologique *et* kairologique) Heidegger dégage, pour son herméneutique de la facticité, la possibilité concrète d'une vie tournée non vers son effectuation mondaine, mais vers l'accroissement du soi, non plus guidée par la détermination d'un contenu de sens où elle se fixerait et trouverait son terme (ici-bas ou dans l'au-delà), mais par le fait de maintenir vives la mobilité et l'inquiétude qui la caractérisent.

6. Voir GA 58, p. 61, cité dans l'ouvrage p. 271 n. 3.

Or, c'est précisément sur la dimension « paradigmatique » de l'expérience de la vie religieuse que Camilleri propose un renversement interprétatif. Pour lui, l'herméneutique de la vie religieuse proto-chrétienne n'a pas d'abord vocation à dévoiler un cas, certes exemplaire, sur lequel peuvent être déchiffrées les structures auto-interprétatives de la vie et ses possibilités d'appropriation. Elle représente plutôt l'archétype de toute expérience vécue concrète (artistique, politique, ou autre), les contenant potentiellement toutes et les précédant historiquement, en plus de leur être supérieure d'un point de vue existentiel. Selon cette interprétation « maximaliste » du paradigme proto-chrétien, « la facticité chrétienne <est ce qui> informe la facticité en général ».

Cette nuance de taille explique que, chez Camilleri, la séparation passe non pas entre une phénoménologie de la vie facticielle et une phénoménologie de la vie religieuse, mais plutôt entre une phénoménologie de la vie religieuse et une phénoménologie de la vie *séculière*. Je vois dans cette dernière expression l'élément clé de la discussion. En effet, il ne saurait être question de vie séculière sans une vie religieuse qui lui préexiste et lui donne sens, ne serait-ce que de façon privative. Le sens même d'une expérience séculière réside dans le fait de s'être détachée d'une forme de vie religieuse. Il y a donc là, à mon sens, une prise de position initiale qui déborde la stricte perspective phénoménologique et que je qualifierais d'anthropologique. Je ne pense pas, en affirmant cela, faire violence à l'interprétation de Camilleri, qui renvoie lui-même dans ses remarques à la *Urdoxa* que représente, par-delà toute dimension confessionnelle, la vie religieuse et à la naissance du *logos* dans le *mythos*. De ce point de vue, qui se rattache, pourrait-on dire pour faire court, à celui d'une anthropologie phénoménologique de la vie — ce qui en fait tout l'intérêt d'ailleurs — il me semble que Camilleri s'éloigne de la façon dont le jeune Heidegger a bien voulu présenter les choses dans le cadre de son projet herméneutique initial, mais qu'il s'approche peut-être par-là davantage de la « chose même » qu'est l'expérience de la vie religieuse et, singulièrement, de l'expérience de la vie religieuse chrétienne. Sa perspective permet ainsi, entre autres mérites, de montrer qu'une prise de distance par rapport au jeune Heidegger est sans doute nécessaire afin de comprendre pour lui-même le phénomène de la vie religieuse. Cette prise de distance, que je n'ai pour ma part, au mieux, qu'indiquée de façon indirecte dans mon livre, Camilleri l'assume résolument dans ses travaux, renouvelant le geste herméneutique de *L'inquiétude de la pensée*, mais surtout, dégageant ainsi un puissant éclairage interprétatif apte à révéler des ressources insoupçonnées, tant du corpus proto-heideggérien que de l'expérience de la vie religieuse.

Laurent Villeveille: l'indication formelle

Dans son commentaire, Laurent Villeveille se penche sur la difficile notion d'« indication formelle » dont il restitue au passage de façon magistrale la

fonction et le sens — par où se manifeste qu'il a lui-même étudié à fond la question dans ses propres travaux. L'idée d'indication formelle revêt une importance décisive dans mon ouvrage dans la mesure où ce dernier gravite largement autour de la tentative heideggerienne de repenser le concept et, par là, le propre du geste philosophique. Cette « refonte » se joue chez Heidegger dans le déploiement d'un dispositif « indicatif » qui ne relève pas, au regard d'un phénomène donné, d'une détermination théorique et objectivante de sa forme (ou mode de donation) — comme c'est le cas chez Husserl. Villevieille, qui a parfaitement cerné la dimension névralgique de ce dispositif, le clarifie en retour en insistant sur l'idée de forme comme telle et en introduisant celle de « déformalisation ». Il rappelle ainsi à juste titre que l'enjeu du dispositif indicatif-formel est de montrer que la forme renvoie toujours déjà indicativement à la chose dont elle est la forme, et ce, de façon à éviter « le risque d'être elle-même tenue pour une chose, et ainsi de faire écran au phénomène qu'elle était initialement censée éclairer ». L'indication formelle nomme donc, selon cette caractérisation, l'idée d'un renvoi possible de la forme au phénomène (déformalisé) dont elle provient. Une telle caractérisation de l'indication formelle est ce qui permet à Villevieille de soulever une question de fond : « Comment s'opère le renvoi de la forme à ce dont elle est la forme ? Autrement dit, comment les concepts philosophiques parviennent-ils à atteindre les phénomènes qu'ils indiquent ? »

Il s'agit là d'une question redoutable, et je suis reconnaissante à Villevieille de me la poser aussi directement. D'autant plus que de la réponse qu'on y apporte — je tiens à le rappeler — dépend pour une bonne part la viabilité du projet philosophique que représente l'herméneutique de la vie elle-même. Les « concepts » ou « catégories » auto-interprétatifs de la facticité, en effet, dans lesquels se déploie cette herméneutique sont considérés par Heidegger comme des indications formelles à part entière. C'est dire que de telles catégories tirent précisément leur légitimité du fait qu'elles renvoient de façon indicative à l'« essence » mobile et événementielle du phénomène de la vie, sans la masquer ni la figer en un concept générique ou en une forme pure et objectivante. Il me semble important de conserver à l'esprit cet enjeu général au moment d'examiner les réserves de Villevieille concernant ma façon de justifier le « pouvoir de renvoyer au phénomène » que possède l'indication formelle.

Villevieille se concentre dans ses remarques sur l'analyse que je propose de la foi à titre d'indication formelle dans le contexte paradigmatique du proto-christianisme, déjà évoqué dans la discussion avec Camilleri. Toutefois, là où Camilleri me reproche de ne pas entendre avec assez de force la dimension proprement paradigmatique de l'expérience de la vie religieuse proto-chrétienne et de ne pas suffisamment reconnaître que la foi est avant tout « l'indication formelle *d'elle-même*, de la propre expérience qu'elle constitue », Villevieille qui de son côté adopte une approche strictement méthodologique, ignore cette dimension paradigmatique et me reproche à

l'inverse de ne pas traiter le concept de foi comme un concept parmi d'autres et le phénomène de la foi comme un phénomène parmi d'autres. Vielevieille reconnaît certes que la foi et l'indication formelle révèlent une parenté structurelle et impliquent de semblable façon une indéniable « dimension d'indétermination, de retenue et d'attente », mais il y voit là un simple rapport « mimétique » qui ne permet pas de déterminer, outre le type de phénoménalité spécifique de la foi paulinienne, comment de façon plus générale le phénomène peut être atteint indicativement par son concept.

Pour Vielevieille, la question est donc à reprendre d'un point de vue méthodologique, ce qu'il fait en s'appuyant sur l'idée heideggerienne d'une « cohésion de significations ». Chaque concept s'inscrit et trouve sens au sein d'une telle cohésion de sens originelle, et le rôle de l'indication formelle serait de préserver cette dernière en suspendant toute inférence à des concepts allant supposément de soi. Par cette vertu « suspensive », l'indication formelle est ce qui permet une patiente reconstruction du contexte de significations (Heidegger parlerait plutôt de destruction) dans lequel un phénomène « déformalisé » peut se faire jour. Ainsi doit se traduire d'un point de vue méthodologique — selon Vielevieille — la capacité de l'indication formelle à accéder au phénomène (originaire) dont elle est l'indication. Cette conception de l'indication, très éclairante à certains égards, me semble toutefois être partielle et trop restrictive dans la mesure où elle ne tient pas compte de la structuration complexe et dynamique du sens qui, chez Heidegger, n'est jamais une simple teneur de sens (même inscrite dans une cohésion de significations), mais aussi un sens relationnel et surtout un sens d'effectuation ou d'accomplissement. Si l'indication formelle peut mener, par la destruction, jusqu'au phénomène déformalisé, c'est qu'elle en suspend les teneurs de sens prédéterminés, certes, mais au seul profit du sens d'effectuation du phénomène visé, ce que Vielevieille me semble ne pas prendre en considération. Être à la hauteur du sens d'effectuation en tant que *vécu* où se décident les possibilités originaires d'auto-appropriation de la vie, telle est la visée qui confère à l'indication formelle sa véritable nécessité dans l'économie de l'herméneutique de la vie. De ce point de vue, le phénomène visé dans l'interprétation des Épîtres de Paul n'est pas seulement la foi proto-chrétienne, telle qu'une patiente reconstruction permet de la restituer dans son contexte de signification originel, mais bien plutôt la foi en tant qu'événement du sens dans lequel sont constamment remises en jeu, ressaisies et redécidées les possibilités originaires d'appropriation à soi du croyant. Ce qui nous ramène à la nécessité de considérer, chez Heidegger, la dimension paradigmatique de la foi chrétienne dans sa dimension indicative-formelle. L'expérience de la foi proto-chrétienne atteste la possibilité sur laquelle repose l'herméneutique de la facticité : amener la vie à se comprendre elle-même à partir de catégories indicatives formelles qui ne lui indiqueront pas tant des contenus de sens originaires que des possibilités d'effectuation du sens et d'auto-appropriation.

Guillaume Fagniez: sens d'effectuation et appropriation

Dans ses remarques, Fagniez se concentre sur ce que j'identifie chez Heidegger comme l'enjeu initial de tout son projet herméneutique, à savoir la *coappartenance du sens et de la vie*. Cette coappartenance touche au cœur de l'articulation conceptuelle du projet herméneutique de Heidegger, et Fagniez ne s'y trompe en affirmant qu'elle représente, dans l'ouvrage, « à la fois la clef du problème de la philosophie et la source de toutes les difficultés ». Je dois donc le remercier tout spécialement pour sa lecture « de fond » qui va droit au nœud de ma démonstration tout en prenant la peine de retracer avec finesse et perspicacité ce qui fait tenir ensemble les questions de la vie en son auto-suffisance, du sens d'effectuation (ou sens d'accomplissement, comme il préfère traduire), du sens relationnel (ou sens de rapport), du s'avoir-soi-même, de l'anticipation et de l'indication formelle dans leur lien indéfectible à l'événementialité du sens et à la question de l'être-soi approprié. Je ne reprendrai pas ici le détail de son analyse qui m'apparaît converger avec le propos de mon livre, tant en ce qui concerne ce qu'il rappelle du « *sich-selbst-haben* », du *Bezugssinn* ou du lien indéfectible entre sens d'effectuation et ipséité. Je me pencherai plutôt directement sur l'ambivalence, qui est aussi une tension, qu'il perçoit dans ma conception du sens d'effectuation au regard de sa fonction « appropriante ».

Dans mon livre, j'ai en effet tenté de montrer qu'à l'encontre de la tâche traditionnelle de la philosophie qui a été d'interroger l'étant en son *quid* ou « sens de contenu » (*Gehaltssinn*), et par-delà l'avancée husserlienne qui a consisté à dégager de façon prioritaire la structure intentionnelle de toute « visée signifiante » (*Bezugssinn*), Heidegger découvrait et mettait de l'avant ce qu'il appelle le « sens d'effectuation » (*Vollzugssinn*) des phénomènes, c'est-à-dire, le moment d'appropriation des possibilités de sens des phénomènes par lequel la vie facticielle se ressaisit et s'approprie concrètement dans une direction ou une autre comme être-soi. Tout en acceptant cette caractérisation du sens d'effectuation et en reconnaissant son rôle crucial à titre de marqueur de l'intégration du sens et de la vie dans une événementialité commune, Fagniez constate une certaine ambivalence dans l'économie générale de ma démonstration.

Ma traduction du terme *Vollzugssinn* par « sens d'effectuation » plutôt que par « sens d'accomplissement » que Fagniez préconise est ici largement en cause. L'idée d'effectuation promeut en effet selon lui une conception purement opérationnelle du *Vollzugssinn*, qui équivaldrait dès lors à une pure prestation de sens, au détriment de la dimension d'appropriation à soi de la vie incluse dans ce concept. C'est en ce sens que Fagniez privilégie l'idée d'un *accomplissement* du sens qui inclut de façon plus claire la possibilité, à travers lui, d'une appropriation à soi selon une « détermination quasi normative, impliquant une exigence de "plénitude", "d'originalité", de "propriété" ». J'avoue être sensible à cet argument, d'autant que j'ai moi-même hésité entre les deux traductions, privilégiant « sens d'accomplisse-

ment» dans la thèse avant de passer la plupart du temps à «sens d'effectuation» dans l'ouvrage. Mais si j'ai à dessein insisté pour finir sur la dimension de l'effectuation du sens, c'est que l'idée d'un *accomplissement* du sens me semble d'entrée de jeu contredire l'idée même de mobilité, d'ouverture et de suspens que commande, en lien avec l'indication formelle, l'idée du *Vollzugsinn*. Accomplir, c'est compléter, c'est (par)achever, c'est mener à terme, là où il s'agit pour Heidegger de rendre «effectives» les possibilités de réitération et d'appropriation à soi du sens des phénomènes sans jamais les fixer en une plénitude de contenu. De ce point de vue, il me semble que Fagniez surinterprète (ou sous-interprète!) ma traduction de *Vollzugssinn* en la réduisant à l'idée d'une simple prestation ou opération du sens. Rien ne me semble en tous les cas plus éloigné de mon interprétation du sens d'effectuation que la reconduction implicite qu'il y voit «à une formule transcendante du Je "accompagnant" l'ensemble de ses représentations». Au contraire, l'idée d'une effectuation du sens, par-delà sa dimension «opérationnelle», m'apparaît tout aussi bien inclure l'idée d'une «performance du soi», à travers laquelle ce dernier se reçoit, se ressaisit et, à chaque fois, s'approprie. C'est peut-être d'ailleurs cette dimension «performative» qui, pour finir, nommerait le mieux l'enjeu du *Vollzugssinn* (sans que j'aie jusqu'à proposer de traduire ce terme par «sens de la performance», ce qui induirait, on s'en doute, de toutes nouvelles difficultés et autant de confusions).

Toujours à propos de l'idée d'appropriation et par-delà la question du *Vollzugssinn*, Fagniez aperçoit également une ambivalence plus «transversale» dans la façon que j'ai de mettre de l'avant le vecteur d'appropriation à soi que représente le sens d'effectuation entre 1919-1923, tout en rejetant que l'appropriation soit en lien avec l'idée ultérieure d'authenticité (*Eigentlichkeit*). Rejet qu'il met au compte du point de vue herméneutique de l'ouvrage selon lequel, je l'ai rappelé plus haut, un éclairage rétrospectif des premiers cours de Fribourg à partir de *Être et Temps* est à éviter. Je pense qu'il faut nuancer cette dernière affirmation: quand je récusé explicitement tout lien entre l'événement-appropriant (*Er-eignis*) de 1919 et le couple authenticité/inauthenticité de 1927, il s'agit d'un commentaire portant exclusivement sur le *Kriegsnotsemester* de 1919, où Heidegger n'a pas encore développé ne serait-ce que l'idée d'une réflexivité herméneutique de la vie sur elle-même. Dans ce contexte, où le «Je» «se reçoit» et «s'approprie» dans et de l'événement vécu du sens, la composante «quasi normative» que Fagniez rattache à bon droit à l'idée d'appropriation est complètement absente — cette composante n'apparaîtra implicitement qu'entre 1920 et 1922, alors que s'esquisse l'idée d'une herméneutique de la vie représentant le contre-mouvement (*Gegenbewegung*) de la tendance de la vie à la «ruine» (*Ruinanz*). En d'autres termes, le fait de rappeler l'absence de lien entre l'événement-appropriant du *Kriegsnotsemester* et l'idée d'authenticité dans *Être et Temps* n'exclut pas qu'une telle connivence soit apparue à mesure que prenait forme l'herméneutique de la facticité. Faut-il voir dans

la reconnaissance de cette évolution les limites du principe herméneutique qui a guidé mon ouvrage? Cela ne me semble pas (nécessairement) devoir être le cas, si tant est que le refus d'interpréter le corpus proto-heideggerien à l'aune de l'Analytique existentielle n'implique jamais de nier que ce corpus précède, prépare et rend objectivement possible cette dernière.

Claudia Serban : la coappartenance de la vie et de la philosophie

Les remarques de Claudia Serban recourent celles de Guillaume Fagniez de plusieurs façons, à commencer par l'attention qu'elle porte aux notions cruciales d'événementialité, d'effectuation et d'appropriation du sens dont elle a fort bien vu l'intrication. Bien qu'elle pénètre différemment dans la problématique de la coappartenance du sens et de la vie soulignée par Fagniez, il me semble que Serban a bel et bien identifié qu'il s'agissait là du cœur de l'affaire, tout en déplaçant son enjeu : la coappartenance qui retient son attention sera celle, indissociable de la précédente, qui unit indéfectiblement pour Heidegger « le sens de la vie et le sens de la philosophie ». Cette coappartenance essentielle de la philosophie et de la vie, elle-même fondée sur le lien entre sens et vie, est ce que doit manifester en propre l'herméneutique de la facticité, là où les systèmes philosophiques traditionnels ont plutôt occulté d'office cet ancrage originaire commun.

Serban a donc raison de relever la proximité essentielle que Heidegger établit entre vie et philosophie tout comme elle a raison de demander — du moins telle me semble être la question de fond qui motive son commentaire : vie et philosophie doivent-elles vraiment s'identifier, ou plutôt que se passe-t-il si l'on accepte avec le jeune Heidegger cette identification? La vie, d'une part, s'approprie-t-elle vraiment au mieux dans la philosophie ou ne s'agit-il que d'une « résorption de la vie dans l'activité philosophique »? La philosophie, d'autre part, s'accomplit-elle vraiment selon sa vocation originaire dans le retour (herméneutique) de la vie sur elle-même? Quelles ressources critiques reste-t-il à la philosophie là où, pour être à la hauteur de l'« originarité » du sens, l'inquiétude de la pensée et la mobilité de la vie finissent par se confondre (tout comme la méthode avec son objet)? N'est-ce pas simultanément trop et trop peu exiger de la philosophie que de l'associer à une herméneutique de la vie constamment réitérée? Ces questions me semblent devoir être posées, car en elles apparaissent les limites du projet proto-heideggerien, que le philosophe pourrait avoir tenté de surmonter par le projet d'une ontologie fondamentale dans laquelle « être » et « temps » ont remplacé « vie » et « histoire » comme axes de référence conceptuels. C'est d'ailleurs dans ce contexte, comme l'a bien vu Serban, que la référence à Aristote devient cruciale chez le jeune Heidegger, tant pour penser jusqu'au bout les possibilités d'une herméneutique de la facticité comme cinétique de la pensée, ancrée dans l'événementialité originaire du sens, que pour les dépasser.

Serban revient en ce sens et à juste titre sur l'importance, dans l'ouvrage, de la question de la mobilité — mobilité de la pensée et mobilité de la

vie — qui apparaît dès 1921 comme ce que Heidegger tente de formaliser dans des catégories herméneutiques indicatives. Pour ma part, j'aimerais partir de ce rappel pour prolonger son interrogation quant au pari heideggerien de rendre envisageable quelque chose comme une pensée qui soit à la hauteur de l'inquiétude de la vie, et vice versa. Admettons en effet que l'herméneutique de la vie, sur la base d'indications formelles aptes à décrire la mobilité auto-explicitante de cette vie, représente bel et bien le geste philosophique originaire (l'accomplissement de la science préthéorique originaire évoquée en 1919). Admettons qu'elle concrétise ainsi cette possibilité qu'a la vie de se mettre au clair avec elle-même, à partir d'elle-même, à partir de ses propres possibilités d'auto-interprétation et contre sa tendance au recouvrement. Admettons donc qu'elle incarne le philosophe véritable que recherchait le jeune Heidegger. Alors ma question est la suivante : ce qui semble être une réussite n'indique-t-il pas derechef une faiblesse ? Car une fois que la philosophie se sera déployée comme herméneutique de la vie en sa mobilité, son événementialité et son inquiétude foncières, ne se condamne-t-elle pas, en tant que discours philosophique du moins, à la seule description du mouvement auto-explicatif de la vie, constamment performé et renouvelé certes, mais ne laissant paradoxalement plus guère d'espace à tout autre déploiement créateur de la philosophie ?

Alors que, de son côté, la phénoménologie de Husserl peut se pencher à l'infini sur de nouveaux phénomènes, de quoi parlera l'herméneutique de la vie facticielle une fois que le mouvement de cette dernière aura été décrit dans sa tendance à la ruine et selon ses possibilités de « remontée à contre-courant (*Gegenbewegung*) » ? Quel autre objet aura ou pourra avoir la philosophie originaire ainsi comprise ? En d'autres termes, la philosophie dans son déploiement comme pensée inquiète et fidèle à la mobilité de la vie ne s'épuise-t-elle pas dans une performativité qui, certes, marque sa spécificité (le concept indicatif formel comme relais de la potentialité événementielle et appropriante de la vie) et sa dimension pratique et existentielle, mais qui semble condamner le seul discours philosophique authentique à se répéter à l'infini ? Doit-on soupçonner ici une limitation inhérente à la science originaire pensée comme herméneutique de la vie ?

Isabelle Thomas-Fogiel : destruction, préthéorique et originarité

Même si je ne peux pas ici répondre à ces questions que m'ont inspirées les remarques de Claudia Serban, je me réjouis que le commentaire tout à la fois généreux et redoutable d'Isabelle Thomas-Fogiel me donne la possibilité de les approfondir et les compléter par une discussion critique plus générale du projet proto-heideggerien. Plutôt, en effet, que d'insister sur les limites de mon ouvrage, à commencer par la dette du jeune Heidegger à l'égard de l'idéalisme allemand (Fichte en particulier) qui s'y trouve passée sous silence, Thomas-Fogiel se concentre sur ce qui lui apparaît comme les trois décisions philosophiques initiales du jeune Heidegger (décisions qu'elle soupçonne

aussi d'être des « présuppositions massives » de l'herméneutique de la vie), à savoir : la « nécessité » de « la destruction de la conceptualité philosophique, la dérivation du théorique à partir du préthéorique, et la centralité de la thématique de "l'originarité" ». De façon générale, il s'agit pour Thomas-Fogiel sinon de démontrer, du moins d'indiquer l'absence de « nécessité » présidant à ces décisions. Thomas-Fogiel voit dans chacune d'entre elles une prise de position extrême, typique à ses yeux du geste heideggerien en général, qui écarte sans démontrer la nécessité de cette exclusion d'autres positions moins radicales mais philosophiquement (plus) productives. Sans prétendre répondre de façon satisfaisante aux critiques qu'elle soulève et qui s'adressent, comme elle le souligne, plus à Heidegger qu'à ma propre démonstration, je tenterai d'en clarifier certains enjeux.

Je traiterai d'abord de la question de l'origine, que Thomas-Fogiel aborde pour sa part en dernier lieu, dans la mesure où c'est celle qui apparaît la première dans le corpus des premiers cours de Fribourg. Heidegger y vient par sa critique des théories néokantiennes. Celles-ci prétendent en effet rendre compte de toute connaissance possible sans se questionner sur le sol d'expérience qui est le leur. Ainsi, là où Rickert reconduit le fondement de la connaissance à la valeur de vérité considérée comme « telos » de la pensée, là où Natorp reconduit ce fondement au double mouvement de l'objectivation et de la subjectivation, Heidegger considère qu'il faut plutôt, pour commencer, rendre justice à l'expérience origininaire du sens, de laquelle dérive toute connaissance par concept. Contrairement à ce que suggère Thomas-Fogiel, il ne s'agit pas tant ici de privilégier l'originnaire à la vérité, comme si la visée de l'origine s'opposait à la visée de la vérité, mais simplement d'identifier le vécu de sens initial dont la visée de vérité elle-même s'origine, tout comme les concepts qui la soutiennent.

Or, ce vécu originnaire de sens (et les possibilités qu'il recèle) — tout le propos de Heidegger y insiste — relève de la « sphère du préthéorique », à laquelle Heidegger accorde dès lors un primat qui paraît injustifié à Thomas-Fogiel. Celle-ci remarque à juste titre que nous ne sommes en rien contraints « logiquement » à reconnaître dans le préthéorique la source et le fondement « dont devrait être *dérivée* la totalité de nos activités ». Je pense qu'une précision s'impose ici. En effet, bien que Heidegger estime qu'on ne peut pas en toute rigueur faire abstraction du vécu préthéorique du sens (à partir duquel se déploie la formalisation du sens en concept) et qu'il considère qu'on doit prendre au sérieux ce vécu préthéorique comme point de départ de toute théorisation, il ne s'agit jamais en cela de nous « contraindre logiquement », si tant est que le travail de destruction s'inscrit dans l'ordre phénoménologique d'une monstration et non pas d'une démonstration. L'enjeu pour Heidegger, quand il rappelle que tout concept (et donc tout savoir et toute théorie) s'origine dans un vécu originnaire du sens qui s'enracine dans un contexte de significations préthéoriques, n'est pas d'invalider toute prise en charge théorique du vécu, des concepts, ou des phénomènes en général. Il

s'agit simplement de reconduire le discours et les concepts qui les prennent en charge à la strate de vécu préthéorique, dont ils sont certes dérivés (et c'est d'ailleurs cette dérivation que Heidegger s'escrime à remonter), mais sans que cela ne leur enlève nécessairement leur pertinence théorique dans un autre contexte. Par exemple, si l'objet d'un discours théorique était le cours de la lune, le fait que les concepts mobilisés soient dérivés d'un vécu préthéorique ne serait pas déterminant et en laisserait intacte la validité. Cette dérivation n'est essentielle que là où le sens d'effectuation du phénomène (et non pas seulement la détermination de son *quid*) devient un enjeu.

Ce qui nous amène à la destruction, qui a précisément pour but de dégager le sens d'effectuation de certains phénomènes originaires (vie, vécu, soi, histoire, etc.). Thomas-Fogiel se demande si ce geste est véritablement justifié: « Pourquoi “détruire” plutôt qu'étendre le domaine de la philosophie ? » La question est certes légitime, mais il me semble important, afin de pouvoir y répondre, de rappeler le véritable enjeu de la destruction chez le jeune Heidegger. Thomas-Fogiel tend en effet à l'identifier trop rapidement à l'idée de « faire exploser » le passé et de faire table rase de la conceptualité traditionnelle. La dimension critique au regard de la tradition philosophique structure sans contredire la destruction proto-heideggerienne, mais cela ne doit pas masquer le fait que celle-ci constitue un geste méthodologique dont la portée est d'abord positive: il s'agit, en soumettant la conceptualité philosophique traditionnelle à une (sur)interprétation phénoménologique et critique, de délivrer la « chose même », à savoir, chez le jeune Heidegger, le phénomène de la vie, sans l'enfermer à l'avance dans des concepts préétablis et non questionnés. Mais ce travail de destruction lui-même, pour être productif, doit être correctement orienté, d'où la nécessité préalable pour Heidegger de dégager le sens originaires des concepts de vie et de vécu des ornières de la perspective épistémologique. À partir de là, la destruction de la conceptualité philosophique, par le biais d'une herméneutique critique de textes de la tradition (Aristote, Paul, Augustin), a pour but de dégager les dimensions essentielles de l'expérience vécue facticielle qui s'y dit et de les ressaisir dans des indications formelles qui sauront en préserver le sens d'effectuation. Dans ces conditions, il ne saurait simplement être question d'« étendre le domaine de la philosophie » sans réitérer le geste critique de la destruction, du moins chaque fois qu'un nouveau phénomène originaires (c'est-à-dire relevant de la vie facticielle) est en jeu. Cela dit, j'en conviens, la question reste entière de savoir ce que serait, même en respectant le cadre fixé par la destruction, un élargissement du domaine de la philosophie, s'il ne doit pas se restreindre au phénomène originaires de la vie dans ses possibilités d'auto-appropriation. Heidegger nous en donne peut-être quelques indices dans ses interprétations de Paul et d'Augustin, à travers lesquelles, comme l'a bien vu Sylvain Camilleri, l'expérience de la vie religieuse se trouve libérée comme « objet » offert à une phénoménologie de la religion (non inféodée au projet général d'une herméneutique de la facticité), ou

encore dans ses interprétations d'Aristote qui, comme le rappelle Christian Sommer, révèlent la possibilité d'une « anthropologie phénoménologique radicale » qu'il s'agirait de mener à terme.