



HAL
open science

Le cœur du Dasein : la déconstruction heideggérienne de la personne chrétienne et médiévale

Mathieu Eychenie

► **To cite this version:**

Mathieu Eychenie. Le cœur du Dasein : la déconstruction heideggérienne de la personne chrétienne et médiévale. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H222 . tel-03572712

HAL Id: tel-03572712

<https://theses.hal.science/tel-03572712>

Submitted on 14 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON-SORBONNE

UFR 10 Philosophie

Laboratoire de rattachement : GRAMATA

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en philosophie

Présentée et soutenue publiquement

Le 12 décembre 2020 par

Mathieu Eychenié

**Le cœur du *Dasein*. La déconstruction heideggérienne de la personne
chrétienne et médiévale.**

Sous la direction de M. Jean-Baptiste BRENET et M. Alain de LIBERA

Membres du jury

M. Olivier BOULNOIS, Directeur d'études, EPHE.

M. Jean-Baptiste BRENET, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

M. Philippe BÜTTGEN, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

M. Sylvain CAMILLERI, MCF, Université Catholique de Louvain, Institut
Supérieur de philosophie.

Mme Julie CASTEIGT, MCF, Université Toulouse II – Jean Jaurès.

M. Alain de LIBERA, Professeur émérite, Collège de France.

M. Christian SOMMER, Chargé de Recherches HDR, Archives Husserl de Paris,
CNRS/ENS/PSL.

RÉSUMÉS DE LA THÈSE

« On parle beaucoup, de nos jours, de ‘personnalité’ ». Tels sont les *premiers mots* de Heidegger, alors étudiant en théologie, en mars 1910. Il entend à cette époque se détacher du personnalisme moderne (prompt au culte du moi), au nom de la *philosophia perennis*. On traite beaucoup, de nos jours, de la déconstruction heideggérienne du sujet – qu’il s’agisse de la *Subiectitāt* antico-médiévale ou de la *Subjektivität* moderne, selon le partage opéré par Heidegger en 1941 dans « La métaphysique en tant qu’histoire de l’être ». Mais qu’en est-il du concept de personne ? Heidegger parle relativement peu de la personne ; encore moins de ses autres noms médiévaux, l’hypostase et le *suppositum*. Nous émettrons toutefois l’hypothèse que la *Personsfrage* constitue une des questions centrales de sa *première* philosophie – de ses premiers articles parus dans les années 1910 jusqu’à 1927, l’année de publication d’*Être et temps*. Notre perspective sera, plus précisément, double. Il s’agira d’une part de déployer les ressorts de la déconstruction heideggérienne de la *première personne*, la personne scolastique, plus précisément des personnes scotiste et thomasienne. Il s’agira de montrer parallèlement, dans une perspective plus « positive », que *déconstruction* ne signifie pas *destruction* pure et simple, suppression radicale ; que l’auteur de *Sein und Zeit*, autrement dit, s’attache à reconduire à leur origine, à penser originairement, deux concepts intimement liés à la personnalité scolastique, dont il a très tôt croisé le chemin. Nous ferons l’hypothèse que l’herméneutique de la vie facticielle comme l’analytique du *Dasein* sont marquées par la volonté de Heidegger (guidé, en cela, par la mystique eckhartienne dans un premier temps, le christianisme primitif dans un second) de libérer – au *cœur* de la personnalité scolastique – un espace, ou plutôt un là, *Da*, pour un *avoir propre*.

Mots clés : Heidegger – sujet – personne – intériorité – Moyen-âge – christianisme.

« Nowadays, there is a lot of talks about ‘personality’ ». These were the *first words* of Heidegger, then a theology student, in March 1910. At that time, he wanted to break away from modern personalism (which was quick to worship the self) in the name of the *philosophia perennis*. Nowadays, there is a lot of interest around Heidegger’s deconstruction of the subject – be it the antico-medieval *Subiectitāt* or the modern *Subjektivität*, according to Heidegger’s division in "Metaphysics as the History of Being" in 1941. But what about the concept of the person? Heidegger speaks relatively little about the person; even less about its other medieval names, *hypostasis* and *suppositum*. We will, however, hypothesize that the *Personsfrage* is one of the key issues of his early philosophy – from his first articles in the 1910s until 1927, the year of publication of *Being and Time*. Our perspective will be, more precisely, twofold. Firstly, we will unfold the springs of the Heideggerian deconstruction of the *first person*, the scholastic person, more precisely the Scotist and Thomasian persons. In parallel, we will show, in a more "positive" perspective, that *deconstruction* does not mean pure and simple destruction, radical suppression; that the author of *Sein und Zeit*, in other words, endeavours to take back to their origin, to think natively, two concepts intimately linked to the scholastic’s personality, which paths he crossed very early on. We will hypothesize that both the hermeneutics of factual life and the *Dasein*’s analytics are marked by Heidegger’s desire (guided in this by Eckhartian mysticism in the first instance, and by primitive Christianity in the second) to free up – in the *heart* of the scholastic personality – a space, or rather a there, *Da*, for a having of one’s own.

Key-words: Heidegger – subject – person – interiority – Middle ages – Christianity.

REMERCIEMENTS

Si toute personne est, par définition, redevable d'un autre, je le suis tout spécialement.

Au moment d'achever ce travail, je tiens à remercier en premier lieu mes directeurs de thèse, Jean-Baptiste Brenet et Alain de Libera. Sans leur soutien constant, les nombreux conseils qu'ils m'ont prodigués, leurs relectures exigeantes, et leurs cours, auxquels j'ai eu le bonheur d'assister, il m'aurait été tout simplement impossible d'oser m'aventurer dans le « monde médiéval ». Ce travail leur doit beaucoup.

Je tiens également à exprimer ma reconnaissance à Madame et Messieurs les membres du jury : Julie Casteigt, Olivier Boulnois, Philippe Büttgen, Sylvain Camilleri et Christian Sommer, qui me font l'extrême honneur de lire et d'évaluer mon travail.

Mes pensées vont ensuite à mes amis de toujours, ou presque : Alexandre, Chloé, Florent, Kahina et Nicolas. Sans leur amitié, qui m'a suivi de Marseille à Paris, je n'aurais pas eu le courage d'entreprendre un travail de thèse. Merci également à mes amis relecteurs (doctorants ou déjà docteurs), pour leur attention aux détails et leurs suggestions toujours avisées : Pierre-Luc Desjardins, Charles Ehret, Axel Fouquet, Joachim Haddad, Clotilde Le Quiniou, Clémence Masson, Hadrien Simon.

Ces recherches doivent beaucoup à l'indulgence des éminents professeurs qui ont eu la gentillesse d'y porter attention, et qui m'ont pour certains donné l'occasion d'en publier les premiers résultats : Jean-Jacques Alrivie, Jocelyn Benoist, Véronique Decaix, Ovidiu Stanciu.

Les mots manquent pour dire ma reconnaissance à André Charrak, pour sa générosité et son exigence ; ainsi qu'à Dominique Horvilleur, sans qui rien de tout cela, *décidément*, n'aurait été possible.

Un mot tout spécial également pour Iris Douzant, mon amie la plus chère, qui m'accompagne dans mes études depuis plus de dix ans. Mes plus vifs sentiments de gratitude vont aussi à Louis Guerpillon, pour son amitié fraternelle (de Paris à Stockholm), et pour sa contribution – immense – à ce travail. Mes pensées vont évidemment à mes parents, mon frère, mon grand-père (éminent latiniste) et ma marraine, dont le soutien indéfectible rend vaine toute ébauche de remerciement. Enfin, ce travail n'aurait pas pu être mené à son terme sans la présence à mes côtés de Marie Michon : merci pour ton aide incommensurable, ton humour et ta tendresse.

À ma grand-mère

« La source qui, dans les Évangiles, coule transparente et claire, semble *écumer* dans les Épîtres de Paul. (...) *pour moi*, c'est comme si je voyais ici la passion humaine, quelque chose comme l'orgueil ou la colère, qui rime mal avec l'humilité des *Évangiles*. Comme s'il y avait bel et bien ici une insistance sur sa propre personne, et ce *en tant qu'acte religieux*, chose tout à fait étrangère à l'Évangile ».

Wittgenstein, *Remarques mêlées*, traduction par G. Granel, Flammarion, Paris, 2002, p. 89 ;
Vermischte Bemerkungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, p. 64 [1937].

INTRODUCTION : ÊTRE EST AVOIR

La responsabilité ontologique

De quoi est « composé » le *Dasein* ? Quels sont ses « attributs » ? Le *Dasein* heideggérien, on le sait, n'est ni *un* homme ni *l'*homme – mais il a forme humaine. Il n'en possède, certes, ni le corps¹ ni le sexe², mais, à tout le moins, les mains. Lévinas complète le portrait : le *Dasein* a des yeux³, des yeux *sonnenhaft*, solaires⁴, par la grâce desquels il outrepassa, en la transperçant, la surface de l'étant. Platon, déjà, le savait :

¹ Pour cette question extrêmement complexe, cf. en priorité Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de minuit, Paris, 1986.

² Cf. en particulier sur ce point Derrida, « Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht I*) », in *Heidegger et la question, De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 2010, pp. 145-172, ainsi que Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace, op. cit.*, pp. 29-39. Ces deux auteurs commentent principalement les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Ga.* 26) de 1928, où Heidegger fait état d'une neutralité (*Neutralität*), notamment sexuelle, du *Dasein*. Tout au long de notre étude, le sigle *Ga.* suivi d'un numéro renvoie aux différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main.

³ Selon Heidegger lui-même, il les doit à Husserl. Cf. *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2012, p. 22 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 5, où le philosophe de Messkirch marque sa dette vis-à-vis de différents auteurs : « Celui qui m'a accompagné dans ma recherche [*Begleiter im Suchen*], c'est le jeune *Luther*, et mon modèle [*Vorbild*] a été *Aristote* que celui-là détestait. *Kierkegaard* m'a donné des impulsions [*Stöße*] ; les yeux c'est *Husserl* qui me les a implantés [*die Augen hat mir Husserl eingesetzt*] ».

⁴ Cf. pour ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 340 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 400-401, où Heidegger, commentant l'allégorie platonicienne de la caverne, et se basant sur une traduction de Goethe, explique que le *Dasein* possède un œil *solitaire*, voulant signifier par-là que la compréhension propre de l'être doit se projeter vers le soleil, par-delà l'οὐσία : « Platon, à la fin du livre VI de la *République*, propose, dans un contexte sur lequel nous ne pouvons pas nous arrêter ici, une division des différents domaines de l'étant [*eine Gliederung der verschiedenen Gebiete des Seienden*] en fonction du type d'accès qui y correspond. Il distingue ainsi le domaine de l'ὄρατόν et celui du νοητόν, le domaine de ce qui est visible avec les yeux [*des mit den Augen Sichtbaren*] et celui de ce qui est pensable [*des Denkbaren*]. Le visible se laisse découvrir par la sensibilité [*die Sinnlichkeit*], tandis que le pensable peut être appréhendé par l'entendement [*Verstand*] ou la raison [*Vernunft*]. Le voir avec les yeux n'implique pas seulement les yeux [*Augen*] et l'étant qui est vu, mais aussi un troisième terme, φῶς, la lumière [*das Licht*], ou mieux, le soleil [*die Sonne*], ἥλιος. L'œil peut seulement dévoiler [*enthüllen*] dans l'éclaircissement [*in der Helle*]. Tout dévoilement [*Enthüllen*] requiert une clarté préalable [*einer vorgängigen Erhellung*]. L'œil doit être ἡλιοειδής. Goethe traduit 'solitaire [*sonnenhaft*]'.

« La vision (...) suppose en dehors de l'œil et de la chose, la lumière. L'œil ne voit pas la lumière mais l'objet dans la lumière. La vision est donc un rapport avec un 'quelque chose' qui s'établit au sein d'un rapport avec ce qui n'est pas un 'quelque chose'. Nous sommes dans la lumière dans la mesure où nous rencontrons la chose dans le rien. La lumière fait apparaître la chose en chassant les ténèbres, elle vide l'espace. Elle fait surgir précisément l'espace comme un vide. (...) Nous retrouvons ce schéma de la vision d'Aristote à Heidegger. Dans la lumière de la généralité qui n'existe pas, s'établit la relation avec l'individuel. Chez Heidegger, une ouverture sur l'être qui n'est pas *un être* – qui n'est pas un 'quelque chose' – est nécessaire pour que, d'une façon générale, un 'quelque chose' se manifeste. (...) L'intelligence de l'étant consiste à aller au-delà de l'étant dans l'ouvert précisément. Comprendre l'être particulier c'est le saisir à partir d'un lieu éclairé qu'il ne remplit pas⁵ ».

Heidegger, on le sait, est d'abord et avant tout le philosophe de la *Seinsfrage*, de la question de l'être – le philosophe d'un être négatif, qui *n'est pas* l'étant. L'être s'annonce, plus précisément, dans la plénitude relative de *l'il y a* – « moins » qu'un objet, mais « plus » qu'un néant absolu, l'être est le nom donné au vide de l'espace⁶. Comme les peintures des grottes de Lascaux⁷, il court à la surface des étants, sans se perdre dans leurs parois, ou dans la nuit de l'incompréhension.

L'œil ne voit que dans la lumière venue de quelque part [*im Lichte von etwas*]. De même, toute connaissance non sensible [*alles unsinnliche Erkennen*] – c'est-à-dire toutes les sciences et en particulier toute connaissance philosophique – ne dévoile l'être que s'il a reçu son *éclaircissement spécifique* [*seine spezifische Erhellung*], quand le *voεῖσθαι* a obtenu son *φῶς* déterminé, sa lumière. L'*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, l'idée du bien [*die Idee des Guten*] joue par rapport à la pensée scientifique, et en particulier à la connaissance philosophique, le rôle que joue la lumière du soleil par rapport à la vision sensible ». Platon, toutefois, n'est pas allé assez loin ; cela parce qu'il interprète l'au-delà de l'οὐσία à l'aune du comportement producteur, sur lequel nous reviendrons longuement dans notre travail : « Notre thèse, selon laquelle la philosophie antique interprète l'être dans l'horizon du produire [*im Horizont des Herstellens*] au sens le plus large du terme ne s'accorde en rien, semble-t-il, avec ce que Platon établit comme condition de possibilité de la compréhension de l'être [*Seinsverständnisses*]. Notre interprétation de l'ontologie antique et de son fil conducteur est, semble-t-il, arbitraire [*willkürlich*]. Quel rapport y a-t-il entre l'idée du bien et le produire ? Sans nous engager plus avant dans cette question, indiquons seulement que l'*ἰδέα ἀγαθοῦ* n'est pas autre chose que le *δημιουργός*, le producteur [*der Hersteller*] par excellence. Par où l'on aperçoit déjà comment l'*ἰδέα ἀγαθοῦ* est liée au *ποιεῖν*, à la *πρᾶξις*, à la *τέχνη*, au sens le plus général du terme » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 343 ; *Ga.* 24, p. 405).

⁵ Lévinas, *Totalité et infini*, *Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, Le livre de poche, 2008, pp. 206-207.

⁶ Cf. pour ces points *ibid.*, p. 207 : « Considéré en lui-même, l'espace éclairé, vidé par la lumière de l'obscurité qui le remplit, n'est rien. Ce vide n'équivaut certes pas au néant absolu, le franchir n'équivaut pas à transcender. Mais si l'espace vide se distingue du néant et si la distance qu'il creuse ne justifie pas la prétention à la transcendance que pourrait élever le mouvement qui le traverse, sa 'plénitude' ne le ramène en aucune façon au statut d'objet. Cette 'plénitude' est d'un autre ordre. Si le vide que fait la lumière dans l'espace dont elle chasse les ténèbres n'équivaut pas au néant, même en l'absence de tout objet particulier, *il y a* ce vide lui-même ».

⁷ Cf. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 22-23 : « Les animaux peints sur la paroi de Lascaux n'y sont pas comme y est la fente ou la boursoufflure du calcaire. Ils ne sont pas davantage *ailleurs*. Un peu en avant, un peu en arrière, soutenus par sa masse dont ils se servent adroitement, ils rayonnent autour d'elle sans jamais rompre leur insaisissable amarre. Je serais bien en peine de dire *où* est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois ».

Lévinas entend montrer que le primat heideggérien de la question de l'être rend le philosophe de Messkirch hermétique à l'éthique – c'est-à-dire à la responsabilité qui émane du *visage*, cette forme sensible qui transcende toute forme sensible, et avec elle le domaine de l'être ou du Même. L'homme heideggérien se voit préposé à la *Seinsfrage*, à ce « sans-visage⁸ » qu'est « l'impersonnel *il y a*⁹ ». L'ouverture de l'éclairé à l'éclairant, en effet, n'est pas de l'ordre de la mise en op-position, ou du *face à face*, et, ce faisant, n'ouvre sur aucune altérité radicale, aucune véritable transcendance :

« La vision n'est pas une transcendance. Elle prête une signification par la *relation* qu'elle rend possible. Elle n'ouvre rien qui, par-delà le Même, serait absolument autre, c'est-à-dire en soi. La lumière conditionne les rapports entre données – elle rend possible la signification des objets qui se côtoient. Elle ne permet pas de les aborder de face. Dans ce sens très général du terme, l'intuition ne s'oppose pas à la pensée des relations. Elle est déjà rapport, puisque vision, elle entrevoit l'espace à travers lequel les choses se transportent les unes vers les autres. L'espace au lieu de transporter au-delà assure simplement la condition de la signification *latérale* des choses dans le Même. Voir, c'est donc toujours voir à l'horizon. La vision qui saisit à l'horizon ne rencontre pas un être à partir de l'au-delà de tout être¹⁰ ».

Nous laisserons de côté celui que l'on nomme communément le second Heidegger¹¹ – le philosophe de l'*Ereignis*, auquel semble songer en premier lieu (la référence à l'*il y a* en témoigne) Lévinas. Qu'en est-il du *premier* Heidegger ? Nous nous concentrerons plus exactement sur la période 1910-1927 : des premiers travaux de Heidegger jusqu'à l'année de parution de son *Hauptwerk*, *Être et temps*.

Du point de vue de Lévinas, le Heidegger d'avant la *Kehre*, le tournant des années 1920, manque tout autant le sens de l'Autre ou du visage, et cela en deux sens, phénoménologique et éthique. Si le premier Heidegger, d'une part, n'a de cesse de marquer la différence entre le *Dasein* et les étants intramondains, allant jusqu'à considérer le premier comme un étant *vereinzelt*, esseulé¹², il ne laisse pas de considérer celui-ci comme un *étant*, certes insigne, là où son disciple tient à l'inverse le visage pour une forme sensible qui annonce un au-delà de l'être. Le *Dasein* heideggérien méconnaît la transcendance que dénote le terme même d' « Autre » : il reste « enfermé » dans la « sphère » de l'être, partant du *Même*.

⁸ Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 208.

⁹ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹¹ Sans pour autant nous interdire d'y faire référence.

¹² Nous reviendrons sur ce choix de traduction, et sur la signification de la *Vereinzeltung* heideggérienne dans le quatrième moment de notre travail.

Si l'auteur d'*Être et temps*, d'un autre côté, prend pour « objet d'étude » la pratique originaire, l'*Urpraxis*, et s'il thématise le *Dasein* comme un *Mit-sein*, un être-avec, il secondarise d'une certaine façon le rapport à autrui, en considérant que le *Dasein* ne doit aux autres la sollicitude, *Fürsorge*, qu'en vertu de la relation première, plus originaire, qu'il entretient avec lui-même. Ainsi l'altérité lévinassienne se trouve-t-elle, à nouveau, manquée, en un sens éthique cette fois.

On le sait pourtant : la partie publiée d'*Être et temps* ne pose pas encore précisément la question du sens de l'être, mais celle de l'être *du Dasein*. Si celui-ci s'origine dans le souci, *Sorge*, le souci *de soi* (en tant qu'*In-der-Welt-sein*, être-au-monde) passe, aux yeux de Heidegger, pour une tautologie¹³, cela parce qu'il y va essentiellement, pour cet étant insigne, du sens de *son être*¹⁴. C'est dire que la *responsabilité* est inhérente à l'être *du Dasein*, qu'elle constitue, autrement dit, un existential, le *Dasein* étant intimement responsable du sens de son être¹⁵. Une telle responsabilité trouve son expression la plus

¹³ Cf. *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, 2005, p. 160 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 193 : « L'expression de 'souci de soi [*Selbstsorge*]' par analogie avec la préoccupation [*Besorgen*] et la sollicitude [*Fürsorge*] serait une tautologie [*wäre eine Tautologie*] » ; ainsi qu'*Être et temps*, *op. cit.*, p. 246 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 318, où Heidegger renvoie au passage précédent : « Le souci abrite [*birgt*] déjà en soi le phénomène du Soi-même [*das Phänomen des Selbst*], si tant est que demeure la thèse selon laquelle l'expression de 'souci de soi [*Selbstsorge*]', formée sur le modèle de la sollicitude comme souci pour autrui [*Fürsorge als Sorge für Andere*], est une tautologie ».

¹⁴ Les deux termes, « son » et « être », doivent être également appuyés : l'être est *mien*. Heidegger y insiste dans l'*Introduction à la métaphysique*, traduction par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 40 (traduction modifiée) ; *Ga.* 40, p. 31 : « La détermination 'toujours mien [*je meines*]' signifie : le *Dasein* m'est jeté [*zugeworfen*] afin que mon Soi-même [*mein Selbst*] soit le *Dasein*. Mais *Dasein* veut dire : souci non pas seulement de l'être humain [*menschlichen Seins*] mais de l'être de l'étant comme tel extatiquement ouvert dans ce souci. Le *Dasein* est 'toujours mien' ; cela ne signifie ni posé par moi [*durch mich gesetzt*], ni séparé en un Je singulier [*auf ein vereinzelttes Ich abgesondert*]. C'est par son rapport [Bezug] essentiel à l'être en général [*zum Sein überhaupt*] que le *Dasein* est lui-même. Tel est le sens de la phrase de 'Sein und Zeit' souvent citée 'Au *Dasein* appartient la compréhension de l'être [*Seinsverständnis*].' ». Dans l'expression « *ein vereinzelttes Ich* », c'est le *Ich* qui est important : car la *Vereinzeltung* (à condition de bien l'entendre) est un des « caractères » du *Dasein*.

¹⁵ En prenant soin de *son être*, le *Dasein* a conjointement le souci de l'être – il constitue, en cela, un étant *ontologique*. L'important pour nous est que la compréhension du sens de l'être est de la *responsabilité* du *Dasein* : pour que le sens de l'être soit compris, le *Dasein* doit être celui qu'il est, il doit s'approprier ce qui est *sien*. Pour la fusion des questions de l'être et de l'être *du Dasein*, cf. avant tout *Être et temps*, *op. cit.*, p. 31 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 12 : « Le *Dasein* est un étant qui ne survient [*vorkommt*] pas seulement au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être même [*es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*]. Par suite, il appartient à la constitution d'être [*Seinsverfassung*] du *Dasein* qu'il a en son être un rapport d'être à cet être [*es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*]. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend [*verstehen sich*] d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être [*in seinem Sein*]. Il est approprié à cet étant [*Diesem Seienden eignet*] que, avec et par son être [*mit und durch sein Sein*], cet être lui est ouvert [*erschlossen*] à lui-même. La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être *du Dasein* [*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*]. Le privilège ontique [*Die ontische Auszeichnung*] du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique [*ontologisch*] ». Comme l'indique bien Marlène Zarader dans son commentaire de ce passage, la compréhension du sens de l'être est ici présentée comme

manifeste dans le phénomène du *Gewissen*, de la conscience dite, traditionnellement, morale, longuement décrit dans les paragraphes 54-60 d'*Être et temps* – la conscience, tout à la fois, *exhortant* le *Dasein* à être lui-même, *celui* qu'il est, et *témoignant*, *attestant* d'une semblable possibilité *existentielle*.

Le premier Heidegger n'est donc pas seulement un philosophe de l'être, il est également, tout aussi originairement, un philosophe de la responsabilité – d'une responsabilité toute *ontologique*¹⁶. Le *Dasein* se trouve tenu, *devant* lui-même, d'assumer son être, *celui* qu'il est. Le *Dasein* n'est pas seulement l'étant *devant* lequel des étants intramondains – plus précisément : les étants *vorhanden*, sous-la-main ou présents-subsistants¹⁷ – viennent se placer. La locution « devant », « *vor* », dit également chez le premier Heidegger la responsabilité vis-à-vis de soi, le *Dasein* se trouvant, *devant* lui-même, tenu de répondre au *Gewissensruf*, à l'appel de la conscience, plutôt que de fuir cet appel, de s'éloigner de soi, pour – comme il le fait de prime abord et le plus souvent – se perdre parmi les étants du monde. Le « *vor* », dans les deux cas, n'a pas le même sens : s'il exprime, d'un côté, la disponibilité, l'usage ou la maniabilité (c'est-à-dire la présentification), il signifie, de l'autre, la relation à un étant insigne, essentiellement non-disponible, partant différent des étants intramondains. La locution « *vor* », autrement dit, exprime alors le rapport à un *quis*, un qui, non à un *quid*, un quoi.

Heidegger exprime ce rapport en termes d'*avoir* ou d'*ayance*. L'auteur d'*Être et temps* est tout aussi bien un philosophe de l'être que de l'avoir : ces deux thématiques sont, chez lui, intrinsèquement mêlées, être pleinement là, ou plutôt être *le là*, ne signifiant rien

« seconde » par rapport à la compréhension du sens de l'être *du Dasein*. Marlène Zarader y voit une survivance de l'*ego* ou de la subjectivité moderne : « si l'on restitue le raisonnement de Heidegger dans ce paragraphe, la structure de l'argumentation serait la suivante ; parce que le *Dasein* a la capacité de dire « je suis », ou encore « je suis tel ou tel », alors il comprend nécessairement, fût-ce de manière non thématique ni explicite, ce que veut dire le verbe être. (...) ici, dans ce paragraphe, l'argument portant sur son être (...) précède et fonde l'argument de l'être en général (...). À mon avis (mais cet avis peut être discuté), c'est là la trace ou le signe que Heidegger reste en partie dépendant d'une thématique de l'*ego* et de la subjectivité qu'il va nous apprendre pourtant à dépasser de façon radicale » (*Lire Être et temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, Vrin, Paris, 2012, pp. 51-52).

¹⁶ Pour cette « ontologisation de la responsabilité », cf. Patočka, « Heidegger penseur de l'humanité », *Epokhè* n°2, Millon, Grenoble, 1991, p. 389 *sq.*, ainsi que Dastur, Françoise, *La phénoménologie en questions, Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris, 2011, p. 137.

¹⁷ La première de ces deux traductions usuelles a notre préférence, car elle fait nettement ressortir la relation à la main du *Dasein*. Cependant, si l'une et l'autre (à travers le « sous » et le « sub ») mettent en lumière la position d'antériorité de l'étant *vorhanden* (il apparaît au *Dasein* comme déjà présent, disponible, dans le monde), elles ne rendent pas compte de l'autre sens de *vor* : non pas « avant » mais « devant ». L'étant *vorhanden*, au sens de Heidegger, n'est pas seulement présent dans le monde *avant* moi, il se manifeste également comme posé *devant* moi par ma main, ou celle d'un autre *Dasein*.

d'autre, pour le *Dasein*, que *s'avoir*¹⁸. Le *Dasein*, autrement dit, met au jour, dévoile le sens de son être en adoptant une certaine attitude (*Haltung*), un comportement (*Verhaltung*) singulier – en se tenant, se retenant ou se maintenant d'une certaine manière.

Quels sont les « attributs » du *Dasein* ? Celui-ci ne possède aucun visage au sens strict – d'abord et avant tout parce qu'il est *l'étant ontologique*, non un étant *éthique*¹⁹. Est-ce à dire, pour autant, qu'il est proprement *impersonnel* ? Du « sans-visage²⁰ » à l'impersonnalité, la conséquence est-elle bonne ?

Personnalité et sujet agent

« La métaphysique en tant qu'histoire de l'être²¹ » de Heidegger retrace l'histoire du concept de sujet. La *Subiectitāt* aristotélicienne est devenue, à l'époque moderne, une *Subjektivität*. Cette rupture serait intervenue, plus précisément, avec Descartes. En revendiquant « exclusivement pour soi le nom de 'sujet [*Subjekt*]', de telle sorte que subiectum et ego, subjectivité [*Subjektivität*] et égoïté [*Ichheit*] auront une signification identique²² », et en se concevant comme le *fundamentum absolutum et inconcussum*, la

¹⁸ Heidegger trouvera notamment chez les mystiques du Moyen Âge cette idée d'un avoir de soi. Cf. pour ce point Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Springer, 2008, p. 141, qui souligne, dans son commentaire des notes sur le mysticisme (rédigées par le jeune Heidegger en 1918-1919), que cet avoir est rendu problématique par la brumosité ordinaire du soi : « La tâche du phénoménologue de la religion est (...) de pénétrer dans la sphère intime de l'essence, là même où celle-ci prend ses racines, dans un lieu que Saint Bernard désigne comme une 'source scellée', expression que Heidegger reprend à son compte. L'essence est partie intégrante de la vie, notamment de la vie du soi. Si le propre du soi est de s'avoir lui-même [*mich-* ou *sichselbst haben*], la 'possession' mystique de soi (ou le soi mystique) équivaut alors à détenir l'essence de phénomènes religieux originaires. Soit, mais la manœuvre est passablement compliquée par le fait que, dans la pensée du jeune Heidegger, le soi se caractérise par sa brumosité [*Dösnis*]. Étant donné que la transparence à soi n'est pas donnée, l'acte de cerner les essences ne va donc pas de soi ».

¹⁹ Cf. en particulier pour ce point Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, pp. 393-410, qui tente de mettre au jour une sorte de voie moyenne entre le *Gewissen* heideggérien et l'Autre lévinassien.

²⁰ Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 208.

²¹ Texte datant de 1941, que l'on trouve dans *Nietzsche II*, traduction par P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, pp. 319-365 ; *Ga.* 6.2, pp. 363-416.

²² *Ibid.*, p. 348 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, pp. 395-396.

certitude première sous-jacente dans chaque *cogitatio*, chaque pensée²³, l'*ego* cartésien aurait compris tout étant existant comme le pro-duit d'un re-présenter :

« L'effectivité [*Die Wirklichkeit*] en tant que maintien [*Ständigkeit*], est circonscrite par la constance [*die Beständigkeit*] (le durer [*Währen*] du re-présenter [*Vor-stellens*]), mais dans le même temps elle est aussi l'effectuation [*das Erwirken*] du représentant [soit sa réalisation] à l'état d'ens actu. L'effectuer [*Das Wirken*] de l'essence [*Wesens*] nouvelle de l'effectivité [*Wirklichkeit*] de cet effectif [*Wirklichen*] par excellence a le trait fondamental du re-présenter. Conformément à quoi, l'effectivité de ce qui est représenté et posé devers soi dans toute représentation, se caractérise par la *représentéité* [*Vorgestelltheit*²⁴] ».

De quoi l'auteur des *Méditations métaphysiques* serait-il l' « inventeur » ? De la *Subjektivität*, comprise comme *sujet agent* : l'*ego* serait le sujet par excellence, le sujet insigne, qui pro-duit les étants existants en tant que re-présentations. Il ne s'agit pas de dire que « l'effectif [*das Wirkliche*] serait un produit psycho-intellectuel [*ein seelisch-geistiges Produkt*], effectué par l'activité de la représentation [*Gewirke der Vorstellungstätigkeit*] et

²³ Cf. *Nietzsche II, op. cit.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, pp. 393-394 : « durant le représenter [*während des Vorstellens*], lequel à chaque fois pose quelque chose devers soi [*sich zustellt*], cela même qui se trouve constamment pré-jacent au re-présenter [*ständig dem Vor-stellen schon vorliegt*] c'est le représentant [*das Vorstellende*] même (ego cogitans), devant qui toute chose représentée est produite [*dem alles Vorgestellte vorgebracht*], devers lequel et auquel revenant (*re-praesentare*), la chose représentée devient présente [*anwesend*]. Tant que dure le représenter, l'*ego cogito* (se) représentant (quelque chose) est à chaque fois proprement [*eigens*] dans le re-présenter et pré-jacent [*Vorliegende*] à ce dernier. C'est ainsi que dans la sphère de la structure d'essence de la représentation (perceptio) l'*ego cogito cogitatum* se caractérise en tant que ce qui est constamment pré-jacent, le subiectum. Ce maintien [*Ständigkeit*] est la constance [*Beständigkeit*] de ce sur quoi il ne saurait y avoir dans aucun représenter, en fût-ce un dans le genre du doute, jamais aucun doute ».

²⁴ *Ibid.*, p. 347 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, p. 394. Parce que l'existence serait comprise, chez Descartes, comme une pro-duction du re-présenter, Heidegger rend ce passage du paragraphe 49 des *Principes de la philosophie* : « *Is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat* » par : « Celui qui se comporte eu égard à quelque chose en se le représentant [*vorstellend*] ne peut pas ne pas constamment [*ständig*] effectuer [*wirken*], pendant qu'il [se le] représente » (*Ibid.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, p. 394). Pour la distinction *Subiectität – Subjektivität*, cf. également *ibid.*, p. 361 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, pp. 410-411 : « *Le terme de subjectité* [*Subiectität*] *doit mettre l'accent sur ce que l'Être* [*Sein*] *est déterminé sans doute à partir d'un subiectum, mais non pas nécessairement par un Je* [*Ich*]. En outre le terme contient une référence à l'*ὄποκειμενον* et ainsi au début de la métaphysique, mais aussi une pré-signification [*Vordeutung*] de la marche poursuivie par la métaphysique des Temps modernes, laquelle en effet requiert l'*'égoïté* [*Ichheit*]' et avant tout l'ipséité de l'esprit [*die Selbstheit des Geistes*] en tant que trait essentiel de la véritable effectivité. Dès que l'on entend par subjectivité [*Subjektivität*] ceci, à savoir que l'essence de l'effectivité est en vérité – c'est-à-dire pour la certitude de soi de la conscience de soi-même [*für die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins*] – mens sive animus, ratio, raison [*Vernunft*], esprit [*Geist*], alors la 'subjectivité' apparaît en tant qu'un mode de la subjectité. Celle-ci ne façonne pas nécessairement l'Être à partir de l'actualitas de l'appétition représentante [*vorstellenden Anstrebens*], car subjectité énonce également : l'étant est subiectum au sens de l'ens actu, que celui-ci soit l'actus purus ou le mundus en tant que l'ens creatum. En fin de compte subjectité signifie : l'étant est subiectum au sens de l'*ὄποκειμενον*, lequel en tant que *πρώτη οὐσία* a sa marque distinctive dans l'être-présent de ce qui est à chaque moment [*im Anwesen des Jeweiligen*]. L'Être au cours de son histoire en tant que métaphysique est continûment subjectité. Mais là où la subjectité devient subjectivité, là le subiectum distingué depuis Descartes, l'*ego*, a une primauté à divers sens ».

de ce fait quelque chose de tel qui n'existe [*vorhanden ist*] qu'en tant que formation psychique²⁵ » ; mais que

« dans l'essence de l'effectivité [*im Wesen der Wirklichkeit*], un trait commence à se développer, lequel ne sera conçu que par Kant dans toute sa clarté, en tant que l'obstantialité de l'obstant [*als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes*] (objectivité de l'objet [*Objektivität des Objekts*]). Le représenter effectue [*erwirkt*] la disposition devers soi du contre-sister de l'obstant [*die Zustellung des Entgegenstehens des Gegenstandes*²⁶] ».

Ce qui existe est ce qui est re-présenté ; l'existant se réduit à l'ob-jet ou obstant, ce qui est jeté ou posé devant lui par le re-présentant :

« [S]itôt que dans l'essence de l'effectivité [*im Wesen der Wirklichkeit*] vient à prédominer le trait fondamental du représenter et de la représentété [*Vorgestelltheit*], le maintien et la constance de l'effectif [*die Ständigkeit und Beständigkeit des Wirklichen*] se trouvent circonscrites par la sphère du présencifier [*Anwesens*], dans la présence [*Praesenz*] de la re-praesentatio²⁷ ».

Si Descartes passe effectivement, aux yeux de Heidegger, pour l'« inventeur » du « sujet agent », ce dernier ne manque pas de préciser²⁸ que la transformation de la *Subiectität* en *Subjektivität* a été préparée par des mutations préalables, qui sont intervenues dans le Moyen Âge latino-chrétien. Le sujet cartésien qui pro-duit, en un certain sens, les étants qu'il se représente n'aurait pas existé si l'ἐνέργεια n'était devenue *actualitas* et

²⁵ Nietzsche II, *op. cit.*, p. 347 (traduction modifiée) ; Ga. 6.2, p. 394.

²⁶ *Id.* (traduction modifiée).

²⁷ *Id.* (traduction modifiée) ; Ga. 6.2, pp. 394-395.

²⁸ Heidegger note également que le geste cartésien est prolongé par Leibniz. Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 350-360 ; Ga. 6.2, pp. 397-410. Leibniz réinvestit le principe scolastique caractéristique du sujet agent : *actiones sunt suppositorum*. Alain de Libera y insiste dans l'*Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2014, p. 39.

*existentia*²⁹, ἡ ὑποκείμενον *subiectum* et *substantia*³⁰, c'est-à-dire si ἔργον, l'œuvre, envisagée initialement comme ce qui est posé, se tient debout dans l'ouvert de la non-occultation ou dés-occultation³¹, n'avait été interprétée comme le résultat d'une opération, d'un agir, d'un effectuer, et par là ne s'était trouvée davantage présentifiée et assurée³².

²⁹ Cf. *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 330-331 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, p. 375 : « l'actualitas n'est-elle qu'un autre terme de traduction pour la même essence [*Wesen*] de ἡ ἐνέργεια, fixée dans sa mêmeté [*Selbigkeit*] ? Et l'*existentia* conserve-t-elle ce trait fondamental de l'Être qui a reçu son empreinte de façon générale dans ἡ οὐσία (présence [*Anwesenheit*]) ? Ex-sistere spelunca signifie chez Cicéron : s'ex-traire [*heraus-treten*] de la caverne. L'on aimerait supposer ici un rapport plus profond de l'*existentia*, en tant que s'extraire et surgir [*Hervortreten*], à la venue [*Hervorkommen*] dans la présence [*Anwesenheit*] et la non-occultation [*Unverborgenheit*]. Dans ce cas, le mot latin *existentia* conserverait en soi l'acception hellénique du rapport à l'Être. Il n'en est rien. De même le terme *actualitas* ne conserve plus l'essence de ἡ ἐνέργεια. La traduction littérale fait illusion. En vérité elle porte au niveau de la parole [*Wort*] de l'Être précisément une autre transposition, et cela ici également à partir de la réclusion [*Verschließung*] de l'Être, la transposition d'une autre humanité dans la totalité de l'étant [*das Ganze des Seienden*]. Le caractère de la quoddité [*Daßseins*] et du 'fait que [*Daß*]', en est devenu un autre. Au début de la métaphysique l'étant est en tant qu'ἔργον ce qui se présencifie dans son être-produit [*das in seine Hergestelltheit Anwesende*]. Désormais ἔργον devient l'opus de l'operari, le factum du facere, l'actus du agere. L'ἔργον n'est plus ce qui est laissé libre dans l'ouvert de la présence [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*] mais ce qui est effectué par l'effectuer [*das im Wirken Gewirkte*], réalisé par le faire [*im Tun Geleistete*]. L'essence de l'œuvre [*Werkes*] n'est plus l'œuvrété [*Werkheit*] au sens de l'insigne être-présent [*Anwesens*] dans le libre espace [*in das Freie*], mais l'effectivité [*Wirklichkeit*] d'un effectif qui domine [*beherrscht*] par son effectuer et qui se voit inclus dans le procédé de l'effectuer. L'Être, au sortir de l'essence initiale de ἡ ἐνέργεια, est devenu l'actualitas ». Une telle interprétation de l'être comme *actualitas* ou *ex-sistentia* (littéralement : ce qui est produit hors de ses causes) s'est concrétisée dans la compréhension du *sumum ens* comme acte pur et cause première des étants. Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 333-334 ; *Ga.* 6.2, pp. 378-379, où Heidegger fait référence à Thomas d'Aquin.

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 344-345 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, pp. 391-392 : « Jusqu'au début des Temps modernes et encore vers le milieu de ceux-ci, l'effectif [*das Wirkliche*] est l'ens in actu, l'efficient à chaque fois effectué [*das je gewirkte Wirkende*] dans sa relative constance [*Beständigkeit*]. En revanche au début de la métaphysique l'Être [*das Sein*] essencifie [*west*] non pas en tant qu'actualitas (effectivité) mais en tant qu'œuvrété [*Werkheit*] (ἐνέργεια) à laquelle suffit le moment de ce qui est à chaque moment [*die Weile des Jeweiligen*]. Ce qui est à chaque moment [*Das Jeweilige*], qui est pré-jacent à partir de lui-même [*liegt von sich aus vor*], est ἡ ὑποκείμενον propre [*eigentliche*]. (...) Correspondant à la mutation [*Wandel*] de ἡ ἐνέργεια en actualitas, la mutation de ἡ ὑποκείμενον en *subiectum*, en dépit de la traduction latine, obscurcit également l'essence de l'Être selon la conception grecque. Le *subiectum* désigne ce qui est posé dessous [*Untergelegte*] et jeté-dessous [*Unter-worfene*] dans l'actus, ce à quoi autre chose peut encore échoir accidentellement [*zufallen*]. Dans cet accidens, le fait de co-ïncider [*Mit-ankommen*] dans la présence [*Anwesenheit*], c'est-à-dire une manière de se présencifier, est également devenu imperceptible. Le sous-jacent et posé-dessous [*Das Unterliegende und Unterlegte*] (*subiectum*) assume désormais le rôle du fondement [*Grund*] sur lequel va être posé [*gestellt*] autre chose, de telle sorte que le posé-dessous se peut comprendre aussi en tant que le [se] tenant-dessous [*als das Unter-stehende*] et ainsi ce qui *avant* [*vor*] tout se maintient. *Subiectum* et *substans* veulent dire la même chose, ce qui se maintient proprement [*das eigentlich Ständige*] et est proprement effectif, ce qui satisfait à l'effectivité et au maintien et, pour cette raison, se nomme *substantia*. C'est à partir de la *substantia* que s'interprétera bientôt l'essence initialement déterminée de ἡ ὑποκείμενον, de ce qui est pré-jacent de soi-même [*des von sich her Vorliegenden*]. L'οὐσία, la présence se pense en tant que *substantia*. Le concept de substance n'est pas hellénique, mais domine [*beherrscht*], inséparable de l'actualitas, le façonnement de l'essence de l'Être dans la métaphysique ultérieure ».

³¹ Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 324-326 ; *Ga.* 6.2, pp. 367-369.

³² Ces mutations ont ainsi pour corollaires les transformations de ἡ ἰδέα grecque en *idea* puis *repraesentatio*, ainsi que de ἡ ἀλήθεια en ὁμοίωσις puis *certitudo*. Cf. en particulier pour ces points *ibid.*, pp. 337-344 ; *Ga.* 6.2, pp. 383-391.

Dans son *Archéologie du sujet*, Alain de Libera reprend à son compte le « scénario » heideggérien de formation du sujet moderne exposé dans « La métaphysique en tant qu’histoire de l’être ». Dès les premières lignes du premier tome, il exprime sa « reconnaissance » à l’auteur d’*Être et temps* (ainsi qu’à Foucault) :

« Ni ce livre ni les travaux de séminaire qu’ici où là il condense ou, au contraire, prolonge n’eussent existé sans la double incitation reçue de *L’Archéologie du savoir* et d’un ensemble de textes de Heidegger inscrivant l’émergence du sujet dans ce que l’on est convenu d’appeler ‘l’histoire de l’Être’. (...) Il me paraît (...) pertinent de poser que la question du sujet est, entre toutes, celle où l’historien de la philosophie ne peut éviter de reprendre à son compte les deux types de questionnement et d’enquête portés problématiquement, sinon contradictoirement, par Heidegger et Foucault. En effet, il n’y aurait pas sans eux de *question du sujet*³³ ».

De la trame heideggérienne, Alain de Libera conserve les grandes lignes – l’histoire du sujet comme passage du sujet aristotélien au sujet-agent – ainsi qu’un outil archéologique : la distinction *Subiectitât-Subjektivitât*. Il faut néanmoins ajouter quelques codicilles au « scénario » de Heidegger. Si le philosophe de Messkirch, d’une part, voit en Descartes le père fondateur de la *Subjektivitât*, cette présentation passe pour trop simpliste aux yeux d’Alain de Libera : dans la *Naissance du sujet*, ce dernier montre ainsi comment la rencontre du « principe de la dénomination du sujet par l’accident³⁴ » et du « principe de la sub-jection de l’action dans la puissance d’un agent³⁵ », qui constituent les fondements essentiels du « chiasme de l’agence³⁶ » – dont la formulation canonique est : *actiones sunt suppositorum*³⁷ – a lieu dès le XIII^{ème} siècle, chez Thomas d’Aquin³⁸. Certes, les

³³ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet, op. cit.*, p. 17. Alain de Libera confirme un peu plus loin : il est « volontiers prêt à dire que [s]on projet doit plus immédiatement et plus massivement au penseur de Messkirch qu’à aucun autre historien de la philosophie ou philosophe » (*ibid.*, p. 24).

³⁴ Alain de Libera en donne les formulations suivantes : « *omne accidens denominat subiectum* », ou « *accidens denominat proprium subiectum* » (*ibid.*, p. 50).

³⁵ Formulé ainsi par Alain de Libera : « *cuius est potentia eius est actio* », ou encore « *eius est potentia sicut subiecti, cuius est operatio* » (*id.*).

³⁶ Pour une présentation détaillée de ce chiasme, cf. *ibid.*, pp. 49-51.

³⁷ Pour l’histoire de cette formule, cf. De Libera, Alain, « Les actions appartiennent aux sujets. Petite archéologie d’une principe leibnizien », in « *Ad Ingenii Acuitionem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù, S Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese* (éd.), Brepols, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 199-219. Pour la question plus générale de l’agence, cf. Perler, Dominik, *Eine Person sein, Philosophische Debatten im Spätmittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2020, pp. 303-375, où Dominik Perler traite des différentes conceptions du *liberum arbitrium* (en posant en particulier le problème du rapport entre l’intellect et la volonté) aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles.

³⁸ Nous reviendrons sur ce point dans le quatrième et dernier temps de notre étude. On verra que si Heidegger, fidèle à son futur scénario, ne tient pas dans les années 1920 le sujet thomasien pour un sujet-agent (ce « privilège » étant réservé à l’*ego* cartésien), il ne nie pourtant pas que, chez Thomas, le sujet (en tant qu’étant créé, *ens creatum*) agit dans une certaine mesure (il n’est pas pleinement agissant parce qu’il n’agit, pour ainsi dire, qu’« après » Dieu, qui est Celui qui agit au plus haut point, l’*actus purus*).

philosophes médiévaux ne sont pas Descartes ; néanmoins, on ne peut pas considérer que l'idée d'un sujet-agent apparaît *ex tempore* avec l'auteur des *Méditations métaphysiques*³⁹.

L'histoire de la *Subjektivität* doit donc être profondément revue. Cette première critique en appelle une autre, plus circonscrite, et peut-être plus profonde. Dans la *Naissance du sujet* à nouveau, Alain de Libera soutient que la trame heideggérienne « oublie » l'ὑπόστασις, l'hypostase⁴⁰. Cette trame serait, en quelque sorte, traversée par un *impensé* :

« Tout revient à ceci : Heidegger a-t-il pris la mesure de ce que signifie l'entrée de l'hypostase dans le réseau de la subjectivité ? Est-il conscient de ce qui, historiquement, distingue l'ὑπόστασις de l'ὑποκείμενον ? Le langage ordinaire traite comme synonymes *chosifier*, *réifier* et *hypostasier*. On parlera en ce sens de l'hypostase du moi, pour dénoncer sa chosification (ou ce qu'induit la nominalisation du pronom personnel) ou de l'hypostase de la conscience. Le langage ordinaire n'est pas bon conseiller. Mais il nous indique qu'un événement, une mutation, un virage capital s'est produit dans l'histoire, dont l'usage actuel est l'effet ou la conséquence, usage funeste, irréfléchi, qui nous dérobe ou nous cache à la fois l'origine, le sens et les enjeux véritables de la *question du sujet*. Si quelque chose demeure impensé dans l'histoire du sujet et de la subjectivité, ce n'est pas l'oubli de l'être mais celui de l'hypostase. Plus décisive que la réduction de l'Être à l'étant est, pour l'histoire du sujet, ce que j'appellerai la *réification (chosification) de l'hypostase*. L'identification de *sujet* et de *suppôt à substance* au sens d'étant subsistant, de *Vorhandene*, est le geste fondamental de la réification de l'hypostase. Il est peut-être accompli par Descartes, ce qui reste à établir. Il ne l'est en aucun cas par Augustin, ni par nombre de médiévaux. *Toute la scolastique a travaillé à déréifier l'hypostase pour penser le mystère de la Trinité. Une partie de la scolastique a poursuivi cette déchosification sur le terrain de la mens, voire de la ψυχή*⁴¹ ».

L'enjeu principal de notre travail est d'interroger cet impensé de la philosophie de Heidegger. Nous n'entendons pas ici apporter des correctifs au « scénario » de Heidegger, en essayant d'y réintroduire l'hypostase oubliée, afin de retracer la véritable histoire du sujet-agent⁴². Il s'agit bien plutôt pour nous de tenter de déterminer si un tel oubli ne travaille pas *de l'intérieur* non pas l'histoire heideggérienne du sujet mais *l'analytique*

³⁹ Dans l'*Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet, op. cit.*, p. 119, Alain de Libera relève également que « [l]e sujet – le mot et la chose – ne jouent qu'un rôle limité dans la philosophie cartésienne de l'esprit. Si un philosophe mérite d'être élevé au rang de penseur de la 'subjectivité sans sujet', c'est bien Descartes, dont l'œuvre ne comporte *pas de référence majeure au sujet* ». Pour une analyse détaillée de l'interprétation heideggérienne du « sujet » cartésien, cf. De Libera, Alain, « Sujet insigne et *Ich-Satz*, Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les études philosophiques*, PUF, Paris, n°88, 2009/1, pp. 85-101 ; ainsi que De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, III. L'acte de penser, 1. La double révolution*, Vrin, Paris, 2014, pp. 121-133.

⁴⁰ L'hypostase est pourtant essentielle à la constitution de la *Subjektivität*. C'est, en effet, dans le champ théologique que le principe selon lequel *actiones sunt suppositorum* a été initialement élaboré. Autrement dit : c'est l'hypostase, ou sa « cousine », la personne, qui est, à l'origine, agissante.

⁴¹ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet, op. cit.*, pp. 94-95.

⁴² De ce point de vue, l'*Archéologie du sujet* d'Alain de Libera est, au sens strict, indépassable.

*existentiale elle-même*⁴³. Il conviendra de se demander, autrement dit, si le *Dasein* ne se « construit » pas *contre* l'hypostase ou la personne essentiellement méconnue – et ce faisant, dans une certaine mesure, *avec* elle.

« On parle beaucoup, de nos jours, de ‘personnalité [*Persönlichkeit*⁴⁴]’ » : tels sont les *premiers mots* de Heidegger, publiés en mars 1910⁴⁵. Nous entendons montrer ici que le philosophe de Messkirch est, pour une part, un philosophe de son temps ; mieux : que la *Personnsfrage* ou la *Persönlichkeitsfrage*, la question de la personne ou de la personnalité participe des interrogations fondamentales qui ont motivé le chemin de pensée du premier Heidegger.

Ne nous y trompons pas : le *Dasein* n'est pas une personne⁴⁶. Est-ce à dire pour autant que le *Dasein* heideggérien ne possède aucun « attributs », aucun des « traits », de la personne ou personnalité ?

Le paragraphe 10⁴⁷ d'*Être et temps*, où Heidegger s'attache à faire ressortir les manques du personnalisme de Scheler⁴⁸, nous invite paradoxalement à apporter une réponse négative à cette question. Heidegger y distingue l'analytique existentielle qu'il a

⁴³ L'enjeu de notre travail est, de ce point de vue, d'apporter une modeste contribution à l'histoire ou l'archéologie du *Dasein* évoquée par Alain de Libera dans son *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ *Ga.* 16, p. 3 (notre traduction).

⁴⁵ À une époque où, il faut le noter, il n'est pas encore philosophe. Nous reviendrons sur son parcours académique dans le premier moment de notre étude.

⁴⁶ Ni au sens médiéval (sur lequel nous reviendrons longuement), ni au sens moderne, l'identité personnelle étant, à partir de Locke, fondée sur la conscience de soi – un mode de la compréhension de soi évidemment tenu pour impropre par Heidegger. On remarquera par ailleurs que le concept lockien de personne ne dénote pas uniquement un principe d'identité (une personne demeurant identique à elle-même en dépit des changements de temps et de lieu). Comme au Moyen Âge, la personne est aussi un *agent*. Locke conçoit en effet la personne comme « un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion » (Locke, *Identité et différence, An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity, L'invention de la conscience*, traduction par É. Balibar, Les éditions du Seuil, Paris, 1998, p. 149), qui, en vertu de sa conscience, se considère comme *le même* en différents temps et différents lieux et, sur cette base, comme propriétaire – partant : responsable – de ses actes. Propriétaire, responsable, et *auteur*. Locke explique toutefois qu'il n'est pas nécessaire que la ou les substances qui me composent soient *effectivement* au principe des actes commis pour que je les reconnaisse comme miens, comme participant de mon propre : des actions sont les miennes (*j'en suis donc l'auteur*) à partir du moment où je me les *représente* comme miennes (*cf.* pour ce point *ibid.*, pp. 155-157). Comme l'identité, la responsabilité repose donc tout entière sur la *consciousness*, la conscience : je suis le même soi (*self*) aussi longtemps que j'ai conscience de moi comme étant le même, et je suis responsable d'un acte à condition d'en avoir conscience comme de *mon* acte.

⁴⁷ Pour une analyse détaillée de ce paragraphe, *cf.* Zarader, Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, *op. cit.*, pp. 95-98.

⁴⁸ Pour une étude détaillée de ce personnalisme, *cf.* notamment Perrin, Ron, *Max Scheler's concept of the person, An ethics of humanism*, Palgrave Macmillan, New York, 1991 ; Frère, Bruno, « Phénoménologie et personnalisme, Remarques sur le Formalisme en éthique de Max Scheler », *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, tome 67, 2004/3, pp. 445-464.

alors en vue des perspectives biologique, psychologique et anthropologique. L'anthropologie manque *a priori* le sens de l'être du *Dasein* parce qu'elle pré-comprend celui-ci comme un étant *vorhanden* – qu'elle le thématise comme un *animal rationale*⁴⁹ ou un étant créé à l'image de Dieu⁵⁰. Comme, plus tard, dans « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », Heidegger souligne également que la compréhension cartésienne de l'*ego* ne rompt pas fondamentalement avec l'anthropologie traditionnelle – le *Dasein* ne pouvant être thématisé comme *res cogitans* qu'à la condition d'être pré-compris comme un étant créé⁵¹.

⁴⁹ Cf. *Être et temps*, *op. cit.*, p. 58 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 48 : L' « anthropologie traditionnelle inclut : 1. La définition de l'homme : ζῷον λόγον ἔχον interprétée comme : animal rationale, être vivant raisonnable [vernünftiges Lebewesen]. Mais le mode d'être [Seinsart] du ζῷον est ici compris au sens de l'être-sous-la-main [Vorhandenseins] et de la survenance [Vorkommens]. Quant au λόγος, il constitue un équipement de dignité supérieure [eine höhere Ausstattung], mais le mode d'être en demeure tout aussi obscur que celui de l'étant ainsi composé ».

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 58 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 48 : « L'autre fil conducteur pour la détermination de l'être et de l'essence de l'homme [die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen] est théologique : καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem [Genèse, I, 26] ». Heidegger ajoute ensuite, en faisant référence à Calvin et Zwingli, que la thématization moderne de l'homme comme un étant capable de transcendance pré-comprend le *Dasein* comme un étant fini ou créé : « Au cours des temps modernes, la définition chrétienne a été déthéologisée [enttheologisiert]. Cependant l'idée de la 'transcendance [Transzendenz]', selon laquelle l'homme est quelque chose qui tend à se dépasser soi-même [über sich hinauslangt], a ses racines dans la dogmatique chrétienne, dont nul ne dira qu'elle se soit jamais fait un problème ontologique de l'être de l'homme [das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte]. Cette idée de transcendance, d'après laquelle l'homme est plus qu'un être intelligent [Verstandeswesen], a exercé son influence à travers diverses métamorphoses. On peut en illustrer la provenance par les citations suivantes : « His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem [Ce sont les facultez dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblíe : c'est qu'il y eust engin, prudence, jugement et discrétion non seulement pour le régime de la vie terrestre, mais pour parvenir jusques à Dieu, et à parfaite félicité] » [Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre I, chapitre XV, 8 ; *Institution de la religion chrestienne*, tome 1, A. Malorat (éd.), Meyrueis, Paris, 1859, p. 95 (souligné par Heidegger)]. « Denn daß der mensch sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zwyfel darus flüßt, daß er nach der bildnus Gottes ge-schaffen ist [Mais par cela que l'homme regarde vers le haut, vers Dieu et son Verbe, il manifeste clairement qu'il est par sa nature né fort proche de Dieu, qu'il lui ressemble, qu'il a quelque rapport à lui, toutes choses qui sans doute viennent de ceci qu'il a été créé à l'image de Dieu] » [Zwingli, *Von der Klarheit des Wortes Gottes*, in *Schriften*, I, Th. Brunnschweiler u. a. (éds.), Theologischer Verlag, Zürich, 1995, p. 56] » (*Être et temps*, *op. cit.*, pp. 58-59 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 49).

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 59 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 49 : « Les origines essentielles de l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et le fil conducteur théologique, indiquent que, par-delà une détermination d'essence [einer Wesensbestimmung] de l'étant 'homme', la question de son être demeure oubliée [vergessen bleibt], et que cet être est bien plutôt conçu comme 'allant de soi [selbstverständlich]' au sens de l'être-sous-la-main [im Sinne des Vorhandenseins] des autres choses [Dinge] créées [geschaffenen]. Dans l'anthropologie moderne, ces deux fils conducteurs s'enchevêtrent avec le point de départ méthodique pris dans la *res cogitans*, la conscience [Bewußtsein], la corrélation des vécus [Erlebniszusammenhang]. Mais comme les cogitations demeurent tout aussi indéterminées ontologiquement, quand elles ne sont à nouveau prises tacitement pour « allant de soi » comme quelque chose de 'donné [Gegebenes]' dont 'l'être' n'est soumis à aucune question, la problématique anthropologique reste indéterminée en ses fondations ontologiques décisives [in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten] ». Nous reviendrons sur la

Heidegger ajoute que l'approche personaliste de Scheler manque tout aussi bien le sens d'être du *Dasein*. Il loue certes l'élève de Husserl pour avoir tenté de marquer la différence entre l'être-personne (*Personsein*) et la *Vorhandenheit*. Scheler démarque ainsi nettement l'unité inhérente à l'être-personne de la réalité psychique et naturelle :

« La personne [*Person*], selon Scheler, ne peut être pensée en aucun cas comme une chose ou une substance [*als ein Ding oder eine Substanz*], elle 'est bien plutôt l'unité immédiatement co-vécue du 'vivre' [*die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens*] – non pas une chose simplement pensée derrière et hors de ce qui est immédiatement vécu [*ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten*]⁵² ». La

connexion, déjà évoquée *supra*, entre la *res cogitans* et l'*ens creatum* dans le deuxième moment de notre travail.

⁵² Heidegger cite ici *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, paru initialement en deux parties dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Freiburg, 1913 et 1916. Scheler précise dans la phrase précédente que « l'on n'a jamais le droit de penser la personne comme une chose [*Ding*], ou comme une substance [*Substanz*] qui posséderait des pouvoirs [*Vermögen*] ou des puissances [*Kräfte*] quelconques, parmi lesquels se trouverait, entre autres, un 'pouvoir' ou une 'puissance' de la raison [*Vernunft*] » (Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, traduction par M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955, p. 377 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer Verlag, 1916, p. 385). La personne, au sens de Scheler, ne possède pas comme « attribut » principal la rationalité ; cela non pas parce qu'elle possède une autre faculté principale (telle que la volonté), mais parce qu'elle unifie l'ensemble des expériences vécues. Cf. en particulier sur ce point *ibid.*, pp. 387-388 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, op. cit.*, p. 397 : « S'il existait des êtres [*Wesen*] quelconques (de la structure-organique desquels nous avons fait abstraction par voie de réduction [*Reduktion*]) qui ne participeraient qu'aux actes [*Akte*] du savoir [*Wissens*] (à titre de savoir pensant et intuitif) et à ceux qui appartiennent à cette sphère (spécifiquement théorique), êtres que nous conviendrons d'appeler de purs êtres-rationnels [*reine Vernunftwesen*], il ne saurait être question à leur sujet ni de l'être [*Sein*] ni du problème de la 'personne [*Person*]'. Assurément ces êtres [*Wesen*] seraient encore des sujets [*Subjekte*] (logiques) qui accompliraient [*vollzogen*] des actes-rationnels [*Vernunftakte*], mais ils ne seraient pas des 'personnes'. Ils ne seraient pas davantage des 'personnes' s'ils avaient part à la perception interne et extérieure et qu'ils s'appliquassent avec zèle à la connaissance-de-la-nature et à la connaissance-de-l'âme, c'est-à-dire s'ils découvraient aussi en eux-mêmes et chez les autres l'objet [*Gegenstand*] 'Je [*Ich*]' et qu'ils observassent, décrivissent et expliquassent de façon parfaite les expériences-vécues [*Erlebnisse*] possibles et effectives [*faktischen*] 'du Je' comme de tous les Je individuels [*aller individuellen Iche*]. Et il en irait tout de même pour des êtres à qui ne seraient donnés de contenus [*Inhalte*] qu'à titre de projets dans le vouloir [*Projekte im Wollen*]. Ils seraient des sujets (logiques) d'un vouloir, non des personnes. Car la personne est précisément cette unité [*Einheit*] qui existe [*besteht*] pour des actes [*Akte*] de toutes les variétés d'essence possibles – dans la mesure où ces actes sont considérés comme accomplis [*vollzogen*] ». Heidegger établit une différence ici entre Husserl et Scheler. Là où le premier a considéré, dans un premier temps, l'intentionnalité comme un phénomène prioritairement rationnel, le second la thématise comme un corrélat de la personne. Cf. *Ga.* 26, p. 167 : dans la « Recherche logique V », en comparaison avec Brentano, Husserl « *bereitet ein neues Stadium vor, indem er zeigt, daß die Intentionalität das Wesen des Bewußtseins überbaut, das Wesen der Vernunft als solcher bestimmt. (...) Scheler hat auf dem Boden seiner zunächst realistischen Position das Phänomen der Intentionalität aufgenommen, nicht so sehr als Bestimmung der Vernunft überhaupt, sondern als Strukturmoment der Akte, die wesenhaft einer Person zugehören. Indem er Intentionalität als Wesensmoment der Personalität faßte, hat er die entscheidende Bedeutung der Intentionalität selbst gesehen* ». Certes, Heidegger n'ignore pas, à cette époque, les développements que Husserl, tout spécialement dans la troisième section des *Ideen II*, consacre au problème de la personnalité. En 1927-1928, ce second volume demeure toutefois inédit. Cf. pour ce dernier point la note n°1 de Heidegger dans *Être et temps, op. cit.*, p. 57 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 47. Pour une analyse détaillée de la conception husserlienne de la personne, cf. Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, Paris, 2007, pp. 351-376.

personne n'est pas un être substantiel chosique [*dingliches substantielles Sein*]. (...) La personne n'est pas une chose [*Ding*], n'est pas une substance [*Substanz*], n'est pas un objet [*Gegenstand*⁵³].

Avec Kant, Scheler refuse de comprendre le Je comme une identité substantielle sous-jacente aux actes de penser⁵⁴. Le sujet transcendantal kantien n'est pas une chose, mais un simple « Je pense » qui accompagne et synthétise l'ensemble des représentations possibles :

« À titre de condition-originale [*Urbedingung*] de toute unité-d'expérience objectale [*gegenständlichen Erfahrungseinheit*] et par là même de l'idée d'objet [*Idee des Gegenstandes*] en général (aussi bien de l'objet interne 'psychique' que de l'objet externe 'physique', on peut même ajouter : de l'objet idéal également), Kant admet qu'il est requis qu'un 'Je pense [*Ich denke*]' puisse accompagner [*begleiten*] tout acte [*Akt*] de perception [*des Wahrnehmens*], de représentation [*Vorstellens*], etc. ; en d'autres termes, le 'Je' ici considéré n'est pas un corrélatif [*Korrelat*] surajouté à l'unité de l'objet, mais l'unité [*Einheit*] et l'identité [*Identität*] de ce Je sont les conditions mêmes de l'unité et de l'identité de l'objet⁵⁵ ».

Kant, cependant, n'est pas allé assez loin. S'il a « tort » de considérer que le sujet transcendantal ne peut être connu en soi, il a « tort » de soutenir que le Je peut être connu en tant que phénomène, en tant qu'*objet* d'une représentation :

« '[L]e Je' (non seulement le Je individuel [*das individuelle Ich*], mais aussi ce qui correspond dans l'intuition à l'idée de diversité [*Mannigfaltigkeit*] et d'unité [*Einheit*] égoïformes [*ichartigen*], c'est-à-dire « au Je », par opposition à l'idée de diversité et d'unité de l'extériorité spatio-temporelle) est lui-même encore un objet [*Gegenstand*]. Au contraire un acte n'est jamais un objet [*Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand*] ; car il appartient à l'essence de l'être [*Wesen des Seins*] des actes qu'ils ne soient que vécus [*erlebt*] dans leur accomplissement [*Vollzug*] même et donnés dans la réflexion [*in Reflexion*]. Jamais un acte ne peut être objectalisé par un acte second, en quelque sorte rétrospectif. Car, même dans la réflexion qui, au-delà de son (naïf) accomplissement [*Vollzug*], permet en outre la connaissance de l'acte, l'acte n'est jamais 'objet' ; le savoir réflexif [*das reflektive Wissen*] l'accompagne [*begleitet*]', mais ne l'objectalise [*vergegenständlicht*] aucunement⁵⁶ ».

⁵³ *Être et temps*, op. cit., pp. 57-58 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 47.

⁵⁴ Cf. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 382 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 390 : « nous souscrivons pleinement à la réfutation kantienne de la théorie-de-l'âme [*Seelenlehre*] professée par le rationalisme [*Rationalismus*] de son époque, dans la mesure où elle est purement négative [*rein negativ*] ».

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 379-380 ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 388.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 380 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 388.

Heidegger y insiste au paragraphe 10 d'*Être et temps*, en faisant référence à ce même passage de Scheler : la personne, pas plus que les actes qu'elle accomplit, ne sont des objets, autrement dit n'existent sur le mode de la *Vorhandenheit*. Ainsi,

« [c]e que Scheler dit de la personne, il le formule également à propos des actes [Akte] (...). Les actes sont quelque chose de non-psychique [*etwas Unpsychisches*]. Il appartient à l'essence de la personne [*Wesen der Person*] de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels [*im Vollzug⁵⁷ der intentionalen Akte*], elle n'est donc essentiellement [*wesenhaft*] pas un objet [*Gegenstand*]. Toute objectivation psychique [*psychische Objektivierung*], donc toute saisie [*Fassung*] des actes comme quelque chose de psychique, est identique à une dépersonnalisation [*Entpersonalisierung*]. La personne est toujours donnée comme ce qui accomplit des actes intentionnels [*als Vollzieher intentionaler Akte*] qui sont liés par l'unité d'un sens [*die Einheit eines Sinnes*]. L'être psychique [*Psychisches Sein*] n'a donc rien à voir avec l'être-personne [*Personsein*]. Les actes sont accomplis, la personne est ce qui les accomplit [*Akte werden vollzogen, Person ist Aktvollzieher⁵⁸*] ».

Heidegger prend toutefois ses distances avec la définition schelerienne de la personne. À bien y regarder, l'élève de Husserl ne démarque pas suffisamment l'être-personne de la *Vorhandenheit* ; cela principalement parce qu'il a recours, dans sa définition de la personne, au concept d'esprit⁵⁹.

« Le corps [*Leib*], l'âme [*Seele*], l'esprit [*Geist*] peuvent à nouveau désigner des domaines phénoménaux [*Phänomenbezirke*] que l'on peut prendre pour thèmes séparés

⁵⁷ Ce terme fait écho à ce que Heidegger nomme au début des années 1920 le *Vollzugsinn* de l'intentionnalité. Nous préférons traduire, avec Emmanuel Martineau, *Vollzug* par « accomplissement » (et, corrélativement, *Vollzugsinn* par « sens d'accomplissement »), plutôt que par « effectuation » (« sens d'effectuation ») afin de mettre en avant la spécificité de l'acte visé ici par Heidegger : il s'agit de penser un acte qui ne pose rien devant lui, ne pro-duit rien, n' « effectue » rien ; un acte pour ainsi dire impuissant, dont ne résulte aucune *effectivité*, aucune *Wirklichkeit*.

⁵⁸ *Être et temps*, op. cit., p. 58 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 48.

⁵⁹ Cf. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 394 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 404 : « pour désigner toute la sphère des actes [Akte], nous adoptons (suivant l'usage qui est nôtre depuis des années) le terme d' 'esprit' [*Geist*], en nommant ainsi, où que cela puisse se trouver, tout ce que l'être [*Wesen*] a d'acte, d'intentionnalité [*Intentionalität*] et de réalisation-de-sens [*Sinnerfülltheit*]. Or il résulte immédiatement de ce qui précède que tout esprit est aussi, par nécessité-essentielle [*wesensnotwendig*], 'personnel [*persönlich*]', et que l'idée d'un 'esprit impersonnel [*unpersönlichen Geistes*]' est 'absurde [*widersinnig*]' (...) la personne [*Person*] est la forme-d'existence [*Existenzform*], essentiellement-nécessaire [*wesensnotwendige*] et unique [*einzig*], de l'esprit, dans la mesure où il s'agit d'esprit concret [*konkreten Geist*] ». Scheler thématise l'esprit comme une actualité pure, rigoureusement inobjectivable. Cf. pour ce dernier point Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, traduction par M. Dupuy, Aubier, Paris, 1951, p. 64 : « [L'esprit] est le seul être qui soit incapable d'être lui-même objet – il est actualité [*Aktualität*] pure, il n'existe que dans le libre accomplissement de ses actes. Le centre de l'esprit, la personne, n'existe donc ni comme objet ni comme chose, il est seulement une forme (déterminée par essence) d'organisation d'actes, qui continuellement se réalise elle-même en elle-même. Ce qui est psychique ne se réalise pas 'soi-même' ; c'est une série d'événements 'dans' le temps, auxquels, du centre de notre esprit, nous pouvons en principe assister et que dans la perception interne et l'observation nous pouvons encore constituer en objet. Mais l'être de notre personne, nous ne pouvons que tendre vers lui en nous recueillant ; que nous concentrer dans sa direction : il nous est impossible de l'objectiver ».

de recherches déterminées ; dans certaines limites, leur indétermination ontologique [*ihre ontologische Unbestimmtheit*] peut rester sans importance. Cependant, dans la question de l'être de l'homme [*In der Frage nach dem Sein des Menschen*], il est exclu d'obtenir celui-ci par la simple sommation des modes d'être [*Seinsarten*] – qui plus est encore en attente de détermination – du corps, de l'âme et de l'esprit⁶⁰ ».

On pourrait ajouter une autre « critique » : si Scheler refuse de réduire l'être de la personne à son « faire », à ses opérations⁶¹, il ne rompt pas avec l'idée de support. La personne schelerienne se rapporte en effet, *via* la perception-affective [*Fühlen*] pure, à des valeurs éthiques qui, pour absolues⁶² qu'elles soient, ne peuvent se manifester indépendamment de la personne. Celle-ci passe dès lors pour le porteur (*Träger*) de valeurs morales, ce que ne saurait accepter Heidegger :

« [L]es valeurs éthiques [*ethische Werte*] en général sont d'abord des valeurs dont les supports [*Träger*] ne peuvent jamais (primitivement) être donnés *en tant qu'*'objets [*Gegenstände*]', puisque leur essence même leur impose d'être du côté de la *personne* (et de l'acte). Car la personne ne peut jamais nous être donnée comme 'objet',

⁶⁰ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 58 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 48. On notera que ces remarques ne s'appliquent pas absolument à la personne schelerienne. Celle-ci est en effet psychophysiquement indifférente : « dans l'essence [*Wesen*] de la personne 'même' l'opposition disparaît entre perception interne et perception extérieure, ce qui signifie que l'essence de la personne est psychophysiquement indifférenciée [*psychophysisch indifferent ist*] (comme l'est également l'essence du pur acte-de-la-personne [*das Wesen des reinen Personaktes*]) » (Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, *op. cit.*, p. 387 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, *op. cit.*, p. 396).

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 389 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, *op. cit.*, pp. 398-399, où le disciple de Husserl vise les théories « actualistes » de la personne : « jamais la personne ne peut se réduire ni à l'X d'un simple point-de-départ d'actes [*das X eines bloßen Ausgangspunktes von Akten*], ni à une sorte quelconque de simple corrélation [*Zusammenhangs*] ou entrecroisement d'actes [*Verwebung von Akten*], comme le prétendent généralement certains tenants d'une conception-de-la-personnalité [*Persönlichkeitsauffassung*] dite 'actualiste [*aktualistischen*]', qui prétendent comprendre l'être de la personne [*das Sein der Person*] à partir de son faire [*Tun*] (*ex operari sequitur esse*) ». Scheler fait référence à ce qu'Alain de Libera nomme le « Principe de détermination de l'opération par l'être de l'opérateur » (cf. pour ce principe De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, III. L'acte de penser, 1. La double révolution*, *op. cit.*, p. 57 et p. 311).

⁶² Pour la distinction des valeurs absolues et relatives, cf. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, *op. cit.*, pp. 118-119 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, *op. cit.*, p. 96 : « Je dis (...) que la valeur de l'agréable [*der Wert des Angenehmen*] est 'relative' à des « êtres sentant-de-façon-sensorielle [*sinnlich-fühlende Wesen*] » ; de même par exemple la série-axiologique [*die Wertreihe*] 'noble et commun' est relative à des 'êtres-vivants [*Lebewesen*]'. En revanche je dis que les valeurs absolues [*absolute Werte*] sont celles qui existent [*existieren*] pour une perception-affective [*Fühlen*] 'pure [*reines*]' (préférence, amour, etc.), c'est-à-dire indépendante [*unabhängiges*] (et dans sa modalité-fonctionnelle et dans ses lois-fonctionnelles) à la fois de l'essence [*Wesen*] de la sensibilité [*Sinnlichkeit*] et de l'essence de la vie [*Lebens*]. Telles sont par exemple les valeurs morales [*die sittlichen Werte*]. Dans la perception-affective pure [*Im reinen Fühlen*], – sans accomplir les fonctions-affectives de type sensoriel [*die sinnlichen Gefühlfunktionen*] qui nous donnent, à nous ou aux autres, la jouissance de l'agréable – nous pouvons très bien (et même affectivement [*gefühlsmäßig*]) 'comprendre [*verstehen*]' la perception-affective de ces valeurs [*das Fühlen dieser Werte*], nous ne pouvons pas les percevoir-affectivement [*fühlen*] elles-mêmes [*selbst*]. C'est ainsi que Dieu peut 'comprendre' les douleurs sans les sentir [*fühlen*] ».

et pas davantage l'acte [*Denn niemals kann uns die Person als 'Gegenstand' gegeben sein, desgleichen kein Akt*]. En 'objectalisant' de quelque façon que ce soit un homme, nous le perdons *nécessairement* de vue en tant que support de valeurs morales [*Träger sittlicher Werte*⁶³]. ».

Au paragraphe 10 d'*Être et temps*, Heidegger renonce à utiliser, en un sens positif, la notion de personne. On ne manquera pas de noter, toutefois, que le personnalisme contemporain a saisi avec davantage d'acuité que l'anthropologie traditionnelle le sens d'être du *Dasein*. Mieux, à bien y regarder, Heidegger ne « reproche » pas tant à Scheler d'avoir fait usage du concept de personne que de ne pas avoir posé avec suffisamment de vigueur *la question de l'être-personne*. Le philosophe de Messkirch commence ainsi par remarquer que « les interprétations de la personnalité [*Personalität*] par *Husserl et Scheler* s'accordent négativement. Elles ne posent plus la question de l'*'être-personne* [*Personsein*]' lui-même⁶⁴ ».

Tout l'enjeu de notre travail sera de montrer que le premier Heidegger se livre à une telle investigation de l'être-personne. On verra en effet, tout particulièrement, que l'on

⁶³ Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 107 ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 83. Pour une explication précise de ce point, et l'opposition à Heidegger, cf. Alexandre Franco de Sá, « La personne et l'impersonnel : une confrontation entre la pensée phénoménologique de Max Scheler et de Martin Heidegger », in Max Scheler, *Éthique et phénoménologie*, G. Mahéo et E. Housset (éd.), Presses universitaires de Rennes, 2015, pp. 66-67 : « D'une part, la valeur absolue se réfère à l'acte de sentir pur constituant de la personne, non pas dans la mesure où celle-là est déterminée par ceci, mais dans la mesure où la personne est le lieu dans lequel la valeur absolue se manifeste. En outre, la personne se réfère à la valeur absolue en ce que, en tant que lieu où la valeur absolue se donne, elle est elle-même porteuse ou support de cette valeur. (...) Dans son éthique formaliste, Kant a parlé du devoir moral en tant que la *ratio cognoscendi* de la liberté d'un sujet rationnel, laquelle serait connue au travers du devoir dans la mesure où la liberté même serait sa *ratio essendi*, c'est-à-dire dans la mesure où la forme de la raison serait la détermination du devoir lui-même. Dans son éthique matérielle, en revanche, on dirait que Scheler parle d'une personne dont le 'sentir pur' ou la 'perception affective pure' est la *ratio cognoscendi* de la valeur absolue, laquelle est la propre *ratio essendi* de la personne en tant que support de cette même valeur. C'est en contradiction avec cette attribution à la personne d'une valeur absolue, et en particulier en contradiction avec l'humanisme qui est sous-jacent à cette attribution, que la pensée de Heidegger se situe d'abord. Pour Heidegger, on pourrait dire que l'attribution à la personne d'une valeur absolue est un recul par rapport à l'approche que Scheler, au travers de la critique du sujet kantien, avait mise en place pour considérer l'être de l'homme. Si Scheler avait attribué à cet être une actualité pure, cette attribution serait incompatible avec la représentation de l'essence de l'homme comme personne, c'est-à-dire comme une base substantielle qui pourrait porter une valeur. Présenter l'homme en son essence comme personne, et, dans cette mesure, comme support d'une valeur absolue, correspondrait à se représenter un tel étant comme une substance présente dans le monde, comme une 'chose' dans laquelle la qualité de valeur serait déposée ». Nous nous accordons avec cette lecture de l'opposition Scheler-Heidegger. Mais c'est aller trop vite, selon nous, que de caractériser l'ontologie du premier Heidegger comme une ontologie purement et simplement impersonnelle, comme le fait l'auteur dans la conclusion de son article. Si le *Dasein* ne possède aucune valeur, cela ne signifie pas nécessairement que Heidegger ne retient rien de la notion de personne. Pour le dialogue Heidegger-Scheler, cf. également Michalski, Mark, « De la métaphysique à l'anthropologie philosophique, Heidegger et Scheler », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités, confrontations*, S. Jollivet et C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009, pp. 231-254.

⁶⁴ *Être et temps*, op. cit., p. 57 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 47.

retrouve dans la vie facticielle du début des années 1920, comme dans le *Dasein* analysé dans les années qui suivirent, deux traits qui caractérisent, selon Scheler⁶⁵ lui-même, l'être-personne : l'unicité ou singularité, qui a pour corollaire l'unité ou « mêmeté » (dans le vocabulaire heideggérien : l'*Eigentlichkeit*, l'être-en-propre⁶⁶), d'une part ; l'accomplissement (*Vollzug* ou *Vollziehen*), c'est-à-dire l'appropriation ou l'avoir, d'autre part⁶⁷.

⁶⁵ La personne, selon Scheler, est un être propre, *eigen* (il dit également : concret, *konkret*) ; ce qui ne signifie nullement qu'elle est un étant *séparé* du monde : « c'est la personne même [*die Person selbst*] qui, vivant en chacun de ses actes [*in jedem ihrer Akte lebend*], les pénètre entièrement de son caractère-propre [*Eigenart*]. Aucune connaissance concernant une essence [*Wesen*], l'essence, par exemple, de l'amour ou du jugement, ne nous renseigne si peu que ce soit sur la façon qu'ont les personnes A ou B d'aimer ou de juger – et pas davantage naturellement la considération des contenus [*Inhalte*] (objets-axiologiques [*Wertgegenstände*], structures-réales [*Sachverhalte*]) qui leur sont donnés en chacun de leurs actes. Au contraire il suffit de considérer la personne même et son essence ; tout aussitôt nous approchons d'une caractéristique propre [*ein Eigentümliches*] dans la teneur [*Gehalt*] de chacun des actes que nous la voyons accomplir [*vollziehend*] : pour chacun des contenus [*Inhalte*] de ces actes, nous pouvons connaître leur 'monde [*Welt*]' » (Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique, op. cit.*, p. 391 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, op. cit.*, p. 401). La personne propre, au sens de Scheler, est à la fois *individuelle* (cf. *ibid.*, pp. 377-378 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, op. cit.*, pp. 385-386 : « toute personne finie [*endliche*] est un individu [*ein Individuum*], et cela à titre même de *personne*, et non pas seulement par l'entremise de son contenu-d'expérience-vécue [*Erlebnisinhalt*] particulier (extérieur et intérieur), c'est-à-dire par l'entremise de *ce* qu'elle pense, veut, sent, etc., – pas davantage non plus par l'entremise du corps [*Leib*] (le fait que ce corps occupe-une-portion-d'espace, etc.), qui lui appartient en propre [*den sie zu eigen hat*] ») et *une*, au sens de l'unité ou mêmeté (cf. *ibid.*, p. 386 (traduction modifiée) ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, op. cit.*, pp. 395-396 : « Mais il reste encore une question : non pas de savoir par qui [*von wem*] ou par quel être réel [*von welchen realen Wesen*] ces actes sont accomplis [*vollzogen*], car la question n'a pas de sens pour des essences-d'actes [*Aktwesen*], mais bien de savoir quel accomplissant unitaire [*Welcher einheitliche Vollzieher*] 'appartient [*gehört*]', absolument parlant, à l'essence d'un accomplissement-d'actes [*eines Aktvollzugs*] et de modes-d'actes, de formes-d'actes et d'orientations-d'actes d'une telle *diversité* essentielle. Mais comme les essences-d'actes [*Aktwesen*] et leurs corrélations-de-fondement [*Fundierungszusammenhänge*] sont *eo ipso* 'a priori' par rapport à toute l'expérience inductive, nous pouvons poser aussi la question sous cette forme : Quel accomplissant [*Welcher Vollzieher*] 'appartient [*gehört*]' essentiellement à l'accomplissement [*Vollzuge*] d'actes d'essences si diverses ? Et c'est alors seulement, non pas 'plus tôt' dans l'ordre des problèmes, que se pose à nous le problème de la *personnalité* [*Persönlichkeit*] »).

⁶⁶ Sauf exception, nous rendrons « *Eigentlichkeit* » par « être-en-propre », et conséquemment « *eigentlich* » par « propre », « proprement » ou « en propre », plutôt que par « authenticité » et « authentique » ou « authentiquement ». Nous nous accordons en cela avec Marlène Zarader (cf. *Lire Être et temps de Heidegger, Un commentaire de la première section, op. cit.*, pp. 55-56) et préférons de ce point de vue la traduction de *Sein und Zeit* en langue française par François Vezin (*Être et temps*, traduction par F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986), qui rend la plupart du temps « *eigentlich* » par « propre » et « proprement », « *Eigentlichkeit* » par « propriété », à celle d'Emmanuel Martineau (que nous utiliserons cependant comme traduction de référence). Le *Dasein* qui existe sur le mode de l'*Eigentlichkeit* est évidemment celui qui apparaît véritablement, en pleine lumière ; le *Dasein*, autrement dit, devenu transparent ou translucide (*durchsichtig*), ce que dit bien le terme d'authenticité. Mais cela ne doit pas faire oublier que le *Dasein* qui se résout à l'*Eigentlichkeit* est aussi un étant unique, un, « individué », ce que marque tout spécialement la connexion établie par Heidegger dans *Être et temps* entre l'*Eigentlichkeit* et la *Vereinzelung*.

⁶⁷ Nous tâcherons de montrer que l'analytique existentielle heideggérienne s'attache à donner un sens nouveau à *certain*s traits de la personnalité. Nous laisserons globalement de côté le thème de la réflexion ou réflexivité. Heidegger est parfaitement conscient du lien existant entre les concepts de personne et de

Notre approche n'est pas, en ceci, originale. Différents commentateurs se sont déjà attachés à mettre en lumière l'être-personne – ce que nous nommerons la personnalité⁶⁸ – du *Dasein*. Ainsi Ricœur, sans pour autant faire de Heidegger un penseur de l'identité personnelle⁶⁹, le présente-t-il comme un penseur de l'identité du soi, nommée ipséité. Contrairement à l'*idem*, l'*ipse* implique une forme de permanence dans le temps non

réflexion (en témoignent notamment l'*Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2013, p. 311 (*Ga.* 17, p. 190), les *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2003, pp. 345-346 (*Ga.* 22, p. 329)). Pour une présentation synthétique de l'histoire scolastique du concept de réflexion, cf. Perler, Dominik, *Eine Person sein, Philosophische Debatten im Spätmittelalter*, op. cit., pp. 161-232. On notera que l'on pourrait interpréter l'être-en-vue-de-soi heideggérien comme une *reprise destructive* de la réflexivité caractéristique de la personne. Pour une telle lecture, cf. Raffoul, François, *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*, Galilée, Paris, 2004, pp. 137-186 ; ainsi que Zahavi, Dan, « Comment examiner la subjectivité ? À propos de la réflexion : Natorp et Heidegger », in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), Vrin, Paris, 2011, pp. 95-118.

⁶⁸ Nous parlerons de personnalité afin de démarquer l'être-personne heideggérien de la personnalité, *Persönlichkeit* ou *Personalität* – l'être-personne de la personne chosale ou chosique.

⁶⁹ Nous ne le ferons pas davantage. Pour le rejet heideggérien de l'« identité personnelle » (qui correspond à ce que Ricœur nomme « mêmété », l'identité propre à la chose), cf. tout particulièrement les dernières lignes de Romano, Claude, « L'énigme du « *Selbst* » dans l'ontologie fondamentale heideggérienne », *Studia Phänomenologica*, volume XVII, *Phenomenology of animality*, C. Ciocan et M. Diaconu (éd.), Zeta Books, 2017, pp. 352-353 : « 'ipséité' renvoie à l'*ipse* latin et *ipse* constitue ce que les grammairiens appellent un 'intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente' ; il signifie 'lui par opposition à un autre envisagé explicitement ou non'. Ainsi, une formule telle que *ipse Caesar venit* signifie que César est venu et s'est présenté *en personne* – et non par le truchement d'un émissaire ou d'un porte-parole. Or, cette idée de *contraste sous-jacent* est justement décisive dans la manière dont Heidegger conçoit l'ipséité. Que le *Dasein*, lorsqu'il existe de manière résolue et authentique, 'soit lui-même' signifie précisément qu'il décide *en personne* de son existence, *et non* en s'en remettant à la 'voix' impersonnelle du On et en lui déléguant sa décision, qu'il assume *lui-même* le fardeau (*Last*) de son existence, *au lieu de* s'en décharger sur 'les autres', en un mot, qu'il existe *personnellement et non* par procuration. Ce sens de l'*ipse* latin est entièrement différent de celui de l'identité entendue comme relation d'identité qu'une chose entretient avec elle-même tout au long de son existence ». Dans notre travail, nous prenons en quelque sorte Claude Romano au mot : le *Dasein* qui existe selon le mode de l'*Eigentlichkeit* est celui qui décide *en personne* de son existence. Claude Romano songe peut-être ici, en priorité, aux acceptions husserliennes des expressions « donation en personne » ou « donation en chair et en os ». Nous sommes évidemment d'accord : le *Dasein* qui existe d'une manière propre est celui qui est véritablement *donné*. Mais nous y voyons, ou entendons, aussi autre chose : la « tonalité » de la personne. On notera par ailleurs que, dans les lignes qui suivent immédiatement le passage cité, Claude Romano prend ses distances avec Ricœur. L'ipséité heideggérienne n'aurait rien à avoir avec l'identité : « Avec l'*ipse*, nous n'avons d'ailleurs même pas affaire, contrairement à ce qu'a soutenu Ricœur, à un autre sens de l'identité, distinct de celui de l'*idem*. *Ipse* ne se rapporte pas à une nouvelle variété d'identité par rapport à l'identité 'ordinaire', à l'*idem*, mais plutôt à cette idée d'un *contraste* entre deux *manières* de faire ou d'accomplir quelque chose : la faire en personne et la faire par procuration – et par suite : mener une existence en personne en assumant tous les choix et les déchéments qui résultent de cette responsabilité ou se défaire de sa responsabilité sur 'les autres', sur tout le monde et personne, sur le On » (*ibid.*, p. 353). Notre interprétation entre en contradiction ici avec celle de Claude Romano : nous tâcherons de montrer que l'ipséité heideggérienne implique une forme d'unité ou de mêmété (en un sens non ricœurien). Une telle lecture permet de rendre raison des passages d'*Être et temps* où Heidegger emploie le terme *Selbst* comme un substantif, et mieux, parle du On (*das Man*) comme d'un « Soi-même impropre [*uneigentlichen Selbst*] » (*Être et temps*, op. cit., p. 255 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 332 ; Claude Romano y fait référence dans « L'énigme du « *Selbst* » dans l'ontologie fondamentale heideggérienne », *loc. cit.*, p. 341, en renvoyant également à *Ga.* 24, p. 243). Si le On peut parfois être considéré comme un mode (impropre) du Soi-même, du *Selbst*, c'est, selon nous, parce que Heidegger tâche de penser un nouveau sens de la mêmété (distinct de l'identité chosale ou chosique, de la « mêmété » au sens de Ricœur).

réductible à la substance, à l'ordre de ce que Heidegger nommerait *Vorhandenheit* ; autrement dit « [u]ne forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question 'qui suis-je⁷⁰ ?' », et non *que suis-je* ? La notion heideggérienne de *Selbständigkeit* met au jour cette forme particulière d'identité, « l'ipséité du soi sans le support de la mêmeté⁷¹ ». Le *Dasein* qui existe d'une manière propre demeure identique à lui-même au sens où il *tient* parole, est fidèle à la parole donnée en réponse à l'appel de la conscience, au *Gewissensruf* :

« Il est (...) un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère⁷². C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette *tenue* la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ? Ici aussi l'usage des mots est un bon guide. Une chose est la persévérance du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l'amitié. A cet égard, Heidegger a raison de distinguer de la permanence substantielle le maintien de soi (*Selbständigkeit*) décomposé en *Selbst-Ständigkeit* – que Martineau traduit par 'maintien de soi', plutôt que par 'constance à soi', comme je le fais dans *Temps et Récit III*. Cette distinction majeure demeure, même s'il n'est pas certain que la 'résolution devançante', face à la mort, épuise le sens du maintien de soi. Aussi bien cette posture exprime-t-elle un certain investissement existentiel des transcendants de l'existence que Heidegger appelle existentiels, desquels relève l'ipséité. D'autres attitudes, situées à la même jonction de l'existentiel et de l'existential que toutes les analyses heideggériennes tournant autour de l'être-pour (ou envers)-la-mort, sont tout autant révélatrices de la conjonction fondamentale entre la problématique de la permanence dans le temps et celle du soi, en tant que le soi ne coïncide pas avec le même⁷³ ».

Dans *The Young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, John van Buren va plus loin : il présente explicitement, quant à lui, Heidegger comme un penseur de la personne, un philosophe personnaliste. En-deçà du partage entre la personne et le monde, ou entre le Soi-même (*Selbst*⁷⁴) et l'être, Heidegger serait le héraut d'un personnalisme ontologique, selon lequel l'être ne pourrait se manifester qu'à un *Dasein* singulier et agissant :

⁷⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 143.

⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

⁷² Ricœur distingue la forme spécifique d'identité à soi inhérente à la tenue de la parole donnée et l'identité propre au caractère, qui se situe, selon lui, au « carrefour » de l'*idem* et de l'*ipse*, du « quoi » et du « qui ». Nous verrons toutefois dans le quatrième temps de notre étude que Heidegger réinvestit la notion de caractère – plus exactement, le concept aristotélicien d'ἑξις – pour élucider l'*Eigentlichkeit* du *Dasein*.

⁷³ *Ibid.*, pp. 148-149. Jocelyn Benoist fait, à plusieurs reprises, référence à Ricœur dans son article « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 94, n°1, 1996, pp. 69-91. En un certain sens, tout l'enjeu de notre travail sera de rendre raison – en la rapportant à sa source christiano-médiévale – de l'obsession heideggérienne de l'identité dont traite Jocelyn Benoist.

⁷⁴ Tout au long de notre étude, nous rendrons l'allemand *Selbst* par le français « Soi-même » (plutôt que simplement par « Soi ») afin de faire ressortir le caractère de « mêmeté » de la vie ou de l'existence propre.

« Pour le jeune Heidegger, le *Spitze*, le lieu de rencontre ultime de l'*Er-ignis* de l'être (...) est la per-sonnalisation et l'individuation de l'être, la relation unique de l'individu avec lui et sa mise en acte. L'hétérologie heideggérienne de la dimension profonde non-personnelle de l'*Ereignis* est simultanément une ontologie profondément per-sonnaliste. (...) ce chemin-de-pensée personaliste est situé au-delà et en-deçà de l'opposition entre le personalisme sentimental et l'impersonnalisme cosmologique, parce que son sujet est la relation dynamique de l'être *et* la vie personnelle qu'Heidegger a exprimé *via* son usage unique du terme *Ereignis*. Le jeune Heidegger peut être qualifié de personaliste ontologique et d'ontologiste personaliste puisqu'il a fusionné la question grecque de l'être avec le personalisme judéo-chrétien⁷⁵ ».

John van Buren prend soin de préciser que le *Dasein* n'est pas une personne au sens traditionnel du terme. En particulier, « le terme de 'personne' ne peut en rien se rapprocher de la définition boécienne classique d'une personne comme une 'substance individuelle de nature rationnelle' (*persona est naturae rationalibus individua substantia*⁷⁶) ». Heidegger ferait bien plutôt retour au sens originare de la notion : il donnerait « une restitution ontologique du sens originel de 'personne' en tant que *dramatis persona*, afin qu'il désigne désormais le masque/visage et le rôle joué dans le drame de l'*Ereignis*⁷⁷ ».

Heidegger fait effectivement référence à cette signification primitive du terme de personne. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, à l'occasion de l'élucidation du concept nietzschéen de surhomme, il s'attache à déconstruire la définition traditionnelle de la personne, intimement liée à l'anthropologie antico-chrétienne évoquée *supra*. Traditionnellement, l'homme a été conçu comme un animal, plus précisément comme une bête, autrement dit comme un étant qui, en vertu de sa chair, possède des inclinations et des comportements caractéristiques de l'animal sans pour autant en être un :

« L'homme au-delà duquel [le surhomme] va et qu'il laisse derrière lui, c'est l'homme traditionnel [*der bisherige Mensch*]. Nietzsche le caractérise, quand il veut rappeler ce qui a été jusqu'ici sa détermination essentielle [*Wesensbestimmung*], comme la bête non encore con-statée [*das noch nicht fest-gestellte Tier*]. Ce qui implique : *homo*

⁷⁵ Van Buren, John, *The young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994, pp. 293-294 (notre traduction de « *For the young Heidegger, the Spitze, the ultimate gathering point, of the Er-ignis of being (...) is the per-sonalization and individuation of being, the unique individual's relation to and enactment of it. Heidegger's heterology of the nonpersonal depth-dimension of Ereignis is simultaneously a profoundly per-sonalist ontology. (...) this personalist thoughtpath is situated before and beyond the opposition between sentimental personalism and cosmological impersonalism, for its topic is the dynamic relation of being and personal life that Heidegger expressed in his unique use of the terme Ereignis. The young Heidegger can be called an ontological personalist and a personalist ontologist, since he fused the Greek question of being with Judeo-Christian personalism* »). Pour l'idée d'un personalisme heideggérien, cf. également *ibid.*, pp. 264-269.

⁷⁶*Ibid.*, p. 292 (notre traduction de : « *the term 'person' cannot mean anything like Boethius's classical definition of person as an 'individual substance of a rational nature' (persona est naturae rationalibus individua substantia)* »).

⁷⁷ Van Buren, John, *The young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, *op. cit.*, p. 292 (Notre traduction de : « *an ontological rendition of the original sense of 'person' as dramatis persona, so that it now meant the mask/face and role played in the drama of Ereignis* »).

est animal rationale. Animal ne signifie pas simplement être vivant [Lebewesen]. La plante aussi est un tel être vivant. Mais nous ne pouvons pas dire que l'homme soit une végétation raisonnable [vernünftige]. Animal signifie la bête [das Tier] ; animaliter veut dire (par exemple chez saint Augustin également) 'bestialement [tierisch⁷⁸]' ».

L'homme traditionnel, conçu par Nietzsche comme un passage, un pont, « une corde [Seil] tendue entre la bête [Thier] et le surhumain [Übermensch] – une corde par-dessus un abîme [über einem Abgrunde⁷⁹] », n'est pas une simple bête. Il constitue, plus précisément, une bête raisonnable, c'est-à-dire une bête capable, en vertu de sa parole, de *prendre*, de *saisir* les étants, ce qui revient à les poser *devant* elle, à les pré-senter (*vor-stellen*) :

« L'homme est la bête raisonnable [das vernünftige Tier]. La raison [die Vernunft] est la saisie de ce qui est [das Vernehmen dessen, was ist], ce qui veut toujours dire en même temps : de ce qui peut être et de ce qui doit être [was sein kann und sein soll]. Le saisir [Vernehmen] englobe, et englobe par degrés : le subir [das Aufnehmen], le recevoir [das Entgegennehmen], l'entre-prendre [das Vor-nehmen], le pénétrer [das Durchnehmen], et cela veut dire le parler-complètement [Durch-sprechen]. En latin parler complètement se dit reor, c'est-à-dire le grec ῥέω (rhétorique). Le pouvoir [Das Vermögen] d'entre-prendre et de pénétrer quelque chose (teri) est la ratio ; l'animal rationale est la bête qui vit tout en saisissant, des différentes façons que nous avons dites. Le saisir régnant dans la raison précise des fins [stellt Ziele her-zu], érige des règles [stellt Regeln auf], dispose des moyens [stellt Mittel bei] et règle tout sur les modalités de l'action [stellt auf die Weisen des Tuns ein]. Le saisir de la raison se déploie dans ces diverses dispositions [Stellen] qui sont partout et avant tout une pré-sentation [Vor-stellen]. Ainsi pourrait-on dire également : Homo est animal rationale, l'homme est la bête qui pré-sente [der Mensch ist das vor-stellende Tier⁸⁰] ».

C'est ici que l'homme traditionnel rejoint la personne, et tout spécialement la définition boécienne mentionnée *supra*, la personne envisagée comme une substance individuelle de nature rationnelle. Dans ces lignes de *Qu'appelle-t-on penser ?*, cependant, Heidegger ne semble pas uniquement faire un usage polémique de cette notion. Si le philosophe de Messkirch voit de toute évidence dans la personne un concept métaphysique qu'il est urgent de déconstruire, la notion dit aussi autre chose : précisément, l'union intime dans l'homme du dire, de la parole ou *logos* et de l'être⁸¹. C'est ainsi que Heidegger semble

⁷⁸ *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduction par A. Becker et G. Granel, PUF, Paris, 2007, p. 57 (traduction modifiée) ; *Ga.* 8, p. 64.

⁷⁹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*, traduction par G.-A. Goldschmidt, Le livre de poche, 1983, p. 23 (traduction modifiée) ; *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, édition par G. Colli et M. Montinari, Sechste Abteilung, Erster Band, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, p. 10.

⁸⁰ *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 57 (traduction modifiée) ; *Ga.* 8, pp. 64-65.

⁸¹ Cette union intime conduit Emmanuel Housset, au chapitre X de son ouvrage *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, *op. cit.*, à inscrire le *Dasein* heideggérien dans son histoire de la notion de personne – en précisant toutefois, en préambule, que « Heidegger n'est pas un 'philosophe de la personne' » (*ibid.*, p. 377),

réinvestir *in fine* le terme de personne, appelant à retrouver son sens primitif, celui de masque⁸², à travers lequel résonne⁸³ la parole de l'homme. Contrairement à la parole rationnelle, une telle parole ne se veut pas autonome, autosuffisante ; elle n'est possible qu'en réponse à l'être, devant lequel elle se situe, l'homme étant cet étant insigne auquel l'Être *prête* son masque :

« L'homme (...) est, selon la doctrine de la métaphysique, la bête qui présente [*das vorstellende Tier*], à qui le pouvoir-dire [*Sagenkönnen*] appartient en propre [*eignet*]. Sur cette détermination de l'essence de l'homme [*Wesensbestimmung des Menschen*], qui n'a pourtant jamais été pensée jusqu'au bout ni plus originellement, se construit alors la doctrine de l'homme comme personne [*Person*], qui dans la suite se laisse exposer théologiquement. Persona signifie le masque du comédien [*die Maske des Schauspielers*], à travers lequel son dire sonne [*sein Sagen tönt*]. Dans la mesure où l'homme, en tant que saisissant [*als der Vernehmende*], saisit [*vernimmt*] ce qui est [*was ist*], il peut être pensé comme la persona, le masque de l'Être [*die Maske des Seins*]⁸⁴ ».

L'originalité de notre travail – si originalité il y a – sera de tenter de rapporter la personnalité du *Dasein* (en se cantonnant au premier Heidegger⁸⁵) à sa source naturelle : la thématization chrétienne et médiévale de la personne. Notre étude – qui adoptera une méthode chronologique, suivant le fil des travaux heideggériens de 1910 à l'*annus mirabilis* 1927 – se donnera, plus précisément, un double objectif : analyser, d'une part, l'entreprise heideggérienne de déconstruction⁸⁶ de la personne chrétienne et médiévale

autrement dit que le *Dasein* n'est pas, à strictement parler, une personne (une personne au sens de la tradition métaphysique).

⁸² Nous laisserons globalement de côté, pour notre part, cette personne primitive, le πρόσωπον et la *persona* gréco-latine, pour nous concentrer sur la personne christiano-médiévale – celle que le premier Heidegger, selon nous, a prioritairement en vue. Pour cette personne primitive, on pourra se référer notamment à Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, *op. cit.*, pp. 33-62 ; Frontisi-Ducroux, Françoise, *Du masque au visage, Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Paris, 2012 ; Nédoncelle, Maurice, « *Prosopon* et *persona* dans l'antiquité classique, Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 22, fascicule 3-4, 1948, pp. 277-299 ; Ildefonse, Frédérique, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain*, n°52, 2009, pp. 64-77.

⁸³ Heidegger fait ici implicitement référence à une étymologie fallacieuse du terme latin de *persona* (qu'il a peut-être trouvée dans le *Contre Eutychès et Nestorius* de Boèce). Cf. sur ce point Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, *op. cit.*, pp. 38-39 : « Les Latins (...) ont cru voir une relation entre *persôna* (masque) et *persono* (je fais retentir) : Aulu Gelle, au II^e siècle, développe cette étymologie et Boèce la reprendra. Rheinfelder montre en quoi cette filiation qui rattache la personne au masque compris comme haut-parleur est impossible ; il rejette l'hypothèse de certains philologues selon laquelle le o court dans *personare* se serait allongé dans *persona* ».

⁸⁴ *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, pp. 57-58 (traduction modifiée) ; *Ga.* 8, p. 65. John van Buren fait référence à ce passage dans *The young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, *op. cit.*, p. 291.

⁸⁵ Notre étude se démarquera en cela du travail de John van Buren, qui a tendance à mêler les « deux Heidegger », en particulier à considérer le premier comme un penseur, déjà, de l'*Ereignis*.

⁸⁶ Nous préférons le terme de déconstruction (qui renvoie à la notion d'*Abbau*) à celui de destruction (*Destruktion*) pour insister sur le fait que la destruction heideggérienne des concepts de la tradition n'est

(plus précisément : les personnes thomasiennes et scotistes⁸⁷) ; montrer, d'autre part, que Heidegger, sur la base de cette déconstruction, puise dans la mystique médiévale (chez Eckhart en particulier) dans un premier temps, chez les premiers chrétiens (Paul en tête) dans un second, un sens renouvelé de l'être personne, ce que nous nommerons donc la personnalité, ou encore la personnalité *négative*, ou personnalité *sans personne*. Nous ferons l'hypothèse que le premier Heidegger *subvertit* ou *renverse*, plutôt qu'il ne supprime purement et simplement, le concept de personne ou de personnalité ; qu'il rejette, autrement dit, les thématiques *réifiantes* de la personne, qui conçoivent celle-ci comme une certaine chose (hypostase, substance ou sujet) propre, dotée du pouvoir, de la capacité ou de la faculté d'agir, *afin de mettre au jour le sens authentique de l'être en propre et de l'avoir ou ayance*.

Ainsi le *Dasein* n'est-il pas, à proprement parler, une personne, au sens de « propre agissant ». Il est, pour ainsi dire, une personne raturée, ou plutôt creusée, approfondie *jusqu'au cœur*. Tel est peut-être l'« attribut » principal du *Dasein* : il a des mains, des yeux, mais, d'abord et avant tout, en un certain sens⁸⁸, un cœur.

Le *Dasein*, on le sait, est dépourvu d'intériorité. En tant qu'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), il est toujours-déjà au-dehors, auprès de l'étant qu'il ouvre. Il serait trompeur de concevoir le rapport au monde comme une relation entre la sphère intérieure et le monde extérieur ; ce serait méconnaître le sens d'être du *Dasein* et du monde. Heidegger rejette ainsi la dualité intérieur-extérieur dès 1919-20, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* : « L'examen de la sphère totale de la vie pure n'est ni un examen

jamais totale – toute mécompréhension de l'être du *Dasein* pouvant être ramenée à une attitude, un comportement, une guise de ce dernier. Pour le sens « positif » de la *Destruktion* heideggerienne, cf. en priorité *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris, 2014, pp. 49-62 (*Ga.* 59, pp. 29-41) ; *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, pp. 127-140 (*Ga.* 17, pp. 109-122) ; *Être et temps, op. cit.*, pp. 37-41 (*Sein und Zeit, op. cit.*, pp. 19-27).

⁸⁷ On verra plus précisément que le jeune Heidegger *reprend à son compte* dans sa thèse d'habilitation la conception scotiste de la personne, avant de la déconstruire (à travers la thématique husserlienne du sujet à laquelle il l'a assimilée) à la fin des années 1910.

⁸⁸ Il ne s'agit pas, notamment, du cœur pascalien. Le second Heidegger prendra certes parti pour la logique du cœur (*die Logik des Herzens*) pascalienne, contre la logique de la raison calculatrice cartésienne. Mais en condamnant la philosophie, Pascal se barre l'accès à l'autre commencement de la pensée. Cf. pour ces points Guest, Gérard, « Pascal – et Heidegger, Heidegger lecteur de Pascal », *Les études philosophiques*, n°96, PUF, Paris, 2001/1, pp. 41-60.

extérieur ni un examen intérieur, ni transcendant ni immanent [*weder Außen- noch Innenbetrachtung, weder transzendent noch immanent*⁸⁹] ».

Le motif biblique du cœur donne toutefois à penser un autre sens de l'intérieur, qui n'est pas, cette fois, opposé à l'extérieur, mais transcende la dualité intérieur-extérieur elle-même. Heidegger l'indique nettement dans un passage de *Qu'appelle-t-on penser ?*. Il décèle alors dans le mot « cœur » le nom même de la pensée :

« 'Que dit le mot penser ?'. Où l'on pense, il y a des pensées. On entend par là des opinions, des représentations, des propos, des idées. Mais le mot ancien-haut-allemand 'Gidanc', le 'Gedanc', dit plus que cela (...). Le 'Gedanc' signifie : l'âme [*Gemüt*], le cœur [*Herz*], le fond du cœur [*Herzensgrund*], le plus intérieur de l'homme [*jenes Innerste des Menschen*], qui s'étend le plus loin dans le plus extérieur, et cela si nettement qu'il empêche, si on le pense bien, la représentation d'un extérieur et d'un intérieur [*die Vorstellung eines Innen und Außen*⁹⁰] ».

On verra que Heidegger découvre le sens authentique de l'être-personne au fond du cœur : qu'il thématise, avec Eckhart et Paul, le cœur comme le « lieu » *propre* de l'*ayance*.

⁸⁹ *Ga.* 58, p. 253 (notre traduction).

⁹⁰ *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, pp. 236-237 ; *Ga.* 8, p. 149.

CHAPITRE I : UN SUJET PERSONNEL

Au paragraphe 44 d'*Être et temps*, intitulé « *Dasein*, ouverture [*Erschlossenheit*] et vérité [*Wahrheit*⁹¹] », Heidegger présente une brève histoire du concept de vérité. Thomas d'Aquin y joue un rôle décisif, lui qui a formulé, dans son *De veritate*, la définition classique de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*⁹². Les philosophes néokantiens de l'école de Bade auraient, au XIX^{ème} siècle, radicalisé cette conception de la vérité en ne la comprenant plus comme l'accord d'un jugement et d'une *res*, d'une chose, mais en la rapportant au jugement seul, en l'identifiant, plus exactement, à sa teneur ou contenu (*Gehalt* ou *Inhalt*) de sens, nommé validité, *Geltung*⁹³. D'après Heidegger, « [l]a théorie de la connaissance néo-kantienne du XIX^{ème} siècle a [en effet] souvent voulu voir dans [la] définition [thomasienne] de la vérité l'expression d'un réalisme naïf [*naiven Realismus*] et méthodologiquement retardataire, et elle l'a déclarée incompatible avec une problématique qui se serait imposée à travers la « révolution copernicienne [*kopernikanische Wendung*] » de Kant⁹⁴ ».

Heidegger l'expliquait déjà dans un passage de son cours de 1924-1925 consacré au *Sophiste*. Il exposait alors plus clairement le changement opéré par la philosophie néokantienne des valeurs dans la compréhension de la vérité :

« Dans la plus récente théorie de la connaissance, on a encore fait un pas de plus [par rapport à la compréhension de la vérité comme adéquation]. Connaître, c'est juger, juger, c'est affirmer et nier, affirmer, c'est reconnaître [*Anerkennen*], ce qui est reconnu est une valeur [*Wert*], une valeur est présente à titre de devoir [*Sollen*], l'objet de la connaissance [*der Gegenstand der Erkenntnis*] est donc proprement un devoir⁹⁵ ».

⁹¹ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 173 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 212.

⁹² Nous reviendrons longuement sur cette définition, et son interprétation heideggérienne, dans le quatrième et dernier moment de notre travail.

⁹³ Nous traduisons *Geltung* par validité, afin de la distinguer de la *Wert*, valeur. Nous parlerons toutefois, par commodité, de « philosophie de la valeur » ou de « philosophes des valeurs » au sujet de l'école néokantienne de Bade.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 174 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 215.

⁹⁵ *Platon* : Le *Sophiste*, traduction par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, Gallimard, Paris, 2001, p. 34 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 26.

Dans les années 1920, Heidegger interprète donc l'histoire de la notion de vérité comme l'histoire de sa progressive identification au jugement, plus exactement à son sens (au sens contenu dans le jugement). Il a alors rompu avec cette compréhension de la vérité. Cela ne doit pas nous faire oublier, cependant, qu'il y a pleinement adhéré au moment de son entrée en philosophie au début des années 1910, marquée par l'influence de l'école néokantienne de Bade d'abord, de Husserl ensuite.

Nous prendrons pour objet d'étude principal, dans ce premier moment de notre travail consacré au jeune Heidegger, de ses premiers articles au début des années 1910 jusqu'à sa thèse d'habilitation, soutenue en 1915, publiée en 1916⁹⁶ (la conclusion – ajoutée pour la version publiée – mise à part), ce que le philosophe de Messkirch nommera quelque temps plus tard le *problème du sujet*⁹⁷. Il s'agira d'élucider le sens de cette question, et de retracer sa genèse – l'histoire de sa naissance sous la plume d'un jeune penseur qui se réclame, dans un premier temps, du « réalisme ».

Nous étudierons tout d'abord l'évolution de la conception heideggérienne de la signification (intimement liée au problème du sujet), en la rapportant aux sources contemporaines de la pensée du jeune Heidegger, avant d'analyser en détail le commentaire des théories scotiste et erfurtienne⁹⁸ de la signification dans la thèse d'habilitation. Nous reviendrons, pour finir, sur le sens du problème du sujet qui est au cœur des premiers écrits

⁹⁶ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1916 (republié dans *Ga.* 1, pp. 130-375).

⁹⁷ Avant de poser le problème de l'être, Heidegger pose le problème du *sujet*. Il faut entendre par là l'étude du mode d'être du sujet, de sa fonction dans les processus de connaissance et d'expression – la notion de « sujet » désignant ici le sujet moderne, la *Subjektivität* du second volume du *Nietzsche*. Heidegger n'emploie pas l'expression « problème du sujet » dans le premier moment de son parcours, qui nous intéresse ici. Il le fera, néanmoins, immédiatement après, dans ses notes sur le mysticisme médiéval, dans un passage où il remarque précisément que Duns Scot compte parmi ceux qui, au Moyen Âge, ont tenté de poser le problème. Pour l'expression « le problème du sujet [*das Problem des Subjekts*] », cf. « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit d'août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris, 2012, p. 359 ; *Ga.* 60, p. 316, et pour l'« hommage » à Duns Scot, cf. *ibid.*, p. 360 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 317 : « Rien n[e] résulte [du problème des universaux] quant au problème propre [*eigentliche Problem*], puisqu'on ne poursuit pas l'interrogation jusqu'au sujet [*Subjekt*], alors que, dans le cas du nominalisme au moins, celui-ci en emprunte le chemin ; on en trouve des esquisses [*Ansätze*] chez Scot et particulièrement dans sa théorie de la signification [*in seiner Bedeutungslehre*] ».

⁹⁸ Au sens de Thomas d'Erfurt. Heidegger pense cependant à l'époque que la *Grammatica speculativa* (nommée alors *De modis significandi* (*Sur les modes de signifier*)), qu'il commente dans la seconde partie de la thèse d'habilitation, est l'œuvre de Duns Scot. Le médiéviste allemand Martin Grabmann la restitue à son véritable auteur, Thomas d'Erfurt, dès 1922 (dans « *De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae* », *Archivum Franciscanum Historicum*, 15, 1922, pp. 273–277), puis derechef en 1926 (dans *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, tome 1, Max Heuber, München, 1926, pp. 116–125 ; avec une critique voilée de Heidegger), en 1943 enfin (dans *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Heft 2*), Heuber, München, 1943).

de Heidegger, afin de montrer qu'il doit être plus proprement interprétée comme un problème de la *personne*, ou du *sujet personnifié*.

I. Heidegger subjectiviste ? Les sources contemporaines des premiers travaux

1. Pour un « réalisme sain » : la différence ontologico-sémantique

Les premiers travaux de Heidegger sont marqués – aussi surprenant que cela puisse paraître *a posteriori* – par un souci constant de réalisme. Dans un contexte d'écriture fortement influencé par le néothomisme⁹⁹, Heidegger s'attache à rendre compte de la possibilité d'une connaissance du réel à proprement parler – ce qui signifie sous sa plume, au début des années 1910 : une connaissance indépendante du sujet psychologique, du sujet existant. On va voir que cette perspective réaliste interdit à Heidegger de poser véritablement, dès cette époque (nous nous appuyons ici principalement sur deux articles de 1912, ainsi que sur sa thèse de doctorat), le problème du sujet – en tant qu'étude du sens d'être du sujet, de la subjectivité.

Le projet « réaliste » du jeune Heidegger apparaît nettement dans l'article « Le problème de la réalité dans la philosophie moderne », publié en 1912 dans la revue catholique *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*. Heidegger s'attache alors à traiter scientifiquement¹⁰⁰ le problème de l'existence du monde extérieur ; le réalisme étant succinctement défini comme « la position de quelque chose de trans-subjectif [*die Setzung eines Transsubjektiven*¹⁰¹] ». Il renvoie dos-à-dos, dans le cœur de l'article, deux

⁹⁹ Sur lequel nous reviendrons *infra*.

¹⁰⁰ Cette perspective scientifique étant opposée à l'appel au sens commun, dont se « contenterait » Brunetière, que cite Heidegger au début de son article : « Je voudrais bien savoir, quel est le malade ou le mauvais plaisant, et je devrais dire le fou, qui s'est avisé le premier de mettre en doute, 'la réalité du monde extérieur', et d'en faire une question pour les philosophes. Car la question a-t-elle même un sens ? » (Brunetière, *Sur les chemins de la croyance, Première étape, L'utilisation du positivisme*, Perrin, Paris, 1910, p. 25 ; cité en *Ga.* 1, p. 1).

¹⁰¹ *Ga.* 1, p. 1 (notre traduction).

perspectives contemporaines caractérisées, dans des proportions différentes, par l'anti-réalisme : le conscientialisme, ou immanentisme, qui refuse de poser une réalité extérieure au sujet, et le phénoménalisme, qui certes admet l'existence du monde extérieur au sujet, mais renonce à assurer la possibilité de sa connaissance, de sa définition. Le rejet de la première position est le plus important pour nous – il manifeste en effet le refus circonstanciel de toute perspective suspecte de « subjectivisme ».

Le jeune Heidegger fait remonter les origines du conscientialisme à la pensée de Berkeley, prolongée par celle de Hume :

« Avec Berkeley déjà la position réaliste devient fragile. Avec son *esse est percipi*, c'est-à-dire l'identification de l'être et de l'être-perçu, il affirme l'identité du physique et du psychique. L'existence d'un monde matériel indépendant transcendant la conscience est abolie. Psychologiquement, bien sûr, Berkeley reste un réaliste qui continue de supposer, avec la substance de l'âme, [l'existence de] multiples esprits. Le successeur de Berkeley, Hume, a alors pensé son sensualisme jusqu'à ses conséquences finales. Les concepts fondamentaux de substance et de causalité sont dépouillés de leur caractère objectif et réel, en ce que chacun est dissout dans un 'tas de perceptions' qui à son tour remonte à un sentiment subjectif de contrainte¹⁰² ».

À l'époque contemporaine, les tenants principaux de la position conscientialiste ou immanentiste sont, selon Heidegger, Schubert-Soldern, Schuppe, Avenarius et Mach :

« En guise d'introduction, nous avons mentionné l'importance de Hume dans le développement de la théorie de la connaissance moderne. À notre époque, l'empirisme anglais a subi de nombreuses modifications. Richard von Schubert-Soldern a élaboré une théorie du *solipsisme* et la considère comme un fait allant de soi et ne nécessitant aucune preuve supplémentaire. La conscience du connaissant, et seulement elle, est l'objet du savoir. La *philosophie de l'immanence* est principalement incarnée par Schuppe. (...) Tout être est un être-conscient. Le concept de conscience inclut à la fois le sujet conscient et l'objet de la conscience. Mais ces deux moments ne sont qu'abstraitement séparables. Le résultat est l'enchaînement indissoluble de la pensée et de l'être. Cette philosophie de l'immanence se rapproche de l'*empirio-criticisme* d'Avenarius qui, dans ces trois œuvres majeures, se donne l'objectif de déterminer le seul et unique concept de monde. Enfin, nous devons mentionner E. Mach, le fondateur du soi-disant *monisme des sensations*. Ses idées sont explicitées le plus clairement dans son livre 'Contributions à l'analyse des sensations'. Une chose, un corps, ou la matière ne sont rien d'autre qu'un complexe d'éléments [c'est-à-dire de sensations]¹⁰³ ».

¹⁰² Ga. 1, pp. 1-2 (notre traduction de : « *Erst durch Berkeley gerät die Position des Realismus ins Wanken. Mit seinem esse-percipi, dem Ineinsetzen von Sein und Wahrgenommenwerden, behauptet er die Identität des Physischen und Psychischen. Die bewusstseins-transzendente Existenz einer selbständigen Körperwelt gilt für aufgehoben. Psychologisch ist er zwar noch Realist, so dass er neben der Seelensubstanz noch eine Vielheit von Geistern annimmt. Berkeleys Nachfolger Hume hat dann dessen Sensualismus konsequent zu Ende gedacht. Die fundamentalen Begriffe der Substanz und der Kausalität werden ihres objektiven, realen Charakters entkleidet, indem jener sich in ein 'Bündel von Perzeptionen' auflöst, dieser zurückgeführt wird auf ein subjektives Zwangsgefühl* »).

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 5-6 (notre traduction de : « *Einleitend haben wir auf Humes Bedeutung für die Ausgestaltung der modernen Erkenntnistheorie hingewiesen. Der englische Empirismus hat in unserer Zeit mannigfache Modifikationen erfahren. Richard von Schubert-Soldern hat eine Theorie des Solipsismus ausgebildet und betrachtet dieselbe als eine von selbst einleuchtende Tatsache, die keine näheren Beweise* »).

Heidegger décline sa réfutation du « principe de l'immanence¹⁰⁴ » en trois moments, conformément aux trois arguments distingués par Klimke dans *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* : les arguments *a priori*, empirique et méthodologique. Tandis qu'il analyse le premier argument (*a priori*), Heidegger oppose à l'immanentisme la nécessité de distinguer entre l'acte psychique, l'acte existant de conscience, et le contenu idéal de pensée :

« Le premier argument entend voir une contradiction dans le concept d'un être indépendant de la pensée. En pensant à une telle réalité, la réalité devient dépendante de la pensée et ainsi dépendante de l'effectivité de la conscience. Mais l'étant qui est pensé n'est en aucun cas identique avec l'être dans la pensée. Ce qui est ici (phénoménalement) c'est le concept, dont le contenu est intentionnellement relié à l'être transcendant. L'existence psychique d'un concept et l'être idéal du contenu de ce concept sont deux choses complètement différentes. Bien sûr, l'être réel est pensé par le concept, mais cela ne signifie absolument pas que cet être est pris dans le sujet et transformé en être psychique. À mon sens, Geysler ne se trompe pas lorsqu'il écrit : 'La prétendue difficulté globale n'est rien d'autre qu'un sophisme de dialectique pseudologique flagrant¹⁰⁵ ».

À la fin de l'article, Heidegger oppose aux courants immanentistes et phénoménalistes un « réalisme sain [*gesunden Realismus*¹⁰⁶] », fortement inspiré par le réalisme critique de Külpe qui, en fondant de manière critique la possibilité des sciences empiriques de la nature, rend nécessaire la position ainsi que la définition de la réalité extérieure.

benötigt. Das Bewusstsein des Erkennenden, und nur das, ist Gegenstand der Erkenntnis. Die immanente Philosophie findet in Schuppe ihren Hauptvertreter. (...) Alles Sein ist Bewusst-Sein. Im Begriff des Bewusstseins sind das bewusste Subjekt und das bewusste Objekt enthalten. Diese beiden Momente sind aber nur abstraktiv trennbar. Es ergibt sich hieraus die unlösbare Verkettung von Denken und Sein. Als der Immanenzphilosophie verwandt muss noch angeführt werden der Empiriekritizismus von Avenarius, der sich in seinen drei Hauptwerken zum Ziel setzt, den einzig richtigen Weltbegriff festzulegen. Schliesslich wäre noch zu nennen E. Mach, der Begründer des sog. Empfindungsmonismus. Am besten hat er seine Ideen entwickelt in der Schrift : 'Beiträge zur Analyse der Empfindungen' (1906). Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts ausser dem Zusammenhang der Elemente [d. i. der Empfindungen] »).

¹⁰⁴ Pour ce principe, cf. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, S. Hirzel, Leipzig, 1910, p. 149 ; ainsi que le résumé dans Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Herder, Freiburg, 1911, pp. 431–451.

¹⁰⁵ *Ga. 1, pp. 6-7 (notre traduction de : « Das erste Argument will in dem Begriff eines vom Denken unabhängigen Seins einen Widerspruch sehen. Durch das Denken einer solchen Realität werde diese vom Denken und damit von der Bewusstseinswirklichkeit abhängig. Das gedachte Seiende ist nun aber keinesweg identisch mit dem Sein im Denken ; seiend (phänomenal) ist hier der Begriff, dessen Inhalt intentional auf das transzendente Sein bezogen wird. Die psychische Existenz eines Begriffes und das ideale Sein des Begriffsinhaltes sind total verschiedene Dinge. Allerdings wird das reale Sein durch den Begriff gedacht, aber dadurch mitnichten in das Subjekt hereingenommen und zu einem psychischen Sein umgestaltet. Geysler schreibt m. E. nicht mit Unrecht : 'Die ganze vermeintliche Schwierigkeit ist nichts als ein blendendes Sophisma dialektischer Scheinlogik' »).*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 3 (notre traduction).

Le problème du sens

À nous en tenir là, il apparaît toutefois que le réalisme ici invoqué n'a de sens qu'à la condition expresse de postuler une séparation nette entre le domaine du psychologique et celui de l'idéal, c'est-à-dire du sens ou de la signification. La transcendance du monde, de la réalité – et partant : la possibilité d'une connaissance, d'une science au sens strict – a pour corrélat, selon le jeune Heidegger, la transcendance du sens, autrement dit du logique.

C'est donc tout naturellement que le jeune penseur se donne pour tâche principale, dans ses travaux immédiatement postérieurs, l'élucidation du problème de la nature de ce sens non psychologique ou existant¹⁰⁷.

La question de la nature du sens commande ainsi l'étude publiée en octobre, novembre et décembre 1912 dans le *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, intitulée « *Neuere Forschungen über Logik* ». Heidegger y développe une critique du psychologisme qui reprend l'élément principal des objections soulevées contre l'immanentisme, la distinction de l'*existant* et de l'*idéal* :

« Le psychologisme peut être vu comme la prévalence de principes psychologiques, de méthodes, et de modes de démonstrations dans la pratique logique. La logique traite de la pensée. La pensée doit indéniablement être organisée à l'intérieur de ce complexe de faits qui caractérise la totalité des processus psychiques. De cela, il suit immédiatement que la psychologie est la vraie science fondamentale qui doit formellement absorber la logique. (...) L'élément fondamental pour la connaissance de l'absurdité et de la stérilité du psychologisme est la distinction entre l'acte psychique et le contenu logique, entre l'événement réel de pensée qui se déroule dans le temps et le sens idéal, extratemporel, identique ; bref, la distinction entre ce qui 'est' et ce qui 'vaut'. Ce sens pur, ayant une consistance en lui-même est l'objet de la logique, et ainsi la logique est-elle dépouillée de son caractère empirique dès le début. La 'fonction' des lois fondamentales de la logique en tant que normes de pensée, si l'on y réfléchit plus profondément, s'avère être une dimension dérivée. Les principes de contradiction et du

¹⁰⁷ Pour l'élucidation heideggérienne de ce problème, cf. en priorité Dastur, Françoise, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 1996, pp. 303-316. Dans la note 33, Françoise Dastur retrace le parcours de Heidegger : il est d'abord question de libérer la logique de la grammaire, puis, dans *Sein und Zeit*, de libérer la grammaire de la logique, enfin, dans la *Lettre sur l'humanisme*, de libérer le langage de la grammaire. Cf. *ibid.*, p. 311 : « En 1914, Heidegger, encore husserlien, veut garder pure de tout rapport à l'expression linguistique la sphère du sens qui constitue ce que Husserl nomme 'le logique', alors qu'en 1927, il s'agit au contraire de mettre en évidence la domination de la logique à l'égard de la représentation que l'on se fait traditionnellement de la langue. Plus tard, dans la Lettre sur l'humanisme, il sera à nouveau question de libérer le langage de la grammaire elle-même, non plus au profit du pur logique, mais à celui d'une articulation plus originelle de ses éléments que celle de la logique pure, laquelle est réservée à la pensée et à la poésie. C'est alors dans une 'poétique' et non dans une 'logique' que se trouve l'essence du langage ».

tiers-exclu sont des relations idéales entre les objets de pensée en tant que tels, pour lesquels le moment ou la façon dont ils sont pensés est sans importance. La désignation de 'lois' devrait ainsi être résolument évitée pour ces relations de sens afin de les distinguer, même linguistiquement, des lois de la nature¹⁰⁸ ».

Heidegger fait en vérité un pas de plus par rapport à l'article précédent. La distinction de l'existant et du sens est ici présentée, d'une manière plus radicale, comme une séparation entre ce qui *est* et ce qui *vaut*, c'est-à-dire entre l'être et la *validité*. Heidegger emprunte cette distinction à la *Logique* de Lotze. Il y fait référence dans une note de l'article : « Nous pouvons également faire référence à la nouvelle édition de la *Logique* de Lotz (Philosophische Bibliothek tome 141, Leipzig, 1912), qui reste le livre fondamental de la logique moderne, bien qu'il ait été en partie dépassé (théorie du jugement, tendance à l'éthicisme¹⁰⁹) ».

Le jeune Heidegger revient longuement sur la distinction de l'être et de la validité dans sa thèse de doctorat, soutenue en 1913¹¹⁰, plus précisément dans la cinquième partie dont le deuxième chapitre se présente comme un « *Ausblick auf eine rein logische Lehre vom Urteil*¹¹¹ ». Au paragraphe 1, Heidegger s'attache à discerner, au sein du jugement, l'objet logique, qui est *wirklich*, effectif, sans pour autant exister (*existieren*) – qui doit donc être nettement distingué de l'acte psychologique de jugement. Heidegger prend comme exemple le jugement « *Der Einband ist gelb* », et note que son sens ou signification

¹⁰⁸ *Ga.* 1, pp. 20-23 (notre traduction de : « *Als Psychologismus ganz allgemein begreift man das Vorwalten psychologischer Prinzipien, Methoden und Begründungsweisen im Betrieb der Logik. Logik handelt vom Denken. Das Denken ist unbestritten einzuordnen in jenen Tatsachenkomplex, der als Gesamtheit der psychischen Vorgänge sich darstellt. Unmittelbar ergibt sich daraus, dass die Psychologie als eigentliche Grundwissenschaft die Logik förmlich in sich aufsaugen muss. (...) Grundlegend für die Erkenntnis der Widersinnigkeit und theoretischen Unfruchtbarkeit des Psychologismus bleibt die Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem in der Zeit verlaufenden Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn, kurz die Unterscheidung dessen, was 'ist', von dem, was 'gilt'. Dieser reine, in sich Bestand habende Sinn ist Gegenstand der Logik, und damit wird ihr von Anfang an der Charakter einer empirischen Disziplin genommen. Die 'Funktion' der logischen Grundgesetze als Normen des Denkens erweist sich einer tieferen Betrachtung als ein abgeleitetes Moment. Die Sätze des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten sind ideale inhaltliche Beziehungen zwischen den Denkgegenständen überhaupt, für die es vollständig belanglos bleibt, ob, wann und wie sie gedacht werden. Es sollte daher die Bezeichnung 'Gesetze' für diese Sinnbeziehungen konsequent vermieden werden, um sie auch sprachlich gegen die Naturgesetze abzugrenzen »).*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 23 (notre traduction de : « *Zugleich sei auf die neu edierte Logik Lotzes hingewiesen (Philos. Bibl. Bd. 141, Leipzig 1912), die, obgleich sie in einigen Stücken – Urteilstheorie, ethisierende Tendenz – überholt ist, immer noch als Grundbuch der modernen Logik angesehen werden darf »).*

¹¹⁰ *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [Inaugural-Dissertation zu Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Breisgau vorgelegt von Martin Heidegger aus Messkirch, Baden], Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1914 (republié dans *Ga.* 1, pp. 59-188).

¹¹¹ *Ga.* 1, p. 165. Les quatre premières étaient consacrées à l'exposé et à la réfutation de théories du sens qui, chacune à leur manière, tendent vers le psychologisme : les théories de Wundt, Maier, Brentano et Anton Marty, de Lipps enfin.

se distingue radicalement de l'état de conscience, en ce qu'il demeure identique en dépit des modifications de ce dernier :

« Gewiss ist in allen verschiedenen Fällen, in denen ich über den Einband urteilte, meine Bewusstseinslage eine verschiedene gewesen. Die Umstände, die mich zur Urteilsfällung veranlassen können, variieren. Ich kann bei der Antwort auf die Frage genau überdenken, was ich zur Antwort gebe, während ein andermal, angeregt durch die Farbe des Bleistifts, das Urteil mir kaum recht bewusst wird. Ob ich zu dem besagten Urteil durch bewusste Unterscheidung oder durch eine unwillkürliche Assoziation gelange, ob ich mir das Buch in seinem Format und seinem Umfang ausdrücklich präsent werden lasse oder nicht, bei allen diesen « Modifikationen des Bewusstseins » im Augenblick der Urteilsfällung, bei aller Verschiedenheit des Zeitpunktes derselben treffe ich in jeder Urteilstätigkeit einen konstanten Faktor, jedesmal will ich sagen : 'Der Einband ist gelb'¹¹² ».

L'objet logique, qui consiste en un certain *Dasein*, un certain *Wesen*, doit plus largement être considéré comme séparé du domaine global de l'existence ; en l'occurrence donc, l'objet logique « l'être-jaune de la reliure » ne doit en aucun cas être assimilé à la reliure jaune existante, à l'étant physique « reliure jaune » :

« Schliesse ich das Buch und sehe auf den Einband, dann ist er doch wieder gelb. Also das Identische, das nicht in den psychischen Verlauf und seinen beständigen Wechsel hineingehört, ist eben das reale physische Buch und sein Einband. Ich kann jederzeit das « Gelb » sehen oder als Erinnerungsvorstellung mir zur Gegebenheit bringen. Sind aber nun das reale physische Buch und jenes in den verschiedenen Urteilbetätigungen aufgezeigte Identische selbst identisch ? Kann ich « das Gelbsein des Einbandes » wirklich sehen oder mit der Hand betasten wie den gelben Einband ? Der Buchbinder konnte wohl den gelben Einband um die geordneten Druckbogen schlagen, aber nie und nimmer das « Gelbsein des Einbandes'¹¹³ » ».

Pour déterminer la nature particulière du sens et de la signification, Heidegger recourt alors, comme en 1912, à la distinction lotzénienne de l'être et de la validité :

« Il doit y avoir encore une forme de présence à côté des modes d'existence du physique, du psychique et du métaphysique. Lotze a trouvé pour elle dans notre vocabulaire allemand la dénomination décisive : à côté d'un 'cela est' il y a un 'cela vaut'. *La forme d'effectivité du facteur identique découvert dans le processus du jugement peut seulement être le valoir*¹¹⁴ ».

Dans sa *Logique*, Lotze distingue, plus précisément, quatre modes d'effectivité (*Wirklichkeit*) : l'être (*Sein*) des choses, l'advenir (*Geschehen*) des événements, la consistance (*Bestehen*) des rapports (mathématiques), la validité (*Geltung*) des propositions

¹¹² *Ga.* 1, pp. 167-168.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 168-169.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 170 (notre traduction).

(logiques). L'effectivité (*Wirklichkeit*) constitue ainsi le concept englobant – l'effectivité, et non pas l'être, qui renvoie uniquement à la sphère du sensible.

Heidegger emprunte donc le concept de validité, *Geltung*, à Lotze¹¹⁵. Mais que faut-il entendre précisément par là ? Qu'est-ce que le sens en tant que validité ? Dans l'article de la fin de l'année 1912, « *Neuere Forschungen über Logik* », Heidegger met immédiatement en garde contre une grave mécompréhension : la validité ne doit pas être envisagée comme une entité métaphysique, une forme, pour ainsi dire, de super-étant. Ainsi,

« [l']examen et la critique du psychologisme a mis en lumière l'hétérogénéité de l'effectivité psychique (et avec elle : l'effectivité spatio-temporelle en général) et du logique. Ce domaine [logique] du valide doit maintenant, relativement à son étendue globale, être détaché de l'étant sensible et de la métaphysique supra-sensorielle dans son essentialité pure et propre¹¹⁶ ».

Ce refus d'identifier la validité à une entité métaphysique entraîne plus loin, dans le même article, une critique conjointe des positions de Geysler et Meinong¹¹⁷ :

« Geysler examine les formes et les principes d'un savoir *objectivement normatif*. Le concept de l'objet doit ici être radicalement distingué du concept critique. L'objet (sujet) du jugement est 'l'objet réel et non-réel qui est visé, afin de le présenter, par la pensée judicative et qui conséquemment s'oppose à cette intention comme mesure et comme norme' (p. 51). L'objet est la 'donation objective' qui 'agit comme norme d'affirmation et de négation' (p. 54) pour un jugement. (...) La critique de Geysler du 'Je supra-individuel' ne me semble pas totalement juste. La conception du concept est directement issue de la tentative de rendre la vérité et sa validité indépendantes du sujet individuel. Le concept doit être compris purement logiquement comme le système des formes de connaissance valides, qui cependant sont entreposées, dans la connaissance actuelle, dans un sujet individuel, exactement comme Geysler a besoin d'un 'porteur' de pensée intentionnelle pure. Les 'pensées pures' de Geysler se rapprochent de ce que

¹¹⁵ En accolant toutefois à la validité, il faut le noter, la notion de consistance, de *Bestand* – contrairement donc à Lotze qui réserve celle-ci aux rapports mathématiques. Plus fondamentalement, Heidegger « reproche » à Lotze de ne pas avoir suffisamment rompu, d'une part, avec le naturalisme (plus exactement : avec le psychologisme), avec la métaphysique d'autre part. Cf. pour ces points le cours légèrement postérieur de Heidegger, *Phénoménologie et philosophie transcendante des valeurs* (cours du semestre d'été 1919) : « L'éminente difficulté d'une telle tâche [la distinction de ce qui est et de ce qui vaut] dans une situation historico-spirituelle dont nous avons aujourd'hui les plus grandes peines à nous rappeler s'illustre par le fait que Lotze s'est contenté de l'amorcer (princiellement) : ses intuitions sans conteste décisives ne l'ont pas gardé du danger de rechute dans une métaphysique théologico-spéculative d'un côté ou de celui d'une accentuation par trop exclusive de l'effectivité naturelle [*Naturwirklichkeit*] de l'autre » (*Vers une définition de la philosophie*, traduction par S.-J. Arrien et S. Camilleri, Les éditions du Seuil, Paris, 2107, p. 176 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 137).

¹¹⁶ *Ga.* 1, pp. 23-24 (notre traduction de : « *Bei der Betrachtung und Kritik des Psychologismus ergab sich die Heterogenität der psychischen, damit der raumzeitlichen Wirklichkeit überhaupt und des Logischen. Dieses Reich des Geltenden muss jetzt seinem ganzen Umfang nach prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner reinen eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden* »).

¹¹⁷ Auquel Heidegger a cependant consacré un développement important : cf. *ibid.*, pp. 26-30.

Meinong appelle 'Objektiv'. Et je considère ce phénomène comme problématique, non pas dans sa consistance mais dans sa 'nature' et sa structure¹¹⁸ ».

Le sujet rickertien

La validité n'est pas un super-étant, une entité suprasensible. En quel sens précisément s'en distingue-t-elle ? Elle n'est pas assimilable à une telle entité dans la mesure où elle n'est pas *absolument indépendante* de toute subjectivité (contrairement donc à l'étant métaphysique). Tel est le sens, dans le passage que nous venons de citer, de la référence au « je supra-individuel¹¹⁹ ». Heidegger développe également ce point au chapitre 5, déjà évoqué, de sa thèse de doctorat. La validité, à l'inverse de l'entité métaphysique, est connue immédiatement par le sujet :

« Es bleibt die Möglichkeit, ihm eine Stelle im Metaphysischen anzuweisen. Allein, auch diese ist auszuschalten. Nicht etwa, weil es ein Metaphysisches nicht gibt oder wir dessen Vorhandensein nicht erkennen könnten auf dem Wege der Schlussfolgerung, wohl aber, weil das Metaphysische nie mit der Unmittelbarkeit erkannt wird, die uns beim Innewerden des fraglichen Etwas zu Gebote steht¹²⁰ ».

Heidegger semble déjà ici porter son interrogation sur le mode d'être du sujet qui se rapporte à la valeur transcendante. Le problème pour Heidegger ne serait donc plus seulement de rendre compte de la possibilité d'un *réalisme sain*, mais de comprendre comment le sujet – non individuel, c'est-à-dire non psychologique ou existant – peut appréhender la validité séparée du domaine des choses existantes. L'idée même de réalisme conduit Heidegger à s'intéresser au concept de validité – ce qui l'obligerait cependant à ne

¹¹⁸ Ga. 1, pp. 34-35 (notre traduction de : « Geysers untersucht die Formen und Prinzipien einer gegenständlich normierten Erkenntnis. Der hier vorliegende Gegenstandsbegriff muss von dem kritischen wohl unterschieden werden. Gegenstand (Subjekt) des Urteils ist 'dasjenige reale oder nicht reale Objekt, das darzustellen durch den Urteilsgedanken intendiert wird, und das folglich dieser Intention als Mass und Norm gegenübersteht' (S. 51). Gegenstand ist 'objektive Gegebenheit', die einem Urteil 'zur Norm der Bejahung oder Verneinung dient' (S. 54). (...) Geysers Kritik des 'überindividuellen Ich' scheint mir nicht ganz zutreffend. Die Konzeption des Begriffes ist gerade aus dem Bestreben erwachsen, die Wahrheit und ihre Geltung vom individuellen Subjekt unabhängig zu machen. Der Begriff soll rein logisch als das System der geltenden Erkenntnisformen verstanden werden, die allerdings beim aktuellen Erkennen in ein individuelles Subjekt eingelagert sind, genau wie Geysers für die reinen intentionalen Gedanken einen 'Träger' fordern muss. Geysers 'reine Gedanken' nähern sich dem, was Meinong als 'Objektiv' bezeichnet. Und dieses Phänomen halte ich, nicht seinem Bestehen, wohl aber seiner 'Natur' und Struktur nach, für problematisch »).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 34 (notre traduction).

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 169-170.

plus simplement définir la réalité comme « quelque chose de trans-subjectif¹²¹ », comme c'était le cas dans l'article « Le problème de la réalité dans la philosophie moderne ».

À quelles conceptions l'idée de je supra-individuel, opposée à Geysler à la fin de l'année 1912, renvoie-t-elle précisément ? Heidegger fait référence, en note, à Rickert¹²² : « Voir Jonas Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik* (Leipzig, 1908). La théorie de Cohn remonte à l'ouvrage d'Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Tübingen, 2ème éd., 1904¹²³) ».

Comment Rickert se représente-t-il, à l'époque de l'article consacré aux nouvelles recherches en logique et de la thèse de doctorat, la possession de la validité par le sujet ? Il pense ce rapport de possession en termes de reconnaissance et de devoir (*Sollen*). Ainsi, étant posé que connaître et juger coïncident, et que le jugement prend la forme d'un acte d'approbation (jugement affirmatif) ou de désapprobation (jugement négatif), la connaissance réside dans la reconnaissance d'un devoir. Rickert l'explique dans un passage de son article « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », publié en 1909 dans les *Kant-Studien*¹²⁴ :

« La connaissance selon laquelle quelque chose est, pour rappeler cet exemple, consiste dans le fait que la forme « être » est reconnue de façon approbative [*bejahend*] à un contenu. A présent, nous pouvons en tirer les conséquences pour l'objet de la connaissance. Si connaître, c'est approuver la forme, alors l'objet doit être ce qui est approuvé. Mais quelle est la seule chose que l'on peut approuver si l'approbation est un acte de prise de position apparenté au vouloir ? L'objet doit se présenter au sujet connaissant comme une *exigence*, c'est-à-dire comme quelque chose qui demande à être accepté. C'est seulement à des exigences que nous pouvons nous ajuster par l'approbation, c'est seulement à des exigences que nous pouvons nous rapporter sur le mode de l'acceptation. Par ce moyen, nous avons obtenu le concept le plus vaste pour désigner l'objet de la connaissance. Ce qui est connu, c'est-à-dire ce qui est approuvé ou reconnu dans le jugement, doit se trouver dans la sphère du *devoir* [*Sollens*¹²⁵] ».

¹²¹ *Ga.* 1, p. 1 (notre traduction).

¹²² Dont il suit alors les cours, et qui dirigera sa thèse d'habilitation. Pour les intitulés des enseignements de Rickert suivis par le jeune Heidegger, cf. *Becoming Heidegger, On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*, Theodore Kisiel et Thomas Sheehan (éds.), Noesis Press, Seattle, 2010, p. xxxvii sq.

¹²³ *Ga.* 1, p. 34 (notre traduction de : « Vgl. J. Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*, Leipzig, 1908. *Cohns Theorie geht zurück auf H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1904 »).

¹²⁴ Le texte est par la suite introduit dans la troisième édition (1915) de *L'objet de la connaissance*, chapitre 1, paragraphe 1.

¹²⁵ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général*, traduction par A. Dewalque, Vrin, Paris, 2006, pp. 123-124. Cf. également Rickert, *L'objet de la connaissance*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1928 (6^e éd.), p. 201 : « c'est en devoir que se métamorphose la valeur qui vaut intemporellement et qui est indépendante de cet acte qu'est l'approbation, dès qu'elle est rapportée à un sujet et à son évaluation » (cité et traduit par Éric Dufour dans *Les néokantiens*, Vrin, Paris, 2003, p. 50).

Rickert distingue par ailleurs le *Sollen* du *Müssen*, celui-ci constituant simplement le versant psychologique du devoir transcendant. Le devoir, l'exigence attachée à l'objet de la connaissance, ne doit pas être confondue avec le *sentiment* d'exigence qui constitue son versant psychologique :

« Nous nous occupons de la connaissance effective. Pour que celle-ci puisse reconnaître un devoir, le devoir doit aussi être là effectivement, et cela en tant que partie du processus de pensée, donc en tant qu'être psychique. L'objet de la connaissance ne redevient-il pas alors une effectivité ? On peut dire que l'exigence doit intervenir en tant que sentiment d'exigence, pour caractériser par ce terme le rapport à l'acte d'accepter. L'objet de la connaissance ne devient-il pas alors lui-même un sentiment d'exigence ? Il va de soi que nous n'avons pas voulu dire cela, et nous devons soigneusement prévenir un tel malentendu. A vrai dire, aussi longtemps que nous considérons le processus psychique de connaissance, non seulement l'acte d'approbation est un processus psychique, mais en outre, on doit considérer que l'exigence à laquelle cet acte donne son acceptation est liée à un être psychique, et on peut nommer cet être un sentiment d'exigence. Mais l'exigence ne coïncide pas pour autant avec le sentiment auquel elle se rattache, et ce n'est pas non plus le sentiment qui pose l'exigence. Devoir et être ne coïncident jamais, pas même quand le devoir est ressenti. Ce n'est pas le sentiment qui est reconnu, mais seulement le devoir. Le sentiment est simplement le représentant psychique de ce devoir et n'est nullement l'objet auquel peut s'ajuster la pensée¹²⁶. »

La référence au devoir, toutefois, ne suffit pas à comprendre comment le sujet prend possession de la validité. Le concept de sens immanent rend plus précisément compte de ce rapport de possession. Rickert ajoute ainsi aux domaines de la validité et de l'effectif¹²⁷ un troisième règne, intermédiaire, qu'il nomme sens immanent, et qui correspond au « moment » d'appréhension de la validité par l'acte subjectif. Il l'explique notamment dans un texte datant des années 1910-1911, *Le concept de philosophie* :

« [N]ous pouvons à présent nous représenter qu'à partir d[u] vécu d'acte, la formation de concept s'accomplit non pas dans les deux directions que nous connaissons déjà, mais dans *trois* directions différentes : tout d'abord en ce que nous saisissons le vécu comme effectivité pure en connexion avec d'autres réalités effectives, puis en ce que nous ne pensons alors à aucune effectivité mais seulement à la valeur qui est évaluée (donc à sa validité), et enfin en ce que nous ne menons aucune de ces deux directions à son terme et que pourtant, ou plutôt précisément pour cette raison, nous les réunissons. (...) Le sens de l'acte ou de l'évaluation n'est ni son être psychique ni la valeur, mais la signification, inhérente à l'acte, *pour* la valeur – et, dans cette mesure, la liaison et l'unité des deux règnes¹²⁸ ».

¹²⁶ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 125-126.

¹²⁷ Rickert donnant un sens moins large (en comparaison avec Lotze et Heidegger) au concept de *Wirklichkeit*, effectivité. Elle s'identifie chez lui au plan de l'existence.

¹²⁸ Rickert, « Le concept de philosophie », in *Le système des valeurs et autres articles*, traduction par J. Farges, Vrin, Paris, 2007, pp. 79-80.

Dans « Les deux voies de la théorie de la connaissance », Rickert a également recours au concept de sens immanent¹²⁹. Il présente celui-ci comme un règne intermédiaire, hybride, au moment de critiquer son approche (sans toutefois l'abandonner¹³⁰) :

« [C]'est seulement en apparence que nous avons progressé de l'acte cognitif à l'objet. En réalité, nous avons introduit à chaque pas quelque chose dans l'acte cognitif à l'aide d'un objet présupposé. Ce que nous obtenons de cette manière est quelque chose qui ne fait partie ni de l'être immanent, ni du transcendant, une formation hybride dont la valeur scientifique demeure douteuse aussi longtemps que l'objet transcendant, à l'égard duquel nous l'avons interprétée, n'est pas établi scientifiquement¹³¹ ».

La notion de sens immanent désigne ainsi, chez Rickert, le « moment » de l'appréhension de la validité par le sujet. En un certain sens, cette dernière est donc intérieure au sujet. Dans l'acte de connaissance, la validité est *dans* le sujet ; non pas toutefois à la manière d'une qualité, d'une détermination psychique ou psychologique, mais au sens où le sujet se trouve saisi par une exigence, un devoir. Rickert insiste certes sur la transcendance de l'objet. Par le terme de « transcendance », toutefois, il désigne simplement l'indépendance de l'objet de la connaissance vis-à-vis *de l'acte psychique*, et plus largement du domaine de l'être (au sens d'existence). Dans le « moment » de la connaissance, l'objet connu est *indépendant* des actes psychiques sans pour autant être *extérieur* à eux. Rickert l'écrit en toutes lettres dans *L'objet de la connaissance* : « le devoir peut (...) être conscient et *dans cette mesure* immanent, mais il n'en est pas moins transcendant au sens où il *vaut* indépendamment du sujet ou de la conscience qui juge¹³² ».

Rickert explicite également le sens de l'indépendance de l'objet de connaissance dans « Les deux voies de la théorie de la connaissance » :

« L'objet de la connaissance est (...) toujours une exigence qui est complètement indépendante de l'exigence d'un ou de plusieurs individus, qui d'une manière générale n'est posée par aucun être. Au fond, ce n'est là qu'une explication du concept d'exigence qui n'est rien qu'exigence. Le devoir « pur », qui ne vient d'aucun être, doit

¹²⁹ Plus précisément, cependant, la liaison entre le sujet et la valeur est assurée par l'évidence. Pour le rapport à Husserl sur cette question, cf. Dewalque, Arnaud, « La controverse entre Rickert et Husserl sur l'évidence – I », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 33-50, ainsi que Dewalque, Arnaud, « La controverse entre Rickert et Husserl sur l'évidence – II », *ibid.*, pp. 51-69.

¹³⁰ Nous reviendrons *infra* sur cette autocritique.

¹³¹ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 131-132.

¹³² Rickert, *L'objet de la connaissance, op. cit.*, p. 235 (cité et traduit par Éric Dufour dans *Les néokantiens, op. cit.*, p. 50).

toujours être un devoir inconditionnel. Par suite, l'objet de la connaissance, d'après son concept le plus général, doit être caractérisé non seulement en général comme un devoir, mais comme un devoir indépendant de tout être et donc comme un *devoir transcendant* au sens que nous avons indiqué, comme un devoir qui est indépendant de tout individu à tel point qu'il lie lui-même tout individu qui veut juger et connaître¹³³ ».

En tant qu'elle *lie* le sujet, la validité peut donc être considérée comme intérieure au sujet connaissant. Cette intériorité, ou être-dans, se distingue nettement de l'être-dans-un-sujet au sens traditionnel de l'*hupokeimenon-subiectum*¹³⁴. Elle ne renvoie, en effet, à aucun étant psychique ; plus largement, elle n'est pas le propre d'un sujet réel (chosai ou chosique, conçu par exemple comme un composé d'âme et de corps) mais transcendantal, c'est-à-dire d'un sujet conçu comme forme au sens kantien¹³⁵.

La conception laskienne de la forme

Dans l'article de la fin de l'année 1912, au moment de critiquer la réduction de la validité à une entité métaphysique et de faire mention d'un « je supra-individuel¹³⁶ », Heidegger a ainsi de toute évidence en tête les travaux de Rickert traitant du problème de l'appréhension de la validité transcendante par le sujet connaissant.

¹³³ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 126-127.

¹³⁴ Pour l'être-dans-un-sujet aristotélicien, cf. le partage *en hupokeimenôî einai – kath' hupokeimenou legetai* introduit dans le chapitre II des *Catégories*.

¹³⁵ Pour le lien (qui n'est pas une identification pure et simple) entre sujet et pensée ou forme, cf. notamment Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, p. 123 : « il nous reste à indiquer le lien qui unit la différence entre représentation et approbation, d'une part, à la différence opérée précédemment entre contenu et forme de la connaissance, d'autre part. Le contenu ne peut se trouver que dans les composantes représentatives du jugement et donc, de ce point de vue aussi, il n'est pas par soi une connaissance. L'acte de reconnaissance n'ajoute rien à ce contenu et ne lui ôte rien non plus lorsqu'il est absent et est remplacé par un acte de rejet. (...) D'autre part, nous voyons que l'approbation entretient un rapport très étroit à la forme. Bien sûr, on ne peut pas dire qu'elle coïncide simplement avec elle. Le concept de forme possède une extension plus vaste que celui d'approbation, c'est-à-dire que, même si tout contenu réside dans les représentations, toutes les composantes représentatives du jugement ne doivent pas pour autant être imputées au contenu. Elles appartiennent plutôt en partie à la forme aussi. De quelle manière les représentations doivent être réparties entre forme et contenu, c'est ce que seule la recherche particulière peut établir, car cette question doit naturellement être tranchée pour chaque forme en particulier. Tout ce qui importe ici, c'est que la forme cognitive ne confère la vérité à l'acte de pensée qu'en liaison avec l'approbation et peut ainsi faire de cet acte une connaissance, ou bien que, dans le jugement positif, la forme cognitive quelle qu'elle soit est toujours la forme affirmative ou la forme-oui [*Jaform*] ».

¹³⁶ *Ga.* 1, p. 34 (notre traduction).

On doit cependant ajouter qu'il n'adhère pas entièrement aux vues de son professeur – cela parce qu'elles ne cadrent pas avec la perspective réaliste qui est la sienne à l'époque. Contrairement à ce qu'il nous a semblé de prime abord, Heidegger rejette, à ce moment-là, le « subjectivisme » rickertien qui, en faisant de la validité une exigence adressée au sujet transcendantal, l'astreint à une certaine sphère – celle de la subjectivité – et méconnaît, pour partie au moins, sa transcendance. La philosophie réaliste que Heidegger projette à l'époque (et avec laquelle il rompra par la suite) lui interdit en vérité de poser véritablement, avec toute l'acuité qu'elle requiert, ce qu'il nommera bientôt le problème du sujet.

L'enjeu pour Heidegger est ainsi, à l'époque de l'article consacré aux nouvelles recherches en logique et de la thèse de doctorat, de développer une conception du sujet – plus exactement : de l'appréhension de la validité par le sujet – compatible avec le réalisme, conçu comme transcendance radicale de la validité. Il semble trouver cette conception chez Emil Lask, un autre élève de Rickert, qui a développé sa propre conception de la validité et du jugement tout à la fois *avec* et *contre* son maître. À la fin de l'année 1912, Heidegger a lu les travaux de Lask : *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories* (1911) et *La Théorie du jugement* (1912). Il fait explicitement référence au premier dans l'article portant sur les recherches contemporaines en logique :

« Lask, dans une étude radicale et pénétrante sur la 'Logique de la philosophie', a formulé l'exigence ci-dessus [la non-identification de la valeur à un étant métaphysique] très clairement et a ainsi ouvert la voie à une détermination conceptuelle plus précise de la philosophie comme science des valeurs. Le travail dans son ensemble est un élargissement et un approfondissement de la logique transcendantale de Kant développé sur la base du criticisme logico-transcendantal. C'est un élargissement dans la mesure où Lask, contrairement à la limitation kantienne du problème des catégories à la sphère des étants sensibles, commande un 'nouveau domaine d'application' pour les catégories, la philosophie elle-même. Lask donc n'aspire à rien d'autre qu'à une doctrine des catégories qui comprenne le tout du pensable dans ses deux hémisphères, l'étant et le valide. Sa tentative devrait à juste titre être placée dans la lignée des grands penseurs qui se sont déjà dévoués à une doctrine des catégories¹³⁷ ».

¹³⁷ Ga. 1, p. 24 (notre traduction de : « Lask hat in einer weit- und tiefgreifenden Studie über die 'Logik der Philosophie' die obige Forderung klar ausgesprochen und damit zugleich einer verschärften Begriffsbestimmung der Philosophie als Wertwissenschaft den Weg geebnet. Die Arbeit als Ganzes ist eine auf dem Boden des transzendentallogischen Kritizismus erwachsene Vertiefung und Weiterbildung der Transzendentallogik Kants, eine Weiterbildung deshalb, weil Lask gegenüber Kant, der das Kategorienproblem nur auf das Sinnlich-Seiende eingeschränkt hat, der Kategorie ein 'neues Anwendungsgebiet' erobert, die Philosophie selbst. Lask erstrebt also nichts anderes als eine das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären Seiendes und Geltendes umspannende Kategorienlehre, und sein Versuch darf mit guten Gründen in die Reihe der Grossen gerückt werden, die sich schon um eine Kategorienlehre bemühten »).

Sans se prononcer alors sur son adhésion, ou non, aux thèses de Lask, Heidegger retranscrit, dans les lignes suivantes, la conception laskienne de la catégorie¹³⁸, c'est-à-dire de la forme – une conception explicitement dirigée contre leur professeur commun Rickert. Pour le dire simplement : Lask, contre Rickert, dote la catégorie, comprise comme forme, d'un sens *relationnel* – ce qui implique de penser tout autrement le couple matière-forme, *la forme étant toujours-déjà, selon Lask, déterminée par la matière.*

Avec Rickert, Lask soutient que la validité doit être radicalement distinguée de ce qui *est* ; mais il accorde pour ainsi dire à cette dernière une dimension objective qu'elle ne possède pas chez son professeur. La validité doit, d'une certaine manière, être recherchée à *même* l'objet sensible. Il prend ainsi ses distances avec son maître dans *Pour le système de la logique* :

« Ce que j'apporte de nouveau [par rapport à Rickert], c'est une théorie du sens fondée sur la théorie de la forme, c'est-à-dire sur la dualité forme-matériau ; autrement dit, en dernière instance (...), je vois le lien entre le valant en général et l'étant comme déjà contenu dans le concept de forme. Ce qui n'est pas encore le cas chez Rickert ; forme et contenu sont chez lui juxtaposés sans être unis par le moindre rapport¹³⁹ ».

Lask développe par ailleurs longuement sa conception *relationnelle* de la forme en 1911, dans *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories* :

« Le règne objectif est de fait articulé ! Ce n'est pas une masse en quelque sorte amorphe, dépourvue de forme ! Il a de la 'forme' ! Et c'est le valant qui y *constitue* cette 'forme'. *Seule* la forme a besoin d'être de l'espèce de la validité intemporelle, et le valant *ne joue que* le rôle de la *forme* dans le règne de l'objectualité concrète. La teneur de validité est, en raison de sa position, de son essence en quelque sorte fonctionnelle, teneur formelle. On parvient ainsi au principe fondamental qui doit dominer aussi bien l'ensemble de la science philosophique de la validité que la philosophie transcendante théorique. On peut le formuler de la manière suivante : si l'on envisage des déterminations quelconques, celles d'une teneur de validité, par exemple, on s'apercevra que la teneur en validité ne donne pas en elle-même un remplissement à son sens, qu'elle n'est pas elle-même son propre fondement, ne forme pas elle-même un 'monde', mais qu'ayant besoin de rattachement, réclamant d'être complétée, elle renvoie, au-delà d'elle-même, à quelque chose d'extérieur (à elle) qui lui est étranger. Il n'y a pas de valoir qui ne soit un valoir *par rapport à*, un valoir *dans la perspective de*, un valoir *en fonction de* ; il n'existe pas un secteur de pure et simple teneur de validité qui se suffirait à lui-même, qui serait autonome, n'aurait aucun besoin d'appui, ne renverrait à rien d'autre qu'à lui, ne serait évalué et découpé qu'en fonction de lui-même. Cette absence d'autonomie, cette nécessité d'être pour quelque chose d'autre et en fonction de quelque chose d'autre, on peut l'appeler, pour faire droit à une

¹³⁸ Pour une présentation générale du traitement néokantien du problème des catégories, cf. Dastur, Françoise, « La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne (Lotze, Rickert, Lask) », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1998, pp. 389-403.

¹³⁹ Lask, « Du système de la philosophie », in *Gesammelte Schriften*, tome III, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 166 (traduction par J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et P. Quesne dans la préface de Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, traduction par J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et P. Quesne, Vrin, Paris, 2002, p. 12).

terminologie vénérable, le caractère formel du valoir. La teneur en validité est une simple forme vide qui attend son remplissage par un 'matériau' ou un 'contenu'. Tout valant est un valant-pour... (*Hingeltendes*) en attente de remplissage, est ce qui est en rapport à autre chose et a besoin d'un matériau, lequel est ce avec quoi il est en rapport. De même que l'on peut représenter métaphysiquement comme une « forme » la validité-pour... qui appartient au valoir, il est également loisible de représenter comme 'contenu' ou 'matériau' le statut de ce pour quoi vaut le valoir, ce qu'il requiert en vue de son remplissage¹⁴⁰ ».

La forme est indissociable de la matière ; mieux, elle est *déterminée* par elle. Il en résulte une modification de la conception du *sens* et de la *vérité*.

Le sens, d'une part, n'est pas réductible à la seule forme ; il désigne bien plutôt l'association ou l'union de la forme et de la matière qui la détermine¹⁴¹ :

« L'intrication, la jonction de la forme et du matériau, ce tout où apparaît la forme en soi vide et requérant un complément, en même temps que son remplissage par un contenu, sera désigné par le terme de *sens*. Le règne objectif, donc également celui de la vérité dont parlait l'introduction, est un règne de 'sens'. Ce-dernier n'est pas constitué uniquement de teneur de validité, comme il devait sembler auparavant ; au contraire, la teneur de validité ne constitue que la forme du sens. Le sens se distingue de la simple forme en ce qu'il contient également le remplissage en contenu qui est déjà implicitement requis dans la forme. L'unité qui englobe les éléments du sens coïncide pourtant exactement avec ce que recelait déjà le caractère de validité-pour... qui caractérise la simple forme. (...) Le sens comme tout n'est donc ni un intemporel relevant de la validité, ni un temporel ne relevant pas d'elle, mais précisément la jonction des deux : un étant temporel sensible affecté par une forme intemporelle, une teneur de validité accompagnée de ce à l'égard de quoi elle est valante. On en a définitivement terminé avec le règne d'une intemporalité ininterrompue et dépourvue d'articulation¹⁴² ».

La vérité, d'autre part, n'est pas située originellement dans le jugement ou le sujet, mais dans l'*objet* :

« De même que l'objectualité des objets spatio-temporels *est* une teneur de vérité non spatiale et intemporelle, de même, les objets spatio-temporels *sont* un matériau a-logique 'spatial' et 'temporel' affecté par une teneur formelle de vérité non spatiale et intemporelle, ou, comme on pourrait aussi l'énoncer, les objets particuliers sont des agencements théoriques et particuliers de sens, des « vérités » particulières. En effet, les vérités, en tant qu'individualités de sens théorique englobent aussi, outre la teneur de validité intemporelle, le matériau non valant affecté. On est donc en droit de

¹⁴⁰ Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, op. cit., p. 59.

¹⁴¹ Pour cette union, cf. Dastur, Françoise, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », loc. cit., p. 315 : « Lask voit dans la matière du connaître, dans ce qui lui est donné, ce sur quoi il fait fond (*das Zugrundeliegende*) et ce sur quoi il se base (*die Unterlage*), le vrai sujet, tandis que le prédicat est la forme logique, la catégorie. Lask comprend ainsi le sens comme l'union de la forme catégoriale et de la matière catégoriale. Soit par exemple le jugement 'a est la cause de b'. Pour la logique classique, c'est-à-dire selon la théorie grammaticale, a est le sujet et 'cause de b' est le prédicat, alors que pour Lask, a et b sont la matière, et la causalité, la forme catégoriale ».

¹⁴² Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, op. cit., pp. 60-61.

dire sans réserve que des objets spatio-temporels *sont* des vérités, des objets physiques sont des vérités physiques, des objets astraux, des vérités astronomiques, des objets psychiques, des vérités psychologiques, etc. Des vérités, des individualités du sens, certes, et non des connaissances, des jugements, des énoncés (...) [.] Il faut donc rejeter ce prétendu parallélisme, cette liaison entre *ordo et connexio rerum* et *ordo et connexio veritatum*, selon lesquels à l'ensemble (*Inbegriff*) d'objets et d'états de choses spatio-temporels correspondrait en quelque manière un ensemble de vérités non spatiales et intemporelles, à leur sujet, qui y serait subordonné comme son inséparable ombre de vérité. A l'époque moderne, et avec une insistance particulièrement marquée, Bolzano et Husserl ont milité pour cette séparation de l'objet et de la vérité, de l'objet et du 'sens', de l'objet et de la 'signification'. On comprend maintenant que cela va de pair avec le fait de rendre indépendantes l'objectualité et la forme de vérité face aux objets et aux vérités, tandis qu'au vrai les deux domaines des objets et des vérités à leur sujet ressortissent ensemble au seul domaine de l'objet, identique au contenu essentiel de vérité, et que les prétendues ombres de vérité appartiennent aux objets mêmes qui sont censés projeter ces ombres¹⁴³ ».

La vérité, selon Lask, « réside » originairement dans les choses, non dans le jugement ou dans le sujet. Cela résulte du caractère formel de la validité. En tant que forme, cette dernière renvoie à autre chose qu'elle-même (la matière) à laquelle elle tend à s'associer ; cette non-autosuffisance ou non-autonomie tenant précisément au caractère formel de la validité.

Le sens, la validité, ne désigne donc pas un règne « à côté » du contenu matériel, sensible. Lask admet néanmoins en un sens – et seulement en un sens – ce qu'il appelle la théorie des deux mondes. Il en résulte qu'il n'identifie pas *absolument* vérité et objet (autrement dit : il ne situe pas purement et simplement la vérité dans la chose). On doit ainsi distinguer objet et vérité à partir du moment où l'on opère une différenciation entre deux types d'objets : les étants et les valants (les sensibles et les non sensibles) ; chaque type d'étant consistant dans la liaison et détermination réciproque d'une forme et d'une matière. Il faut bien ici distinguer objet et vérité, car le valant (vérité) ne coïncide pas, de ce point de vue, avec l'étant (objet). Ainsi :

« On peut à présent estimer qu'un sens légitime se trouve également au fondement de la distinction entre objet et vérité. La critique examinée dans la première Partie ne pouvait absolument pas encore traiter à fond cet état de fait. Il convient de partir de l'identification copernicienne de l'être et de la forme catégoriale de la vérité, sur laquelle repose ensuite l'assimilation de l'objet ontique et du sens théorique. On peut à présent saisir les deux choses suivantes : la légitimation sans réserve de l'identification, et les scrupules qui ne cessent habituellement de s'élever contre une telle assimilation. Ici encore la distinction, au sein de la sphère de la validité, entre la nudité logique et l'être-affecté par les catégories, apparaît comme l'unique moyen de parvenir à un débrouillage définitif. Les deux thèses en question – que l'être coïncide avec la teneur logique, ou qu'ils sont distincts – sont en effet également pertinentes. Tout tient ici à l'équivocité de termes comme 'teneur logique', 'teneur de validité',

¹⁴³ Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté, op. cit.*, pp. 66-67.

‘forme logique’ (cf supra, p. 111). Ce qui importe, c’est de savoir si le *quelque chose* formel (*Form-Etwas*) qui vaut est alors entendu dans sa nudité logique, ou si ce *quelque chose* valant est pris avec la catégorie du ‘valoir’, c’est-à-dire avec la forme de la forme. L’être coïncide avec une forme logique logiquement nue, mais non avec la forme logique recouverte du vêtement qu’est la forme de la forme, ni avec l’objet formel¹⁴⁴ ».

En un certain sens, la forme est donc détachée de la matière¹⁴⁵. Il n’en demeure pas moins que Lask prend ses distances vis-à-vis de Rickert en dotant la catégorie d’une dimension intrinsèquement *relationnelle*. La validité se voit ainsi extraite radicalement du champ de la subjectivité ; elle est à rechercher *à même* l’objet sensible, et non pas dans une forme d’« autre monde » accessible uniquement au sujet. Celui-ci n’« intervient » à proprement parler qu’au niveau de la forme de la forme, autrement dit des catégories réflexives, que Lask distingue des catégories constitutives¹⁴⁶.

Dans les années précédant la rédaction de sa thèse d’habilitation, Heidegger semble donc adhérer à la conception laskienne de la validité – compatible avec sa perspective réaliste – au détriment de la théorie rickertienne. Cela transparaît dans l’article de la fin de l’année 1912, dans le passage même où est mentionnée l’idée de *je supra-individuel* : Heidegger oppose alors Geysler à Lask, et il semble ôter à ce « je » toutes espèce de consistance. Ce dernier, en effet, ne doit être compris que « purement logiquement comme le système des formes de connaissance valides¹⁴⁷ ».

La dette de Heidegger vis-à-vis de la conception laskienne de la validité est également évidente à la lecture de sa thèse de doctorat. Au paragraphe 4, qui porte sur les éléments du jugement, il dote, en se basant sur *Die Lehre vom Urteil* de Lask (qu’il cite en note), la validité d’une dimension intrinsèquement relationnelle, en expliquant que la catégorie (en l’occurrence l’égalité, dans le jugement « a est égal à b ») ne désigne pas l’instance de mise en rapport des jugements (autrement dit : n’est pas assimilée à la copule), mais un élément du jugement lui-même. La validité est intrinsèquement attachée à la matière du jugement,

¹⁴⁴ Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, op. cit., pp. 131-132.

¹⁴⁵ Dans sa *Théorie du jugement*, Lask va même plus loin, jusqu’à concevoir la relation entre forme et matière comme une *méta-relation*. Cf. pour ce point la note de Lask dans *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, op. cit., p. 67.

¹⁴⁶ Pour cette distinction (qui n’est pas propre à Lask), cf. Dufour, Éric, *Les néokantiens*, op. cit., pp. 74-76.

¹⁴⁷ *Ga.* 1, p. 35 (notre traduction).

elle n'est pas une instance extérieure qui organise simplement les éléments du jugement.

Lisons à nouveau quelques lignes de la thèse de doctorat de Heidegger :

« In diesem Satz [« a ist gleich b »] ist « a » das Subjekt, « ist gleich b » das Prädikat, die Kopula mit einbegriffen. Was ist der Sinn des Urteils, das der fragliche Satz sprachlich formuliert ? Dem Gesagten zufolge : von a..b (in Relation) gilt das Gleichsein. Wählt man jetzt für den Urteilsgegenstand die traditionelle Bezeichnung Subjekt und für den determinierenden Bedeutungsgehalt das Wort Prädikat, dann ergibt sich : was oben in dem grammatischen Satz in das Prädikat zu stehen kommt, nämlich das « b », rückt beim logischen Urteil in das « Subjekt ». Grammatischer Satz und logisches Urteil können wohl « parallel » gehen, müssen aber nicht. Eine eindeutige Entsprechung von logischem Urteil und grammatischem Satz findet also nicht statt. Und so muss die Meinung, die Zweigliedrigkeit des Urteils sei der grammatischen Form entlehnt, zum mindesten bezweifelt werden¹⁴⁸ ».

Notons pour finir que Rickert, sous l'impulsion de Lask, en est *lui-même* venu à modifier sa conception de la validité, jusqu'à l'envisager avec lui comme une forme. C'est tout le sens de la *deuxième voie* de la connaissance, pensée par Rickert comme une correction de la première.

¹⁴⁸ *Ga.* 1, pp. 177-178. Heidegger avait déjà évoqué la critique laskienne de la réduction de la catégorie à une simple instance de mise en relation dans l'article de 1912 « *Neuere Forschungen über Logik* ». Cf. *Ga.* 1, p. 33 : « Lask a appelé 'sens' l'union de la forme catégoriale et de la matière catégoriale. Connaître signifie donc enclore la matière par la forme. (...) Avec sa théorie de la prédication Lask tente de rapprocher le plus possible Kant d'Aristote. Pour Kant, juger signifie subsumer la matière sensori-intuitive sous le concept catégorial de l'entendement. De la même façon, chez Aristote, les catégories sont les prédicats de la catégorie fondamentale de substance ; mais ces prédicats sont de nature métalogique. Le jugement 'a est la cause de b' est interprété selon la théorie grammaticale de telle façon que 'a' représente le sujet et 'est la cause de b' le prédicat. Lask divise cela en la matière (a et b) et la catégorie de causalité » (notre traduction de : « *bezeichnet Lask als 'Sinn' die Verklammerung von kategorialer Form und Kategorienmaterial. Erkennen bedeutet also Umschliessen des Materials mit Form. (...) Lask versucht mit seiner Prädikationstheorie Aristotels und Kant einander so nah als möglich zu bringen. Für Kant heisst Urteilen Subsumieren des sinnlich-anschaulichen Materials unter die kategorialen Verstandesbegriffe. Auch bei Aristoteles sind die Kategorien Prädikate der Grundkategorie Substanz ; allein, diese Prädikate sind metalogischer Natur. Das Urteil 'a ist die Ursache von b' wird nach der grammatischen Theorie so interpretiert, dass a das Subjekt, Ursache von b das Prädikat darstellt. Lask zerlegt in das Material (a und b) und die Kategorie Kausalität* »). Dans *Les néokantiens*, *op. cit.*, p. 65, Éric Dufour commente ce point de la théorie laskienne du jugement en mettant en avant l'opposition de Lask à ses maîtres (donc notamment à Rickert) : la « subordination du jugement à la logique objective permet de comprendre, en retour, que la division du jugement en sujet et en prédicat est grammaticale : la logique objective montre en effet, on l'a souligné, que le logique est formel (c'est-à-dire qu'il a besoin d'un complément), de sorte que ce qui est essentiel est le couple forme-matière (*Die Lehre vom Urteil*, p. 45, 54-55). Étant donné que c'est à partir de cette structure logique originale qu'il faut comprendre la structure du jugement (*ibid.*, p. 56, 79), Lask reproche non seulement à ses maîtres, mais aussi à ses adversaires comme Natorp par exemple (*ibid.*, p. 73), d'avoir assimilé la catégorie avec l'élément qui, dans le jugement, établit une synthèse, donc avec la copule. Or le point de vue d'une logique objective émancipée de toute subordination à la grammaire révèle que la catégorie est, non pas ce qui met en rapport les deux éléments du jugement, mais un des deux éléments du jugement (*ibid.*, p. 78, 93). Lorsque je dis qu'il y a ou qu'il n'y a pas de rapport causal entre a et b, j'établis un rapport entre un matériel catégoriel d'une part (a et b), et la causalité d'autre part : la causalité n'est pas un rapport entre a et b, mais elle a un rapport avec a et b (*ibid.*, p. 91). La causalité n'est pas un rapport, mais un des deux termes du rapport. Partant, 'elle est et demeure ce qu'elle signifie : la causalité exempte d'opposition' (*ibid.*, p. 91) ».

En quoi consiste la distinction de ces deux voies¹⁴⁹ ? Nous avons évoqué précédemment la voie subjective, qui envisage l'objet de la connaissance comme un devoir reconnu par le sujet, et dont il prend possession par cet acte même de reconnaissance. La voie objective a un point de départ différent : non pas l'acte réel du jugement, mais pour ainsi dire le résultat du jugement, c'est-à-dire la proposition elle-même. Dans la mesure où elle ne se donne plus pour point de départ les actes psychiques du sujet, elle fait radicalement abstraction de celui-ci¹⁵⁰.

Dans « Les deux voies de la théorie de la connaissance », au début de la section intitulée « Le sens transcendant », Rickert explique ainsi que si la deuxième voie, conformément à l'approche kantienne, part bien d'un fait, d'une effectivité, ce fait n'est plus l'acte psychique (c'est-à-dire un fait relatif au sujet) mais la *proposition*, autrement dit le résultat, le produit de l'acte du sujet :

« Sur sa seconde voie aussi, la théorie de la connaissance doit partir d'un fait et doit ainsi présupposer la connaissance selon laquelle ce par quoi elle commence est effectif. De ce point de vue, sa façon de procéder n'est donc pas différente de celle à laquelle nous avons eu recours en premier lieu. Mais ce n'est pas à cela que tenait la lacune de la première voie, mais seulement au fait que le point de départ était l'acte de connaître et que, à partir de cet être psychique, on n'a rien pu isoler de transcendant. La question consiste donc à savoir si l'acte cognitif est la seule effectivité à laquelle peut s'en tenir la théorie de la connaissance pour trouver l'objet de la connaissance. (...) Nous entendons un certain nombre de mots ou les lisons. Ils forment dans leur ensemble une *proposition*, et elle aussi nous la nommons vraie. Nous avons donc là une effectivité

¹⁴⁹ Cette distinction est présentée et développée dans la troisième édition de *L'objet de la connaissance*, postérieure à la rédaction de la thèse d'habilitation de Heidegger, mais elle est déjà introduite dans l'article « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », cité ici à plusieurs reprises. Éric Dufour fait une présentation synthétique des deux voies rickertiennes de la connaissance dans son ouvrage *Les néokantiens, op. cit.*, p. 48 : « La transcendance des valeurs, selon la théorie rickertienne de la connaissance, peut être établie de deux manières : par la voie subjective et par la voie objective. Ces deux voies relèvent de la théorie de la connaissance et s'opposent à l'analyse psychologique. Alors que celle-ci examine les processus judiciaires réels et existants, isolant l'acte de juger et cherchant à décrire le processus causal temporel qui amène le sujet à émettre tel ou tel jugement, donc laissant de côté la question de la vérité (et de la valeur transcendantale) pour se préoccuper uniquement de l'*existence* réelle des jugements, la théorie de la connaissance part du *sens logique irréel* du jugement, examinant ce jugement non en lui-même mais en rapport à la fin visée, c'est-à-dire la vérité, et elle cherche à en découvrir les conditions de possibilité ou éléments logiques. Or, il faut distinguer deux types de sens : d'une part le sens de l'acte judiciaire, ou sens immanent et subjectif, d'autre part le sens objectif du jugement achevé (résultat de l'acte judiciaire), qui est le sens transcendant ou objectif, encore appelé par Rickert teneur objective de sens. Dans les deux cas, le sens est précisément, à titre de sens, irréductible à l'existence effective c'est-à-dire à la réalité du processus judiciaire que décrit le psychologue, de sorte qu'il est qualifié d'irréel (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 164). L'examen logique, dont la spécificité vis-à-vis de toute tentative qui essaie de réduire la question de droit à la question de fait est assurée par l'irréalité du sens, dispose donc, conformément aux types de sens distingués, de deux voies, la voie subjective et la voie objective ».

¹⁵⁰ Cf. pour ce point Dufour, Éric, *Les néokantiens, op. cit.*, p. 53 : « La voie objective, pour établir la transcendance des valeurs, fait abstraction du sujet de la connaissance et donc de la connaissance de l'objet. Elle se place directement à l'intérieur de la transcendance, puisqu'elle examine la proposition, c'est-à-dire le jugement entendu comme un résultat indépendant des actes psychiques du sujet connaissant qui l'ont produit. Or, ce qu'il faut établir, c'est que la 'teneur objective de sens' de la proposition est une valeur ».

vers laquelle la théorie de la connaissance peut se tourner pour traiter, à partir d'elle, le problème de la vérité. (...) L'acte de comprendre en tant que tel n'est (...) pas absolument vrai, mais seul *ce qui* est compris peut être vrai, et ce quelque chose est quelque chose de principiellement différent du comprendre. Ainsi, on peut bien dire que je ne prends conscience de ce qui est vrai que par l'acte de comprendre, mais que ce qui est vrai a son autonomie, en tant que vérité, de façon totalement indépendante de cet acte¹⁵¹ ».

Rickert distingue ensuite plus précisément la proposition, en tant que complexe de mots, de la *signification*, qui seule peut à proprement parler être dite vraie¹⁵², et il différencie cette signification, nommée sens *transcendant*, du sens *immanent* qui, dans la première voie, assurerait la liaison entre les actes psychiques et l'objet de la connaissance :

« Nous n'avons (...) de prime abord nullement affaire aux simples significations de mots, qui ne peuvent être ni vraies ni fausses. Nous devons aussi exprimer cela sur le plan terminologique, et nous appellerons par conséquent *la* signification d'une proposition ou d'un équivalent à la proposition, qui peut être vrai, le *sens*, par opposition à la simple signification de mot, qui peut certes devenir la composante d'un tel sens logique, mais qui ne peut être par soi ni vraie ni fausse. (...) Evidemment, ce n'est pas un hasard si nous employons ici le même mot que celui que nous avons utilisé pour caractériser la façon de procéder psychologico-transcendantale¹⁵³. Pourtant, nous parlions là de sens immanent alors qu'il y va ici du sens transcendant¹⁵⁴ ».

À l'époque de l'article de Heidegger portant sur les nouvelles recherches en logique, et de sa thèse de doctorat, Rickert distingue donc déjà *deux* voies de la connaissance, et corrélativement deux conceptions du sens. C'est au sein de la deuxième voie qu'intervient la compréhension de l'objet de la connaissance, c'est-à-dire du sens transcendant, comme une *forme*. La seconde voie se donne en effet pour sol, pour base factuelle, la

¹⁵¹ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁵² Cf. *ibid.*, p. 133 : « il reste juste que la proposition, en tant que simple complexe de mots, ne peut pas être nommée vraie. Aux mots doit plutôt être liée une 'signification' qu'a eu en vue celui qui les a mis par écrit ou les a prononcés, et que je comprends quand je les lis ou les entends. C'est cette signification et elle seule qui peut à proprement parler être vraie, et en vertu de laquelle ensuite la proposition à laquelle elle est rattachée sera vraie ».

¹⁵³ C'est-à-dire la première voie de la théorie de la connaissance, par différence avec la voie logico-transcendantale. Pour cette différence, cf. notamment *ibid.*, p. 138 : « Notre question portant sur ce qui est indépendant de l'acte de pensée doit (...) s'énoncer ainsi : qu'est-ce que le sens dans son unité, le sens que nous comprenons à travers une proposition vraie ? Comme nous faisons par là complètement abstraction de l'acte psychique et que nous nous bornons à la teneur logique de vérité, nous appelons ce questionnement, par opposition au questionnement psychologico-transcendantal, le questionnement *logico-transcendantal*. Il conduit à l'intérieur d'une logique 'pure', qui n'a affaire qu'au sens transcendant et non au sens immanent comme la psychologie transcendantale ».

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

proposition¹⁵⁵ ; or c'est précisément dans la proposition que se manifeste le lien de la validité avec la vérité effective.

Dans la préface à la troisième édition de *L'objet de la connaissance*, qui introduit la seconde voie de la connaissance, Rickert présente ainsi comme un des ajouts majeurs de la nouvelle édition l'insistance sur le concept de forme. Heidegger résumera les ajouts majeurs de cette édition dans son cours du semestre d'été 1919, « Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs » :

« [L]es innovations prépondérantes de [la] troisième édition [de *L'objet de la connaissance*] méritant d'être relevées sont les suivantes : 1. Accentuation du caractère axiologique du logique ou de l'idéal en opposition à toute ontologie de l'idéal ; 2. Élaboration du problème de la connaissance en tant que problème de la forme ; 3. Refus catégorique de tout psychologisme¹⁵⁶ ».

Notons toutefois que Rickert, malgré l'introduction d'une seconde voie de la théorie de la connaissance, ne va jamais aussi loin que son élève Lask dans la mise à distance de la validité de la sphère de la subjectivité. Là où Lask, en effet, soutient que la forme est non seulement indissociable de sa matière, mais également *déterminée* par elle, Rickert insiste toujours quant à lui sur le primat, la priorité de la forme par rapport à la matière.

2. La « pensée immanente ». La thèse d'habilitation à la lumière de Husserl

Au début des années 1910, les recherches de Heidegger centrées sur le problème de la réalité puis du sens lui interdisent de poser véritablement le problème de l'être du sujet – il cherche, plus exactement, à restreindre au maximum, *avec* Lask *contre* Rickert, la dépendance de la valeur transcendante vis-à-vis du sujet. Heidegger se veut alors réaliste ; il est en quête, avant tout, d'une vérité objective, indépendante du sujet.

¹⁵⁵ L'objet de la logique par excellence, et le point névralgique de tous les débats situés aux confins de la logique, de l'ontologie et de la psychologie depuis le XIX^{ème} siècle et les débats relatifs à la « proposition en soi » (*Satz an sich*) de Bolzano. Heidegger fait référence à cette notion dans sa thèse d'habilitation, dans un passage où il lie Duns Scot, Husserl et Bolzano (cf. *Ga.* 1, pp. 278-279). Pour le rapport Duns Scot-Bolzano-Heidegger, cf. Honnefelder, L., *Scientia transcendens : Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990, p. 433 : « La comparaison de Heidegger entre le concept scotiste d'« être diminué » dans son sens noématique et le concept bolzanien de « vérité en soi » n'est pas sans fondement » (notre traduction).

¹⁵⁶ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 228 ; *Ga.* 56/57, p. 180.

Avec la thèse d'habilitation, la pensée de Heidegger connaît une inflexion. Bien que profondément marquée par la philosophie de Lask¹⁵⁷, elle semble, *sous l'influence de la phénoménologie transcendantale husserlienne*, engager un tournant subjectiviste – tournant qui ne cessera par la suite d'être approfondi¹⁵⁸.

Les références à Rickert et Lask sont encore nombreuses dans la thèse d'habilitation. Au chapitre II (intitulé « Le verum, l'effectivité [*Wirklichkeit*] logique et l'effectivité psychique¹⁵⁹ », et consacré à la question du sens) de la première partie, Heidegger rapporte ainsi explicitement la conception scotiste de la signification, qui constitue l'objet d'étude principal de la thèse, à la validité rickertienne. Il y fait directement référence au moment de discriminer les domaines (*Gebiete* ou *Bereiche*) du sens (*Sinn*) et de la réalité (*Realität*) ou existence (*Existenz*) :

« L'ens logicum' est caractérisé (...) comme un « ens *diminutum* », ce qui signifie par rapport à l'effectivité réelle de la nature [*gegenüber der realen Naturwirklichkeit*] une forme *diminuée* d'être [*eine herabgeminderte Art des Seins*] et, pour cette raison, n'appartient pas au domaine objectif [*Gegenstandsgebiet*] de la Métaphysique, laquelle est sans conteste une science de la réalité [*eine Realwissenschaft*]. Il n'est pas sans intérêt, remarquons-le en passant, de comparer cette façon de considérer l'ens *diminutum*' relatif au domaine logique avec celle d'un moderne, Rickert, qui nomme le sens logique [*den logischen Sinn*] le '*non effectif*' [*Unwirkliche*]. Duns Scot dit même expressément que l'être logique [*das logische Sein*] n'a pas l'effectivité de l'existence réelle [*die Wirklichkeit der realen Existenz*] et qu'en conséquence la catégorie de la *causalité* [*die Kategorie der Kausalität*] n'est pas applicable dans son domaine [*Bereich*]. Cette catégorie n'a, dans le domaine [*Bereich*] logique, aucun sens ; en d'autres termes, il ne s'agit pas ici d'un *advenir* [*Geschehen*], d'une *origine* [*Entstehen*] ou d'une *disparition* [*Vergehen*], de *processus* [*Vorgänge*] et d'événements [*Geschehnisse*], en bref : d'*effectivités naturelles* [*Naturwirklichkeiten*¹⁶⁰]. »

La séparation rigoureuse des plans du sens et de la réalité ou existence conduit Heidegger à suivre Rickert dans sa critique du réalisme naïf¹⁶¹, présenté dans la thèse d'habilitation comme une *Abbildtheorie*, théorie de l'image ou du reflet. Rickert s'applique

¹⁵⁷ À qui il rend hommage dans l'avant-propos de la thèse d'habilitation (cf. *Ga.* 1, p. 191), Lask étant mort à la guerre en 1915.

¹⁵⁸ Jusqu'à conduire, nous le verrons en détail dans les deuxième et troisième moments de notre travail, au rejet de la conception husserlienne du sujet.

¹⁵⁹ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduction par Florent Gaboriau, Gallimard, Paris, 1970, p. 95 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 265.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 104 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 276.

¹⁶¹ Déjà critiqué dans l'article de 1912 « Le problème de la réalité dans la philosophie moderne ». On notera toutefois que cette critique est un *topos* de la philosophie anti-psychologiste de l'époque, notamment néokantienne. Cf. pour ce point Dufour, Éric, *Les néokantiens, op. cit.*, pp. 23-31.

ainsi à distinguer nettement la représentation de la connaissance. Pour le dire autrement : il s'oppose à la scission de l'être en choses et représentations. Lisons à nouveau *L'objet de la connaissance* : « Nous ne savons rien d'un être [*Sein*] que nous reproduisons [*abbilden*] par le biais de représentations [*Vorstellungen*], notre faculté de représenter [*unser Vorstellen*] ne dispose d'absolument rien pour s'orienter. En revanche, aussitôt que nous jugeons, un devoir [*Sollen*] indique aussitôt une direction¹⁶² ».

Pour Rickert, connaître ne signifie pas *se représenter* mais, comme on l'a vu, donner son approbation ou sa désapprobation (selon qu'il s'agisse d'une affirmation ou d'une négation). Il explicite également son rejet des théories de l'image ou du reflet dans l'article déjà cité, postérieur à la première édition de *L'objet de la connaissance* : « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale ». Nous adhérons spontanément à la théorie de l'image ou du reflet :

« Si nous faisons abstraction de tout être métaphysique, nous *savons* pourtant en quoi consiste l'objet de la connaissance et comment nous le connaissons. Il s'agit, d'après son concept le plus large, de l'effectivité dans laquelle nous vivons tous et dont nous acquérons la connaissance en la copiant par nos pensées ou en la pensant exactement telle qu'elle est¹⁶³ ».

Rickert oppose deux arguments fondamentaux à ces théories, en se concentrant sur la connaissance de ce qu'il nomme effectivité¹⁶⁴. D'une part, à supposer qu'une reproduction parfaite soit possible, elle n'aurait aucun intérêt scientifique, la science opérant une sélection et un réagencement du réel :

« [D]ans les faits, nous ne trouvons nulle part la connaissance sur la voie qui mène à une reproduction aussi précise que possible. L'effectivité que nous percevons immédiatement forme partout une immense multiplicité qu'il est tout à fait impossible de copier par la pensée telle qu'elle est perçue, et dont une copie fidèle, à supposer même qu'elle soit possible, serait une simple répétition qui ne présenterait pour nous aucun intérêt. Toute connaissance sélectionne plutôt une petite partie du donné – ce qui n'est certes pas en forger une copie – et l'ordonne ensuite d'une manière qui ne s'accorde pas toujours à l'ordre donné dans la perception, si tant est que nous voulions parler d'un tel ordre. Il est certain que le contenu de l'effectivité est déterminant pour la connaissance. Elle doit le constater dans sa factualité. Mais il est tout aussi certain que la justesse de nos pensées dépend, non seulement de ce contenu, mais aussi des principes

¹⁶² Rickert, *L'objet de la connaissance*, J. C. B. Mohr, Freiburg, 1892 (1^{ère} éd.), p. 63 (notre traduction).

¹⁶³ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, p. 116.

¹⁶⁴ En laissant donc de côté la connaissance des êtres idéaux, notamment les nombres. Il est important de noter que Heidegger et Rickert ne donnent pas la même « portée » au concept d'effectivité, *Wirklichkeit* : le premier tient celle-ci, dans sa thèse d'habilitation, pour la notion la plus englobante, qui embrasse différents domaines, y compris celui du logique. Rickert, on l'a vu *supra*, tient quant à lui la validité pour un *Unwirkliche*, un non effectif.

de sélection et d'ordonnement de la connaissance, et qu'en ce qui concerne leur justesse, l'effectivité perçue et immédiatement donnée ne peut être interrogée en tant qu'objet¹⁶⁵ ».

La connaissance n'a pas pour fin de produire une copie fidèle de l'effectivité ; elle en extrait les contenus fondamentaux et leur confère un ordre différent de l'ordre réel¹⁶⁶. Rickert va cependant plus loin. Il formule un argument plus massif à l'encontre des théories du reflet : la connaissance de l'effectif ne peut pas consister en une reproduction, ou une copie, dans la mesure où aucune copie ne peut rendre compte de la connaissance de l'effectif en tant que tel. Pour le dire autrement : la connaissance ne consiste pas en la pure et simple reprise d'un contenu, elle est aussi – et surtout – une mise en forme. Pour expliciter ce point, Rickert s'appuie sur la conception kantienne de l'être :

« [T]oute connaissance de l'effectivité présuppose que ce qu'elle veut connaître est effectif. Quel est l'objet de *cette* connaissance-ci et comment cet objet est-il connu ? La réponse qui consiste à dire que je m'ajuste de la sorte par ma pensée à l'effectivité ne nous permet pas de le comprendre. Nous ne pouvons donc pas partir de là. Ainsi se trouve démontrée l'impossibilité d'utiliser le concept de connaissance le plus répandu pour résoudre, de prime abord au moins, une partie des problèmes de la théorie de la connaissance. (...) à quoi s'ajuste la connaissance quand nous disons que quelque chose est effectif ou, en général, *est* ? Cette question ne concerne pas, pour s'exprimer ainsi, le contenu de la connaissance, mais sa *forme*. Ce qu'est la forme est de prime abord laissé en suspens. Il suffit provisoirement de mentionner la détermination négative, selon laquelle on doit entendre par là tout ce qui n'appartient pas au contenu, et de renvoyer à un exemple. A cet égard, le concept d'être peut nous servir. En effet, dans la connaissance selon laquelle quelque chose est, l'être n'appartient pas au contenu de quelque chose, il ne peut même désigner par soi absolument aucun contenu et doit donc avoir la signification d'une forme. Nous n'avons ici qu'à nous remémorer des propositions bien connues. 'L'être n'est pas un prédicat réel, qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose', ou encore : 'Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles'. On comprend ainsi que la vérité des propositions qui affirment l'existence de quelque chose est un problème formel de la théorie de la connaissance¹⁶⁷ ».

Dans la thèse d'habilitation de Heidegger, on trouve de nombreux passages directement dirigés contre le réalisme naïf ou l'*Abbildtheorie* ; des passages qui font

¹⁶⁵ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 116-117.

¹⁶⁶ Pour une présentation plus fouillée de cet argument, cf. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften [Les limites de la formation des concepts dans les sciences de la nature. Une introduction logique aux sciences historiques]*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1902.

¹⁶⁷ Rickert, « Les deux voies de la théorie de la connaissance, Psychologie transcendantale et Logique transcendantale », in *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général, op. cit.*, pp. 117-118.

précisément intervenir, avec Rickert, l'idée de mise en forme. Ainsi par exemple, toujours dans le chapitre II :

« La conformité [*Die Konformität*] avec l'objet [*Gegenstand*] est à concevoir, selon Duns Scot, non pas simplement comme un 'reflet [*Abbildung*]', comme une répétition [*Wiederholung*] de ce qui 'se trouve dans les choses [*in den Dingen liegt*]', comme si le rapport judiciaire [*die Urteilsbeziehung*] existait aussi à titre ontologique [*auch als ontologische existierte*]. La teneur de signification du matériel objectif qui parvient à la donation [*Der Bedeutungsgehalt des zur Gegebenheit gelangten gegenständlichen Materials*], avec la forme d'effectivité [*Wirklichkeitsform*] qui lui est propre [*eigentümlichen*], est assumée dans le jugement [*wird in das Urteil aufgenommen*] ; ou pour mieux dire, la teneur en question reçoit par le jugement une mise en forme [*Formung*] et devient du même coup connaissance valide [*geltende Erkenntnis*]. C'est dans la connaissance que se constitue le vrai [*konstituiert sich das Wahre*]. Les objets ne contiennent donc que 'virtualiter' ce qui s'associe par le jugement dans l'unité totale du sens. Le rapport judiciaire n'est pas un 'signe semblable [*ähnliches Zeichen*]' aux états de choses [*Sachverhalte*] qui se trouvent dans le monde des objets et leurs différents domaines [*Bereiche*], mais c'est un signe équivoque [*äquivokes*¹⁶⁸] ».

Dans la thèse d'habilitation, Heidegger réinvestit ainsi un élément central de la philosophie rickertienne : la conception de la validité comme entité non existante, qui met en forme l'existant. Il tient également cette validité, à la suite de Rickert, pour un certain contenu ou teneur, à laquelle est absolument soumis l'acte judiciaire. On lit ainsi un peu plus bas :

« Jusqu'à quel point [Duns Scot] a pénétré la connaissance de la valeur propre [*Eigenwertigkeit*] de la teneur du jugement [*Urteilsgehaltes*] comme sens valide [*geltenden Sinnes*], c'est ce qui ressort de la façon dont il discerne précisément cette dernière de l'acte de jugement [*Urteilsakt*]. Il ne considère pas celui-ci même 'en l'objectivant [objektivierend]', c'est-à-dire comme une réalité psychique existante [*als existierende psychische Realität*], mais en rapport avec son 'sens de performance [*Leistungsinnes*]', que l'acte reçoit avant tout du sens du jugement¹⁶⁹ (mediante veritate habitudinis verus est actus). Sans l'acte du jugement comme performance le sujet connaissant [*das erkennende Subjekt*] ne parviendrait jamais à la possession de la connaissance [*den Besitz von Erkenntnis*] ; il sert d'intermédiaire [*vermittelt*] entre le sens valide et le sujet recevant [*aufnehmenden*] et reconnaissant [*aner kennenden*] ce sens comme connaissance. C'est en s'intériorisant [*Durch das Innwerden*] la conformité de l'acte du jugement (de son sens de performance) avec le rapport immanent aux parties du jugement que le sujet jugeant connaît la vérité [*Wahrheit*] de son jugement¹⁷⁰ ».

¹⁶⁸ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, pp. 99-100 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, pp. 270-271. Dans les lignes suivantes, Heidegger fait référence à la conception scotiste de l'équivocité du signe, qu'il trouve dans les *Quaest. sup. Met.*, livre VI, question 3, n. 344. Ce texte donne l'exemple d'un cercle de barrique qui « signifie » le vin sans pour autant lui ressembler, lui être semblable.

¹⁶⁹ Nous soulignons.

¹⁷⁰ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 100 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, pp. 271-272.

Heidegger affirme ici que le sens de performance (*Leistungssinn*) du jugement est déterminé par la teneur, partant est soumis au contenu du jugement¹⁷¹. Dans une conférence intitulée « Question et jugement », prononcée dans le séminaire de Rickert « Travaux pratiques (la *Logique* de Lotze) » le 10 juillet 1915, il explique¹⁷² clairement qu'il doit cette idée à Rickert¹⁷³ :

« dès que l'on tente (...) de clarifier les intentionnalités spécifiques des deux actes que sont question et jugement, on se voit renvoyé à la teneur desdites formations, c'est-à-dire à ce sur quoi les actes se dirigent. Rickert pose à bon droit la thèse selon laquelle le sens d'accomplissement des actes ne doit être interprété qu'à partir de la teneur transcendante¹⁷⁴ ».

Heidegger tient cependant également compte, dans sa thèse d'habilitation, des travaux de Lask. Il s'attache ainsi, d'une part, à réaliser son projet général d'une doctrine renouvelée des catégories. L'enjeu général de la thèse d'habilitation est de délimiter les différents secteurs du tout du pensable (*das All des Denkbaren*), autrement dit de proposer une *nouvelle* table des catégories, post-aristotélicienne, afin de déterminer le lieu logique (*logischen Ort*) des significations. Duns Scot distingue, selon Heidegger, différents secteurs d'effectivité (*Wirklichkeit*) : le domaine des êtres réels (*realen*), sensibles ou suprasensibles¹⁷⁵, et les domaines mathématique et logique, dont les objets ne sont pas suprasensibles mais *non sensibles*, et partant ont une certaine stabilité, une certaine persistance ou consistance (*Bestand*) mais aucune existence réelle (*reale Existenz*). Heidegger s'intéresse tout particulièrement, chez Duns Scot, à la distinction de l'existant et du logique, qui est effectif sans pour autant exister.

D'autre part surtout, Heidegger tient compte des critiques émises par Lask à l'encontre de la conception de la validité développée par leur professeur commun. Rickert, on l'a vu, en est venu à envisager cette dernière comme une forme ; Heidegger va cependant plus loin, en la dotant avec Lask d'une dimension *relationnelle*. Il soutient que la forme est

¹⁷¹ Ce point est important, car Heidegger – nous y reviendrons – soutiendra l'idée inverse au début des années 1920 : il tiendra alors le *Leistungssinn* (sens de performance), ou plutôt le *Vollzugsinn* (sens d'accomplissement) pour le caractère central, le plus originaire, de l'intentionnalité.

¹⁷² En employant toutefois, notons-le, un vocabulaire husserlien.

¹⁷³ Du moins s'agissant du jugement. Au cours de la conférence, il explique au contraire, contre Rickert, qu'il n'en va pas de même concernant la *question*.

¹⁷⁴ « Question et jugement », in Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, édition par A. Denker, traduction par A. Dewalque, Éditions Ousia, 2007, p. 86.

¹⁷⁵ Heidegger emprunte spécifiquement à Lask la distinction du suprasensible (les entités métaphysiques) et du non sensible (le logique et les mathématiques). Cf. pour ce partage Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, op. cit., p. 34 sq.

non seulement indissociable de sa matière, mais également déterminée par elle, là où Rickert insiste toujours sur le primat, la priorité de la forme par rapport à la matière¹⁷⁶. Heidegger a de toute évidence en tête les travaux de Lask lorsqu'il soutient que « [l]e sens du jugement [*Urteilssinn*] (...) est la forme logique effective et structurelle [*die logische Wirklichkeits- und Strukturform*] des appartenances que l'état de choses [*Sachverhalt*] présente lui-même [*darbietet*¹⁷⁷] », ou encore que

« la réalité [*die Realität*] est en quelque manière saisie [*aufgefaßt*] par le Logique, (...) quelque chose en est tiré [*herausgebrochen*], et par là même distingué, délimité, ordonné. Ce qui crée l'ordre [*Das Ordnungschaffende*] est quelque chose *du type formel* [*etwas Formhaftes*] ; les formes sont déterminées [*bestimmt*] dans leur signification [*Bedeutung*] par le matériel du monde objectif [*das Material der Objektwelt*] et ainsi applicables derechef à celui-ci¹⁷⁸ ».

L' « acte qui confère signification »

Est-ce à dire pourtant que, dans sa thèse d'habilitation, Heidegger adhère à l'ensemble des thèses de Lask que nous avons exposées ? Il insiste avec lui sur la dimension relationnelle de la forme. Néanmoins, il est absolument fondamental qu'il ne va jamais jusqu'à situer la vérité dans les choses¹⁷⁹. Celle-ci réside bien alors, selon lui, dans le sujet, dans la conscience. Pour le dire autrement, Heidegger entend adopter, tout au long de la thèse, un point de vue *subjectif* – qu'il trouve, nous y reviendrons, chez Duns Scot, et qu'il oppose au thomisme, représentant du réalisme naïf ou *Abbildtheorie*. Heidegger semble d'une certaine manière s'attacher à corriger le vide laissé par le sujet laskien ; un vide qui

¹⁷⁶ Notons qu'il arrive néanmoins à Heidegger, dans sa thèse, de s'exprimer parfois en ces termes. Cf. notamment *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, pp. 101-102 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 273 : « *le primat absolu du sens valide* [*den absoluten Primat des geltenden Sinnes*] fait (...) que sont condamnées irrévocablement les théories de la connaissance physiologiques, psychologiques et économique-pragmatistes, et que du même coup se trouve inébranlablement fondée l'absolue validité [*Geltung*] de la vérité, l'objectivité véritable [*die echte Objektivität*] ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 102 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 273.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 107 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 280.

¹⁷⁹ Si Lask, nous l'avons signalé *supra*, n'identifie pas *absolument* vérité et objet, il va toutefois plus loin que le jeune Heidegger dans cette direction.

ne permet pas véritablement de comprendre comment le sujet – qui, chez Lask, se trouve pour ainsi dire secondarisé ou marginalisé – peut se rapporter au sens, à la validité¹⁸⁰.

Heidegger semble trouver la réponse à ce problème chez Husserl¹⁸¹, plus exactement dans sa conception de l'intentionnalité, qui fait du sens transcendant le *corrélat d'une visée*. Conformément à la thématisation laskienne de la validité, le sens ne sera donc pas autonome, détaché de la matière, mais dans le même temps il pourra être dit *intérieur* au sujet, quoiqu'en un sens très particulier (qui n'est pas mis en œuvre par la voie subjective rickertienne) : en tant que corrélat d'un acte de visée.

Le jeune Heidegger indique dans sa thèse (dans un passage où, toutefois, il mentionne également Rickert) que c'est chez Husserl qu'il trouve une conception satisfaisante de la relation du sujet au sens :

« [L]a pensée [*das Denken*] est (...) caractérisée précisément comme l'activité psychique [*die psychische Tätigkeit*] qui saisit la vérité comme vérité. La conscience [*das Bewußtsein*] peut bien, par la simple donation [*Gegebenheit*], se trouver orientée sur le 'vrai [*Wahres*]', mais ce n'est que dans le jugement qu'il est connu comme sens vrai et valide [*als wahrer, geltender Sinn*]. Cependant, lorsqu'il est ainsi distingué, à cause de sa *prestation* [*Leistung*], de la sensation et de la perception, pour se trouver apprécié à une plus haute valeur, l'acte de pensée [*Denkakt*] n'est plus seulement considéré comme une réalité psychique [*als psychische Realität*] qui surgit [*entsteht*] et disparaît [*vorgeht*], mais en rapport avec sa teneur [*Gehalt*]. Et c'est dans cette mesure seulement qu'il se peut comprendre pleinement. 'Ce n'est qu'à partir des valeurs [*Werten*] que nous pouvons pénétrer dans le sujet [*Subjekt*] et ses actes [*Akte*]' affirme Rickert, lequel est avec Husserl celui qui insiste le plus expressément dans les temps modernes pour recommander une manière de considérer les actes telle qu'une enquête fidèle à cette manière ne travaille pas avec *des concepts de choses*, mais avec *des concepts de sens* [*nicht mit Sach-, sondern mit Sinnbegriffen*¹⁸²] ».

En quoi consiste précisément la nouvelle inflexion subjectiviste de la pensée heideggérienne ? Dans l'idée – d'origine husserlienne, et non laskienne – d'un acte de la conscience qui en un sens (et seulement en un sens) est inséparable de la signification. Dans la thèse d'habilitation, le sujet joue un rôle beaucoup plus important que dans la conception

¹⁸⁰ Ce reproche fut constamment adressé à Lask par Rickert. Mieux, Lask lui-même, dans ses manuscrits posthumes, semble s'accorder finalement avec Rickert, en reconnaissant la nécessité du point de vue subjectif. Cf. pour ce point la lettre de Rickert à Heidegger en date du 2 décembre 1916 (in Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, op. cit., p. 36), ainsi que Dufour, Éric, *Les néokantiens*, op. cit., pp. 77-78.

¹⁸¹ Heidegger lit très tôt les *Recherches logiques* de Husserl. Il y insiste dans le *curriculum vitae* qu'il rédige en 1915 dans le cadre de sa procédure d'habilitation. Ce *curriculum vitae* est reproduit et traduit par Hugo Ott dans *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, traduction par J.-M. Belœil, Éditions Payot, Paris, 1990, pp. 90-91. Pour la relation Husserl-Heidegger, au départ assez « froide », cf. *ibid.*, p. 97 sq.

¹⁸² *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 111 (traduction modifiée) ; Ga. 1, pp. 284-285.

laskienne : il ne met plus en forme une vérité originairement située dans les choses, il est corrélé à la signification – sans pour autant la constituer.

La référence à Husserl est particulièrement évidente dans la deuxième partie de la thèse d’habilitation, où Heidegger s’attache à élucider les rapports entre la grammaire et la logique. On mesure bien ici la différence avec la période précédente de la pensée heideggérienne, profondément marquée par les thématiques réalistes : tandis que dans sa thèse de doctorat, Heidegger établissait, avec Lask, une séparation nette entre le domaine de la grammaire et la sphère logique¹⁸³, il s’attache, dans la deuxième partie de sa thèse d’habilitation, sur la base de la conception husserlienne de l’acte intentionnel, à dresser en pont entre les deux sphères. Heidegger réinvestit, plus exactement, la conception du sens développée par Husserl dans les *Recherches logiques* – une conception qui, on va le voir, n’est toutefois pas exempte d’ambiguïtés.

Le jeune Heidegger reprend ainsi, d’une part, les accents intentionnalistes de la conception husserlienne du sens – c’est-à-dire l’insistance sur la corrélation entre la signification et l’acte de visée. Traitant du signe linguistique dans le chapitre conclusif de la première partie de la thèse, le futur auteur d’*Être et temps* soutient, avec Husserl, que ce dernier existe en tant qu’*Ausdruck*, expression en vertu de l’acte qui lui confère une signification :

« Comment [les mots et les complexes de mots] peuvent-ils (...) être des signes [*Zeichen*] ? Duns Scot pointe ici très clairement l’index : *Vox enim est signum et signum se offert sensui, aliud derelinquens intellectui*. Il y faut donc l’acte qui confère signification [*bedeutungsverleihenden Aktes*]’ (Husserl). C’est par lui que quelque chose est communiqué au mot (*intellectus rationem voci tribuit*), c’est par là qu’il devient *expression* [*Ausdruck*] (*dictio*). *Les expressions sont ainsi des unités de signe et de signifié* [*Einheiten von Zeichen und Bezeichnetem*] d’un type tout à fait à part¹⁸⁴ ».

L’ « acte qui confère signification » husserlien donne « vie » à l’*Ausdruck*. Heidegger poursuit en distinguant – avec Husserl à nouveau – les expressions ou signes significatifs (*bedeutsame Zeichen*) et les signes indicatifs (*hinweisenden Zeichen*), et en

¹⁸³ Heidegger notait bien alors que le problème du rapport entre le sens et l’acte psychologique du jugement devait être résolu, mais il remettait cette résolution à plus tard. Cf. *Ga.* 1, p. 176 : « *Wie die Beziehung zwischen psychischer Realität und geltendem Urteilsbestand zu charakterisieren ist, ob in dieser Frage je eine tiefere Lösung wird erzielt werden können, das bleibe dahingestellt. Jedenfalls ist die Beziehung eine Tatsache, und sie gewinnt in der Theorie der logischen Grundsätze, die notwendig als Grundsätze des Sinnes zu verstehen sind, erhebliche Bedeutung. Sobald man nämlich die normative Funktion der Grundsätze in Betracht zieht, entsteht das Problem: wie normiert geltender Sinn psychische Denkhaltungen ?* ».

¹⁸⁴ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, pp. 127-128 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 299.

insistant sur le rôle joué par l'acte (et à travers lui par le sujet) dans le domaine de la signification :

« Quand le ciel gris, lourd de nuages, annonce la pluie, nous avons coutume de dire qu'il 'signifie [*bedeute*]' la pluie. Mais le ciel comme tel n'a aucune signification, comme en a une par exemple l'expression 'ciel'. Les expressions sont des « signes significatifs [*bedeutsame Zeichen*] » (Husserl), par opposition aux 'signes indicatifs [*hinweisenden Zeichen*]'. Dans chaque expression il faut découvrir un caractère d'acte [*Aktcharakter*], un acte d'un type autonome, par lequel le mot se voit attribuer sa teneur [*Gehalt*]. Cette couche d'acte [*Aktschicht*] est une chose dont Duns Scot a pris conscience dans ce qu'elle a de tout à fait particulier. Il considère les actes de la signification, non pas seulement comme des réalités [*Realitäten*] ou des événements [*Geschehnisse*] psychiques, mais comme des actes affectés d'une teneur [*als mit einem Gehalt behaftete Akte*]. Ils s'y rapportent, ils ont pour but la signification¹⁸⁵, et prennent génétiquement leur départ dans le sujet pensant [*im denkenden Subjekt*]. Leur existence réelle [*Ihr reales Dasein*] se trouve dans le sujet [*im Subjekt*], leur teneur constitutive [*ihr Gehaltsbestand*] repose sur la signification¹⁸⁶ ».

Heidegger a ici en vue la « Recherche logique I » de Husserl, qui s'ouvre précisément sur une distinction entre les signes indicatifs (*hinweisende Zeichen*) et les expressions (*Ausdrücke*) :

« Les termes *expression* et *signe* sont fréquemment traités comme synonymes. Mais il n'est pas inutile de remarquer qu'ils ne se recouvrent nullement dans tous les cas où le langage courant les utilise. Tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une 'signification', un 'sens' qui soit 'exprimé' avec le signe. Dans bien des cas, on ne peut même pas dire que le signe 'désigne' ce dont il est appelé signe. Et même là où cette manière de parler est admissible, il faut observer que désigner n'équivaut pas toujours à ce 'signifier' qui caractérise les expressions. C'est-à-dire que les signes au sens d'*indices* [*Anzeichen*] (signe distinctif, marques, etc.), n'*expriment rien*, à moins qu'ils ne remplissent, outre la fonction d'indiquer, une fonction de signification¹⁸⁷ ».

Husserl comprend l'indice comme un étant réel (au sens de la *Realität* ou *Bestand*¹⁸⁸) renvoyant à un autre étant réel¹⁸⁹. La notion d'indication désigne ainsi une relation réelle,

¹⁸⁵ On devine déjà ici l'« ambiguïté » de la conception husserlienne de la signification : l'acte subjectif est essentiel à la signification, mais, dans le même temps, il est toujours-déjà rapporté à la signification, il l'a pour but.

¹⁸⁶ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 128 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, pp. 299-300.

¹⁸⁷ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques, tome 2, première partie*, traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 2011, p. 27.

¹⁸⁸ Husserl semble, dans ces passages, tenir les deux termes pour équivalents.

¹⁸⁹ *Cf. ibid.*, p. 29 : « Au sens propre, quelque chose ne peut être appelé indice que si et dans les cas où ce quelque chose sert effectivement à un être pensant d'indication pour une chose quelconque. Si nous voulons ainsi appréhender ce qui est commun dans tous ces phénomènes, nous devons revenir à ces cas où cette fonction s'exerce concrètement. Ce trait commun, nous le trouvons alors en eux dans le fait que des *objets* ou des *états de choses* quelconques de la réalité [*Bestand*] desquels quelqu'un a une connaissance *actuelle*, lui indiquent la *réalité de certains autres objets ou états de choses*, en ce sens que la *conviction de*

et se distingue radicalement en cela de l'expression. Celle-ci joue certes, dans le discours communicatif, le rôle d'indice. L'expression a alors une fonction de manifestation :

« [T]outes les expressions fonctionnent dans le discours *communicatif* comme *indices*. Pour l'auditeur, elles font fonction de signes des 'pensées' de celui qui lui parle, c'est-à-dire de ses vécus psychiques donateurs de sens, ainsi que des autres vécus psychiques faisant partie de l'intention de communication. Nous appelons *fonction de manifestation* [kundgebende Funktion] cette fonction des expressions linguistiques. Les vécus psychiques ainsi manifestés forment le contenu de cette manifestation¹⁹⁰ ».

L'expression peut jouer le rôle d'indice ; les notions d'indice et d'expression ne sont pas absolument exclusives. L'essentiel est cependant que le cas paradigmatique du discours solitaire nous apprend que la fonction expressive n'est pas réductible à celle de manifestation. Dans le cas évoqué, en effet, l'expression n'a pas pour finalité la manifestation d'un vécu psychique. Certes, on pourrait penser qu'il en va encore ainsi – le signe manifesterait simplement à soi-même, non à autrui, un étant réel, en l'occurrence un vécu psychique. Husserl évoque cette objection, mais il répond que, dans le cas du discours solitaire, les conditions inhérentes à la fonction d'indication ne sont pas remplies – ni le signe, ni ce qui est signifié, ne sont alors des étants réels :

« [D]evons-nous dire peut-être que, même dans la vie psychique solitaire, nous manifestons quelque chose par l'expression, avec cette seule différence qu'en ce cas nous ne le faisons pas en face d'une seconde personne ? Devons-nous dire que celui qui parle solitairement se parle à lui-même, qu'à lui aussi les mots servent de signes, à savoir d'indices de ses propres vécus psychiques ? Je ne crois pas qu'une semblable conception puisse être soutenue. Certes, les mots fonctionnent comme signes, ici comme partout ; et partout nous pouvons parler pratiquement d'un acte de désigner [*Hinzeigen*]. Quand nous réfléchissons sur les rapports de l'expression et de la signification et que, à cette fin, nous décomposons le vécu complexe et en même temps intimement homogène de l'expression remplie de sens en ces deux facteurs, le mot et le sens, le mot lui-même nous apparaît alors indifférent en soi, le sens, lui, comme ce qu'on « a en vue » avec le mot, ce qui est visé au moyen de ce signe ; l'expression semble ainsi détourner l'intérêt d'elle-même et le diriger sur le sens, elle semble le désigner. Mais cette désignation n'est pas l'acte d'indiquer [*Anzeigen*] au sens où nous en avons traité. L'existence du signe ne motive pas l'existence, ou, plus précisément, notre conviction de l'existence de la signification. Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire. C'est qu'ici nous nous contentons normalement de mots représentés au lieu de mots réels¹⁹¹ ».

l'existence des uns est vécue par lui comme motif (j'entends un motif non évident) entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres ».

¹⁹⁰ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques, tome 2, première partie, op. cit.*, p. 38.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 40-41. Dans son *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, Paris, 2015, pp. 40-41, Renaud Barbaras commente ce passage de la manière suivante : « On pourrait certes dire que, dans la vie psychique solitaire, les mots prononcés silencieusement sont pour moi l'indice de mes propres vécus psychiques. Mais cela n'est pas tenable : lorsque nous vivons dans la compréhension du sens d'un mot, nous voyons tout de suite que le rapport du mot à son sens n'est pas un rapport de motivation entre une réalité

Partant des actes conférant la signification aux signes linguistiques, Husserl en vient à analyser précisément la nature de la signification. Apparaît alors une tout autre dimension de sa conception du sens : le caractère non plus intentionnaliste (la mise en évidence de la *corrélation* entre l'acte et le sens), mais, pourrait-on dire, platonisant. Husserl explicite ainsi dans les paragraphes suivants ce qui est simplement suggéré dans l'extrait cité plus haut : la distinction entre le sens ou la signification et le vécu psychique. Il est question, autrement dit, du caractère irréel de la signification. Celle-ci se distingue des étants réels en ce qu'elle demeure *identique*, qu'elle soit ou non exprimée, et quel que soit celui qui l'exprime. Pour désigner ce caractère identique, Husserl emploie l'expression de *Geltung*, validité. Il prend notamment l'exemple de l'énoncé « les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point » :

« [M]on acte de juger que j'ai *manifesté* ici [avec cet énoncé], est-il aussi la signification de la proposition énonciative, est-il *ce que* l'énoncé *veut dire* et en ce sens amène à l'expression ? Manifestement non. Normalement, personne ne pourra guère comprendre la question du sens et de la signification de cet énoncé de telle manière qu'il lui vienne à l'idée de recourir au jugement comme vécu psychique. À cette question, tout le monde répondra bien plutôt comme suit : Ce qu'énonce cet énoncé reste *la même chose* quelle que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait ; et cette même chose est précisément *que les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point* – ni plus ni moins. En substance, on répète donc « le même » énoncé, et on le répète parce qu'il est précisément la forme d'expression unique et spécialement appropriée à cet identique qui s'appelle sa signification. Dans cette signification identique dont, en tant qu'identique, nous pouvons toujours prendre conscience avec évidence¹⁹² dans la répétition de l'énoncé, on ne peut absolument rien découvrir d'un acte de juger ni d'une personne qui juge. Nous avons cru être assurés de la valeur [*Geltung*] objective d'un état de choses et nous lui avons donné, comme telle, une expression sous la forme de la proposition énonciative. L'état de choses lui-même demeure ce qu'il est, que nous affirmions sa valeur ou non. Il est une unité de valeur en soi. Mais cette valeur nous est apparue et nous l'avons présentée objectivement telle qu'elle nous est apparue¹⁹³ ».

Husserl étudie plus en détail la nature de la signification au paragraphe 31 de la « Recherche Logique I ». Il la caractérise alors comme une espèce (*Spezies, species*) ou un objet général, chaque acte signifiant ou intention de signification se rapportant à la signification identique comme le cas singulier à l'espèce. L'identité propre à la signification

existante et une autre réalité existante, mais précisément un rapport d'expression. D'ailleurs, dans ce cas là, le discours n'est pas existant, il n'est même pas une réalité existante ».

¹⁹² Il n'y a évidence au sens strict qu'avec le sens remplissant.

¹⁹³ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques, tome 2, première partie, op. cit.*, pp. 49-50.

« n'est autre que *l'identité de l'espèce* [Spezies]. C'est ainsi, mais seulement ainsi, qu'elle peut, en tant qu'unité idéale, embrasser (*sumballein eis en*) la multiplicité dispersée des singularités individuelles. Les singularités multiples formant la signification idéalement une sont naturellement les moments d'acte correspondants du signifier, les *intentions de signification*. La signification se comporte ainsi par rapport à chacun des actes du signifier (la représentation logique par rapport aux actes de représentation, le jugement logique par rapport aux actes de jugement, le raisonnement logique par rapport aux actes de raisonnement), en quelque sorte comme le rouge *in specie* par rapport aux bandes de papier que j'ai devant les yeux et qui 'ont' toutes le même rouge. Outre les autres moments qui la constituent (extension, forme, etc.), chaque bande a son rouge individuel, c'est-à-dire son *cas singulier* de cette espèce de couleur, tandis que celle-ci n'existe elle-même réellement ni dans cette bande, ni où que ce soit au monde ; ni surtout 'dans notre pensée', en tant qu'elle aussi fait partie du domaine de l'être réel, de la sphère de la temporalité. Nous pouvons aussi dire que les significations forment une classe de *concepts* au sens d'*objets généraux*¹⁹⁴ ».

Husserl précise dans les lignes suivantes ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit que la signification, comme l'espèce rouge, n'existe nulle part dans le monde. Il ne faudrait pas en conclure qu'elle existe dans un *autre* monde, une sorte de lieu céleste. Les significations ne sont ni des étants réels, *realen* (elles ne doivent pas être confondues, en particulier, avec les vécus psychiques) ni des étants métaphysiques ; elles ne sont pas

« des objets qui existent sinon quelque part dans le « monde », du moins dans un *topos ouranios* ou dans un esprit divin ; car une telle hypostase métaphysique serait absurde. Pour qui s'est habitué à n'entendre par être [*Sein*] qu'être 'réel' [*reales*], par « objets » qu'objets réels, il paraîtra complètement aberrant de parler d'objets généraux et de leur existence ; celui-là par contre ne s'en formalisera pas, qui de prime abord prend ces façons de parler comme des indications de la validité de certains jugements, à savoir de ceux dans lesquels il est jugé sur des nombres, des propositions, des figures géométriques, etc., et qui se demande alors s'il ne faut pas ici comme ailleurs accorder évidemment à ce sur quoi l'on juge la qualité d' « objet véritablement existant », en tant que corrélat de la validité du jugement. En fait, du point de vue logique, les sept corps réguliers sont sept objets tout comme les sept Sages ; le principe du parallélogramme des forces, *un* objet aussi bien que la ville de Paris¹⁹⁵ ».

Ces différents passages font écho à la conception néokantienne de la validité : on y retrouve le terme lui-même, *Geltung*, et surtout l'idée d'une indépendance de la validité vis-à-vis des vécus psychiques et de la sphère de la réalité en général. Dans les lignes qui suivent immédiatement, Husserl explique néanmoins que la signification ne doit pas être considérée (sinon marginalement¹⁹⁶) comme une *norme*. Il s'oppose alors à la

¹⁹⁴ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques, tome 2, première partie, op. cit.*, pp. 115-116.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 117 : « Assurément, le 'concept logique', c'est-à-dire le terme au sens de la logique *normative*, est un idéal par rapport à l'acte qui le signifie. La règle de l'art de la connaissance s'énonce, en effet, comme suit : 'Emploie les mots avec une signification absolument identique ; exclus toute fluctuation des significations. Différencie les significations et veille à maintenir leur différenciation dans l'énoncé de la pensée par des signes sensibles nettement différenciés'. Mais cette prescription se rapporte à cela seul qui

compréhension rickertienne de la voie subjective de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire à l'identification de l'objet de la connaissance à une exigence, un devoir auquel le sujet connaissant se mesure. Envisager la signification comme une norme revient à méconnaître sa transcendance relativement au domaine de la réalité, à la sphère des vécus psychiques en particulier. Le texte de Husserl annonce, de ce point de vue, la critique laskienne des thèses de Rickert. L'auteur des *Recherches logiques* soutient ainsi que

« [l']idéalité des significations est un cas particulier de l'idéalité du spécifique en général. Elle n'a, par conséquent, aucunement le sens d'*idéalité normative*, comme s'il s'agissait d'un idéal de perfection, d'une valeur limite idéale qu'on opposerait aux cas singuliers de sa réalisation plus ou moins approximative. (...) L'idéalité, au sens habituel, normatif, de ce mot, n'exclut pas la réalité [*Realität*]. L'idéal est un archétype [*Urbild*] concret, qui peut même exister comme une chose véritable qu'on peut avoir devant les yeux : comme lorsque l'apprenti artiste prend pour idéal les œuvres d'un grand maître, idéal auquel il cherche à se conformer et vers lequel il tend dans sa propre création. Et même là où l'idéal n'est pas réalisable, il est du moins un individu dans l'intention de sa représentation. L'idéalité du spécifique est, au contraire, l'opposé de la réalité ou de l'individualité et les exclut ; le spécifique n'est pas un but d'une aspiration possible, son idéalité est celle de l'unité dans la multiplicité ; ce n'est pas l'espèce elle-même, mais seulement le singulier subsumé par elle qui est éventuellement un idéal pratique¹⁹⁷ ».

Sur la base de cette compréhension de la signification comme *validité irréelle*, l'auteur des *Recherches logiques* développe le projet d'une grammaire pure. Celle-ci doit être distinguée de l'ontologie formelle : il s'agit d'une science des significations qui fait abstraction du rapport à l'objet, à l'intuition remplissante, c'est-à-dire aussi bien de sa présence que de son absence. Husserl présente notamment ce projet dans l'introduction de la « Recherche logique IV » :

« [L'enjeu de la grammaire pure est de déterminer les] catégories essentielles des significations, catégories dans lesquelles, comme nous le montrerons sous peu, s'enracine une multiplicité de *lois de signification*, lois a priori, faisant abstraction de la *validité objective* (de la vérité ou encore de l'objectivité réelles [*reale*] ou formelles) des significations. Ces lois, qui régissent la sphère des complexions de significations et qui ont pour fonction de séparer en elle *sens* et *non-sens* [*Unsinn*], ne sont pas encore ce qu'on appelle des lois logiques au sens fort du mot ; elles donnent à la logique pure les formes possibles de signification, c'est-à-dire les formes a priori de significations complexes, ayant une unité de sens, dont ensuite les « lois logiques » au sens fort du mot régissent la vérité 'formelle' ou 'l'objectivité'. Tandis que les premières de ces lois préviennent le *non-sens*, ces dernières préviennent le *contresens* [*Widersinn*] formel ou analytique, l'absurdité formelle. Si ces lois pures logiques [*rein-logischen*] énoncent ce qu'exige a priori et sur la base de la forme pure l'unité possible de l'objet, les premières, celles de la complexion des significations, déterminent ce qu'exige la simple unité du

peut être soumis à une prescription, à la formation de termes pourvus d'une signification, aux soins qu'on apporte à la distinction subjective et à l'expression des pensées ».

¹⁹⁷ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques*, tome 2, première partie, op. cit., pp. 117-118.

sens, c'est-à-dire les formes *a priori* selon lesquelles des significations appartenant aux diverses catégories de significations se réunissent en une seule signification, au lieu de produire un non-sens chaotique. (...) Il y a, au sein de la logique pure, une sphère de lois qui font abstraction de toute objectivité, et qui, à la différence des lois logiques au sens usuel et prégnant du mot, devraient à juste titre être qualifiées de lois de *grammaire pure logique*. Mieux encore, nous opposerons à la *morphologie pure des significations* la *théorie pure de la validité* [*Geltungslehre*] qui la présuppose¹⁹⁸ ».

L'enjeu pour Husserl – et pour le jeune Heidegger à sa suite, dans sa thèse d'habilitation – est de déterminer les lois des significations, envisagées indépendamment de leur relation à l'objet (en cela consiste la différence entre la grammaire pure et l'ontologie formelle). La signification est considérée comme une entité (une espèce ou un objet général) détachée du plan des étants réels. En prenant soin toutefois de préciser que cette dernière ne prend place dans aucun *topos ourianos*, Husserl est proche de Lask : l'absolue transcendance de la signification est assurée par le fait qu'elle n'est pas autre *chose*, à proprement parler, que l'objet. Dans la « Recherche logique I », Husserl peut ainsi indiquer que la signification ne vaut qu'en tant qu'elle vise un objet. La signification ne désigne, à proprement parler, rien d'autre que le rapport à un objet – qui peut exister ou non, voire être impossible. L'auteur des *Recherches logiques* y insiste notamment au paragraphe 15, centré sur les équivoques attachées aux idées de signification et d'absence de signification :

« C'est dans la signification que se constitue le rapport à l'objet. Par conséquent, employer une expression avec sens, et se rapporter par une expression à l'objet (se représenter l'objet), c'est là une seule et même chose. La question n'est nullement, en l'occurrence, de savoir si l'objet existe ou s'il est fictif, voire même impossible. Mais si la proposition que l'expression se rapporte à un objet du fait qu'elle possède une signification en général est interprétée au sens propre, c'est-à-dire au sens qui implique l'existence de l'objet, l'expression a alors une *signification*, s'il existe un objet qui lui corresponde, et elle est *sans signification* si un tel objet n'existe pas. En fait, le plus souvent, quand on entend parler de significations, ce sont les *objets* signifiés qui sont visés sous ce terme ; usage qui s'est maintenu de façon inconséquente, puisque aussi bien il est issu de la confusion avec le concept authentique de signification¹⁹⁹ ».

Le lien entre la signification et l'objet transparait particulièrement dans la conception husserlienne du remplissement, *Erfüllung*. Une expression peut posséder une signification en l'absence d'un remplissement, voire même d'un remplissement possible (dans le cas des objets impossibles). Husserl insiste toutefois sur le lien entre la signification et l'objet en

¹⁹⁸ Husserl, « Recherche logique IV », in *Recherches logiques, tome 2, deuxième partie*, traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 2013, pp. 85-86.

¹⁹⁹ Husserl, « Recherche logique I », in *Recherches logiques, tome 2, première partie, op. cit.*, pp. 61-62.

concevant le remplissement lui-même comme un sens. Renaud Barbaras l'explique dans son *Introduction à la philosophie de Husserl* :

« Nous avons dit qu'il fallait distinguer la signification de l'objet, ce qui est compréhensible puisque, en elle, l'objet est absent. Mais on pourrait alors conclure que cela ne vaut pas pour les actes intuitifs, autrement dit que l'acte intuitif – étant présence de l'objet – ne s'en distingue pas, que le *contenu* de l'acte se confond avec l'*objet* lui-même. Il n'en est rien. Ce serait en effet négliger le fait que ce qui vient remplir l'acte signitif est encore un sens. Il y a comme une homogénéité requise par le remplissement : ce qui remplit doit en quelque sorte être de même nature que ce qu'il remplit. Un objet réel ne peut remplir une visée signifiante : seul un sens intuitif peut remplir un sens purement signitif²⁰⁰ ».

Le remplissement n'est pas autre chose que la signification : ils sont tous deux du sens, et se recouvrent dans la donation de l'objet. Il en résulte que, dans le « moment » de la signification comme dans celui de l'intuition, la pensée est « du côté » de l'objet, « attachée » à lui. La signification n'est rien d'autre que la visée d'un objet, et elle n'est pas autre chose que le remplissement²⁰¹. Il suit de cette conception de la signification comme visée et de son recouvrement avec le remplissement que la vérité, chez Husserl, ne réside pas à proprement parler dans la signification mais dans le sens remplissant. Husserl s'oppose bien, de ce point de vue, à Rickert – avec Lask²⁰².

Dans sa thèse d'habilitation (dans la deuxième partie en particulier), Heidegger réinvestit ainsi la conception husserlienne du sens. Cette conception, on le voit, n'est pas sans ambiguïté : elle présente tout à la fois le sens comme le corrélat d'un acte de visée et comme une certaine entité apatride indépendante des actes judicatifs. On peut lire ici une concurrence entre deux conceptions du sens : entre une approche « platonisante » (héritée de Bolzano), qui insiste sur l'indépendance du sens vis-à-vis des actes subjectifs, et une perspective intentionnaliste, ou encore subjectiviste (provenant de Brentano), qui met en avant la fonction des actes intentionnels. Cette tension existe, de toute évidence, dans les

²⁰⁰ Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 45.

²⁰¹ Cf. id. : « *signification* et *intuition* ne se distinguent pas comme enfermement dans l'immanence et rapport à la transcendance. Toutes deux se rapportent à l'objet – au même objet – et correspondent à des modes de donation distincts. Mais la différence des modes de donation n'est pas de degré, comme si l'intuition donnait clairement ce que l'acte signitif ne donnerait que confusément. Ce serait déjà se donner l'objet, selon des degrés de clarté. La différence concerne rigoureusement les *modes* de donation : dans un cas l'objet est visé, dans l'autre il est présent ».

²⁰² C'est d'ailleurs chez Husserl que Lask puise le concept de remplissement. Et quand Heidegger fait l'éloge de Lask, il loue sa proximité avec Husserl. Cf. pour ce point *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 225 ; *Ga.* 56/57, p. 177 : Lask, « sans effectuer le saut dans la phénoménologie, s'est laissé guider par les analyses des *Recherches logiques* afin de dépasser Rickert ».

Recherches logiques ; mais il faut sans doute y lire, avec Jocelyn Benoist dans *Entre acte et sens, La théorie phénoménologique de la signification*, moins une ambiguïté préjudiciable que ce qui fait la spécificité de l'approche *phénoménologique* du sens :

« [La] théorie de la signification comme acte n'est qu'un aspect de la théorie husserlienne de la signification, sa face pour ainsi dire 'subjective'. De l'autre côté, il faut envisager une théorie des unités idéales de significations en tant que retirées à tout acte, prises dans leur pure 'objectivité'. (...) En même temps [c]es tensions (...) ne sont pas sans intérêt. En effet, la doctrine du sens comme essence, si coûteuse ontologiquement soit-elle – elle nous conduit vers un véritable platonisme de la signification – est liée à la dualité qui traverse la théorie husserlienne de la signification, qui est une dualité féconde : elle ne signifie en effet rien d'autre si ce n'est que cette idéalité en quelque sorte apatride qui est celle de la signification (qui n'a aucun *topos ouranios* où se réfugier, et aucune existence à proprement parler dans notre monde) n'a de sens phénoménologique que de s'inscrire dans des actes concrets, effectifs, dans lesquels elle s'instancie. Le pont est ainsi fait entre le bord intentionaliste (tourné vers les actes) et le bord sémantique objectif (tourné vers l'« en soi » de la signification) de l'analyse. Evidemment, par là-même, c'est Bolzano qui est trahi, puisque le « sens » idéal se voit réinséré dans un contexte intentionaliste dans lequel le philosophe pragois n'aurait pu concevoir qu'il le soit – et qu'il aurait probablement condamné comme une rechute dans la 'représentation subjective'. C'est néanmoins ce pont entre l'acte et l'idéalité, allons plus loin, l'idée d'une forme d'idéalité installée sur le terrain même de l'acte, qui fait le grand intérêt de la pensée de Husserl sur la signification, dans l'espèce d'ambiguïté ontologique qu'elle crée, qui n'est aucune autre que celle de la phénoménologie naissante : parlant en un sens de psychologie tout en y insérant quelque chose qui ne peut y avoir lieu (sauf à ce que la notion même de psychologie soit complètement reformulée, dans un sens qui intègre toute une part d'analyse conceptuelle : ce qu'on nomme précisément phénoménologie) : le *sens*²⁰³ ».

Heidegger réinvestit en tout cas cette double conception du sens, qui mêle deux héritages différents. C'est dans cette reprise que consiste, selon nous, le tournant subjectiviste (certes encore léger) opéré par la thèse d'habilitation : Heidegger y demeure laskien (il insiste sur la transcendance radicale du sens, de la validité) mais il ne délaisse pas pour autant l'étude du versant *subjectif* de la signification. En réinvestissant l'idée husserlienne d'intentionnalité, Heidegger soutient que la signification n'est pas constituée par la visée, et qu'elle vaut indépendamment d'elle ; mais il explique dans le même temps qu'elle n'est pas quelque chose auquel le sujet se soumet, ou qu'il se contente de reprendre en deçà de sa donation originnaire – elle n'est proprement vécue qu'en tant que *corrélat* d'un acte subjectif²⁰⁴.

²⁰³ Benoist, Jocelyn, *Entre acte et sens, La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris, 2002, pp. 24-27.

²⁰⁴ Cf. pour ces points *ibid.*, p. 18, qui insiste sur la différence entre Husserl et Bolzano relativement à la question du sens (étant entendu que ce qui est dit ici de Bolzano peut être appliqué à Rickert, et surtout à Lask) : « ce qui n'est pas frégéen du tout (ni bolzanien, ni brentanien), c'est le rapport établi par Husserl lui-même entre un versant (intentionaliste) et l'autre (objectivisme sémantique) de sa construction. En effet, pour Husserl, la signification au sens idéal du terme n'est rien d'autre que 'ce qu'il y a d'identique dans l'intention' (*das Identische der Intention*). L'identité de la signification, c'est l'identité d'une intentionalité significative

La reprise par Heidegger de l'idée husserlienne de visée intentionnelle est clairement attestée dans le texte de la thèse d'habilitation. Le futur auteur d'*Être et temps* y explique ainsi que, par opposition aux mathématiques dont l'homogénéité a son fondement dans la quantité, l'homogénéité du domaine du valide repose sur la validité *et l'intentionnalité*²⁰⁵ – Lask soutenant quant à lui, au chapitre 1 de la deuxième partie de *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, que la validité seule constitue la catégorie régionale du domaine logique.

L'intériorité intentionnelle du sens

Le réinvestissement de la conception husserlienne du sens autorise Heidegger à parler – en un sens très particulier – d'une présence de la signification *dans* le sujet, d'une *intériorité* du sens. Il faut se référer, à nouveau, au chapitre II de la thèse. Le jeune Heidegger se demande en quel sens on peut dire de la signification qu'elle est *dans* l'âme, en quel sens l'*ens rationis* se situe *in anima* :

« L' 'ens rationis' est (...) un 'ens in anima'. L'effectivité logique [*Die logische Wirklichkeit*] appartient [*gehört (...) an*] à l' 'âme [*Seele*]'. Comment concevoir de façon plus précise cette appartenance [*Zugehörigkeit*] ? Faut-il comprendre que l' 'ens rationis' appartient à l'âme comme une réminiscence [*Erinnerung*] qui surgit soudain dans la vie de l'âme, comme des sentiments de tristesse ou de joie qui nous ébranlent intérieurement [*innerlich*], souvent pour de courts instants et puis se dissipent ? Est-ce que le jugement [*das Urteil*] se trouve 'in anima' en ce sens qu'il est porté par l'énergie spirituelle [*seelischen Kraft*] de l'entendement, pour ensuite sombrer et faire place à d'autres événements [*Ereignissen*] spirituels ? Mais qu'en serait-il alors de la vérité du jugement ? Le jugement ne serait vrai qu'aussi longtemps que dure l'accomplissement de l'activité judiciaire [*der Vollzug der Urteilsstätigkeit*]²⁰⁶. Si l'activité psychique qui consiste à juger était « vraie », il ne pourrait plus y avoir aucune vérité. Si donc l' 'ens logicum' est désigné comme un 'ens rationis' ou 'ens in anima', il ne faut pas pour autant s'imaginer que l'effectivité logique soit une *partie* [*Stück*], un extrait [*Ausschnitt*], de la *réalité psychique* [*psychischen Realität*]²⁰⁷ ».

déterminée. Chez Bolzano ce ne serait pas le cas, car l'identité sémantique (de la proposition ou représentation en soi) demeure radicalement disjointe des actes qui la saisissent purement extérieurement, sur le mode de la *Fassung*, de la prise, et ne se l'incorporent en aucun cas au titre d'une intentionnalité ».

²⁰⁵ Cf. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, *op. cit.*, pp. 109-110 ; *Ga.* 1, p. 283.

²⁰⁶ C'est précisément ce que Heidegger soutiendra par la suite, au début des années 1920 : il accordera alors un « privilège » au sens d'accomplissement, *Vollzugsinn*, par rapport au sens de la teneur, *Gehaltsinn*. Encore faudra-t-il bien entendre le sens du *Vollzug*.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 103-104 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 275-276

Heidegger poursuit un peu plus bas : appliquée à la *logische Wirklichkeit*, à l'effectivité logique, la formule *ens in anima*

« veut dire seulement ce qu'on exprime aujourd'hui [*heute*] en expliquant que le 'sens noématique [*noematische Sinn*]', l'intentionnalité en tant que corrélat de conscience [*die Intentionalität als Bewußtseinskorrelat*] est inséparable [*unabtrennbar*] de la conscience sans pour autant s'y trouver réellement contenu [*und doch nicht reell in ihm enthalten*]. Le 'in' désigne le rapport tout à fait propre de la conscience [*die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit*], le lien de tout ce qui a signification et valeur [*die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthhaften*] avec la vie spirituelle [*geistigen Leben*], et non pas quelque chose comme l'appartenance d'un élément qui serait partie d'un tout [*nicht etwa die Zugehörigkeit eines Stückes als Teil zu einem Ganzen*]. 'Ens rationis' signifie donc le contenu [*Gehalt*], le sens [*Sinn*] des actes psychiques ; c'est un être [*ein Sein*] dans la conscience [*im (...) Bewußtsein*] qui pense et considère, c'est l'*ens cognitum*', l'être pensé [*das Gedachte*], l'être jugé [*Geurteilte*]. Il faut le discerner de qui est 'subjective in intellectu' : c'est de cette façon que l'activité de l'entendement [*die Verstandestätigkeit*] et les actes du savoir [*die Wissensakte*] sont dans l'âme [*in der Seele*], nous voulons dire, comme dispositions psychiques réelles [*als realpsychische Anlagen*]. Les deux appartiennent conjointement à la catégorie de la qualité [*Qualität*], qui est une catégorie de l'effectivité réelle [*realen Wirklichkeit*²⁰⁸] ».

Heidegger rejette ici la figure traditionnelle du sujet – le sujet envisagé comme ὑποκείμενον-*subjectum*, et la conception corrélatrice du sens ou de la signification comme simple qualité de l'âme²⁰⁹. Il ne refuse pas pour autant toute idée d'être-dans ou d'intériorité. Le sens, écrit-il, est dans l'âme à la manière du *noematische Sinn*, sens noématique. Cette expression fait évidemment référence à Husserl – non plus cependant aux *Recherches logiques*, mais à la phénoménologie transcendantale des *Ideen I*.

Dans le premier tome des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Husserl affirme que l'objet intentionnel (ce qui est visé par la conscience) n'est pas à proprement parler *dans* la conscience : il n'est pas *réellement contenu* en elle, ne constitue pas une *partie réelle* du vécu. Deux éléments en composent les parties réelles : ce que Husserl nomme, en recourant à une distinction topique, la matière et la forme du vécu. L'esquisse (*Abschattung*) est la matière (ὄλη) du vécu. Elle correspond aux données (*data*) de sensations²¹⁰. Ces esquisses sont animées par des appréhensions, c'est-à-dire par des actes de la conscience – les noèses. La noèse correspond au « moment » de la conscience proprement dite. C'est l'acte donateur de sens, qui *anime* la matière du

²⁰⁸ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, *op. cit.*, p. 105 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, pp. 277-278.

²⁰⁹ Nous reviendrons plus en détail sur cette conception *infra*, au moment d'étudier la théorie scotiste de la signification.

²¹⁰ Celles-ci n'apparaissent pas, ne sont pas perçues, à moins que la conscience ne fasse retour sur elle-même *via* la réflexion. Dans ce cas, c'est-à-dire dans le cas de la perception immanente (à distinguer de la perception transcendante), les esquisses font office d'objet intentionnel.

vécu – les esquisses de rouge devenant par exemple le rouge *de la fleur*, qui existe devant moi, dans l'espace. La matière (les *data* de sensations) et la forme (la noèse), dans leur unité, composent un vécu intentionnel, dont l'essence réside dans la visée d'un objet intentionnel – le *noème* (le rouge de la fleur).

Il faut ainsi discriminer nettement la matière et la forme du vécu intentionnel, qui appartiennent *réellement* au vécu, et sont donc *immanents* à la conscience, et l'objet intentionnel, le noème, qui, lui, la *transcende*, c'est-à-dire n'est pas réellement contenu en elle.

Ce partage conduit Husserl à rejeter ce à quoi le jeune Heidegger ne cesse de s'opposer, avec Duns Scot, au chapitre 2 de sa thèse d'habilitation : le réalisme naïf, ou *Abbildtheorie* – l'idée que la conscience contient réellement en elle une image ou un reflet de la chose connue.

Lisons, en particulier, le paragraphe 90 des *Ideen I* :

« On serait (...) tenté de dire que dans le vécu l'intention serait donnée avec son objet intentionnel ; celui-ci appartiendrait en tant que tel de façon inséparable à l'intention : il résiderait donc *réellement* [*reell*] en elle. Il serait et resterait son objet visé, représenté, etc. ; peu importerait que 'l'objet réel' qui lui correspond existe ou non dans la réalité, ait été anéanti dans l'intervalle, etc., etc. Mais si nous tentons de séparer de *cette* façon l'objet réel (dans le cas de la perception externe : la chose perçue située dans la nature) et l'objet intentionnel, et d'inclure ce dernier à titre réel [*reell*] dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il leur est 'immanent', nous nous heurtons à une difficulté : *deux* réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'*une seule* se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin ; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de 'l'intention' percevante. Un second arbre immanent, ou même un 'portrait interne' de l'arbre réel qui est là-bas, au dehors, devant moi, n'est pourtant donné en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités. La copie entendue comme un élément réel [*reelles*] dans la perception, conçue elle-même comme réalité naturelle psychologique, serait à son tour une réalité naturelle [*Reales*] – et cette réalité naturelle jouerait le rôle de portrait à l'égard d'une autre. Or cela ne se pourrait qu'à la faveur d'une conscience de copie, au sein de laquelle quelque chose devrait d'abord apparaître une fois – et ainsi nous aurions une première intentionnalité ; mais cette chose à son tour jouerait dans la conscience le rôle de 'objet-portrait' à l'égard d'une autre chose – il faudrait alors recourir à une seconde intentionnalité fondée sur la première. Or il n'est pas moins évident que chacun de ces deux modes de conscience pris séparément implique déjà la distinction entre objet immanent et objet réel, et ainsi recèle en soi le même problème que celui qui devait être résolu par cette construction. Au surplus, dans le cas de la perception, cette construction tombe sous l'objection discutée plus haut : on ne peut introduire dans la perception de la réalité physique ces fonctions de copie sans lui substituer une conscience de portrait qui, traitée du point de vue descriptif, a une constitution radicalement différente. Cependant le point important ici c'est que, si on accorde à la perception, et par voie de conséquence à tout vécu intentionnel, une fonction de copie, on est entraîné irrémédiablement, comme il ressort d'emblée de notre critique, dans une régression à l'infini²¹¹ ».

²¹¹ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduction par P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, pp. 311-313.

Husserl affirme clairement ici que l'objet intentionnel n'est pas *réellement contenu* dans la conscience – il n'est pas le correspondant réel, situé dans la conscience, de l'objet existant dans le monde²¹².

On comprend à présent pourquoi, dans le texte de la thèse d'habilitation précédemment allégué, Heidegger s'appuie sur Husserl pour soutenir que le corrélat de la visée intentionnelle – le sens noématique – n'est pas « réellement contenu [*reell*²¹³ *in ihm enthalten*²¹⁴] » dans la conscience. Mais en quel sens pourra-t-on parler, d'un autre côté, d'un être-dans, d'une intériorité de la signification ? En quel sens Heidegger peut-il ajouter que « [l]e 'in' [dans l'expression *ens in anima*] désigne le rapport tout à fait propre de la conscience [*die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit*], le lien de tout ce qui a signification et valeur [*die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthhaften*] avec

²¹² Husserl formule trois arguments à l'encontre des thèses assimilant l'objet intentionnel à un objet immanent (réellement contenu dans la conscience). Premier argument : ces thèses conduisent à « poser » deux réalités – de sorte que l'être même de la réalité (autrement dit : ni plus ni moins que le sens de l'*ἐποχή* phénoménologique) serait méconnu. Deuxième argument (par l'absurde) : la distinction d'un objet immanent et d'un objet réel ne résout pas le problème qu'elle prétend résoudre. Elle revient à comprendre l'objet intentionnel comme une copie ou une image ; or la perception d'une image implique, selon cette logique, de distinguer deux objets ; et ainsi de suite à l'infini. Troisième argument (le plus « phénoménologique », par la description du donné) : la perception et l'imagination sont eidétiquement différentes – l'essence de la perception est différente de celle de la représentation par image. Husserl fait ici référence (cf. « l'objection discutée plus haut ») au paragraphe 43. Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, op. cit., pp. 139-140 : « Entre la perception d'un côté et la représentation symbolique par image ou par signe de l'autre, il existe une différence eidétique infranchissable. Dans ces types de représentation nous avons l'intuition d'une chose avec la conscience qu'elle dépeint ou indique par signe une autre chose ; quand nous tenons la première dans le champ de l'intuition, ce n'est pas sur elle que nous sommes dirigés, mais, par l'intermédiaire d'une appréhension fondée sur elle, nous sommes dirigés sur la seconde, celle qui est copiée ou désignée. (...) Dans les actes d'intuition immédiate nous avons l'intuition de 'la chose elle-même' ; sur les appréhensions qui l'animent ne s'édifient pas d'appréhensions de degré supérieur ; on ne prend donc conscience d'aucune chose à l'égard de laquelle ce qui est perçu servirait de 'signe' ou d' 'image-portrait'. C'est pour cette raison précise qu'on le dit immédiatement perçu en 'lui-même'. (...) La perception d'une chose ne présente pas ce qui n'est pas présent, comme si la perception était un souvenir ou une image ; elle présente, elle saisit la chose même dans sa présence corporelle, et cela en vertu de son sens propre : on ferait violence à son sens si on supposait d'elle autre chose ». Cet argument est important parce qu'il montre que Husserl ne nie pas du tout que l'on puisse se représenter quelque chose par une image ou une copie. Mais ce n'est pas, pour ainsi dire, ce que nous faisons lorsque nous percevons. La perception et la représentation par image n'ont pas la même essence – la différence fondamentale résidant dans le fait que, dans le cas de la représentation par image, nous visons quelque chose d'absent (*via* l'image, qui renvoie à cette chose absente), alors que dans le cas de la perception sensible, nous visons une chose présente actuellement, « en chair et en os ». Pour la critique husserlienne de la théorie de l'image, cf. également « Recherche logique V », in *Recherches logiques*, tome 2, deuxième partie, op. cit., pp. 228-231.

²¹³ Chez Husserl, l'adjectif « *reel* » renvoie à la composition immanente du *cogito*. Le terme « *real* » dénote quant à lui la réalité à laquelle se rapporte l'attitude naturelle.

²¹⁴ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 105 ; *Ga.* 1, p. 277.

la vie spirituelle [*geistigen Leben*²¹⁵] », ou encore que l'*ens rationis* « est un être [*ein Sein*] dans la conscience [*im (...) Bewußtsein*²¹⁶] » ?

Il s'agit avant tout de comprendre que la séparation de la conscience husserlienne et de l'objet visé n'est pas totale. La différence de la conscience et de l'objet n'exclut pas la dépendance essentielle du second vis-à-vis de la première. Il appartient en effet *essentiellement* à l'objet d'être perçu par esquisses, qui sont des composantes réelles du vécu. L'objet apparaît, disparaît ou se transforme au gré des *data* de sensations – raison pour laquelle ce dernier ne peut être qu'un *phénomène*, quelque chose qui *apparaît* à une conscience. Cette donation par esquisses n'est en aucun cas contingente ou accidentelle. Husserl l'énonce clairement au paragraphe 42 des *Ideen I* : « Ce n'est pas une propriété fortuite de la chose ou un hasard de « notre constitution humaine » que « notre » perception ne puisse atteindre les choses elles-mêmes que par l'intermédiaire de simples esquisses²¹⁷ ».

S'il soutient que le noème n'est pas réellement présent dans la conscience, Husserl ne va donc pas pour autant jusqu'à détacher absolument l'objet de la conscience. On peut distinguer sur cette base, relativement à la conscience, deux sens de l'être-dans. Les esquisses et la noèse sont *réellement* intérieures à la conscience, en tant que parties réelles du vécu. Ce n'est pas le cas du noème, qui transcende la conscience. Il pourra toutefois, en un autre sens du mot, être situé *dans* la conscience : en tant qu'objet *visé* par la conscience, qui n'existe pas indépendamment d'une conscience en général (il n'est qu'en tant qu'il apparaît, qu'en tant que phénomène). On pourra ainsi distinguer deux formes d'intériorité :

²¹⁵ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 105 ; *Ga.* 1, p. 277.

²¹⁶ *Id.*

²¹⁷ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, p. 137. Cf. le commentaire de Renaud Barbaras dans son *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, pp. 137-138 : « Il est décisif de comprendre que cette description de la donation par esquisses a une signification éidétique, c'est-à-dire ontologique. Ce n'est donc pas une thèse sur la connaissance de la chose et sur les limitations de cette connaissance : la chose ne pourrait être donnée que par esquisses. (...) Il n'y a donc pas une chose transcendante, vis-à-vis de laquelle l'esquisse représenterait une limitation ou une négation : au contraire, l'être même du transcendant en tant que tel, c'est de se donner par esquisses, c'est-à-dire partiellement ; cette négation est inhérente à la position du transcendant. C'est pourquoi Husserl est conduit à dire que, même pour Dieu, la chose se donnerait par esquisses ». Cette « thèse » se laisse résumer en une formule : l'être husserlien est essentiellement *fini*. Ce n'est pas le sujet transcendantal qui est fini ; ou plutôt, s'il est fini, c'est-à-dire s'il n'est pas en mesure d'avoir une perception adéquate de l'objet (une perception complète, intégrale), c'est parce que l'être lui-même est fini (l'inadéquation de la perception, conséquence nécessaire de la donation par esquisses, n'est pas le fait du sujet, mais pour ainsi dire celui de l'être – elle ne résulte pas de l'imperfection du sujet, mais de celle de l'être). Pour cette « finitude » de l'être husserlien, cf. *ibid.*, p. 137 sq.

une intériorité dite *réelle* (qui convient aux parties réelles du vécu), une intériorité dite *intentionnelle* (qui convient au sens noématique²¹⁸).

Heidegger pourra ainsi situer le sens noématique – en tant que corrélat d’une visée intentionnelle – *in anima*. Cela le conduit, toujours dans le chapitre II de son travail d’habilitation, à défendre la thèse – selon nous, avec Husserl – de la pensée immanente, *Immanenzgedanke*²¹⁹. Il précise bien que cette conception ne doit pas être confondue avec l’*Abbildtheorie*, qui interdit l’accès à l’objectivité véritable :

« Duns Scot (...) rejette [la théorie du reflet] et se décide en faveur d’une pensée immanente [*Immanenzgedanken*]. Pour autant, la ‘réalité du monde extérieur [*Realität der Außenwelt*]’ n’est pas ‘mise en cause’, et l’on ne ‘prend pas parti’ pour le ‘subjectivisme [*Subjektivismus*]²²⁰’, pour l’idéalisme [*Idealismus*]’ et tous autres fantômes que peuvent évoquer les théories de la connaissance. La pensée de l’immanence [*Gedanke der Immanenz*], correctement comprise, ne supprime pas la réalité [*hebt die Realität nicht auf*] et ne fait pas du monde extérieur [*Außenwelt*] un rêve [*Traum*]²²¹ ».

Précisons toutefois, pour finir, que la conception heideggérienne du sens propre à la thèse d’habilitation n’est pas en tous points conforme à la perspective transcendantale qui commande les *Ideen I*. Dans sa thèse, Heidegger entend reconnaître l’importance – avec Duns Scot et, prioritairement, Husserl – de la fonction du sujet dans le processus de connaissance. Il ne rompt pas néanmoins *absolument* avec le réalisme affirmé dans ses articles de 1912 et dans la thèse de doctorat. On l’a vu en effet : il continue à considérer – dans une certaine mesure – la signification comme un étant indépendant de la conscience ou du sujet, des actes intentionnels. C’est dire qu’il n’assume pas totalement le tournant transcendantal de la phénoménologie opéré par les *Ideen I*. Pour le dire plus précisément : il demeure, avec le Husserl des *Recherches logiques*, en-deçà de la réduction

²¹⁸ Pour ces deux sens de l’être-dans la conscience, cf. Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 134, ainsi que les notes de Ricœur dans sa traduction des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, op. cit., p. 164 et p. 303.

²¹⁹ Pour cette « pensée immanente », et le « subjectivisme » qui en découle, cf. Crowell, Steven G., *Husserl, Heidegger, and the space of meaning : paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2001; notamment pp. 88-89 et p. 104.

²²⁰ Heidegger ne vise pas ici par ce terme les philosophies qui reconnaissent l’importance du rôle joué par le sujet dans le processus de connaissance (les philosophies rickertienne et husserlienne), mais celles qui concluent de ce rôle l’impossibilité d’accéder à une objectivité véritable, au monde extérieur, *Außenwelt*.

²²¹ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 101 (traduction modifiée) ; Ga. 1, p. 273. On verra que la thématique du rêve jouera un rôle central chez Heidegger au début des années 1920 : le rêve (augustinien) servira de modèle pour penser la vie impropre.

phénoménologique, propre à la phénoménologie transcendantale, qui conduit à la position de la conscience comme proto-région (*Urregion*) constituante²²².

²²² Pour une présentation synthétique du sens de l'ἐποχή phénoménologique et du tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne, cf. Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 108 sq.

II. Le sujet scotiste

1. La rupture progressive avec le néothomisme

Pour bien comprendre le sens de l'interprétation heideggerienne de Duns Scot et de Thomas d'Erfurt, il faut commencer par resituer la thèse d'habilitation dans son contexte d'écriture. Heidegger se consacre pleinement à sa rédaction à partir du printemps 1914²²³, la soutient en 1915 et la publie en 1916. Cette période est marquée, nous l'avons vu, par l'éloignement progressif – jamais total cependant – de Heidegger vis-à-vis du réalisme. Cette prise de distance transparaît tout naturellement dans le rapport de Heidegger à la philosophie médiévale : au cours de la période qui nous intéresse ici (du début des années 1910 à la thèse d'habilitation, la conclusion exceptée), le jeune Heidegger rompt peu à peu avec le courant qui dominait alors les études médiévales en philosophie, le néothomisme, dans le sillage duquel il s'inscrit dans un premier temps.

Heidegger, on le sait, naît à Messkirch – un centre important du catholicisme traditionnel²²⁴, mouvement né, dans le dernier tiers du XIX^e siècle, en réaction au refus des décisions dogmatiques du concile de Vatican I de 1870 relatives à la primauté et l'infaillibilité papale. On sait aussi qu'après des études dans des établissements catholiques²²⁵, le jeune Heidegger se destinait à une carrière ecclésiastique²²⁶, à laquelle il

²²³ Cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie, op. cit.*, p. 86. Nous suivrons principalement cet ouvrage (plus précisément la partie intitulée « Le conflit avec la foi des origines », *ibid.*, pp. 45-135) pour les indications biographiques relatives aux années de formation de Heidegger. Pour la vie de Heidegger, cf. également Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Erstaussgabe, Pfullingen, 1963.

²²⁴ Cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie, op. cit.*, p. 50 : « Un des événements marquants de son enfance, dans le domaine religieux, fut bien sûr l'expérience du catholicisme traditionnel qui domina à Messkirch pendant quelques décennies ».

²²⁵ Hugo Ott raconte notamment dans son ouvrage que Heidegger, alors élève au lycée de Constance et pensionnaire du séminaire archiépiscopal, dit foyer Saint-Conrad, apprit le latin auprès du curé de Messkirch, Camillo Brandhuber. Il bénéficia également, dans sa jeunesse, de différentes bourses d'études attribuées par des institutions catholiques.

²²⁶ Cf. *ibid.*, p. 61 : « L'objectif, après le baccalauréat brillamment décroché dans l'été 1909, était et demeurait la théologie catholique, c'est-à-dire la voie menant à la prêtrise ». Hugo Ott cite, quelques lignes plus bas, le certificat (daté du 10 septembre 1909) que Leonhard Schanzenbach, professeur de religion et d'hébreu de Heidegger, et recteur du petit séminaire de Freiburg, remit à ce dernier à sa sortie du foyer Saint-Georges : « Résolu dans le choix de la carrière ecclésiastique et enclin à la vie dans les ordres, il sollicitera vraisemblablement son admission dans la Compagnie de Jésus » (*id.*).

renonça uniquement, selon toute vraisemblance, pour des raisons de santé²²⁷. Il commença, au semestre d'hiver 1909, l'étude de la théologie catholique²²⁸ à l'université de Freiburg, où il suivit les cours de deux professeurs de théologie qui l'ont profondément marqué : Carl Braig, « dernier représentant de la tradition de l'école spéculative de Tübingen²²⁹ », et Hermann Schell, auquel le jeune Heidegger rendra hommage pour son apport dans le domaine apologétique (à distinguer du domaine philosophique) dans le *curriculum vitae* qu'il rédige en 1915 dans le cadre de sa procédure d'habilitation²³⁰.

Le courant dominant dans les milieux catholiques est à cette époque la néoscholastique, plus exactement le néothomisme, projet de refondation de la scolastique sur la base d'un rapport strict à Thomas d'Aquin, auquel a adhéré dans un premier temps Heidegger :

« À la fin du XIXème siècle, le Pape Léon XIII avait résolu de remédier à la perte d'autorité de l'Église en assignant aux philosophes et théologiens la tâche de renouveler la Scolastique. Le mot d'ordre était alors double : il s'agissait de prendre en compte – sur un mode bien spécifique, qui, naturellement, ne diminue pas l'Église – les avancées de la science moderne *et* de relever le défi adressé à l'autorité ecclésiastique centrale par les théologiens du Mouvement dit du « Modernisme », prompts à attaquer la thèse de la nature inchangée, intouchable et inaltérable de la vérité doctrinale. Le jeune Heidegger, pour sa part, a commencé par soutenir sans retenue la reconstruction des fondations philosophiques de l'Église. Il n'est certainement pas faux de dire qu'il envisageait ses propres travaux d'étudiants comme des contributions importantes à ce projet²³¹ ».

²²⁷ Selon l'interprétation d'Hugo Ott, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie, op. cit.*, pp. 61-62 : « le 30 septembre 1909, Heidegger entra en noviciat, dans la Compagnie de Jésus, à Tisiss près de Feldkirch (Vorarlberg) (...). Mais, le 13 octobre 1909, le novice fut renvoyé sans indication de motifs, ainsi qu'il ressort du livre des entrées du noviciat de Tisiss (...). Selon une rumeur bien établie, qui a cours chez les jésuites, Heidegger se serait plaint de troubles cardiaques, lors d'une randonnée sur le Älpe, à proximité de Feldkirch, il aurait donc été renvoyé pour cause d'inaptitude physique : explication très plausible (...). Le départ de Heidegger ne résulterait donc pas d'une décision de l'intéressé, mais de celle des jésuites. Une parfaite complexion et une aptitude à supporter les contraintes constituaient les conditions de base pour entrer dans les ordres, mais aussi pour exercer des fonctions dans le clergé séculier. Un sérieux avertissement avait été donné à l'aspirant Heidegger : constitution physique insuffisante ».

²²⁸ Une voie qui à l'époque menait nécessairement à la prêtrise catholique.

²²⁹ Selon les mots mêmes de Heidegger : *cf. ibid.*, pp. 62-63.

²³⁰ Pour ce *curriculum*, *cf. ibid.*, pp. 90-91. Heidegger a suivi deux cours de Braig durant ses études (*cf. Becoming Heidegger, On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927, op. cit.*, p. xxxvii sq.). Pour le rôle joué par Carl Braig dans la genèse de la question heideggérienne de l'être (qui ne nous intéresse pas *directement* dans notre travail), *cf. Volpi, Franco, « Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger : Franz Brentano e Carl Braig », in Quaestio 1, Heidegger e i medievali, C. Esposito et P. Porro (éds.), Brepols, Turnhout, 2001, pp. 39-52 ; ainsi que Roesner, Martina, « La philosophie aux prises avec la facticité, L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations, op. cit.*, pp. 69-89, qui insiste sur l'enracinement existentiel de la logique selon Braig (qui tient notamment l'étant singulier pour la réalité première, la distinction de l'essence et de l'existence passant en particulier pour une abstraction de la pensée, purement idéelle).*

²³¹ Vigliotti, Robert, « L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger », in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie, op. cit.*, p. 32.

On trouve des traces de ce soutien dans les articles rédigés par Heidegger, alors étudiant en théologie, à la fin des années 1900 et au début des années 1910, et publiés, pour la plupart, dans la revue *Der Akademiker* de l'Union des étudiants allemands catholiques (*Katholischer deutscher Akademikerverband*), qui durant le débat sur le modernisme allemand « suivit la ligne du pape Pie X, en défendant résolument l'autorité de l'Église, y compris en matière de théologie scientifique et de sciences humaines²³² ». En mai 1910, à l'occasion de la publication de l'ouvrage de Friedrich Wilhelm Foerster, *Autorité et Liberté*, Heidegger écrit ainsi que « l'Église, si elle veut rester fidèle à son éternel trésor de vérité, s'opposera à juste titre aux influences dissidentes du modernisme, qui n'a pas conscience de la profonde contradiction existant entre sa conception moderne de la vie et l'antique sagesse de la tradition chrétienne²³³ ».

Le jeune Heidegger – c'est le point fondamental pour notre perspective – rejette alors dans le modernisme l'individualisme ou le *personnalisme*, ou encore le culte du moi. Il écrit dans le même article :

« À celui qui n'a jamais fait fausse route et ne s'est pas laissé aveugler par l'éclat trompeur de l'esprit moderne, à qui peut s'aventurer dans la vie en se dépouillant sincèrement, profondément et lucidement de son moi, dans l'éclat lumineux de la vérité, ce livre promet une grande joie ; il lui rappellera, avec une surprenante clarté, le grand bonheur qu'est la possession de la vérité²³⁴ ».

Heidegger exprime le même rejet dans l'essai *Per mortem ad vitam (Pensées sur « Mensonge de la vie et vérité de la vie » de Jørgensen)* en mars 1910 :

« De nos jours, on parle beaucoup de 'personnalité'. Et les philosophes découvrent de nouvelles valeurs. Outre le jugement critique, moral, esthétique, ils se servent aussi du 'jugement personnel', surtout en littérature. La personne de l'artiste est mise en avant. C'est ainsi qu'on entend beaucoup parler d'hommes intéressants, O. Wilde, le dandy ; P. Verlaine, 'l'ivrogne génial' ; M. Gorki, le grand vagabond ; le surhomme Nietzsche : des hommes intéressants. Et lorsque l'un d'entre eux, en état de grâce, prend conscience du grand mensonge de sa vie de bohème, détruit les autels des faux dieux et devient chrétien, on trouve cela 'fade, dégoûtant²³⁵ ».

²³² Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 66. Pour la question du modernisme allemand, Hugo Ott renvoie en note à Köhler, Oskar, *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Knecht, Francfort-sur-le-Main, 1972.

²³³ Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 66.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

²³⁵ *Ibid.*, p. 67.

On retrouve les mêmes idées – le rejet du subjectivisme ou personnalisme moderne – dans les conseils adressés par Heidegger « pour l'orientation philosophique des universitaires » dans le numéro de mars 1911 de la même revue. Heidegger s'attaque alors plus spécifiquement au concept moderne de « vision du monde » :

« La philosophie est pour [Heidegger] une *philosophia perennis*, 'un véridique miroir de l'éternel', face à quoi la vogue moderne des visions subjectives du monde est à rejeter. Heidegger défend avec verve l'objectivité de la logique rigoureuse, des 'bornes éternelles et intangibles des principes logiques'. La pensée logique rigoureuse a certes besoin d'un certain fonds 'de force morale', de 'l'art de se rassembler et de s'exprimer soi-même'. Une formation apologétique sans faille, une vision du monde solide et véridique est indispensable à l'universitaire catholique ; mais aujourd'hui, c'est la 'vie' qui détermine la vision du monde, plutôt que l'inverse²³⁶ ».

Certes, Heidegger n'est pas alors absolument opposé au dialogue avec la modernité. Ainsi, dans sa critique, parue le 5 mai 1911 dans l'*Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, de *Le Besoin de Dieu* (1910) du jésuite Otto Zimmermann, « écrit apologétique dans lequel la question des preuves de l'existence de Dieu était présentée sous un aspect nouveau, adapté aux conceptions modernes²³⁷ », il approuve la méthode employée par l'auteur, tout en émettant cependant certaines réserves : « Peut-être est-il sage, devant les assauts actuels contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, d'élargir notre système dans la direction avancée par Zimmermann. Le présent opuscule pourra constituer, pour certains esprits cultivés de notre temps, engagés dans une quête sincère, un puissant rempart autour de leur croyance en Dieu²³⁸ ».

Dans les années qui suivent, et jusqu'à la soutenance de sa thèse d'habilitation²³⁹, Heidegger se déclare encore attaché à la néoscholastique catholique. Il bénéficie même, à partir de l'année universitaire 1913-1914 (pour trois ans, soit pour la préparation de ladite thèse) d'une bourse provenant d'une fondation créée en 1901-1902, sous le titre de Fondation de Constantin et Olga von Schaezler, *en hommage à Thomas d'Aquin*. « L'attribution des bourses versées par cette fondation était subordonnée au strict respect

²³⁶ Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 68. L'écart avec la pensée ultérieure de Heidegger (en particulier dans la dernière phrase : « aujourd'hui, c'est la « vie » qui détermine la vision du monde, plutôt que l'inverse ») est patent. Heidegger rejettera encore par la suite les théories faisant intervenir la notion de « vision du monde », mais pour des raisons radicalement différentes – non pas en raison de leur « subjectivisme », mais pour leur manque de radicalité dans leur thématisme du « sujet » (donc en certain sens, et seulement en un sens, pour leur manque de « subjectivisme »).

²³⁷ *Ibid.*, p. 69.

²³⁸ *Id.*

²³⁹ La véritable rupture interviendra par la suite, lorsque Heidegger portera une attention toute particulière à la pensée protestante. Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 119-120.

de la doctrine de saint Thomas d'Aquin en philosophie et en théologie²⁴⁰ ». Justus Knecht, évêque auxiliaire, explique dans sa lettre d'acceptation que les donateurs se disent « [c]onvaincus que [Heidegger demeurera] fidèle à l'esprit de la philosophie thomiste²⁴¹ » ; et celui-ci écrivait effectivement dans sa requête en date du 13 décembre 1915 : « Le très dévoué soussigné pense pouvoir remercier le très honorable chapitre archiépiscopal de sa précieuse confiance en axant le travail scientifique de sa vie sur la divulgation du patrimoine spirituel dont la scolastique est le dépositaire, au service du combat intellectuel de l'avenir pour l'idéal de vie chrétien-catholique²⁴² ».

On ne comprend pas néanmoins le sens de l'entreprise menée à bien par Heidegger dans sa thèse d'habilitation si on ne note pas un infléchissement important vis-à-vis du néothomisme qui dominait à l'époque. Cela transparait nettement dans une lettre à Krebs du 19 juillet 1914, théologien catholique considérant « le serment antimoderniste [exigé des théologiens catholiques] comme un acte de défiance injustifié de la part de Pie X, un acte qui ne renforce que formellement l'autorité du dogme, telle qu'elle s'exerçait auparavant²⁴³ » ; lettre dans laquelle Heidegger critique le *Motu proprio* (lettre sur l'enseignement) de Pie X récemment édicté²⁴⁴ : « Faisons-nous aussi partie des îles voisines ? Il ne manquait plus que le *Motu proprio* sur la philosophie ! Peut-être pourriez-vous, en tant qu'universitaire, requérir un procédé encore meilleur : qu'on extirpe le cerveau de tous les gens qui se prennent d'avoir une pensée autonome et qu'on le remplace par de la salade italienne²⁴⁵ ».

À l'époque de la rédaction de son travail d'habilitation, Heidegger a déjà rompu, dans une certaine mesure, avec le néothomisme. C'est évident à la lecture de la thèse. Le jeune Heidegger met en effet en place une opposition qui revêt une importance extrême pour notre propos : entre la théorie scotiste de la signification qui reconnaît l'importance de la fonction du sujet dans les processus de connaissance et d'expression – une théorie sur

²⁴⁰ Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 84.

²⁴¹ *Id.*

²⁴² *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁴³ *Cf. ibid.*, p. 87.

²⁴⁴ Hugo Ott note au sujet de ces nouvelles restrictions : « Cette mesure ne concernait à vrai dire que l'Italie et les îles voisines, mais elle eut des répercussions plus lointaines ; de même, elle ne s'appliquait à proprement parler qu'aux théologiens catholiques, pourtant Heidegger se ressentit, comme tout le corps universitaire catholique, de ce raidissement signifié par la papauté. Philosophe, il résista aux entraves qui lui étaient imposées en tant que catholique » (*id.*).

²⁴⁵ *Cf. ibid.*, p. 88.

laquelle il a choisi de travailler, sous l'influence non pas véritablement de son maître de thèse Rickert, mais plutôt de l'historien Heinrich Finke, spécialiste des conciles du Moyen Âge²⁴⁶ – et le réalisme de Thomas d'Aquin, plus radicalement son réalisme naïf, qui constituerait plus largement la conception typique du Moyen Âge. Cette opposition se lit en creux dans ce passage de la thèse extrait de l'introduction :

« [C]e qui a attiré précisément notre attention sur [Duns Scot], ce n'est pas seulement une manière de penser à juste titre réputée, et dont un trait particulièrement nécessaire à la considération des problèmes logiques est précisément la critique. L'individualité tout entière de ce penseur [*seine ganze Denkerindividualität*], avec ses traits dont la modernité ne peut être méconnue, a joué un rôle déterminant. Plus que tous les Scolastiques avant lui il a trouvé une proximité [*Nähe*] (haecceitas) vaste et affinée pour ce qui est la vie réelle [*realen Leben*], pour sa multiplicité et sa possibilité de tension [*seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit*]. Ce qui ne l'empêche pas, en même temps, et avec la même facilité, de quitter cette plénitude de la vie [*Fülle des Lebens*] pour se consacrer au monde abstrait des mathématiques. Les 'figures de la vie [*Gestalten des Lebens*]' lui sont familières (dans la mesure où c'est possible au Moyen Âge) autant que le 'gris-gris [*Grau in Grau*]' de la philosophie. Toutes les conditions sont ainsi réunies chez Duns Scot pour une étude du problème des catégories²⁴⁷ ».

Citons encore une lettre adressée à Rickert en date du 24 avril 1914, dans laquelle se lit bien le rapprochement que Heidegger tente d'établir entre la conception scotiste de la signification et la théorie rickertienne de la connaissance, ainsi que l'opposition entre Thomas et Duns Scot :

« En ce qui concerne Duns Scot, votre présente incitation à le comprendre et à l'exploiter pour une fois avec les moyens de la logique moderne m'a grandement encouragé à ressortir un ancien essai, à vrai dire tout à fait imparfait, sur sa 'logique du langage [*Sprachlogik*]²⁴⁸'. Entre-temps, j'ai appris à voir qu'il y avait là, dans le fond, une véritable théorie de la signification, qui reçoit une lumière nouvelle lorsqu'on la confronte avant tout à la théorie de la signification et à la théorie des catégories de l'« empirisme transcendantal ». (...) Bien sûr, il faut commencer par se débarrasser

²⁴⁶ Pour les travaux de Heinrich Finke et l'influence qu'il a exercée sur le parcours académique de Heidegger, cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, op. cit., pp. 82-83 ainsi que p. 86.

²⁴⁷ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 33 (traduction modifiée) ; Ga. 1, p. 203.

²⁴⁸ Heidegger fait ici référence au *De modis significandi* (attribué alors à Duns Scot), qu'il commente dans la seconde partie de la thèse d'habilitation. Heidegger trouve sans doute le terme de *Sprachlogik* chez Karl Werner. Il évoque dans *ibid.*, p. 138 ; Ga. 1, p. 304, son article traitant de la *Sprachlogik* de Duns Scot (Werner, « *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus* », *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, tome 85, 1877). On remarquera par ailleurs que Martin Grabmann utilisera lui aussi le terme de *Sprachlogik* : dans son ouvrage publié en 1943, évoqué plus haut (*Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Heft 2)*, op. cit.), mais également dans « *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* », in *Mittelalterliches Geistesleben*, Max Hueber, München, tome I, 1926, pp. 104-146. Martin Grabmann rapproche alors la grammaire modiste et la pensée d'Anton Marty (un disciple de Brentano). Pour ce rapprochement, et ses limites, cf. Cesalli, Laurent, « Grammaire, logique et psychologie chez Anton Marty », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 12, Numéro 2 : *Phénoménologie et grammaire, Lois des phénomènes et lois de la signification*, 2016.

définitivement de l'angoisse malade devant le 'subjectivisme', lequel est chez nous l'étiquette pour tout 'point de vue' autre que le thomisme extrême²⁴⁹ ».

Heidegger prend ici position contre le néothomisme – au nom d'un « subjectivisme », d'une philosophie de la « vie ». Cela ne saurait signifier toutefois qu'il a *absolument* rompu avec la néoscholastique de l'époque. Disons plutôt, avec Robert Vigliotti, qu'il conserve le projet de fonder une nouvelle scolastique, tout en faisant porter ses recherches sur un philosophe qui tranche par son « subjectivisme » :

« Heidegger prolonge le dessein néo-scholastique *dans son acception authentique* en tant qu'il cherche à recouvrer la théorie de la signification développée dans la tradition médiévale augustinienne et à la connecter aux récentes avancées philosophiques des théories de la logique et de l'épistémologie. Il adopte ainsi une approche basée sur le travail des théoriciens critiques réalistes contemporains tels que Oswald Külpe et trouve le point de contact entre les théories modernes et médiévales du concept d'intentionnalité et de la grammaire *a priori* du sens telles qu'elles s'articulent dans le néo-kantisme de Bade et dans la première phénoménologie husserlienne. Cette greffe du nouveau sur l'ancien, cet alliage de l'idéalisme et du réalisme, est censée fonder la signification des propositions et la formation des jugements à l'intérieur des structures atemporelles de la pensée qui décrivent également la structure du monde. Heidegger est convaincu qu'il y a là une possibilité de solutionner le 'problème de l'histoire', car les jugements, une fois parvenus à l'autonomie, demeurent vrais indépendamment des changements qui s'opèrent dans le monde des êtres existants. Cette voie semble satisfaire l'étudiant Heidegger qui appelle de ses vœux une nouvelle Scolastique en tant que, correctement pensée, elle lui semble capable de sauvegarder la doctrine du sens inchangé des articles dogmatiques et des valeurs morales catholiques, mais également en tant qu'elle préserve le domaine de la dévotion mystique et aide la pensée catholique à se confronter au monde moderne en utilisant les derniers développements de la logique et de l'épistémologie²⁵⁰ ».

2. La conception scotiste de la signification

L'inexistence de la signification

Dans sa thèse d'habilitation, Heidegger réinvestit – prioritairement – la conception husserlienne du sens ainsi que la thématization du sujet et de son « intériorité » qui lui est corrélatrice. La thèse repose tout entière sur la conviction selon laquelle les théories

²⁴⁹ Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, *op. cit.*, p. 21.

²⁵⁰ Vigliotti, Robert, « L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger », *loc. cit.*, pp. 31-32.

rickertienne, laskienne et husserlienne de la signification et de la validité seraient comme préfigurées chez Duns Scot. Il nous faut donc à présent analyser scrupuleusement la lecture heideggérienne du théologien franciscain²⁵¹.

Concentrons-nous dans un premier temps sur le deuxième chapitre de la première partie de la thèse²⁵². La question qui nous importe ici est celle du statut de l'être logique selon Duns Scot, lu par Heidegger. Celui-ci mêle indifféremment des références aux textes logiques et aux textes proprement métaphysiques de Duns Scot²⁵³.

Portons notre attention, dans un premier temps, sur les textes logiques²⁵⁴. L'enjeu est de comprendre dans quelle mesure, selon Duns Scot, la signification serait distinguée de l'être au sens de l'existant.

²⁵¹ Pour cette lecture, nous suivons particulièrement Boulnois, Olivier, « Heidegger lecteur de Duns Scot, Entre catégories et signification », in *Phénoménologie et logique*, Jean-François Courtine (dir.), Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1996, pp. 261-281 ; D'Helt, Alexandre, *Heidegger et la pensée médiévale*, Éditions OUSIA, Paris, 2010, pp. 25-71 ; McGrath, S. J., *The early Heidegger & medieval philosophy, Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2006, pp. 88-119. Nous verrons par ailleurs *infra* que la lecture heideggérienne de Duns Scot est fortement médiatisée par Hermann Siebeck.

²⁵² Une première partie qui porte uniquement sur le « véritable » Duns Scot, non sur Thomas d'Erfurt.

²⁵³ Heidegger lit Duns Scot dans l'édition Wadding de 1639 et l'édition Wadding-Vivès de 1891-1895. La première semble avoir ses faveurs (*cf. Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 35 ; *Ga.* 1, p. 206) ; raison pour laquelle nous citerons de préférence Duns Scot dans cette édition. Nous ne nous interdirons pas cependant de faire référence à des textes non contenus dans les éditions consultées par Heidegger mais qui viennent éclairer sa lecture. Précisons pour finir que le philosophe de Messkirch cite, dans le chapitre II de la première partie de la thèse (le chapitre qui nous intéresse presque exclusivement) les textes suivants de Duns Scot : *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, livres IV, V et VI ; *Libri primi Sententiarum*, distinction 2, 8, 13 ; *Libri quarti Sententiarum*, distinction 1 ; *Super libros Elenchorum* ; *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* ; *Quaestiones in primum librum Perihermeneias Aristotelis* ; *Quaestiones in libros de Anima* ; *Quaestiones Quodlibetales* ; *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* ; *Tractatus de rerum principio* ; *Reportata Parisiensa*, I.

²⁵⁴ Pour la liste complètes des œuvres de Duns Scot relatives à la logique, *cf.* Pini, Giorgio, *Categories and Logic in Duns Scotus, An interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden, 2002, pp. 204-205. On considère habituellement aujourd'hui l'œuvre logique de Duns Scot comme un travail de jeunesse. *Cf.* pour ce point Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, Vrin, Paris, 2007, p. 96, qui renvoie pour la chronologie des œuvres de Duns Scot à Balic, Charles, *The Life and Works of John Duns Scotus*, in Ryan, J. K. et Bonansea, B. M. (éds.), *John Duns Scotus 1265-1965*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1965, pp. 3-245. Nous suivons, dans ce premier moment consacré à l'œuvre logique de Duns Scot, les analyses de Laurent Cesalli.

Duns Scot admet l'existence de propositions mentales. Mieux : il considère celles-ci comme l'objet premier, privilégié de la logique²⁵⁵. Il l'explique dans les *Quaestiones in primum librum Perihermeneias Aristotelis*²⁵⁶ :

« [L]'interprétation [interpretatio] » ne sera pas ici le sujet propre [*proprium subiectum*], puisque nulle partie de la Logique ne porte sur la voix [*voce*] comme sur son sujet, ainsi qu'il est dit au début du livre des *Prédicaments*, dans la première question²⁵⁷, sachant que pour la Logique toutes les passions des sujets [*passiones subiectorum*] seraient tout autant inhérentes [*aequaliter inessent*] à ceux-ci, quand même nulle voix n'existerait [*nulla voce existente*]. C'est donc l'énoncé [enuntiatio] qui peut être convenablement posé comme étant ici le sujet, entendant par là l'énoncé dans l'esprit [*in mente*], puisque celui-ci est causé [*causatur*] par la seconde opération de l'intellect [*ex secunda operatione intellectus*²⁵⁸]. ».

Laurent Cesalli explique à propos de ce passage que les propositions mentales constituent l'objet premier de la logique. Les propositions vocales et mentales entretiennent un rapport de dépendance :

« Ce que Scot dit ici vaut pour tout objet logique, du simple terme au syllogisme hypothétique : les mots, ainsi que tout ce qui peut être composé à partir d'eux, ne sauraient être objet de la logique parce que le langage oral n'est qu'une manifestation accidentelle de quelque chose d'autre : que le langage oral existe ou non, il peut y avoir une logique. De cela, Scot tire la conclusion que les objets logiques appartiennent au domaine mental, ce qui signifie que le *Perihermeneias* traitera des propositions mentales (*enuntiationes in mente*). Le langage oral ne s'en retrouve pas pour autant totalement exclu de la logique puisque sa fonction est celle de renvoyer aux objets logiques. La relation entre langage oral (LO) et mental (LM) est double. Dans le sens LM-LO, il s'agit d'une relation de causalité. Cela n'est pas à entendre au sens où les concepts produiraient les mots comme leurs effets, mais plutôt ainsi : les propriétés et les relations observées entre expressions du langage oral dépendent essentiellement des propriétés et des relations existant entre concepts (on pourrait parler ici de dépendance formelle). Dans le sens inverse, LO-LM, on a affaire à une relation de signification. Pris ensemble, le caractère accidentel, la dépendance formelle et la signification impliquent une subordination du LO au LM²⁵⁹. ».

²⁵⁵ Laurent Cesalli indique que cette idée est d'origine avicennienne. Il cite en note Avicenne, *Logica*, f. 3ra-b, texte de l'édition critique de l'*Avicenna latinus* préparée par F. Hudry : « *Ad considerationem autem dictionum ducit nos necessitas : logicus enim, ex hoc quod est logicus, non habet primo occupari circa verba prima nisi quantum ad loquendum et agendum. Si enim possibile esset logicam dicere solo intellectu, ita non considerarentur aliqua eius nisi soli intellectus. Tunc sufficeret* » (cf. Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif, op. cit.*, pp. 108-109).

²⁵⁶ Rédigées environ en 1295.

²⁵⁷ Cf. Duns Scot, *In librum Praedicamentorum Quaestiones*, question 1, in *Opera omnia*, I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639, pp. 124-125.

²⁵⁸ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 1, paragraphes 1-2, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 2009, p. 65 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 186 (nous suivons le latin de l'édition Wadding). Cf. également pour ce point Duns Scot, *In librum Praedicamentorum Quaestiones*, question 1, in *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 124.

²⁵⁹ Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif, op. cit.*, pp. 108-109. Laurent Cesalli poursuit

Les propositions mentales constituent l'objet d'étude privilégié de la logique dans la mesure où les propositions orales y sont subordonnées – le langage oral signifiant le langage mental.

Duns Scot précise sa pensée en défendant l'idée d'une homologie entre l'oral et le mental : de la même façon que la proposition orale résulte d'un acte de composition de termes (les noms et les verbes vocaux), la proposition mentale est composée de termes assemblés (analogues aux noms et verbes vocaux). Ainsi : « de même que le nom [*nomen*] et le verbe [*verbum*] dans la voix sont des parties de l'énoncé dans la voix [*partes enuntiationis in voce*], de même, dans l'esprit [*in mente*], ce sont des parties de l'énoncé dans l'esprit. En effet, les choses qui sont perçues [*percipiuntur*] par l'intellect dans la première opération de celui-ci, sont composées [*componuntur*] dans la seconde, bien que ni l'une ni l'autre ne soient exprimées²⁶⁰ ».

Plus précisément encore, il faut ajouter aux propositions vocales et mentales les propositions écrites. Celles-ci entretiennent le même type de relation que la proposition vocale vis-à-vis de la proposition mentale : une relation de signification. Duns Scot l'explique dans les *In duos libros Perihermeneias operis secundi quaestiones*²⁶¹, question 1, paragraphe 10 :

« Le discours n'est dit ni vrai ni faux quant à son signifié premier ; car dire ainsi 'l'homme est un animal', quant à son signifié primaire, ne signifie pas à titre premier qu'en réalité l'homme soit un animal ; mais c'est à titre premier le signe de ce qui est le signe de ce que le fait est que l'homme est un animal en réalité, à savoir [que c'est le signe] du concept lui-même. Or ce qui est signifié à titre premier est un signe d'autre chose ; ainsi ce qui est prononcé ne signifie pas à titre premier que l'espèce de l'homme soit l'espèce de l'animal, de même qu'il est manifeste, à propos de l'écriture, qu'elle n'est pas le signe de ce que ce mot prononcé 'homme' soit ce mot prononcé 'animal', mais qu'elle est seulement signe de ce signe. Par suite, de même que cette écriture n'est pas dite fautive, bien que ce mot-ci 'homme' ne soit pas ce mot-là 'animal', de même celle-là, 'l'homme est un animal', n'est pas fautive non plus, bien que cette espèce-ci ne soit pas cette espèce-là²⁶² ».

en distinguant les positions de Duns Scot et Ockham relativement à la question de la subordination des propositions orales aux propositions mentales : « Il ne s'agit pas d'une subordination identique à celle que l'on trouve chez Ockham puisque pour ce dernier il n'y a pas de relation de signification entre les mots et les concepts : le mot « arbre » et le concept auquel il est subordonné signifient tous deux chaque arbre, sans se signifier l'un l'autre » (Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., p. 109).

²⁶⁰ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 1, paragraphe 8, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, op. cit., p. 67 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 186.

²⁶¹ Rédigées environ en 1295.

²⁶² Dun Scot, *In duos libros Perihermeneias operis secundi quaestiones*, question 1, n. 10 (cité par Laurent Cesalli dans *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., pp. 110-111). (Notre traduction de :

Ainsi,

« [l]es trois types de propositions – appelons-les *pe* (écrite), *pv* (vocale) et *pm* (mentale) – sont articulés par des relations de signification. Scot distingue entre un signifié propositionnel premier et un signifié ultérieur (distinct du premier). (...) La *pe* est (...) signe d'un signe, à savoir de la *pv*. (...) Bref, nous sommes devant un système de signification en chaîne ou transitive. La chaîne comprend quatre termes : *pe*, *pv*, *pm* et le signifié de *pm*. Scot appelle 'signifié premier d'un signe' ce qui est immédiatement signifié par lui. Ainsi une *pm* est-elle le signifié premier d'une *pv*, et une *pv* celui d'une *pe*²⁶³ ».

Le signifié ultime, au niveau propositionnel, est la proposition mentale (qui consiste en un assemblage de termes). Ce point est fondamental, parce qu'il permet de comprendre en quel sens la signification, dans le domaine logique, est distinguée du champ des étants existants : elle s'en dissocie dans la mesure où il n'est pas nécessaire que les correspondants éventuels des termes mentaux *existent actuellement* pour que la proposition mentale possède un sens. Les termes mentaux se suffisent d'une certaine façon à eux-mêmes : « Signifier étant un acte cognitif – c'est-à-dire un acte dont le terme est toujours, du moins dans le cas de la connaissance abstractive, un *concept* ou un contenu cognitif – il n'est pas nécessaire qu'un signe originellement imposé à une chose existante perde sa signification quand cette chose n'existe plus²⁶⁴ ».

Dans les *Quaestiones in primum librum Perihermeneias Aristotelis*, Duns Scot explique ainsi, dans un premier temps, que la signification ne change pas en cas de modification (*transmutatio*) de la chose existante signifiée par la voix :

« Il faut répondre à la question²⁶⁵ que, une mutation s'étant produite dans une chose en tant qu'elle existe [*facta transmutatione in re, secundum quod existit*], il ne se produit pas de mutation dans la signification de la voix [*in significatione vocis*]. La raison de cela est établie comme suit : une chose n'est pas signifiée en tant qu'elle existe

« [O]ratio nec vera nec falsa dicitur quantum ad eius primum significatum ; quia sic dicendo 'homo est animal', quantum ad primum eius significatum, non significat primo hominem in re esse animal ; sed est primo signum huius quod est signum huius quod est hominem esse animal in re, ut ipsius intellectus. Illud autem quod primo significatur est alterius signum ; ideo vox non significat primo speciem hominis esse speciem animalis, sicut patet de scripto quod non est signum huius quod est hanc vocem 'homo' esse hanc vocem 'animal', sed tantum est signum huius signi. Unde sicut haec scriptura non dicitur falsa, licet haec vox 'homo' non sit tilla vox 'animal', sic nec ista 'homo est animal' est falsa, licet haec species non sit illa ».)

²⁶³ Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., p. 111.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁶⁵ « Si, une mutation s'étant produite [*facta transmutatione*] concernant la chose [*rem*] signifiée, une mutation se produit dans la signification de la voix [*fiat transmutatio in significatione vocis*] » (Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 3, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, op. cit., p. 95 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 189).

[*res non significatur, ut existit*], mais en tant qu'elle est intelligée [*ut intelligitur*] par l'espèce intelligible elle-même. Mais que ceci soit ou non le cas, comme la chose en tant qu'elle est intelligée [*res, ut intelligitur*] demeure inchangée, tout autant que l'espèce [*species*], quand une mutation s'est produite dans la chose en tant qu'elle existe ; parce que nous connaissons l'essence [de cette chose] par la même espèce [*quia per eandem speciem cognoscimus essentiam*], et que nous avons la même science d'une chose quand elle existe et quand elle n'existe pas [*eandem scientiam habemus de ea quando existit et quando non existit*] (...) ; il s'ensuit donc qu'en tant qu'elle est signifiée par une voix, une chose [*res*] ne subit pas de mutation, quelle que soit la mutation qui s'est produite dans cette chose en tant qu'elle existe [*ut existit*]. Ni, par conséquent, une voix signifiante ne subira de mutation en ce qu'elle signifie [*in significando*²⁶⁶] ».

Duns Scot va plus loin dans sa réponse aux arguments contraires. Il soutient que le signe continue à signifier alors même que la *res* signifiée n'existe plus :

« [I]l faut admettre que, le signifié étant supprimé [*destructo signato*], le signe est supprimé [*destruitur signum*] ; cependant, s'il est vrai que la chose est supprimée en tant qu'elle existe [*res destruitur ut existit*], elle ne l'est pas en tant qu'elle est intelligée [*non tamen res ut intelligitur*] ; pas davantage la chose en tant qu'elle est signifiée n'est supprimée [*nec ut est signata destruitur*²⁶⁷] ».

Duns Scot revient sur cette idée dans la suite de l'ouvrage. À la question 7, il demande si une proposition telle que « *Caesar est homo* » possède une signification lorsque César n'existe plus. Il répond que

« l'on peut admettre que des propositions de ce genre sont vraies [*verae*], parce que, afin qu'une proposition affirmative soit valide, l'union des extrêmes est suffisante [*ad verificationem propositionis affirmativae sufficit unio extremorum*]. En effet, c'est cela seul que signifie une proposition affirmative [*Hoc enim solum significat propositio affirmativa*] ; or, il en est ainsi dans le cas présent ; en effet, dans le concept du sujet est inclus par soi le concept du prédicat [*in intellectu enim subiecti includitur per se intellectus praedicati*²⁶⁸] ».

²⁶⁶ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 3, paragraphe 10, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote, op. cit.*, pp. 99-101 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, pp. 189-190.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 103 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 190.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 145 ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 194. Laurent Cesalli précise que « [l]a phrase *hoc solum significat propositio affirmativa* ne doit pas être comprise comme excluant les propositions négatives de la théorie, mais comme insistant sur le fait qu'une proposition affirmative ne signifie rien de plus que l'union de ses extrêmes » (Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif, op. cit.*, p. 133). Il commente plus globalement ce passage ainsi : « On ne peut inférer d'une proposition affirmative vraie de forme A est B que ceci : 'le sujet A et le prédicat B sont joints' et non pas ceci 'A et B existent'. La copule n'a donc aucune valeur existentielle. Les arguments de Scot en faveur de cette dissociation de la signification actuelle et de l'existence actuelle sont les suivants : a) lorsqu'une chose fait l'objet d'une prédication essentielle, il faut prendre garde au fait que cette chose n'est pas la chose existante mais seulement la chose en tant qu'intelligée, sans quoi l'on court le risque de tomber dans le platonisme. (...) b) Cela dit, Scot doit encore expliquer pourquoi le non-existant peut être intelligé au même titre que l'existant. La raison qu'il avance consiste à dire qu'il est possible de définir l'existant aussi bien que le non-existant. Selon Aristote, en effet, il est possible de bâtir des démonstrations à propos de choses non-existantes ; or la connaissance démonstrative présuppose la connaissance 'définitive' (*i. e.* par une définition) : il est donc possible de donner des définitions aussi bien

Il faut déterminer plus précisément à partir de là en quoi consiste la signification des noms ; cela afin de comprendre exactement en quel sens le « domaine » logique est distingué du plan de l'existence.

Duns Scot identifie la signification à la chose en tant qu'elle est intelligée, *res ut intelligitur*. La signification dépend donc essentiellement de l'intellection. Le théologien franciscain soutient ainsi, toujours dans ses *Quaestiones in primum librum Perihermeneias Aristotelis*, qu'une chose ne peut être signifiée qu'à la condition d'avoir été intelligée au préalable : « rien n'est signifié, qui ne soit intelligé [*nihil significatur, nisi quod intelligitur*²⁶⁹] ».

Parce que la signification dépend de l'intellection, il nous faut comprendre ce que désigne précisément l'être intelligible ou intelligé scotiste. Celui-ci n'existe pas à

de ce qui existe que de ce qui n'existe pas ; or le signifié des noms, selon Scot, n'est autre que leur essence, c'est-à-dire ce qui est donné à connaître par une définition » (Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., pp. 133-134).

²⁶⁹ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 19, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, op. cit., p. 77 ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 187. Cf. à nouveau le commentaire de Laurent Cesalli, qui commence par noter que Duns Scot reprend ici à son compte la conception augustinienne du signe : « Duns Scot reprend la définition du signe donnée par Augustin dans le *De doctrina christiana* et étend son domaine d'application, au-delà des signes purement sensibles, aux signes seulement intelligibles. Le propre du signe est de faire connaître autre chose que lui-même. Par suite, la relation de signification est de nature essentiellement cognitive. Il y a une équivalence entre signifier et donner à connaître. Cette relation peut s'entendre de deux manières : soit dans un contexte communicationnel, un signe constitue une *species* (ou concept simple) dans l'esprit de celui qui le comprend ; soit dans un contexte épistémologique, un signe représente quelque chose pour un intellect. Ces deux manières d'entendre la relation de signification ne sont que deux aspects d'un même processus : quand j'entends le mot 'arbre' et que je le comprends, la *species* d'arbre que j'ai alors à l'esprit me donne à connaître ce que cette *species* représente – i. e. ce dont elle est la *species*. Le point essentiel est qu'il ne peut y avoir de signification sans intellection : *sic significatur sicut intelligitur*, dit l'adage. Notons toutefois que dans le cas des signes vocaux (ou écrits), il suffit que l'intellection ait eu lieu une fois – c'est une condition *sine qua non* de leur imposition – pour qu'ils continuent d'exercer leur fonction. Cela ne veut pas dire qu'il puisse y avoir des signes sans signifiés, mais seulement que la chose nécessairement intelligée au moment de leur imposition ne doit pas l'être à nouveau lors de chaque usage du signe en question » (Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., pp. 118-119). Laurent Cesalli précise encore son propos en note : « Si la signification dépend bien d'une intellection, Scot critique toutefois ce principe, non pas sur le fond, mais pour ce qui est de l'adéquation qu'il sous-entend entre ce qui est signifié et ce qui est compris ou intelligé : il se peut en effet qu'une chose soit signifiée de manière plus distincte qu'elle n'est comprise » (*ibid.*, p. 119). Cf. également pour des développements semblables Cesalli, Laurent & Rosier-Catach Irène, « *Signum est in praedicamento relationis. Roger Bacon's Semantics Revisited in the Light of His Relational Theory of the Sign* », in Robert Pasnau (éd.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 6, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 62-99. Pour l'idée qu'une chose peut être signifiée d'une manière plus distincte qu'elle n'est comprise, cf. Duns Scot, *Ordinatio*, Livre I, distinction 22, question unique, n. 4 ; *Opera omnia*, V, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1959, p. 343 : « *Potest dici ad quaestionem [Utrum Deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentiam divinam in se, ut est 'haec'] breviter quod ista propositio communis multis opinionibus – scilicet quod 'sicut intelligitur, sic et nominatur' – falsa est si intelligatur praecise, quia distinctius potest aliquid significari quam intelligi* ».

proprement parler. Cela ne signifie pas qu'il est une simple fiction²⁷⁰ : il faut plutôt comprendre que la signification n'est *ni existante ni non existante*. Elle se voit ainsi pleinement distinguée du plan de l'existence. La signification n'existe pas – non pas au sens où elle serait *privée* d'existence, mais au sens où le concept d'existence ne s'applique pas à elle. Elle ne *manque* pas d'existence : elle est, en quelque sorte, autre « chose » que l'existence. Duns Scot indique ainsi que l'existence *et* la non-existence sont *étrangers* à la *res ut intelligitur* :

« Objection contre la solution de la question : si une voix signifie quelque chose d'identique [*idem*] quand la chose existe et quand elle n'existe pas [*res existente, et non existente*], alors ce qui est signifié [par cette voix] est identique [*idem*]. L'inférence est manifeste, puisque toute proposition au mode actif, qui est vraie, peut être transformée en une proposition au mode passif, qui est vraie [*omnis activa vera potest transmutari in passivam veram*]. Ensuite : ce qui était signifié d'abord, c'est une chose existante ; maintenant, c'est une chose non existante ; donc, l'existant et le non existant sont identiques [*existens, et non existens sunt idem*], ce qui est faux. La réponse à cette objection n'est pas difficile : ce qui était signifié d'abord par une voix n'est pas une chose existante [*nec prius significabatur per vocem res existens*], ni ce qui est signifié maintenant n'est une chose non existante [*nec nunc res non existens*] ; c'est la chose en tant qu'elle est intelligée [*res ut intelligitur*], à qui il est étranger²⁷¹ d'exister ou de ne pas exister en tant qu'elle est signifiée [*cui extraneum est existere, vel non existere, secundum quod significatur*²⁷²] ».

À la question 2 de ses *Questions sur le premier livre du Peri hermeneias*, Duns Scot explicitait par ailleurs le sens d'être de la *res ut intelligitur* en la distinguant à la fois de la chose existante signifiée et de l'espèce intelligible conçue comme une qualité déterminée de l'âme. Cette question a pour titre : « Si un nom signifie une chose [*rem*] ou une espèce dans l'âme [*speciem in anima*²⁷³] ». Le théologien franciscain opte pour une troisième voie : le nom ne renvoie *immédiatement* ni à la chose ni, à proprement parler, à l'espèce, mais à la chose en tant qu'elle est intelligée, qui réside, *en un certain sens*, dans l'âme ou l'intellect. L'argument décisif consiste à distinguer deux manières de considérer l'espèce intelligible : comme accident de l'âme d'un côté, comme ce qui est représenté par l'espèce

²⁷⁰ La fiction, selon Duns Scot, est tout à fait pensable (à condition, nous le verrons, d'être non contradictoire) ; mais pour autant tout être intelligible n'est pas une fiction, autrement dit un pur et simple être de raison.

²⁷¹ C'est avec ce type de formules que Duns Scot semble être le plus proche de Meinong (sa conception du caractère apatride de l'objet). Il est évident néanmoins que Meinong est beaucoup plus radical que Duns Scot (Meinong ne pourrait pas envisager avec Duns Scot, comme nous le verrons, l'objet comme un *ens diminutum*, un être diminué).

²⁷² Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 3, paragraphes 18-19, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote, op. cit.*, p. 105 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 190.

²⁷³ *Ibid.*, p. 69 ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 186.

(en tant qu'accident de l'âme) de l'autre. Lisons ce que Duns Scot répond à la question posée :

« [L]’on dit²⁷⁴ qu’une espèce intelligible [*species intelligibilis*] est signifiée immédiatement [*immediate*] par une voix. Toutefois, l’espèce est considérée sous deux modes différents [*dupliciter consideratur*] : ou bien en tant qu’elle est quelque chose en soi [*inquantum est quid in se*], c’est-à-dire un accident [*accidens*] informant l’âme [*informans animam*], ou bien en tant qu’elle représente une chose [*inquantum repraesentat rem*]. Prise sous le premier mode, l’espèce n’est pas signifiée par la voix, en raison des arguments en sens contraire²⁷⁵, mais elle est signifiée, prise sous le second mode. Comme en effet tout signe, en tant que signe, est signe d’un signifié [*cum enim omne signum, inquantum signum, sit signum signati*], il s’ensuit qu’une voix, qui signifie une similitude [*similitudinem*] en tant que celle-ci est le signe d’une chose [*rei*], signifie la chose elle-même [*significat ipsam rem*], mais médiatement [*mediate*], puisqu’une voix signifie immédiatement ce qui est le signe d’une chose en tant que c’est un signe²⁷⁶ [*quia scilicet immediate significat id quod est signum rei inquantum est signum*²⁷⁷] ».

La voix signifie donc immédiatement (*immediate*) l’espèce intelligible *en tant que représentation*, et renvoie d’autre part médiatement (*mediate*) à la chose existante. La *res ut intelligitur* et la chose existante sont toutefois connues par le même acte, non en vertu de deux actes différents : « une voix signifie une chose et la similitude [d’une chose] par le même acte [*vox significat rem et similitudinem eodem actu*], parce que c’est par le même acte que quelque chose est signe d’un signe et signe du signifié [de celui-ci] [*quia eodem actu est aliquid signum signi et signati*²⁷⁸] ».

L’espèce intelligible considérée comme accident de l’âme est pour sa part connue *per reflexionem*, par réflexion : « l’espèce est intelligée [*species intelligitur*], non point cependant en premier [*primo*], mais par réflexion [*per reflexionem*²⁷⁹] ». La réflexion

²⁷⁴ Cf. Ammonius, *Commentaire sur le Peri hermeneias d’Aristote*, 1 ; Boèce, *Commentaria in librum Peri hermeneias*, I, 1 ; Albert le Grand, *Super duos libros Aristotelis Peri hermeneias*, I, 2 ; Thomas d’Aquin, *Expositio libri Peri hermeneias*, I, 2.

²⁷⁵ Cf. Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphes 13-19, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d’Aristote*, op. cit., pp. 75-77 ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 187.

²⁷⁶ C’est-à-dire l’espèce ou similitude.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 77-79 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 187.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 79 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 187. Il en résulte que tous les noms ne sont pas équivoques. Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 79-81 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 188 : « ce n’est pas le cas que tout mot écrit soit équivoque [*non omnis dictio scripta est aequivoca*], et pourtant, comme le dit Aristote, un mot écrit signifie un mot dans la voix et, avec cela, une chose [*et cum hoc rem*]. Or, il n’y a pas d’équivocité [*aequivocatio*], parce que le premier [*i. e.* un mot dans la voix] qui est signifié est, en tant qu’il est signifié, signe du signifié [*i. e.* une chose] ».

²⁷⁹ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 35, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d’Aristote*, op. cit., p. 85 ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 188.

constitue, selon Duns Scot, une possibilité propre à l'intellect, rendue possible par son immatériabilité :

« [C]omme c'est une faculté matérielle [*virtus materialis*], le sens ne peut pas se retourner sur son acte [*se reflectere supra suum actum*], ni sur ce par quoi il connaît son objet [*super id quo cognoscit suum obiectum*], et c'est pourquoi l'espèce sensible n'est pas sentie [*et ideo species sensibilis non sentitur*]. Au contraire, en raison de son immatériabilité [*immaterialitatem*], l'intellect peut se retourner sur son acte et sur l'espèce par laquelle il connaît son objet [*se reflectere supra suum actum, et supra speciem, qua cognoscit suum obiectum*], et aussi sur lui-même [*et etiam supra seipsum*], et toutes les choses autres que son objet premier [*primo obiecto*] [*i. e.* le ce-que-c'est de la chose matérielle²⁸⁰], il peut les connaître par réflexion²⁸¹ ».

Dans ses *Questions sur le premier livre du Peri hermeneias*, Duns Scot résout ainsi le problème du statut de l'être intelligible en distinguant deux modes d'appréhension de l'espèce intelligible. Ce partage est fondamental dans la mesure où il donne à penser deux sens de l'être-dans ou de l'intériorité : un sens *subjectif* – assimilé par Heidegger, dans sa thèse d'habilitation, au psychologisme – et un sens *a-subjectif* – repris par le philosophe de Messkirch, et rapporté à l'« intériorité intentionnelle » husserlienne.

Duns Scot écrit ainsi dans ses *Questions sur le premier livre du Peri hermeneias* que l'espèce intelligible « est dans l'âme [*est in anima*] comme [un accident] dans son sujet [*ut in subiecto*], de même qu'une espèce visible dans l'œil [*sicut species visibilis in oculo*²⁸²] ». La *res ut intelligitur*, la chose en tant qu'elle est intelligée, réside quant à elle dans l'intellect *ut cognitum in cognoscente*, comme le connu dans le connaissant :

« [U]ne composition est une composition des choses [*rerum*], non point cependant en tant que choses existantes, mais en tant qu'elles sont intelligées [*ut intelliguntur*]. Et la raison pour laquelle on dit qu'il y a vérité ou fausseté concernant la composition et la division opérées par l'intellect, c'est que cette composition est causée par l'intellect [*illa compositio ab intellectu causatur*], et elle est dans l'intellect comme le connu dans le connaissant [*est in intellectu, ut cognitum in cognoscente*], non point comme un accident dans le sujet [*non autem ut accidens in subiecto*]. Et j'accorde ce qui est dit des parties d'une composition, en ce sens qu'elles sont dans l'intellect simple comme le connu est dans le connaissant [*sunt in intellectu simplici, ut cognitum est in cognoscente*] ; et, prises sous ce mode, les choses sont dans l'intellect, et non point les seules espèces [*in illo modo sunt res in intellectu, non species solae*²⁸³] ».

²⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 87 et p. 93 ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, pp. 188-189.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 87 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 188.

²⁸² *Ibid.*, p. 75 ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 187. L'argument exposé au paragraphe 14 sera réfuté au paragraphe 26 (Cf. *ibid.*, p. 81 ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 188). Duns Scot ne reviendra pas toutefois sur cette explicitation du mode d'être de l'espèce intelligible.

²⁸³ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 41, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, *op. cit.*, p. 89 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 188.

Parce qu'il détache l'être intelligible du plan de l'existence, Duns Scot doit distinguer deux modes d'appréhension de l'espèce intelligible, ainsi que deux sens de l'être-dans. La signification scotiste – comme plus tard la validité néokantienne et le sens husserlien – est *inexistante*, et cela en deux sens : au sens, d'une part, où elle n'existe pas à proprement parler ; où elle réside *en un certain sens* dans l'intellect d'autre part.

Être intentionnel vs similitudo

Duns Scot s'attache également à dissocier le plan de la signification et le plan de l'existence *stricto sensu* dans ses textes plus tardifs, à visée non plus directement logique mais, pourrait-on dire, épistémologique. Ainsi notamment dans l'*Ordinatio*, Livre I, 3, 3, questions 1 à 4²⁸⁴, où le théologien franciscain envisage désormais le contenu représentatif de l'espèce intelligible (comprise comme une qualité ou un accident de l'intellect) comme un être objectif²⁸⁵ ou un être intentionnel²⁸⁶. Le concept d'être objectif ou d'être intentionnel désigne l'objet en tant qu'il brille, luit (*relucaet*) dans l'espèce intelligible envisagée comme une qualité qui a l'âme pour *subiectum*²⁸⁷.

²⁸⁴ Traduites en français dans l'ouvrage intitulé *L'image*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 1993.

²⁸⁵ Pour le concept scotiste d'être objectif, cf. en particulier Boulnois, Olivier, « Être, luire et concevoir. Notes sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective », *Collectanea Franciscana*, 60/1-2, 1990, pp. 117-135.

²⁸⁶ Pour une présentation synthétique de l'histoire du concept médiéval d'*intentio*, cf. De Libera, Alain, « Intention », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin (éd.), Les éditions du Seuil, Paris, 2004, pp. 608-619.

²⁸⁷ Pour quelle raison est-il nécessaire de distinguer l'espèce intelligible envisagée comme qualité de l'âme et l'être intentionnel, la chose en tant qu'elle est intelligée ? On peut invoquer, avec Dominik Perler, deux raisons fondamentales : « Premièrement, il faut tenir compte du fait que Scot dit explicitement que l'espèce est, sur le plan ontologique, un accident de l'intellect. Un tel accident ne peut être commun à plusieurs personnes. Chaque personne a son propre accident existant dans son propre intellect. Cela signifie pour notre exemple : si plusieurs personnes ont une connaissance d'une pierre, chaque personne a sa propre espèce qui existe dans son intellect individuel. Si l'espèce était l'objet de connaissance, il faudrait admettre que chaque personne a son propre objet de connaissance. Mais tel n'est pas le cas, comme Scot le précise. Si plusieurs personnes ont connaissance d'une pierre, elles connaissent le *même* objet. Il n'existe pas d'objet individuel et 'privé' pour chaque personne. Scot voit clairement que l'identification de l'objet de connaissance avec une chose 'privée' nous priverait de toute possibilité d'une connaissance intersubjective. Chaque personne serait emprisonnée dans son monde d'objets privés. Deuxièmement, l'espèce ne peut pas être identifiée avec l'objet de connaissance parce qu'elle n'entretient qu'une fonction instrumentale : elle est 'comme un instrument' (...). (...) l'entité que nous recevons dans l'intellect n'est qu'un moyen cognitif qui nous permet de représenter un objet. L'objet lui-même diffère de ce moyen » (*Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2003, pp. 112-113).

Le partage des « domaines » de l'être intelligible et de la signification est alors exprimé différemment : non seulement parce qu'il met en jeu les concepts d'être objectif et d'être intentionnel, mais également parce qu'il s'agit désormais de comprendre que l'être intelligible ne se laisse pas réduire à la *similitudo*, similitude ou ressemblance. Ce n'était pas le cas dans les textes logiques de jeunesse. En témoigne notamment ce passage des *Questions sur le premier livre du Peri hermeneias*, déjà cité précédemment :

« [U]ne voix, qui signifie une similitude [*similitudinem*] en tant que celle-ci est le signe d'une chose [*rei*], signifie la chose elle-même [*significat ipsam rem*], mais médiatement [*mediate*], puisqu'une voix signifie immédiatement ce qui est le signe d'une chose en tant que c'est un signe [c'est-à-dire l'espèce ou similitude²⁸⁸] ».

Le concept d'être intelligible renvoie, chez le Duns Scot de la « maturité », à une forme particulière de connaissance : la connaissance intellectuelle (non sensible) ; plus précisément encore la connaissance intellectuelle *représentative*, c'est-à-dire non intuitive. La connaissance intuitive donne un accès direct aux objets actuellement présents ; la connaissance représentative, quant à elle, permet de connaître des objets absents. Elle nécessite donc un intermédiaire : ce que Duns Scot, comme Thomas d'Aquin, appelle l'espèce. Tout l'intérêt de la théorie scotiste de la connaissance réside toutefois, selon Heidegger, dans son opposition à la théorie thomasiennne, et plus largement à ce qu'il nomme les *Abbildtheorien*, théories de l'image ou du reflet, qui conçoivent l'être intelligible comme une *similitudo* des choses extérieures, autrement dit comme une simple *reprise* de ce qui existe hors de l'âme²⁸⁹.

Tout l'enjeu est donc de comprendre en quel sens Duns Scot soustrait, pour ainsi dire, l'être intelligible au processus de réception de la similitude. D'après Heidegger, le théologien accomplit ce geste en expliquant que si la connaissance représentative s'effectue au moyen d'espèces intelligibles, l'intellect constitue la *cause principale* de la production de l'espèce intelligible dans l'âme.

Duns Scot explique précisément ce point dans l'*Ordinatio*, Livre I, distinction 3, partie 3. Dans la question 1, Duns Scot affirme dans un premier temps qu'il est nécessaire

²⁸⁸ Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 20, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote, op. cit.*, pp. 77-79 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, *op. cit.*, p. 187.

²⁸⁹ Nous reviendrons en détail dans le quatrième temps de notre étude, ainsi que dans sa conclusion, sur l'interprétation heideggérienne de Thomas d'Aquin qui, encore dans les années 1920, voit en lui un partisan de l'*Abbildtheorie*.

d'admettre l'existence d'espèces intelligibles dans l'âme, celles-ci nous donnant accès aux choses extérieures. L'intitulé de la question est ainsi : « Est-ce que dans la partie intellectuelle, proprement dite, de l'âme, se trouve la mémoire [*memoria*], en possession d'une espèce intelligible antérieure par nature à l'acte d'intellection [*habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi*²⁹⁰] ? ». Contre les philosophes qui soutiennent que l'âme connaît *directement* les choses extérieures sans qu'il soit nécessaire de poser en elle une espèce intelligible, Duns Scot explique dans cette question que l'intellect ne peut pas avoir une connaissance représentative des objets extérieurs sans espèces. « En réponse à la question, [il] affirme (...) qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a dans l'intellect [*in intellectu*], en tant qu'il est mémoire [*ut habet rationem memoriae*], une espèce intelligible qui représente l'universel en tant qu'universel [*speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale*] et précède par nature l'acte d'intellection²⁹¹ ».

Les questions 2 et 3 de l'*Ordinatio*, I, 3, 3 sont plus intéressantes pour nous. Duns Scot y insiste en effet sur le rôle *actif* joué par l'intellect au sein du processus d'intellection. Il reconnaît, plus précisément, que les choses extérieures (ou leur image, les phantasmes qui sont dans l'âme) agissent sur l'âme intellectuelle au cours du processus de connaissance. Il est donc tout à fait correct de dire, selon lui, que l'espèce intelligible qui se trouve dans l'âme est reçue par l'âme. Mais le point important est qu'elle n'est, pour ainsi dire, qu'*en partie* reçue – au sens où les choses extérieures ou les images ne sont que la cause *partielle* de la production des espèces intelligibles dans l'âme. Mieux, elles n'en sont pas la cause *principale*, ce rôle étant dévolu à l'intellect, en tant que seconde cause partielle de la production des espèces intelligibles dans l'âme²⁹².

²⁹⁰ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 113 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, in *Opera omnia*, III, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1954, p. 201.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 132 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 370, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 225.

²⁹² Gérard Sondag présente très clairement la position de Duns Scot : « Nous avons affaire à des causes partielles lorsque ces causes sont au moins au nombre de deux, sont ordonnées et produisent par leur concours un effet commun. Cependant, deux cas différents sont à considérer. Les causes partielles peuvent être soit accidentellement ordonnées, soit essentiellement ordonnées. Par exemple, lorsque deux hommes halent une péniche le long d'un canal, ils agissent ensemble. Mais si l'un des deux était assez fort pour remplacer l'autre et faire à lui seul tout le travail, alors le second ne serait pas nécessaire. C'est pourquoi l'on dit que ces causes partielles sont ordonnées accidentellement (*accidentaliter ordinatae*). (...) Des causes essentiellement ordonnées se distinguent triplement des causes ordonnées par accident. Premièrement, elles ne sont pas de même nature. Deuxièmement, l'une est supérieure à l'autre ou plus parfaite. Troisièmement, aucune ne peut remplacer l'autre pour agir seule, et toutes doivent co-agir ensemble. Ces trois conditions sont vérifiées dans le cas de la production des espèces intellectuelles » (*Duns Scot, La métaphysique de la singularité*, Vrin,

Pour quelle raison l'intellect constitue-t-il la cause principale ? Duns Scot mobilise notamment l'argument suivant : lorsque de deux causes l'une est indéterminée à l'égard d'une multiplicité d'actes et quasi illimitée, tandis que l'autre est déterminée à un acte et un seul, la première est plus parfaite et principale. Lisons un passage de la question 3 :

« Réponse à la question posée : il apparaît que la partie intellectuelle [de l'âme] est cause principale à l'égard des intellections qu'il nous appartient d'avoir par connaissance naturelle seulement : Premièrement, lorsque de deux causes ordonnées [*causarum ordinarum*] l'une est indéterminée à l'égard d'une multiplicité d'effets [*effectus*] et quasi illimitée [*quasi illimita*], tandis que l'autre, au maximum de ce dont elle est capable, est déterminée à un effet et un seul, celle qui est plus illimitée et plus universelle est cause plus parfaite et principale [*perfectior et principalior*]. (...) Or l'intellect a une capacité [*virtutem*] quasi illimitée et indéterminée relativement à la totalité des intellections, tandis que les objets [*obiecta*] connus de nous par voie de connaissance naturelle ont une capacité déterminée quant aux intellections déterminées qui portent sur eux, alors même que chacun d'eux est au maximum de ce dont il est capable, comme n'importe quel objet à l'égard de l'intellection que nous avons de lui²⁹³ ».

Duns Scot soutient ici que l'intellect est une cause plus parfaite parce qu'il peut penser une multitude de choses, là où un phantasme ne donne à penser qu'une seule chose. C'est dire que l'intellect est une cause plus parfaite en tant qu'étant plus parfait. En tant qu'étant immatériel²⁹⁴, son action est plus importante que celle des choses extérieures, étant entendu que plus une chose est actuelle et parfaite, plus elle est active :

« Plus une chose est actuelle, formelle et parfaite, plus elle est active [*Quando aliquid est actualius, formalius et perfectius, tanto activius*] ; or l'âme [*anima*] est une forme plus actuelle que beaucoup d'autres causes concourantes [*causis concurrentibus*] ; elle est donc plus active et ainsi, lorsqu'elle agit de concert avec ces autres causes, elle est l'agent principal [*principalius agens*²⁹⁵] ».

L'intellect passe donc pour une cause supérieure à la chose extérieure ou au phantasme parce qu'il agit davantage – et il agit davantage parce qu'il constitue une réalité plus actuelle ou parfaite.

Paris, 2005, p. 46). Pour la théorie scotiste des causes partielles concourantes de l'espèce intelligible, cf. Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 186 sq. ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 486 sq.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 228-229 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 3, n. 559, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 333.

²⁹⁴ Ce sur quoi insistait déjà Duns Scot, on l'a vu, dans ses *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*.

²⁹⁵ Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 228 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 3, n. 557, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 332.

Duns Scot développe la même idée dans ses *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, question 14, paragraphe 29, en affirmant que l'être objectif doit principalement son statut d'objet à l'intellect :

« [L]a puissance cognitive a non seulement pour tâche de recevoir l'espèce, mais encore de tendre par son acte vers cet objet. Le second point est plus essentiel à la puissance, car le premier n'est requis qu'en raison d'une imperfection de la puissance. Et l'objet est plus principalement objet, parce que la puissance tend vers lui, que parce qu'il imprime une espèce²⁹⁶ ».

À suivre la lecture heideggérienne, Duns Scot s'oppose aux partisans de l'*Abbildtheorie* en faisant de l'intellect la cause principale de l'intellection. Il faut néanmoins encore déterminer précisément ce que cela implique relativement au statut de l'être intelligible. La simple primauté de l'intellect dans le processus de production de l'intellection ne suffirait pas, en effet, à « arracher » l'intention (ce qui, dans l'âme, la met en relation avec les choses extérieures) au processus de réception. Pour rompre véritablement avec Thomas d'Aquin, pour soustraire véritablement l'intention au processus de réception, il faut encore discriminer précisément l'action des choses extérieures ou des phantasmes (en tant que causes partielles, mais secondaires, de l'intellection) et l'action de l'intellect.

Les choses extérieures ou les phantasmes agissent sur l'intellect possible : elles transmettent à l'âme la similitude des choses extérieures. L'intellect agent exerce également une action sur l'intellect possible – celle-ci aboutissant à la production de l'espèce intelligible dans l'âme. Le point essentiel toutefois est que cette dernière action ne consiste pas à abstraire quelque chose des phantasmes, mais à produire quelque chose de *nouveau* en présence des phantasmes. Ainsi l'espèce intelligible ne se laisse-t-elle pas identifier à la *similitudo*, à la forme des choses reçue dans l'âme : elle constitue un élément radicalement nouveau. L'intellect ne peut pas penser sans similitude, mais l'espèce intelligible n'est pas la simple *similitudo* des choses extérieures « passée » dans l'âme : elle appartient à un autre « ordre » que la similitude²⁹⁷.

²⁹⁶ Duns Scot, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, Opera philosophica*, éd. G. Etzkorn et al., Saint Bonaventure, New York, 1997, IV, p. 290.

²⁹⁷ Pour cette différence d'ordre, cf. en priorité Boulnois, Olivier, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, PUF, Paris, 2008, p. 86 : « Comme le dit Aristote, 'l'intellect agent est essentiellement une puissance active'. Pourtant, son acte n'est pas l'abstraction. L'intellect ne peut pas agir sur le phantasme pour le dématérialiser, ou le dépouiller de ses accidents, pour la bonne raison qu'il ne peut pas agir sur les phantasmes du tout. L'intellect agent ne peut pas agir directement sur l'espèce sensible, sans devenir comme elle étendue et matérielle. (...) Par conséquent, l'intellect agent agit dans son ordre propre, et métamorphose l'image sensible en intelligible. Il

Duns Scot dissocie nettement la forme reçue dans l'âme par l'entremise du phantasme et l'espèce intelligible, dans laquelle brille l'intention, c'est-à-dire la représentation, des choses extérieures. Il développe de ce point de vue une théorie de la connaissance radicalement distincte de la conception aristotélico-thomasienne²⁹⁸, et ne peut plus considérer l'espèce intelligible comme une *similitudo* de la chose existante. Plus précisément, elle constitue bel et bien une similitude, mais en un sens nouveau, renouvelé : au sens de l'imitation. Duns Scot précise lui-même en quel sens l'espèce intelligible peut être comprise comme une similitude (*similitudo*) : « Je ne veux pas dire ressemblance par communication de la même forme, mais ressemblance par imitation²⁹⁹ ».

Dans ce cadre de pensée, la chose existante hors de l'âme ne pourra plus jouer le rôle qui lui était dévolu chez Thomas d'Aquin. Pour Duns Scot en effet, il sera possible en droit de viser des objets sans avoir jamais reçu leur similitude. Une telle visée est certes impossible en fait – les créatures déchues ne pouvant se représenter une chose qu'à la condition d'avoir reçu sa similitude dans le phantasme. Il est néanmoins théoriquement possible de se représenter des objets sans qu'ils n'aient jamais été présents à l'âme³⁰⁰.

ne se borne pas à dépouiller l'image sensible, mais donne son statut d'objet à la sensation, en produisant une réalité dans l'intellect possible. Il n'abstrait pas, il transpose dans un autre ordre ». Cf. également les analyses similaires de Dominik Perler dans *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, pp. 205-206 ; ainsi que Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », in *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2012, pp. 181-182, où Étienne Gilson insiste sur le fait que l'intellect agent scotiste, contrairement à l'intellect agent thomasiens, ne s'exerce pas sur l'espèce sensible pour l'intelligibiliser, mais uniquement sur l'intellect possible.

²⁹⁸ Pour cette distinction, cf. à nouveau Boulnois, Olivier, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, op. cit., p. 95 : « la grande originalité de Duns Scot par rapport à Thomas consiste à comprendre l'intention « non pas [comme] une image acquise ou reçue par les sens, telle la représentation imaginaire devenue intelligible, mais [comme] une production réelle par l'intellect, distincte et séparée de la réception du phantasme sensible ».

²⁹⁹ Duns Scot, *Quaestiones quodlibetales*, question 13, n. 39, éd. Alluntis, Madrid, 1968, p. 461.

³⁰⁰ Cf. à nouveau pour ce point Boulnois, Olivier, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, op. cit., pp. 102-103 : « L'intellect, cause réelle et efficiente (mais partielle et concourante), de l'espèce intelligible, se rapporte au contenu comme à une chose véritable. Par conséquent, il se rapporte à l'objet sans dépendre des choses extérieures, sans recevoir une information des espèces émanées, sinon de manière seconde et accidentelle. Il le représente indépendamment de sa présence ou de son absence et du lien de causalité induit par cette présence. Il s'y rapporte intentionnellement sans en dépendre causalement. L'être objectif de Scot, en raison de cette coupure vis-à-vis de la chaîne de causalité reposant sur la transmission et le dépouillement des espèces sensibles, ouvre sur un autre ordre que la théorie de l'espèce expresse chez Thomas (...). Par ce décrochement, l'ordre noétique et logique ne dépend plus du cheminement sensitif et psychologique de l'espèce. La représentation, rendant l'objet présent, est le siège d'une intentionnalité, d'une tension des actes mentaux vers le représenté (l'universel). Dans l'être objectif, la représentation rend toujours présent un objet intentionnel, que celui-ci existe réellement ou non. Elle vise un universel, et elle vaut sans la présence de la chose même ». Thomas d'Aquin soutient en revanche que la simple présence d'un phantasme ou d'une espèce sensible, qui peut être occasionnée par Dieu, ne suffit pas à produire un être intentionnel dans l'âme, de sorte que la présence réelle de la *res* joue un plus grand rôle dans sa théorie de la connaissance que chez Duns Scot. Cf. Thomas d'Aquin, *De potentia*, question 3, article 7, in *Questions disputées sur la puissance, I, Questions 1 à 3*, traduction par

La mise au jour de ce sens nouveau de la similitude³⁰¹ conduit Duns Scot à discriminer deux types de présence (*praesentia*) : la présence *objective* de la chose dans l'âme (l'intention), et sa présence *réelle*. Il expose ces deux sens dans les premières pages de l'*Ordinatio*, I, 3, 3 :

« [P]ar rapport à la faculté de connaître, l'objet [*obiectum*] a, dans un premier temps, une présence réelle [*praesentiam realem*], ce qui veut dire qu'il jouit d'une proximité suffisante pour pouvoir engendrer [*gignere*] une espèce dans l'intellect, laquelle est la raison formelle de l'intellection [*ratio formalis intellectionis*] ; dans un deuxième temps, grâce à l'espèce ainsi engendrée, qui est l'image de ce qui l'engendre [*imago gignentis*], l'objet est présent sous la raison d'objet connaissable ou représenté [*est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati*]. La première présence précède [*praecedit*] naturellement la seconde, puisqu'elle est antérieure à l'impression de l'espèce, grâce à laquelle la seconde présence de l'objet est formellement possible. Par conséquent, lorsqu'on soutient que « l'espèce qui est dans l'intellect n'est pas la cause de la présence de l'objet », j'affirme que c'est faux s'il s'agit de la présence de l'objet sous la raison d'objet connaissable, du moins dans le cas de la connaissance intellectuelle abstraite [*intellectione abstractiva*], qui est celle dont il est question ici ; et lorsqu'on donne pour preuve que « la présence de l'objet précède celle de l'espèce », je dis que c'est vrai de la présence réelle, par laquelle l'agent [*agens*] est présent au patient. Ce que je comprends comme suit : dans un premier temps, l'objet est présent à l'intellect agent [*intellectui agenti*] soit en lui-même [*in se*] soit dans un phantasme [*in phantasmate*] et, dans un deuxième temps – au cours duquel l'objet et l'intellect agent sont présents à l'intellect possible [*intellectui possibili*] comme l'agent

R. Berton, texte latin de l'édition Marietti, Éditions Parole et Silence, Les Presses universitaires de l'IPC, 2011, p. 233, où Thomas s'oppose aux théories occasionnalistes arabes : « si [l']espèce de chaleur était faite dans l'organe par un autre agent [*alio agente*] [que le feu], même si le toucher sentait la chaleur, il ne sentirait pas la chaleur du feu ni que le feu est chaud ».

³⁰¹ Ce nouveau concept de similitude implique également que l'intention ne passe plus (comme c'était le cas chez Thomas) pour être ce *par quoi* l'âme connaît, mais bel et bien *ce que* l'âme connaît. Nous suivons encore ici Boulnois, Olivier, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, op. cit., p. 96 : « La connaissance n'est pas la communication directe d'une forme, mais la représentation imitative, la production, sur un autre mode d'être, d'une copie à l'image de la chose même, son original. L'image mentale n'est pas dans le prolongement d'un être reçu, mais elle est constituée dans et par l'intellect. La représentation est une imitation de l'objet » ; et surtout pp. 100-101, où Olivier Boulnois insiste à nouveau sur la rupture avec Thomas : « La connaissance subit un changement de paradigme. Ce n'est plus la seule transitivité intentionnelle qui justifie notre connaissance de l'objet. Certes, un Thomas d'Aquin admettait que le connu est dans celui qui connaît sur le mode du connaissant : il y a bien une immanence de l'intellection à l'esprit qui connaît. Mais cet être connu n'avait pas un être réel, propre et subsistant. Il n'était autre que la relation d'ouverture à la chose même. Son mode d'être n'était pas l'être objectif, mais l'être relatif : l'être en vue de. (...) le concept 'n'est pas ce qui est intelligé, mais ce par quoi on voit'. Le concept était un médiateur invisible, sans épaisseur ontologique ni opacité propre, dont tout l'être consistait à s'arracher pour renvoyer mon regard vers l'essence intelligible de la chose. (...) Dans la théorie scotiste de la représentation (...), l'espèce (...) n'est plus seulement ce par quoi l'objet est aperçu, il est ce que l'intellect voit ou pense, le représentant dans lequel l'original est représenté et donc aperçu ». On notera toutefois que Heidegger trouve dans l'édition Wadding des *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias* une indication contraire. Cf. un passage déjà cité *supra* : « en raison de son immatériabilité [*immaterialitatem*], l'intellect peut se retourner sur son acte et sur l'espèce par laquelle il connaît son objet [*se reflectere supra suum actum, et supra speciem, qua cognoscit suum obiectum*], et aussi sur lui-même [*et etiam supra seipsum*], et toutes les choses autres que son objet premier [*primo obiecto*], il peut les connaître par réflexion » (Duns Scot, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 36, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, op. cit., p. 87 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, I, op. cit., p. 188).

l'est au patient –, l'espèce est engendrée dans l'intellect possible ; à partir de ce moment, grâce à cette espèce, l'objet est présent sous la raison d'objet connaissable³⁰² ».

En quoi consiste plus précisément la présence *objective* de la chose ? Dans l'*Ordinatio*, I, 3, 3, Duns Scot insiste sur le fait qu'il s'agit d'une présence *propre* à l'intellect. Il s'appuie ainsi notamment, dans la question 1, sur des « arguments tirés de la présence de l'objet [*ex parte praesentiae obiecti*³⁰³] » dans le but de justifier l'existence des espèces intelligibles. Il affirme alors qu'il est nécessaire de poser dans l'âme des espèces intelligibles pour doter l'objet intelligible d'une « présence propre [*propria*³⁰⁴] ».

L'idée d'une présence propre de l'objet intelligible est directement dirigée contre le principe de la *conversio ad phantasma*, hérité d'un passage du *De anima* où Aristote affirme que « la faculté intellectuelle saisit les formes dans les phantasmes [ἐν τοῖς φαντάσμασι³⁰⁵] ». Duns Scot s'oppose à ce principe parce qu'il considère que l'objet intelligible n'est pas contenu dans les phantasmes. L'intellect agent ne saurait agir sur le phantasme pour en abstraire l'objet intelligible – car en agissant sur l'image il deviendrait, comme elle, étendu et matériel. Dans cette vie, *pro statu isto*, l'intellect a besoin des images pour concevoir les objets intelligibles, et il associe ses intellections à des images. Il n'en reste pas moins que l'objet intelligible lui est présent en propre :

« [B]ien que ce suppôt [*suppositum*] qu'est l'homme puisse, parce qu'il est homme, avoir un objet présent dans un phantasme, néanmoins la nature intellectuelle de l'homme, en tant que nature intellectuelle, n'a pas un objet suffisamment présent si elle ne l'a que dans une présence mendiée à l'imagination [*in praesentia mendicata a virtute phantastica*]. Or cette hypothèse avilit³⁰⁶ considérablement la nature intellectuelle en tant qu'intellectuelle, parce qu'elle la prive de quelque chose qui est de la perfection de toute faculté de connaître [*potentia cognitiva*], et se rencontre tant dans la faculté sensitive que dans l'imagination³⁰⁷ ».

La présence objective qui advient au cours du processus d'intellection constitue donc pour une part une présence propre à l'intellect. Dans la même question 1, Duns Scot la

³⁰² Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 138 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 382, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, pp. 232-233.

³⁰³ *Ibid.*, p. 130 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 222.

³⁰⁴ *Id.* ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 367, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 223.

³⁰⁵ Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431b2, traduction par R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 1993, p. 237 (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'Aristote, *De l'âme*, édition bilingue, traduction par E. Barbotin, Les belles lettres, Paris, 1989, p. 85).

³⁰⁶ Pour cet « avilissement », cf. également *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 429, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, pp. 261-262.

³⁰⁷ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 131 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 369, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, pp. 224-225.

comprend par ailleurs comme une présence *permanente*. La présence de l'objet intelligible et la présence réelle s'inscrivent dans deux temporalités différentes : l'objet est réellement présent *hic et nunc*, dans l'acte de connaissance, tandis que la présence « sous la raison d'objet connaissable ou représenté³⁰⁸ » est une présence permanente, en vertu de l'espèce intelligible qui demeure dans la mémoire intellectuelle, et dans laquelle brille ou luit (*relucet*) l'objet. En tant que présent permanent, l'objet intelligible peut ainsi être conçu comme un *a priori*, au sens où il est présent à l'intellect avant tout acte d'intellection, la production de l'espèce étant antérieure à cet acte :

« De cette évidence, à savoir que l'intellect peut concevoir l'universel [*universale*], je tire la proposition suivante : « l'intellect peut avoir [*habere*] un objet universel en acte [*obiectum actu universale*] qui lui est présent par soi [*per se*] sous la raison d'objet [*in ratione obiecti*], et précède par nature l'acte par lequel il est pensé ». D'où découle mon propos : avant qu'il ne le pense, l'intellect a un objet présent dans une espèce intelligible et, par suite, il a une espèce intelligible antérieure à cet acte³⁰⁹ ».

La présence de l'objet intelligible est ainsi comprise comme une permanence ou un *a priori propre* à l'intellect³¹⁰. Notons que le partage opéré entre les deux formes de présence de la chose (sa présence réelle d'un côté, sa présence sous la raison d'objet connaissable ou représenté de l'autre) a pour corollaire une distinction entre deux passions, réelle et intentionnelle :

« [L]'intellect ne pâtit [*patitur*] pas seulement réellement [*realiter*] sous l'action de l'objet réel [*ab obiecto reali*] qui imprime en lui une espèce réelle [*speciem realem*], il pâtit aussi d'une passion intentionnelle [*passione intentionali*] sous l'action de l'objet qui brille dans l'espèce [*relucet in specie*] : cette seconde passion, c'est la 'réception de l'intellection [*receptio intellectionis*]', qui provient de l'intelligible en tant qu'intelligible, brillant [*relucens*] dans l'espèce intelligible – et ce 'pâtir [*pati*]' signifie 'concevoir [*intelligere*³¹¹]' ».

La distinction des deux types de présence recoupe, enfin, le partage établi par Duns Scot entre les deux modes de connaissance que sont la connaissance intuitive et la

³⁰⁸ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 138 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 382.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 120 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 349, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 210.

³¹⁰ Pour ces différents sens de la présence de l'objet intelligible, cf. Boulnois, Olivier, « La présence chez Duns Scot », in *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, ed. L. Sileo, Rome, 1995, pp. 95-119. Pour le concept scolastique de présence, cf. par ailleurs Biard, Joël, « Intention et présence : la notion de *presentialitas* au XIV^e siècle », in *Ancient and medieval theories of intentionality*, Dominik Perler (éd.), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 265-282.

³¹¹ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 140 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 386, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 235.

connaissance abstractive. La présence ou absence réelle de l'objet connu fait office de critère de distinction entre la première, sensible ou intellectuelle, qui porte sur un objet réellement présent, ou présent en soi (*in se*), et la seconde, à nouveau sensible ou intellectuelle, qui utilise un intermédiaire et est indifférente à la présence ou absence *réelle* de l'objet.

Duns Scot soustrait donc l'être intelligible au plan de l'existence, en considérant l'intellect comme la cause principale de l'intellection, et en distinguant l'être intelligible de la similitude *stricto sensu*. On comprend ici le geste opéré par Heidegger dans sa thèse d'habilitation – le rapprochement entre l'être objectif scotiste et (principalement) le noème husserlien, sur la base de la distinction de deux « domaines » ou plans, le *Gebiet* ou *Bereich* de la signification et celui des choses existantes.

Faisons pour terminer un pas de plus, afin de tenter de cerner plus précisément encore le statut ontologique de l'être intelligible scotiste ; en nous appuyant à présent sur les textes non plus logiques ou « épistémologiques » de Duns Scot, mais proprement métaphysiques. Cela nous permettra, notamment, de préciser le rapport que l'être intelligible entretient avec l'essence – étant entendu que l'existence et l'essence ne sont pas *réellement* distinctes.

Pour caractériser l'être intelligible (*esse intelligibile*), Duns Scot emploie diverses expressions : il peut parler d'un être connu (*esse cognitum*), d'un être intentionnel (*esse intentionale*) ou encore d'un être objectif (*esse objectivum*). L'objet intelligible constitue donc, de toute évidence, un être, un *esse*. Mais s'agit-il d'une chose, d'une *res* ? Ce terme est équivoque. Duns Scot l'analyse notamment dans ses *Questions quodlibétales*, question 3. Le théologien franciscain distingue trois sens du terme *res* :

« Puisqu'il ne faut pas répondre de façon absolue [*simpliciter*] à propos de ce qui est équivoque, et que ce nom de *chose* [*res*] est équivoque [*aequivocum*], comme il ressort de l'autorité de ceux qui en ont parlé, il convient d'abord de distinguer les acceptions du nom *chose*. Or, ce nom de *chose*, ainsi qu'on l'induit de ce que disent les auteurs, peut être pris soit dans un sens très général [*communissime*], soit dans un sens général [*communiter*], soit au sens le plus restreint [*strictissime*³¹²]. »

³¹² Duns Scot, *Questions quodlibétales*, question 3, n. 2, traduction par C. Cervellon, in *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, J. Laurent et C. Romano (dir.), PUF, Paris, 2006, p. 316 ; *Opera omnia*, XII, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639, p. 67.

Duns Scot précise ces trois sens un peu plus bas : « sous le premier membre – le sens le plus général – sont contenus l'étant de raison [*ens rationis*] et tout étant réel [*reale*]. Sous le deuxième, l'étant réel et absolu [*absolutum*]. Et sous le troisième, l'étant réel, absolu, et par soi [*per se*³¹³] ».

L'être intelligible ne constitue pas une *res* aux sens deux et trois. En effet, la *res*, selon ces acceptions, possède un être ou une entité en dehors de la considération de l'intellect. L'être intelligible ne saurait constituer une *res* en ce sens, car il est produit par l'intellect (en premier lieu divin, en second lieu humain) et est situé en lui objectivement (non subjectivement). L'être intelligible est ainsi un être relatif (*secundum quid*) à l'intellect. Il s'oppose de ce point de vue à l'être absolu (*simpliciter*), c'est-à-dire à l'être autonome, indépendant.

En tant qu'être relatif, l'être intelligible constitue également un être diminué (*ens diminutum*³¹⁴). Duns Scot oppose notamment l'être relatif et diminué à l'être absolu dans l'*Ordinatio*, Livre I, distinction 36, qui porte sur la science divine. Il explique alors que

« [c]ette détermination [*determinatio*], 'être dans l'opinion [*esse in opinione*]', est diminutive [*deminuens*] [par rapport à l'être véritable] (selon le Philosophe, [*De l'interprétation*]) : comme être dans l'intellection [*esse in intellectione*], être la copie de [*esse exemplatum*], être connu [*esse cognitum*] ou représenté [*repraesentatum*] – car toutes ces déterminations sont équivalentes [*omnia aequivalent*]. (...) En effet, l'être absolu [*esse (...) simpliciter*], et non diminué [*non diminutum*], de l'homme, est l'objet de l'opinion [*objectum opinionis*], mais cet 'être absolu [*esse simpliciter*]' en tant qu'il est dans l'opinion [*ut in opinione*], est un être 'relatif [*secundum quid*]'. Et pour cette raison, cette conséquence n'est pas bonne : 'Homère est dans l'opinion, donc Homère est [*Homerus est in opinione, ergo Homerus est*]', ni non plus, 'Homère est existant dans l'opinion, donc Homère est existant [*Homerus est existens in opinione, ergo Homerus est existens*]' – mais c'est un paralogisme du relatif à l'absolu [*est fallacia secundum quid et simpliciter*³¹⁵] ».

Il faut toutefois préciser que si l'être intelligible est relatif à l'intellect, il n'est pas une *pure relation*. Duns Scot considère en effet l'être intelligible comme un *esse absolutum*. Il faut entendre par là qu'il n'est pas une relation pure, mais un terme (*terminus*) pour l'intellection³¹⁶.

³¹³ Duns Scot, *Questions quodlibétales*, question 3, n. 3, in *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, op. cit., p. 319 ; *Opera omnia*, XII, op. cit., p. 68.

³¹⁴ Pour l'histoire de cette notion, cf. Maurer, Armand, « *Ens diminutum : a Note on its Origin and Meaning* », *Mediaeval Studies*, XII, Toronto, 1950, pp. 216-222. L'expression trouve son origine dans une traduction latine d'une traduction arabe d'Aristote, *Métaphysique*, 1027b33.

³¹⁵ Duns Scot, *Ordinatio*, Livre I, distinction 36, question unique, n. 34, traduction par O. Boulnois in J.-C. Bardout et O. Boulnois (dir.), *Sur la science divine*, PUF, Paris, 2002, p. 269 (traduction modifiée) ; *Opera omnia*, VI, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1963, p. 284.

³¹⁶ Cf. pour ce point *Sur la science divine*, op. cit., pp. 246-249.

L'être intelligible ne constitue donc pas une chose aux sens deux et trois. Est-il une *res* au sens premier, le plus général ? Duns Scot opère une subdivision au sein de ce sens général : il distingue deux sens de la *res*, opposés aux deux sens du terme « rien ». Évoquons simplement ici le premier sens :

« [*Res* s'entend au] sens le plus général, en tant qu'il s'étend à tout ce qui n'est pas rien [*nihil*] ; et *rien* peut s'entendre de deux façons : En stricte vérité, en effet, cela, et seulement cela, n'est rien, qui inclut une contradiction [*contradictionem*], puisque la contradiction exclut tout être [*esse*] à la fois hors de l'intellect et dans l'intellect [*extra intellectum, & in intellectu*]. En effet, ce qui inclut ainsi une contradiction, pas davantage qu'il ne peut être en dehors de l'âme, ne peut être quelque chose d'intelligible [*aliquid intelligibile*], au sens d'un étant dans l'âme [*aliquid ens in anima*] : car jamais un contradictoire ne constitue avec son contradictoire un seul intelligible (...). Donc, *étant* ou *chose*, selon la première manière, est entendu de la façon absolument la plus générale, et s'étend à tout ce qui n'inclut pas contradiction – qu'il s'agisse d'un être de raison [*ens rationis*], c'est-à-dire d'un être qui n'a d'être que dans l'intellect qui le considère [*in intellectu considerante*], ou d'un être réel [*ens reale*], possédant quelque entité [*entitatem*] en dehors de la considération de l'intellect [*extra considerationem intellectus*³¹⁷]. »

Il ressort de ce passage que l'être intelligible constitue une chose au sens absolument le plus général, en tant que non-contradictoire. Dans le cas inverse, il ne pourrait pas être conçu par l'intellect, aussi bien humain que divin. En ce sens, Duns Scot comprend donc la présence de l'objet « sous la raison d'objet connaissable ou représenté³¹⁸ » comme la présence d'une *res*. Il emploie effectivement, pour désigner le non-contradictoire, qu'il existe ou non hors de l'intellect, le terme *res*, et même *realitas*.

L'être intelligible constitue ainsi un être de raison, au sens où il n'est pas en tant que tel indépendamment de la considération de l'intellect. S'appuyant sur les *Quaestiones quodlibetales*, question 6, Laurent Cesalli résume ainsi la théorie scotiste de la relation :

« Une relation est un rapport entre un sujet et un terme. La relation est fondée sur une propriété particulière du sujet. Cette propriété est appelée le *fundamentum* de la relation. Par exemple, la relation de paternité est fondée dans un homme (*subiectum*) qui a la propriété d'être père (*fundamentum*) ; elle a son terme (*terminus*) dans l'enfant ou les enfants de ce père. Une relation de raison, selon Scot est une relation qui ne satisfait pas un ou plusieurs des trois critères suivants : son fondement doit être indépendant de notre intellect ; son sujet et son terme doivent être indépendants de notre intellect et réellement distincts ; l'existence et la direction de la relation doivent être indépendantes de notre intellect. Une relation qui n'est pas une relation de raison est une relation réelle³¹⁹. »

³¹⁷ Duns Scot, *Questions quodlibétales*, question 3, n. 2, in *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, op. cit., pp. 316-317 ; *Opera omnia*, XII, op. cit., p. 67.

³¹⁸ Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 138 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 382.

³¹⁹ Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., p. 119. Cf. également Pini, Giorgio, *Categories and Logic in Duns Scotus, An interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth*

Précisons néanmoins que l'être intelligible ne constitue pas un pur être de raison³²⁰ : car envisagé du point de vue de son *quid*, de ce qu'il donne à penser, il n'est pas absolument réductible à l'être de l'intellect. Dans le cas de l'intellection humaine en particulier, l'être intelligible correspond en effet à la quiddité ou nature commune (en soi indifférente à l'existence³²¹, singulière comme universelle) instanciée dans les choses extérieures : « L'objectivité de la relation entre choses en tant que conçues et choses en tant qu'existantes est assurée par la théorie de la nature commune (*natura communis*) : ce que signifie la définition est la même chose (à savoir une nature commune) dans une chose existante *et* dans notre intellect³²² ».

L'essentiel pour notre propos est en tout cas que l'être intelligible n'est pas une *res* au sens fort, c'est-à-dire au sens de ce qui est hors de l'intellect. Il possède ainsi une certaine consistance, sans être toutefois absolument consistant (*ratum*). Seul l'étant qui existe est absolument consistant. Duns Scot l'explique dans l'*Ordinatio*, Livre I, distinction 36 :

« '[É]tant consistant [*ens ratum*]' désigne soit ce qui a par soi un être ferme et véritable [*illud quod habet ex se firmum et verum esse*], d'essence ou d'existence [*sive essentiae sive existentiae*] (car l'un n'est pas sans l'autre, quelle que soit la manière de

Century, op. cit., pp. 117-118, ainsi que Schönberger, Rolf, *Relation als Vergleich, Die Relationstheorie des Johannes Buridans im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden, Brill, 1994, pp. 151-173.

³²⁰ Le statut ontologique de l'être intelligible est en vérité ambigu : il est pour ainsi dire « moins » qu'un être réel, mais « plus » qu'un être de raison. Pour cette ambiguïté, cf. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 2013, p. 291 : « Il s'agit en somme de concevoir cet être intermédiaire malaisé à saisir, qui est 'debilius esse reali et majus esse rationis' ».

³²¹ Pour cette indifférence (d'origine, à nouveau, aviceniennne), cf. De Libera, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Les éditions du Seuil, Paris, 1996, pp. 348-349 : « Il ne faut pas confondre [a] l'acte de sensation et la perception de la nature commune dans le singulier, [b] l'intuition de la nature commune comme nature de soi indéterminée, [c] la saisie de l'universel complet dans son être objectif et [d] le concept métalogue de l'universel et de l'universalité ». Cf. également Boulnois, Olivier, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992, pp. 3-33 ; ainsi que Gilon, Odile, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Éditions OUSIA, 2012, notamment pp. 344-353 (où Odile Gidon traite du problème du statut ontologique de l'être intelligible).

³²² Cesalli, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., p. 128. Laurent Cesalli s'appuie sur les *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, question 2, paragraphe 8, ainsi que sur l'*Ordinatio*, II, 3, partie 1, questions 1-7. Il poursuit en indiquant que la théorie scotiste de la signification ne saurait être assimilée à une théorie idéaliste : « La similitude mentale (*species*) signifie immédiatement ce que les noms prononcé et écrit signifient de manière médiate : la chose en tant qu'elle est intelligée. Faut-il en tirer la conclusion que Scot bascule dans une forme d'idéalisme ? Si le processus de signification se clôt *in mente*, cela implique-t-il que nous ne parlions que de nos états ou contenus mentaux, alors que nous croyons parler des choses ? Scot échappe au problème soulevé par cette objection de par la caractérisation même qu'il donne du signifié ultime des noms : une chose en tant que conçue (*res ut intelligitur*) n'est pas une image de cette chose ou une simple représentation de cette chose, mais son essence telle qu'elle est signifiée par sa définition » (*Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, op. cit., pp. 127-128).

les distinguer [*quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur*]), soit ce qui est d'emblée distingué des fictions [*illud quod primo distinguitur a figmentis*], et à quoi ne répugne pas le véritable être d'essence et d'existence [*non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*³²³]. Si 'étant consistant' est pris au premier sens, je dis que l'homme n'est pas un étant consistant par lui-même [*homo non est ex se ens ratum*], mais par sa cause efficiente [*ab efficiente*], d'où il tient tout être véritable [*a quo habet omne verum esse*], d'essence comme d'existence. Et quand tu dis que dans ce cas, il n'y a d'étant consistant que celui qui est effectué [*numquam est ens ratum nisi effectum*], je le concède de cette manière ; que, quand il est effectué [*quando est effectum*], il est existant [*est existens*], donc il n'y a d'étant consistant qu'existant [*numquam est ens ratum nisi sit existens*], je le concède³²⁴ ».

Nous pouvons ainsi conclure en affirmant que, pour Duns Scot, seules sont des *res* à proprement parler les choses existantes, les choses dotées d'un *esse existentiae*³²⁵. L'existence, l'*existentia*, constitue le critère véritable de la choséité, du réel. Duns Scot refuse d'accorder une véritable existence à l'être intelligible. Il va même plus loin en refusant de lui reconnaître une essence, un *esse essentiae*. Il s'oppose, sur ce point, à la conception exemplariste d'Henri de Gand³²⁶. Il n'y a d'essence qu'existante : l'être intelligible, produit par Dieu avant la création du monde, n'est donc pas un être d'essence. Dans le cas inverse, on ne pourrait pas envisager la création du monde comme une création proprement *ex nihilo*. Duns Scot écrit ainsi dans l'*Ordinatio*, Livre II, distinction 1, question 2 : « je dis que Dieu peut créer de rien [*de nihilo*] (c'est-à-dire pas de quelque chose [*non de aliquo*]) selon l'être d'existence [*secundum esse existentiae*], et par conséquent aussi selon l'être d'essence [*secundum esse essentiae*], car (...) jamais l'être d'essence n'est réellement séparé [*realiter separatur*] de l'être d'existence³²⁷ ».

Il apparaît ainsi que Duns Scot conçoit la présence de l'être intelligible comme la présence d'un objet non existant. Le réel au sens fort est à chercher du côté de l'existant. Avec l'idée de présence objective, Duns Scot tente de penser une consistance (*res a*

³²³ Dans ce cas, c'est la non-contradiction, la cohérence logique qui constitue le critère de la consistance.

³²⁴ Duns Scot, *Ordinatio*, Livre I, distinction 36, question unique, nn. 48-49, in *Sur la science divine, op. cit.*, pp. 271-272 ; *Opera omnia*, VI, *op. cit.*, p. 290.

³²⁵ Il faut bien entendre, dans cette expression, le latin *ex-sistere* : Duns Scot conçoit l'être existant comme un être hors de ses causes, c'est-à-dire un être créé, le produit d'une cause efficiente.

³²⁶ Pour cette opposition, cf. Boulnois, Olivier, « Ce dont Dieu n'a pas d'idée : problèmes de l'idéalisme médiéval (XIIIe-XIVe siècle) », in *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme*, Olivier Boulnois, Jacob Schmutz et Jean-Luc Solère (éds.), Vrin, Paris, 2002, pp. 45-78. Cf. également Bardout, Jean-Christophe, *Penser l'existence, I L'existence exposée, Époque médiévale*, Vrin, Paris, 2013, pp. 289-300

³²⁷ Duns Scot, *Ordinatio*, II, distinction 1, question 2, n. 82, traduction par A. de Libera et C. Michon in *L'Être et l'Essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie, Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Les éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 240 ; *Opera omnia*, VII, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1973, p. 43.

ratitudine) non existante (et qui n'est pas davantage réductible à l'essence) – ce qu'entend précisément penser Heidegger dans le chapitre II de sa thèse d'habilitation.

3. La conception modiste de la signification

Heidegger consacre la seconde partie de sa thèse à un traité qu'il croit à l'époque être l'œuvre de Duns Scot : le *De modis significandi* ou *Grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt.

Le fait que Heidegger ait choisi de commenter ce traité est révélateur de son projet général de l'époque : fonder une grammaire à prétention universelle en lui conférant des assises logique et ontologique. Cela correspond précisément à la voie ouverte par la logique modiste, dont Thomas d'Erfurt est l'un des plus importants (et des derniers) représentants au sein de la logique médiévale. Celle-ci se laisse grossièrement diviser en deux périodes correspondant aux deux moments de la réception du corpus aristotélicien dans le monde latin :

« Le Moyen Âge est souvent divisé en deux périodes, la première allant jusqu'à la fin du onzième siècle et la seconde, coïncidant avec la reprise de l'apprentissage et la redécouverte d'Aristote, jusqu'à la Renaissance. De la même façon l'étude de la grammaire peut être divisée en deux périodes, et c'est la seconde période, coïncidant ainsi avec le renouveau de la dialectique et les autres activités intellectuelles déjà mentionnées, qui est de beaucoup la plus intéressante pour un historien de la linguistique³²⁸ ».

Les études grammaticales, au cours de la première période, consistent pour l'essentiel en une reprise des traités de Donatien et Priscien. La grammaire change radicalement de visage au tournant des XI^{ème} et XII^{ème} siècles (principalement avec Abélard) :

« [L]e vent de changement qui allait altérer toute la direction de l'étude de la logique et de la philosophie a eu un effet similaire sur les attitudes scolastiques envers la grammaire ; elle est passée sous le contrôle de la logique et de la métaphysique, les règles de grammaire étant dérivées et justifiées au moyen de la logique et de théories

³²⁸ Bursill-Hall, G. L., « introduction », in Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, traduction anglaise par G. L. Bursill-Hall avec le texte latin en regard, Longman, Londres, 1972, p. 15 (notre traduction de : « *The Middle Ages are often divided into two periods, the first going up to the end of the eleventh century and the second, coinciding with the revival of learning and the rediscovery of Aristotle, to the Renaissance. Similarly the study of grammar can be divided into two periods, and it is the second period, coinciding as it did with the revival of dialectic and the other intellectual pursuits already mentioned, that is much the more interesting to the historian of linguistics* »).

métaphysiques de la réalité. La grammaire est alors devenue une branche de la philosophie spéculative et bien que la grammaire normative ait continué à être enseignée, elle a été presque totalement éclipsée jusqu'au quatorzième siècle³²⁹ ».

La logique modiste peut être considérée comme la forme la plus évoluée de cette nouvelle grammaire, qui a pour traits caractéristiques la fusion des *termini* grammaticaux et logiques (une fusion initiée par Abélard, Anselme et, surtout, Guillaume de Conches³³⁰), ainsi que le développement de l'idée d'une grammaire universelle (une idée une nouvelle fois introduite dès avant la naissance de la logique modiste à proprement parler, *via* les travaux de Robert Grosseteste, Ralph de Beauvais, Huguccio de Pise et, particulièrement, Jourdain de Saxe³³¹).

Examinons plus précisément les principes fondamentaux de la logique de Thomas d'Erfurt, tels qu'ils sont introduits au début de la *Grammatica speculativa*. Duns Scot fait figure de référence centrale – la confusion dont Heidegger est victime, avec les médiévistes de l'époque, est donc de ce point de vue compréhensible. L'usage, absolument central, de la notion de mode en est la trace : cette dernière permet d'opérer une distinction d'ordre ontologique entre la signification, l'intellection, et la chose existante. Thomas d'Erfurt discrimine ainsi trois types de modes : les modes de la signification, *modi significandi*, les modes de l'intellection, *modi intelligendi*, et les modes de l'être, *modi essendi* ; l'enjeu étant de fonder une science universelle de la grammaire à partir de l'étude des *modi significandi*, comme Thomas d'Erfurt l'indique dès les premières lignes de son traité : « *Quoniam quidem intelligere et scire contingit in omni scientia ex cognitione principiorum, ut scribitur I Physicorum, nos ergo, volentes habere scientiae Grammaticae notitiam, circa omnia eius principia, cuius modi sunt Modi significandi, per se primo oportet insistere*³³² ».

Le point essentiel est cependant que la distinction modale, conformément à la théorie scotiste, n'est ni proprement réelle, ni proprement formelle ; en effet, du point de vue de

³²⁹ Bursill-Hall, G. L., « introduction », in Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, *op. cit.*, p. 16 (notre traduction de : « *the wind of change which was to alter the whole direction of the study of logic and philosophy had a similar effect on scholastic attitudes to grammar ; this now came under the control of logic and metaphysics, the rules of grammar being derived and justified by recourse to logic and metaphysical theories of reality. Grammar therefore became a branch of speculative philosophy and although normative grammar continued to be taught, it was almost completely eclipsed until well into the fourteenth century* »).

³³⁰ Cf. pour ces points *ibid.*, p. 17.

³³¹ Cf. *id.*

³³² *Ibid.*, p. 134.

leur contenu ou matière, c'est-à-dire de *ce qui est* signifié et intelligé, les *modi significandi* et *intelligendi* renvoient à la même chose, à la même *res*, la chose existante, et ne diffèrent pas formellement. Au début du traité, Thomas d'Erfurt introduit ainsi, au sujet des *modi significandi* (ceci valant également pour les *modi intelligendi*³³³), une distinction capitale entre mode actif, *modus activus*, et mode passif, *modus passivus* :

« [I] faut savoir en premier lieu que le *modus significandi* introduit deux facteurs de façon équivoque. On parle en effet de *modus significandi* actif et *modus significandi* passif. Le *modus significandi* actif est le mode ou la propriété d'une expression, octroyé par l'intellect à lui-même, par lequel l'expression signifie la propriété de la chose. Le *modus significandi* passif est le mode ou la propriété de la chose tel que signifié par l'expression. Et parce que signifier et co-signifier sous-entendent être actif, et être signifié et être co-signifié sous-entendent être passif, alors nous pouvons dire que le mode ou la propriété d'une expression, par lequel l'expression signifie activement la propriété de la chose, est appelé le *modus significandi* actif ; mais le mode ou la propriété de la chose, en tant qu'il est signifié passivement par les expressions, est appelé le *modus significandi* passif³³⁴ ».

Du point de vue de leur activité, les trois modes sont donc réellement et formellement différents ; ils ne le sont pas en revanche du point de vue de leur passivité³³⁵. La distinction entre *modus activus* et *modus passivus* étant posée, Thomas peut soutenir que les *modi significandi* – *via* leur *modus passivus* – sont issus des *modi intelligendi*, et que ceux-ci à leur tour – *via*, à nouveau, le mode passif du mode de l'intellection – trouvent leur origine dans les *modi essendi*, c'est-à-dire dans les choses existantes. Les *modi significandi*

³³³ Cf. Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, *op. cit.*, p. 140 : « Modus significandi et intelligendi duplex. Circa tertium notandum, quod modi significandi activi immediate a modis intelligendi passivis sumuntur. Iuxta quod sciendum est, quod, sicut duplex est modus significandi, scilicet activus et passivus, ita duplex est modus intelligendi, scilicet activus et passivus. Modus intelligendi activus est ratio concipiendi, qua mediante, intellectus rei proprietates significat, concipit vel apprehendit. Modus autem intelligendi passivus est proprietates rei, prout ab intellectu apprehensa ».

³³⁴ *Ibid.*, pp. 134-136 (Notre traduction de : « Circa primum est sciendum, quod modus significandi duo importat aequivoce. Dicitur enim de modo significandi activo et passivo. Modus significandi activus est modus, sive proprietates vocis, ab intellectu sibi concessa, mediante qua, vox proprietatem rei significat. Modus significandi passivus est modus, sive proprietates rei, prout est per vocem significata. Et quia significare et consignificare est quodammodo agere, et significari et consignificari est quodammodo pati, inde est, quod modus vel proprietates vocis, mediante qua vox proprietatem rei active significat, modus significandi activus nominatur ; modus vero, vel proprietates rei, prout per voces passive significatur, modus significandi passivus nuncupatur »).

³³⁵ Il résulte de cela que les modes passifs des modes de signification et d'intellection sont seulement accidentellement les objets d'étude de la grammaire. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 136 : « rationes consignificandi active, seu modi significandi activi, per se et primo ad grammaticam pertinent, tanquam principia considerata in grammatica. Sed rationes consignificandi passivae, seu modi significandi passivi, ad grammaticam non pertinent, nisi per accidens, quia non sunt principium partis orationis, nec formale, nec efficiens, cum sint rerum proprietates, nisi quantum ad illud, quod est formale in eis, cum in hoc etiam forte a modis significandi activis non discrepent, ut infra patebit ».

procèdent ainsi *in fine* – envisagés du point de vue de leur matière ou contenu – des *modi essendi* :

« Chaque *modus significandi* provient d'une propriété de la chose. Il faut remarquer en second lieu que puisque les facultés de ce type ou *modi significandi* actifs ne sont pas des fictions, il suit nécessairement que tous les *modi significandi* actifs trouvent leur origine dans une propriété de la chose. (...) les *modi significandi* sont directement dérivés des *modi intelligendi* passifs, parce que les *modi significandi* actifs ne sont pas dérivés des *modi essendi*, sinon en tant que ces *modi essendi* sont appréhendés par l'intellect. Mais les *modi essendi*, dans la mesure où ils sont appréhendés par l'intellect, sont appelés les *modi intelligendi* passifs ; ainsi les *modi significandi* actifs sont-ils dérivés des *modi essendi* au moyen des *modi intelligendi* passifs, et les *modi significandi* actifs sont donc directement dérivés des *modi intelligendi*³³⁶. »

Cet ancrage de la signification et de l'intellection dans les choses justifie la prétention à l'universalité de la science grammaticale. Cette correspondance des mots et des choses, plus exactement la dépendance « matérielle » des premiers vis-à-vis des seconds, est une thèse centrale de la logique modiste :

« En raison de leur formation philosophique, les modistes pensaient que la grammaire avait son fondement non pas dans le langage lui-même mais dans la réalité, et par conséquent qu'il existait une grammaire universelle dépendante de la structure de la réalité, ce qui signifiait évidemment que les règles de la grammaire étaient indépendantes des langues dans lesquelles elles pouvaient être exprimées. Cela impliquait qu'il existe un système grammatical universellement valide et fixe pour toutes les langues, mais qui ne pouvait être mis au jour que par un philosophe du langage³³⁷. ».

La dissociation effectuée par les modistes en général, et par Thomas d'Erfurt en particulier, entre signification, *significatio*, et co-signification, *consignificatio*, témoigne de la provenance réelle de la signification, la co-signification exprimant la fonction jouée par le mot dans la proposition : « À travers leur usage du terme *consignificatio* [les modistes]

³³⁶ Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, op. cit., pp. 136-142 (Notre traduction de : « Omnis *modus significandi* activus est ab aliqua rei proprietate. Circa secundum notandum, quod cum huiusmodi rationes, sive *modi significandi* activi non sint figmenta, oportet omnem modum *significandi* activum ab aliqua rei proprietate radicaliter oriri. (...) *modi significandi* activi sumuntur immediate a *modis intelligendi* passivis ; quia *modi significandi* activi non sumuntur a *modis essendi*, nisi ut hi *modi essendi* ab intellectu apprehenduntur : *modi autem essendi*, prout ab intellectu apprehensi, dicuntur *modi intelligendi* passivi ; ergo *modi significandi* activi sumuntur a *modis essendi*, mediantibus *modis intelligendi* passivis ; et ideo immediate *modi significandi* activi a *modis intelligendi* passivis sumuntur ».).

³³⁷ Bursill-Hall, G. L., « introduction », in *ibid.*, p. 22. (notre traduction de : « As a result of their philosophical background, the Modistae believed that grammar had its basis outside language itself but in reality, and therefore that there was one universal grammar dependent on the structure of reality, which meant, of course, that the rules of grammar were independent of any language in which they might be expressed. This implied that there was one grammatical system universally valid and fixed for all languages but which only the philosopher of language could discover ».)

ont compris que le sens complet d'un mot n'était pas réalisé avant que sa fonction dans la phrase, et donc que la signification structurale profonde du terme en tant que corrélat de la réalité, ne soit pris en compte³³⁸ ».

Le traité de Thomas d'Erfurt est l'occasion pour Heidegger, dans la deuxième partie de sa thèse, d'insister sur la nécessité de la détermination matérielle des formes logiques, qui, nous l'avons vu, se trouve au centre des analyses menées tant par Lask que par Husserl, dans leur opposition, importante et néanmoins relative, à Rickert. La signification et l'intellection sont formellement distinctes de la chose – dans la mesure où ils sont des actes de l'intellect – mais du point de vue matériel ils sont la chose elle-même. Thomas d'Erfurt rejoint ici Lask et Husserl : la signification est distincte de la chose existante sans pour autant constituer, pour ainsi dire, une chose « à côté » de la chose – elle est une forme qui a besoin du contenu provenant de la chose existante pour être. Dans les termes des deux auteurs contemporains de Heidegger : elle est dans l'attente d'un remplissement, *Erfüllung*.

Dans la deuxième partie de la thèse d'habilitation, Heidegger prête ainsi une attention toute particulière au rapport de dépendance des *modi significandi* vis-à-vis des *modi essendi*, via les *modi intelligendi*. Il soutient avec Thomas d'Erfurt que les formes (de la signification aussi bien que de la connaissance, c'est-à-dire les *modi significandi* aussi bien que les *modi intelligendi*) sont *in fine* déterminées par une matière, les *modi essendi* : « Les formes de signification [*Bedeutungsformen*] ont (...) le *fondement ultime* de leur détermination dans le *modus essendi*³³⁹ ».

Plus exactement, Heidegger discrimine bien, au sein des *modi significandi* et *intelligendi*, un mode actif (correspondant à l'acte de la conscience) et un mode passif (correspondant au contenu de la signification et de l'intellection) ; le point essentiel étant que les *modi significandi* et *intelligendi* ont le même contenu (c'est-à-dire sont les mêmes du point de vue de leur mode passif) : le *modus essendi*. Ainsi :

« Si l'on considère purement leur contenu *quidditatif* [*inhaltlichen Was*], leur noyau noématique [*noematischen Kern*] (materialiter et realiter), les *modi essendi*, les *modi intelligendi* passifs et les *modi significandi* passifs sont une seule et même chose, à savoir la matière [*Stoff*] déterminée chaque fois par la forme ou plus précisément la *matière* pensée à part de la détermination formelle, et qui lui est corrélativement ordonnée. Cette matière ne devient différenciable, et les *modi* ne peuvent être pensés

³³⁸ Bursill-Hall, G. L., « introduction », in Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, *op. cit.*, p. 23 (Notre traduction de : « *by their use of consignificatio [the Modistae] saw that the full meaning of any word was not realised until its function in the sentence, and hence the deep structural significance of the terms as a correlate of reality, had been accounted for* ».)

³³⁹ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, *op. cit.*, p. 149 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 317.

comme différents qu'à *travers la forme*. Mais on a dit à ce propos qu'elle était déterminée elle-même à partir du matériau [*Material*]. Elle pourrait en conséquence, relativement à la matière identique, n'être qu'une, en sorte qu'on devrait donc ne parler que d'un mode. En fait, il n'y a qu'une différenciation [*Differenzierung*] de la forme et elle ne peut être possible que par le fait que le matériau se présente pour la forme sous un *rapport différent* dans une fonction différenciatrice de la signification³⁴⁰ ».

Le sens, et plus généralement les formes, dépendent de la matière, sans pour autant s'y réduire.

Heidegger établit un parallèle clair entre Thomas d'Erfurt et Husserl. Il identifie le mode actif modiste à la noèse de la phénoménologie transcendantale, et le mode passif (la matière au sens du contenu de signification et de pensée) au noème, exprimant par là la dépendance de la forme vis-à-vis de la matière, sans pour autant renoncer à l'idée husserlienne d'une corrélation entre l'acte de visée (propre au sujet en tant qu'il « agit ») et le sens :

« Le modus actif est l'acte de signification en tant que performance de la conscience [*der Bedeutungsakt als Leistung des Bewußtseins*] ; on l'appelle ainsi parce que le confert de signification [*die Bedeutungsverleihung*] à travers la conscience en train de concevoir, est 'pour ainsi dire une action [*Handeln*]'. Le modus passif représente le résultat de la performance [*das Resultat der Leistung*], le corrélat objectif de l'acte [*das gegenständliche Korrelat des Aktes*] (...). Le modus actif n'est rien d'autre que le côté subjectif [*subjektive*], le modus passif, le côté objectif [*objektive*] de la signification. On exprime la même chose dans une terminologie qui est celle de la phénoménologie : 'sous le rapport noétique, il faut entendre par le terme <exprimer [*Ausdrücken*]> un type particulier d'acte auquel les autres ont à s'adapter et avec lequel ils ont nécessairement à se fondre, de telle sorte précisément que chaque acte significatif *noématique* et en conséquence la relation à l'objectivité [*modus essendi*] qui s'y trouve, va se traduire <conceptuellement> dans le Noématique de l'exprimer [*modus significandi passivus*³⁴¹]' ».

On notera toutefois que le concept scotiste d'être intentionnel – central pour notre propos – n'est pas repris en tant que tel par Thomas d'Erfurt³⁴². Du point de vue de Heidegger, Duns Scot rompt avec la tradition aristotélico-thomasienne en distinguant une intériorité subjective (l'être-dans un sujet au sens de l'*ὑποκείμενον-subiectum*) et une

³⁴⁰ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, pp. 149-150 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 317-318.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 143 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 309-310.

³⁴² Raison pour laquelle nous n'accordons pas des développements plus importants au modisme. Pour une étude détaillée, cf. Rosier, Irène, *La grammaire spéculative des modistes*, Presses universitaires de Lille, 1983 ; Rosier, Irène, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995, pp. 135-168 ; Rosier-Catach, Irène, « Modisme, pré-modisme, proto-modisme : pour une définition modulaire », in S. Ebbesen et R. Friedman (éds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen, 1999, pp. 45-81 ; Marmo, C., « *The semantics of the modistae* », in *Medieval Analyses in Language and Cognition, op. cit.*, pp. 83-104.

intériorité proprement objective. Or, Thomas d'Erfurt n'opère pas, avec Duns Scot, un tel partage. Il semble en effet tenir l'être-dans-un-sujet ou l'inhérence pour le seul mode d' « existence » possible du signifié, du *modus significandi passivus* ; celui-ci se trouvant, en un certain sens, dans la chose extérieure comme dans un sujet, en un autre sens dans l'expression signifiante comme dans un sujet :

« Cinquièmement, il faut noter que le *modus significandi* passif est du point de vue matériel dans la chose comme dans un sujet ; puisque du point de vue matériel il est la propriété de la chose ; or la propriété de la chose est dans ce dont elle est la propriété comme dans un sujet. Du point de vue formel le *modus significandi* passif est dans le sujet dans lequel est le *modus significandi* actif, puisqu'il n'est pas formellement distinct du *modus significandi* actif. (...) Puisque le *modus significandi* actif est la propriété d'une expression signifiante, il est du point de vue matériel dans l'expression signifiante comme dans un sujet³⁴³ ».

³⁴³ Thomas d'Erfurt, *Grammatica speculativa*, *op. cit.*, p. 146 (notre traduction de : « *Circa quintum est notandum, quod modus significandi passivus materialiter est in re, ut in subiecto ; quia materialiter est proprietas rei ; rei autem proprietas est in eo, cuius est, ut in subiecto. Formaliter autem est in eo subiecto, in quo est modus significandi activus, quia formaliter a modo significandi activo non discrepat. (...) Modus autem significandi activus, cum sit proprietas vocis significativae, materialiter est in voce significativa, ut in subiecto* »).

III. Le « problème de la personne »

Dans sa thèse d'habilitation – en particulier dans le deuxième chapitre de la première partie et dans la seconde partie – Heidegger se réapproprie la conception scotiste de la signification, en la rapportant prioritairement à l'idée de noème et à la théorie du sujet qui lui est sous-jacente ; l'enjeu principal étant de développer un point de vue « subjectiviste » qui ne rompt pas absolument avec le réalisme (l'idée que la pensée atteint quelque chose d'indépendant d'elle).

Il nous faut, pour conclure ce premier moment, interroger le sens de ce « subjectivisme ». Qu'entend précisément Heidegger par « sujet » ? Quel est précisément ce *problème du sujet* qu'il entend poser, déjà, avec Duns Scot, lu à travers Husserl et la philosophie néokantienne des valeurs ? Nous souhaiterions montrer que le philosophe de Messkirch ne vise pas tant, ici, le concept de *sujet* que celui de *personne*, de sorte que les premiers pas de Heidegger en philosophie portent l'empreinte de la personne – une personne qu'il s'agira, par la suite, de déconstruire.

1. Perspective historico-critique : Duns Scot « subjectiviste » ?

Avant de proposer une interprétation du « subjectivisme » scotiste, il convient d'en interroger le bien-fondé. La thèse d'habilitation de Heidegger a fait l'objet, lors de sa publication, de nombreuses critiques reprochant principalement au philosophe de Messkirch d'avoir « plaqué » sur la théorie scotiste de la signification des conceptions contemporaines, autrement dit d'avoir manqué aux exigences méthodologiques propres à un travail d'histoire de la philosophie³⁴⁴. Nous poserons, pour notre part, une seule

³⁴⁴ Pour la réception critique du travail de Heidegger, cf. notamment les propos liminaires de Florent Gaboriau dans sa traduction du *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Il rapporte la réaction de Martin Grabmann : « Quel accueil fit-on dans les milieux intéressés par la Scolastique, à l'essai de Heidegger ? La guerre n'était pas faite pour ménager un écho aux œuvres de l'esprit. La paix revenue, on se réjouit de voir M. Grabmann appliquer à ce travail des qualificatifs flatteurs : scharfsinnig, tiefeindringende Monographie. Mais il n'y voit par ailleurs qu'une 'bienveillante confrontation' de Duns Scot et de... Rickert ! » (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 16). Cf. également le « Rapport sur la thèse d'habilitation du Dr. Heidegger » rédigé par Rickert (in Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents, op. cit.*, pp. 97-99), et surtout les recensions de la thèse reproduites dans *Heidegger – Jahrbuch 1, Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Alber,

question : Duns Scot peut-il légitimement être considéré comme un adversaire du réalisme naïf ? Pour le dire autrement : détache-t-il véritablement le domaine (corrélé au sujet) de la signification de la sphère (indépendante du sujet) des choses existantes ?

On ne comprend pas véritablement l'interprétation de Heidegger si l'on ne commence pas par noter qu'il suit, dans sa thèse, la lecture de Duns Scot livrée par Hermann Siebeck dans l'article « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik*³⁴⁵ ».

Siebeck oppose minutieusement les psychologie scotiste et thomasienne, la seconde étant considérée comme la représentante principale du réalisme médiéval. Il présente un résumé synthétique de leurs différences majeures dans les dernières pages de l'article. Duns Scot et Thomas d'Aquin s'opposent principalement – s'agissant du problème du statut ontologique de l'âme (psychologie) et de la théorie corrélatrice de la connaissance – sur quatre points. Les troisième et quatrième points de divergence, qui portent sur la théorie de la connaissance, sont les plus importants pour notre propos actuel. Siebeck tient Thomas d'Aquin pour un représentant du réalisme naïf, autrement dit pour un partisan de l'*Abbidtheorie*, théorie de l'image ou du reflet. Dans la connaissance intellectuelle (c'est-à-dire dans la connaissance à proprement parler), l'espèce intelligible fait office de *Vermittlung*, d'intermédiaire ou de médiation, entre l'intellect et la chose connue. Siebeck y a déjà insisté plus haut, avant la partie conclusive de l'article qui résume les points de divergence entre Duns Scot et Thomas :

« De même que les images perceptives forment la médiation entre la perception et l'objet, de même, d'après la doctrine reçue, les abstractions, en tant qu'images généralisées, formaient, à l'occasion de la formation du concept, la médiation entre l'intellect et le contenu de l'intuition sensible. Avec la *species intelligibilis*, on croyait qu'il fallait mettre en regard de l'intellect un objet adéquat à son essence, qui devait se comporter comme son analogue, à l'instar de l'espèce de la chose sensible à l'égard du pouvoir de sentir et de percevoir³⁴⁶ ».

Freiburg-München, 2004, pp. 79-91. On lit notamment dans les *Franziskanische Studien*, 4, 1917, pp. 177-178 : « *Das Bestreben des Verfassers ist gewiß sehr löblich ; er gibt sich auch redlich Mühe, unter Anführung von vielen Zitaten, Skotus gerecht zu werden. Aber trotzdem müssen wir seine Leistung als nicht genügend bezeichnen. In den verschiedenen Werken des genannten Scholastikers findet sich noch eine Menge von einschlägigem Material. Dasselbe sollte zuerst vollständig gesammelt, unter sich verglichen und kritisch geprüft werden, bevor man es mit neueren Theorien in Beziehung bringt ; sonst kann man sich nicht wenig täuschen* » (Heidegger – *Jahrbuch 1, Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, op. cit., p. 79).

³⁴⁵ Heidegger y fait référence à deux reprises dans le chapitre II de la première partie de la thèse (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., pp. 104-105 et p. 110 ; *Ga.* 1, p. 277 et pp. 283-284).

³⁴⁶ Siebeck, « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik* », *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Band 94, 1888, pp. 175-176 (notre traduction de : *Wie die Wahrnehmungsbilder die Vermittlung zwischen der Wahrnehmung und dem Objekt, so bildeten, nach der überlieferten Lehre die Abstraktionen als verallgemeinerte 'Bilder' bei der Begriffsbildung die Vermittlung zwischen dem Intellekt und dem Inhalte der sinnlichen Anschauung. In der Spec. intellig. glaubte man dem Intellekt ein seinem*

À la fin de l'article, Siebeck insiste tout d'abord sur la fonction *active* de l'âme dans la conception scotiste de la connaissance, plus précisément dans la connaissance sensible (étant entendu qu'il en va de même pour la connaissance intellectuelle) :

« Dans la doctrine de la connaissance, Duns souligne avant tout dans l'essence de la sensation (contre Thomas) l'activité du sujet sentant. La réception de l'impression n'est pour lui rien de plus que son pâtir, la sensation est bien plutôt le résultat de la collaboration du sens et de l'objet. En tant que processus passif, elle n'apparaît qu'en comparaison avec les plus hautes fonctions de connaissance, parce que l'autonomie [auto-activité] spirituelle ressort moins à son occasion³⁴⁷ ».

En faisant porter prioritairement le « poids » de la connaissance, aussi bien sensible qu'intellectuelle, sur l'âme, Duns Scot aurait rompu avec la théorie de la connaissance comme image ou reflet. La connaissance n'est plus envisagée chez lui comme la réception dans l'âme d'une image (*Bild*) répétant la chose existante, mais d'abord et avant tout comme une activité du sujet ; les espèces jouant ainsi, au sein du processus de connaissance, un rôle bien moindre que chez Thomas :

« L'espèce ne désigne plus pour lui, dans le pouvoir de connaître, l'image déjà effectuée (venue à la conscience) de l'objet, lequel ne serait accepté que passivement. Bien plutôt, le moment de son être-donné est expressément distingué de l'acte de le porter à la conscience au moyen de la force autonome, ici celle de la sensibilité, là celle de l'intellect. La charge principale dans la saisie consciente de l'objet (sensible ou intellectuel) ne réside dès lors plus dans l'espèce, mais dans l'organe lui-même ; et l'espèce n'apparaît que cause associée ou adjuvante de celui-ci. Non seulement l'intellect atteint son point d'aboutissement (comme chez Thomas) par la mise en activité de l'espèce intelligible, mais il possède d'emblée cette activité et se voit fourni par elle un contenu déterminé dans l'espèce³⁴⁸ ».

Wesen adäquates Objekt gegenüberstellen zu müssen, welches sich zu ihm analog verhalten sollte, wie die Species des Sinnendinges zu dem Vermögen der Empfindung und Wahrnehmung ».)

³⁴⁷ Siebeck, « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik* », *loc. cit.*, p. 180. (Notre traduction de : « *In der Erkenntnislehre betont Duns zunächst in dem Wesen der Empfindung (Thomas gegenüber) die Aktivität des empfindenden Subjektes. Die Aufnahme des Eindruckes ist ihm sein blosses Leiden, die Empfindung vielmehr das Ergebnis des Zusammenwirkens von Sinn und Gegenstand. Als passiver Vorgang erscheint sie nur im Vergleich mit den höheren Erkenntnisfunktionen, weil die geistige Selbstthätigkeit an ihr dabei weniger heraustritt* ».)

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 180-181 (notre traduction de : « *Die Species bezeichnet ihm im Erkenntnisvermögen nicht mehr das bereits verwirklichte (zum Bewusstsein gekommene) Bild des Objektes, welches nur passiv hingenommen würde. Das Moment ihres Gegebenseins wird vielmehr ausdrücklich von dem Bewusstmachen desselben vermittelt der selbstthätigen Kraft hier der Sinnlichkeit, dort des Intellekt unterschieden. Das Hauptgewicht im bewussten Erfassen des (sinnlichen oder intellektuellen) Objektes liegt daher nicht mehr bei der Species, sondern in dem Organe selbst, und die erstere erscheint nur als Mit- oder Hilfsursache desselben). Der Intellekt gelangt nicht erst (wie bei Thomas) durch das Hinzutreten der Spec. intellig. zur Aktivität, sondern besitzt dieselbe bereits und wird für dieselbe in der Species mit bestimmtem Inhalte versehen* ».) Quelques pages plus haut, Siebeck a également noté que Duns Scot rejette la théorie de l'abstraction caractéristique de la théorie thomasiennne de la connaissance. L'intellect, cause conjointe de la connaissance, vise directement la quiddité présente à même la chose sensible : « *Eine Auffassung des Wahrnehmungsaktes (...) wie die des Duns Scotus, wonach das Allgemeine und Universale in der Erkenntnis*

La différenciation établie par Duns Scot entre *species impressa* et *species expressa* rend compte de la double causalité de la connaissance (la chose existante et l'intellect), la première désignant la présence (*Vorhandensein*) de la similitude, interprétée comme image (*Bild*), dans l'organe, la seconde le contenu de connaissance rendu conscient par l'activité de l'âme (ce qui constituerait une anticipation de la distinction moderne entre perception et aperception). Siebeck ne s'arrête pas là : il va jusqu'à affirmer que Duns Scot aurait été tenté de rejeter purement et simplement l'idée d'espèce intelligible (en y renonçant toutefois, l'espèce sensible ne pouvant jouer le rôle de cause conjointe de la connaissance intelligible, et l'intellect ne pouvant faire office de cause totale). Duns Scot annoncerait, de ce point de vue, le nominalisme ockhamien :

« L'intransigeance de cette différence [*species impressa* – *species expressa*] était en tout cas pour Duns un motif majeur pour le maintien de la supposition déconcertante d'une espèce intelligible. Le moment qui collabore à la mise au point de la connaissance conceptuelle ne pouvait pas être la *species sensibilis*, puisque l'objet, dans la perception, n'est pas encore donné à l'intellect comme quelque chose de général ; aussi avait-il besoin d'un analogon intellectuel, c'est-à-dire précisément d'une *species intelligibilis*, dont la production est posée comme une oeuvre de l'intellect actif dans le 'passif', c'est-à-dire au sens de Duns Scot comme réalisation de l'intellect unitaire suivant la relation de son côté actif à son côté passif³⁴⁹ ».

Cette image d'un Duns Scot (relativement) antiréaliste, brossée par Heidegger à la suite de Siebeck, est-elle absolument conforme à la réalité ? La question porte ici, spécifiquement, sur le statut ontologique de l'être intelligible : est-il absolument distinct du

des Sinnlichen mitgegriffen wurde, hatte dieser Vermittelungstheorie von vornherein den Boden entzogen. Die Species intelligibilis brauchte nicht erst aus dem Wahrnehmungsinhalt herausgeläutert zu werden, weil sie von Anfang schon in demselben mit erfasst war, und sie konnte andererseits auch gar nicht rein für sich herausgezogen werden, da nach Duns Ansicht das Erkenntnisobjekt auf keiner der verschiedenen Stufen seiner Erkenntnis seines anschaulichen Charakters ganz entkleidet wird » (Siebeck, « Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik », loc. cit., p. 176).

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 181-182 (notre traduction de : « Die Unumgänglichkeit dieses Unterschiedes [*species impressa* – *species expressa*] war für Duns jedenfalls ein Hauptmotiv für die Beibehaltung der ins Wanken geratenden Annahme einer intelligiblen Species. Das zum Zustandekommen der begrifflichen Erkenntnis mitwirkende Moment konnte nicht die Species sensibilis sein, da dem Intellekt das Objekt in der Wahrnehmung noch nicht als allgemeines gegeben ist ; es bedurfte mithin eines intellektuellen Analogon, d. h. eben einer Sp. Intelligibilis, deren Hervorbringung als ein Werk des aktiven Intellekt in dem 'passiven', d. h. im Sinne des Duns Scotus al seine Leistung des einheitlichen Intellekt zufolge des Verhältnisses seiner aktiven zu seiner passiven Seite hingestellt wird. »). Pour l'impossibilité pour l'intellect de jouer le rôle de cause totale de la connaissance, et le lien avec l'ockhamisme, cf. plus précisément *ibid.*, p. 177 : « Dass er diese Aktivität nicht al seine absolute fassen und demnach doch eines der Natur des Intellekt verwandten Objektes, da sauf ihn einwirkt, nicht völlig entraten kann, ist schliesslich das Einzige, wodurch Duns sich veranlasst sieht, der überlieferten Lehre sich noch anzupassen, ohne indessen seine skeptische Haltung dazu ganz aufzugeben. (...) Er befindet sich hier in der Erkenntnislehre deutlich auf der kritischen Stufe des Übergangs von der alten Anschauung zu der occamistischen ausdrücklichen Verwerfung der ganzen Specieslehre ».

domaine des choses existantes ? L'interprétation heideggérienne du concept proprement scotiste d'être intelligible ne souffre-t-elle d'aucune contestation ? Elle apparaît, à tout le moins, partielle, Heidegger faisant une lecture forte – il rapporte la théorie de Duns Scot aux idées modernes de validité et de noème – d'un concept d'être intelligible qui possède de nombreuses parts d'indétermination. Duns Scot n'est, en vérité, jamais absolument clair relativement au statut ontologique de l'être objectif ou intelligible.

Le problème interprétatif le plus urgent à résoudre est le suivant : l'intention est-elle un être à proprement parler, c'est-à-dire une entité (quand bien même il s'agirait d'une entité moindre, qui n'existe qu'en relation avec l'intellect), distincte des choses extérieures ? Il n'est absolument pas certain, à la vérité, que Duns Scot opère un partage net entre l'être objectif et l'étant existant – autrement dit que l'être intelligible constitue une entité à proprement parler, *au même titre* que les choses existantes. Pour le dire autrement encore : il n'est pas certain que l'être objectif scotiste renvoie à un domaine (*Bereich, Gebiet*) déterminé, un certain plan de l'être. C'est l'interprétation retenue par le jeune Heidegger : l'être objectif appartient selon lui à un domaine déterminé, celui de l'effectivité (*Wirklichkeit*) logique. Cette interprétation ne va pas de soi : d'autres lectures sont possibles – elles ont même déjà eu lieu.

Deux élèves de Duns Scot ont ainsi proposé deux interprétations opposées de l'être intelligible³⁵⁰. Jacques d'Ascoli, d'une part, livre une interprétation clairement ontologique de l'être intelligible scotiste, qui correspondrait donc à la lecture heideggérienne (l'être intelligible constitue un type d'entités, « à côté » de cette autre entité qu'est l'existence). Jacques d'Ascoli distingue, précisément, trois types d'entités. Il y a d'abord la classe des choses ayant un être réel (*esse reale*³⁵¹). Cette classe comprend tout ce qui existe dans le monde matériel, mais aussi tous les intellects et les accidents de l'intellect. Deuxièmement, il y a la classe des choses ayant un « être de raison » (*esse rationis*), c'est-à-dire les fictions, produites par l'intellect, qui n'ont aucun correspondant dans la réalité. Il existe par ailleurs une troisième classe (celle qui nous intéresse), celle des choses ayant un « être intentionnel » (*esse intentionale*). Jacques d'Ascoli en donne la description suivante :

« L'être intentionnel [*Esse (...) intentionale*] est ce qui convient à une chose [*rei*]
dans la mesure où elle est objectivement ou d'une façon représentative [*repraesentative*]

³⁵⁰ Nous suivons ici les indications de Dominik Perler dans ses *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 120-134. Cf. également Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, *op. cit.*, pp. 230-245.

³⁵¹ Le terme de *res* est ici entendu en un sens étroit.

dans un autre étant réel [*ente reali*]. (...) Un tel être intentionnel est plus faible [*debilius*] que l'être réel, et pour cela il est toujours fondé sur celui-ci, même si ce n'est qu'objectivement [*obiective*³⁵²] ».

Dominik Perler commente ce passage de la façon suivante :

« Plusieurs points sont remarquables dans cette affirmation. Tout d'abord, il est clair que Jacques distingue la chose intelligible à laquelle il attribue le statut d'un 'être intentionnel', de deux autres types de choses. Il introduit donc clairement une distinction ontologique. Pour faire cela, il se réfère à une relation de dépendance : la chose intelligible existe toujours dans une autre chose, plus précisément : dans une chose réelle. Cela signifie, pour nous, les hommes, que cette chose existe toujours dans notre intellect. (...) Elle ne peut pas (...) être identifiée avec une espèce intelligible, car celle-ci est un accident de l'intellect, c'est-à-dire une entité réelle. De même, elle ne peut pas être identifiée avec une chose fictive, parce que celle-ci est une pure invention de l'intellect et n'a donc qu'un 'être de raison'. La chose intelligible est plutôt un être représentationnel : elle existe dans l'intellect en tant que représentation d'une chose. Dans une situation normale, elle est 'fondée' sur une chose réelle³⁵³ ».

L'être intentionnel, selon Jacques d'Ascoli, est donc une entité réelle, une chose, un être à proprement parler, qui se distingue d'une part de l'être de raison en ce qu'il ne renvoie pas à rien de réel mais à une chose hors de l'intellect, et d'autre part de l'espèce intelligible car celle-ci réside dans l'intellect en tant que composant réel de l'intellect, c'est-à-dire accident ou qualité de celui-ci. L'être intentionnel quant à lui est également dans l'intellect mais sans pour autant constituer un composant réel de celui-ci : il existe dans l'intellect en tant que représentation d'une chose extérieure, en tant que contenu représentationnel, non en tant que composant réel³⁵⁴.

³⁵² Jacques d'Ascoli, « *Zwei Quaestiones über das Esse Obiectivum* », édition par T. Yokoyama, in *Wahrheit und Verkündigung*, volume 1, I. Scheffczyk et R. Heinzmann (éds.), Munich-Paderborn-Vienne, 1967, p. 44 (traduction par Dominik Perler dans *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 121 ; traduction modifiée).

³⁵³ Perler, Dominik, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 121-122.

³⁵⁴ Notons que Dominik Perler attache un certain risque à cette interprétation de l'être intelligible scotiste : la menace du représentationnalisme. Si, en effet, l'être intentionnel constitue, à proprement parler, une entité dans l'âme, il semble que l'intellect soit coupé de la réalité extérieure : il ne connaîtrait pas les choses existantes mais uniquement les êtres diminués dans l'âme. Cf. *ibid.*, pp. 126-127 : « L'introduction d'une catégorie spéciale pour les choses intelligibles permet à Jacques de résoudre un certain nombre de problèmes. Mais elle soulève aussi de nombreux problèmes dont le plus pressant est celui du représentationnalisme. En effet, en affirmant que l'objet immédiat de nos actes intentionnels est une chose intelligible, et non une chose matérielle, Jacques semble abandonner la relation directe entre nos actes intentionnels et le monde matériel. Selon sa théorie, nous n'avons un accès épistémique qu'à des choses existant dans notre intellect, pas aux choses matérielles. Certes, les choses intelligibles sont fondées sur les choses matérielles, mais les deux sont néanmoins distinctes. Ce fait pose même des problèmes sceptiques, car on peut tout de suite demander : comment pouvons-nous être sûrs que les choses intelligibles sont vraiment fondées sur les choses matérielles ? Etant donné que notre accès épistémique est limité aux choses intelligibles, nous ne pouvons qu'assumer qu'il existe en fait des choses matérielles. Mais ne pourrait-il pas y avoir un malin génie qui nous fasse croire qu'il y ait des choses matérielles sans qu'elles existent vraiment ? Ne se pourrait-il pas qu'il existe uniquement dans le monde des choses intelligibles ? Puisque nous n'avons jamais une position neutre qui nous permettrait de comparer les choses intelligibles avec les choses

Selon Jacques d'Ascoli donc, l'être intelligible constitue une entité, au même titre que la chose existante. Un autre disciple de Duns Scot, Guillaume d'Alnwick, développe une lecture opposée, et s'oppose directement à Jacques d'Ascoli dans la première de ses *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*. L'être intelligible ne constitue pas d'après lui une entité particulière : « l'être représenté [*esse repraesentatum*] est réellement [*realiter*] la même chose [*idem*] que la forme représentante [*forma repraesentante*] [c'est-à-dire l'espèce intelligible] [;] l'être connu [*esse cognitum*] est réellement la même chose que la cognition [*cognitione*³⁵⁵] ».

Ce n'est toutefois que d'un point de vue *ontologique* que l'espèce intelligible et l'être intelligible sont identiques. Du point de vue de la connaissance que l'espèce intelligible procure, ils sont distincts, comme sont distincts ce qui montre et ce qui est montré³⁵⁶. Il n'en reste pas moins qu'en refusant de distinguer deux entités, deux plans (le plan de l'existence et le plan de l'être intelligible), Guillaume d'Alnwick propose, par avance, une interprétation radicalement distincte de celle de Heidegger³⁵⁷.

matérielles, nous ne pouvons jamais être surs que les choses matérielles existent vraiment. Quelle certitude avons-nous donc de l'existence d'un monde matériel ? ».

³⁵⁵ Guillaume d'Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, question 1, édition par A. Ledoux, série « Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi », volume 10, Florence, 1937, p. 8 (traduction par Dominik Perler dans *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, op. cit., p. 131).

³⁵⁶ Cf. à nouveau pour ce point *ibid.*, p. 134 : « la chose intelligible n'est pas l'espèce tout court. Elle n'est que le contenu de cette espèce qui, d'un point de vue ontologique, ne diffère pas de l'espèce elle-même ».

³⁵⁷ Dominik Perler avance pour sa part l'interprétation suivante : Duns Scot se serait en réalité désintéressé du problème de l'être de l'intention, de l'objet intelligible ; cela parce que l'introduction de ce concept dans son système philosophique obéit à une exigence *épistémologique*, non *ontologique*. Pour le dire simplement : l'idée d'un être intentionnel nous permet de rendre raison de notre connaissance – effective – de l'universel ; mais la question de son être ne se pose pas nécessairement. Dominik Perler illustre son propos par une comparaison. Il compare l'être intentionnel scotiste à ce qui est *représenté* par un film au cinéma : « Admettez que vous ayez vu un film au cinéma. Après votre retour du cinéma vous racontez le film à vos amis. Vous parlez d'un couple amoureux, d'un rival jaloux, etc. Vous parlez de toutes ces choses seulement en tant qu'elles vous étaient présentes dans le film. Vos amis vous demandent alors : 'Mais quel type d'existence ont toutes ces choses dont tu parles ?'. À cette question vous pourriez répondre : 'Elles ont tout simplement le type d'existence que les choses ont dans un film : une existence en tant que choses représentées'. Pourtant, vos amis ne se contentent pas de cette réponse et continuent à vous demander : 'Mais quel est le statut de ces choses représentées ? De quel type d'existence s'agit-il ?'. Alors vous pourriez répondre : 'C'est tout simplement le type d'existence que les choses ont dans un film : elles existent en tant que contenu du film. Mais il serait erroné d'introduire un nouveau type d'entités pour expliquer cette existence, car il n'existe pas de choses représentées qui subsisteraient comme troisième type d'entités à part le film et les personnes réelles. Lorsque je parle du rival jaloux dans le film, je n'affirme pas qu'il y a premièrement le film en tant que pièce de celluloïd, deuxièmement un vrai rival jaloux et troisièmement un rival représenté. Je dis seulement que le film possède une *structure interne* qui permet à ce film de nous montrer quelque chose : représenter un rival jaloux. Mais la structure interne du film n'est pas une entité qui existerait en dehors du film. Elle est plutôt quelque chose qui fait, d'un point de vue ontologique, partie du film. Ce n'est pourtant pas l'ontologie qui nous intéresse lorsque nous voyons un film. Dans cette situation, nous nous intéressons plutôt à ce qui est représenté par le film. C'est pourquoi, nous nous concentrons sur quelque chose qui est, ontologiquement parlant, *dans* le film. Nous nous fixons sur le monde interne du film'.

Sans prétendre apporter ici une réponse définitive à la question du statut ontologique précis de l'être intelligible scotiste, nous voudrions montrer que l'interprétation heideggerienne semble minimiser la dimension réaliste de la conception scotiste du sens – cela afin d'autoriser le rapprochement avec Husserl. En quoi consisterait exactement cette minimisation ?

L'élément décisif réside dans la compréhension heideggerienne de la théorie scotiste des causes concourantes de l'espèce intelligible – une thèse qui, nous l'avons vu, constitue selon le philosophe de Messkirch le facteur central de la rupture de Duns Scot avec l'*Abbildtheorie*. Heidegger admet que la chose existante passe, chez Duns Scot, pour une cause de l'espèce intelligible – mais il semble, tout en admettant ce point, minimiser son importance. Il a ainsi parfaitement connaissance des deux sens scotistes de l'espèce intelligible – l'espèce comme qualité de l'âme d'une part, comme être objectif luisant à l'intérieur de l'espèce d'autre part. Heidegger tient cependant le premier sens pour secondaire, inessentiel, il le relègue au second plan :

« Le *modus intelligendi* est la '*ratio concipiendi*', c'est-à-dire la manière dont je saisis et par conséquent connais quelque chose objectivement. Le *modus essendi* ne peut donc entrer dans la fonction de différenciation des significations que dans la mesure où il est donné noétiquement (*prout ab intellectu apprehenditur*). Duns Scot examine à un autre endroit la question de savoir si la signification d'une expression se rapporte à l'objet en tant que tel [*Gegenstand als solchen*] ou à l'objet donné [*gegebenen*] dans la *species intelligibilis*. C'est cette dernière position qu'il affirme. L'expression se trouve reliée immédiatement à l'objet dont on est *conscient*, moyennant quoi assurément il convient de noter une fondamentale distinction relative au concept de 'conscience [*Bewußtsein*]' : la *species intelligibilis*, ce par quoi on a présentement conscience de l'objet, peut être saisie d'une part comme *réalité* [*Realität*] psychique, comme un événement [*Geschehnis*] déterminé dans l'âme [*in der Seele*]. Ce n'est pas à une *species intelligibilis* ainsi conçue que se rapporte la signification, mais bien à la *species* en tant qu'elle a *valeur objective* [*gegenständlichen Wert*] et *représente* [*vorstellt*] l'objet à la conscience. La signification d'une expression ne se rapporte donc pas à un objet, pour autant qu'il est en soi et pour soi [*an und für sich*], qu'il existe [*existiert*] indépendamment de la conscience, mais à un objet en tant que reconnu [*erkannt*]. Tout ce qui est intentionnellement pensé doit être compris dans les significations, et seul ce qui est en quelque manière objectivement là, qui est noétiquement intentionnel [*bewußtseinsmäßig intentional*], peut se trouver 'exprimé' dans les significations³⁵⁸ ».

C'est d'une manière similaire qu'on peut comprendre la démarche de Duns Scot. Lorsqu'il parle de choses intelligibles ou intentionnelles, il n'aspire pas à introduire un nouveau type d'entités. Il ne veut pas affirmer qu'en dehors des espèces intelligibles et des choses matérielles, il existe un troisième type d'entités. Ce qui l'intéresse est plutôt ce qui est présent *dans* les espèces, ou autrement dit : le *contenu représentationnel* des espèces. C'est pour cette raison qu'il néglige les considérations ontologiques en faveur de considérations épistémologiques ». (Perler, Dominik, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, op. cit., pp. 118-119). Il n'est pas certain que cette interprétation soit satisfaisante. En réalité, elle semble mettre le problème entre parenthèses plutôt que le résoudre effectivement.

³⁵⁸ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 148-149 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 316.

Heidegger paraît minimiser la portée « réaliste³⁵⁹ » de la théorie scotiste de la connaissance en ne prenant pas acte du fait que si, pour Duns Scot, la chose existante fait bien office de cause secondaire (l'intellect constituant la cause principale) de l'espèce intelligible, elle n'en demeure pas moins une cause *essentielle*, non accidentelle. Ce serait le cas, selon Duns Scot, si l'intellect conférait à l'objet ou au phantasme sa puissance d'agir (car dans ce cas l'intellect pourrait en vérité remplacer la chose extérieure, comme dans l'exemple des deux hommes qui tirent un corps). Or Duns Scot précise bien que ce n'est pas le cas : les choses extérieures ou les phantasmes agissent *par eux-mêmes, en vertu de leur nature*. En effet :

« [L]'intellect ne confère pas à l'objet ou à l'espèce la raison de causalité qui leur est propre – en effet, ni en soi ni dans son espèce, l'objet ne cause par nature l'intellection grâce à quelque chose qu'il recevrait de l'intellect, mais en raison de sa nature propre –, et l'intellect ne reçoit pas davantage sa causalité de l'objet ou de l'espèce de l'objet (...). Ces causes sont donc ordonnées [de la façon suivante] : l'une est simplement plus parfaite que l'autre, mais chacune est parfaite dans la causalité qui lui est propre et ne dépend pas de l'autre³⁶⁰ ».

L'intellect ne constitue pas la cause principale de l'espèce intelligible au sens où il serait la cause de la causalité exercée par l'objet. L'objet est une cause par soi – non accidentelle – de l'intellection ; partant, elle est absolument nécessaire à la production de l'espèce intelligible, et à travers lui au rapport à l'être objectif. La chose extérieure ou le phantasme est simplement une cause essentielle *secondaire* en tant que cause moins

³⁵⁹ Nous suivons en cela A. Forest, F. van Steenberghen et M. de Gandillac (les premiers, à notre connaissance, à avoir rendu compte en France de la « rencontre » Heidegger – Duns Scot), qui affirment plus précisément que Heidegger minimise le « double réalisme » de Duns Scot. Cf. Forest, Van Steenberghen, De Gandillac, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, tome 13, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, Bloud & Gay, 1956, p. 358 : le jeune Heidegger « interprète l'univocité scotiste en la rattachant à la théorie de la 'signification' et en prétendant réduire l'acte signifiant à celui d'une sorte de 'sujet pur'. Ce n'est pas seulement découvrir une originalité scotiste dans des doctrines communes à tous les médiévaux ; c'est surtout interpréter des formules classiques dans un contexte moderne qui méconnaît le primat d'un double réalisme. Réalisme d'abord de l'*être* lui-même. Dans la perspective scotiste, la 'réduction' phénoménologique est impossible, car l'idée même de l'inexistant suppose une 'intention première' qui vise toujours un objet extra-mental, impossible à 'mettre entre parenthèses'. Pour éviter les sophismes 'par équivoque' dans les syllogismes où l'être du moyen terme est 'analogiquement' distinct de ceux du majeur et du mineur, Duns Scot affirme sans doute 'l'univocité' de l'être, mais, s'il ne s'agissait que d'une structure 'noématique', l'être univoque ne saurait servir de base à aucune des démonstrations théologiques chères au docteur subtil. Réalisme aussi du *pensant* lui-même dans son activité concrète. Si Duns Scot avait connu l'*Ego transcendental* que Husserl a gardé de l'héritage kantien, il n'y aurait vu sans doute qu'une forme nouvelle de l'« averroïsme » cent fois honni. L'intellect agent, pour lui, c'est proprement celui des individus existants, hommes, anges, voire même Dieu (s'il est vrai que la « psychologie divine » joue un rôle essentiel dans son œuvre) ».

³⁶⁰ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, pp. 190-191 ; *Ordinatio*, I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 498.

parfaite. L'intellect et la chose extérieure ou le phantasme sont tous les deux des causes par soi, collaborant pour former la cause totale de l'espèce intelligible.

La persistance du vocabulaire de la similitude ou ressemblance chez Duns Scot témoigne de ce « reste » de réalisme ; une notion de ressemblance à laquelle Duns Scot donne cependant, on l'a vu, un sens nouveau³⁶¹. Certes, l'être intelligible ne ressemble pas aux choses existantes au sens où il serait le produit de la communication de la forme dans l'âme. Néanmoins, il y a bien un rapport de ressemblance, et cela parce que l'être intelligible n'est pas totalement séparé des choses extérieures.

Alain de Libera, dans les pages consacrées à Duns Scot dans *La querelle des universaux*, semble aller dans le sens de notre lecture. Chez Duns Scot, il n'y a pas seulement de l'*a priori*, c'est-à-dire du formel, mais une jonction de l'empirique et de l'*a priori*. Alain de Libera met en lumière cette jonction au moment d'exposer la théorie scotiste des causes partielles concourantes de l'espèce intelligible :

« En la rigueur des termes, le processus de causalité concourante se laisse ainsi décrire : le concours causal du fantasma et de l'intellect agent donne naissance à une espèce intelligible. Mais à peine celle-ci est-elle 'causée dans l'intellect possible formellement qu'est causé simultanément un objet abstrait, non pas formellement, mais objectivement'. Autrement dit, il ne faut pas confondre l'action de la *species* véhiculaire sur l'intellect possible, qui livre la forme intelligible d'une chose (*i. e.* son concept formel), et celle de l'intellect agent, qui produit un concept objectif de la chose ainsi connue. L'intellect agent produit dans l'intellect possible le concept objectif de la chose dont la *species* véhiculaire imprime le concept formel. Naturellement, on ne peut dissocier les deux puisqu'il y a concours et production simultanée. Il s'agit plutôt de marquer ce qui, dans le concept objectif, vient de la chose extérieure et ce qui vient de l'intellect lui-même. C'est dans cette délicate jonction que se réalise chez Scot l'union de l'empirique et de l'*a priori*, dans le concours causal en un même produit de deux facteurs, dont l'un vient formellement de la chose même et dont l'autre tend objectivement vers elle : ce qui fait principalement d'un objet un objet, c'est que la puissance tend vers lui, non qu'il imprime en elle une espèce³⁶² ».

Heidegger sait évidemment que la chose existante participe, chez Duns Scot, au processus de production de l'espèce intelligible. Il semble toutefois minimiser le rôle joué par la *res* extérieure en présentant cette causalité extrinsèque comme une simple impulsion, *Anstoß* :

³⁶¹ Cf. en particulier Duns Scot, *Quaestiones quodlibetales*, question 13, n. 39, *op. cit.*, p. 461 (que nous avons déjà cité *supra*) : « Je ne veux pas dire ressemblance par communication de la même forme, mais ressemblance par imitation ».

³⁶² De Libera, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 348. Alain de Libera renvoie en note à Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », in *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *op. cit.*, p. 184.

« C'est par le jugement [*Urteil*] que nous avons connaissance. Les éléments singuliers de cette forme ordonnatrice sont les catégories. Ils ne sont pas en quelque sorte empruntés au domaine réel de l'objet [*realen Objektbereich*] comme de simples *décalques* [*als bloße Abbilder*]. Le réel [*Reale*] fournit pour ainsi dire l'*impulsion* [*Anstoß*] (occasio) et présente le *point d'accrochage* [*Ansatzpunkt*] pour la création [*Schaffung*] de ces rapports d'ordre qui n'ont dans le réel aucune correspondance adéquate³⁶³ ».

Duns Scot soutient effectivement que l'être objectif doit *prioritairement* son statut d'objet à l'intellect, et va même jusqu'à affirmer, contre Thomas d'Aquin, que Dieu pourrait faire office de cause partielle, en remplacement de la chose existante, sans que cela fasse une quelconque différence. Il ne faut pas oublier néanmoins que Duns Scot tient la chose extérieure pour une cause *essentielle* de l'espèce intelligible, non pour une simple *causa sine qua non*³⁶⁴.

Heidegger s'appuie certes sur l'idée que le *modus essendi* n'est pas une simple matière (au sens logique), un simple contenu de la signification ou de l'intellection, mais met en jeu une certaine forme ou raison, *ratio* :

« Le modus essendi est ce dont on peut faire l'expérience vivante en général [*das Erlebbare überhaupt*], c'est ce qui fait face à la conscience absolument, l'effectivité [*Wirklichkeit*] 'solide [*bandfeste*]' qui s'impose irrésistiblement à la conscience et qu'au grand jamais on ne parvient à dissiper. En ce sens il faut l'appeler absolue [*absolut*], ayant son centre en elle-même. Ce donné en général existe [*besteht*] non pas seulement pour le réalisme, mais aussi pour l'idéalisme absolu, qui tend à résoudre dans la forme toute contenance [*Inhaltlichkeit*] elle-même (...). Le modus essendi est l'effectivité empirique immédiatement donnée *sub ratione existentiae*. Il faut ici remarquer une chose importante, c'est que même cette effectivité empirique est caractérisée par Duns Scot comme dépendante d'une 'ratio', c'est-à-dire d'un point de vue, d'une forme, d'une tournure [*Bewandtnis*] ; et cela ne veut rien dire d'autre que ce que l'on a formulé récemment : à savoir que même la 'donation [*Gegebenheit*]' représente déjà une détermination catégoriale [*eine kategoriale Bestimmung*]³⁶⁵ ».

³⁶³ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 108 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, p. 281.

³⁶⁴ En *Ga. 1*, p. 281, Heidegger renvoie en note à un passage des *Quaestiones in lib. Praed.*, pour justifier sa compréhension de la *res* comme une simple impulsion : « *Dico quod non est tota causa intentionis, sed tantum occasio in quantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret, et intellectus est principalis causa* » (Duns Scot, *Quaestiones in lib. Praed.*, question 2, n. 443). Duns Scot tient effectivement ici la chose pour l'*occasio* de la connaissance. Mais il veut souligner que la *res* n'est pas la cause *totale* de l'intellection : elle est une cause partielle, et pour autant *essentielle*.

³⁶⁵ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 150 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, p. 318. Il est difficile de déterminer avec précision ce que Heidegger a en vue dans la dernière phrase. Selon Theodore Kisiel, il s'agit de l'intuition catégoriale husserlienne (cf. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University California Press, Berkeley, 1993, p. 32 ; cf. également, du même auteur, *Heidegger's Way of Thought, Critical and interpretative signposts*, Continuum, New York-London, 2002, p. 117). Olivier Boulnois, en revanche, considère ce rapprochement anachronique (cf. « Heidegger lecteur de Duns Scot, Entre catégories et signification », in *Phénoménologie et logique, op. cit.*, p. 117). Pour Heidegger par ailleurs, le fait de concevoir l'existence comme une certaine *ratio* fait de Duns Scot un précurseur de Lask et de Husserl. Le philosophe de Messkirch précise néanmoins que celui qu'il croit être l'auteur de la *Grammatica*

Heidegger a « raison » de noter que Duns Scot (et Thomas d'Erfurt après lui) envisage l'existence comme une certaine *ratio*. Ce point est lié à la conception scotiste de l'existence³⁶⁶. Pour le théologien franciscain en effet, si la connaissance intuitive donne accès à l'existant, il n'y a pas d'intuition de *l'existence* en tant que telle. Duns Scot considère l'existence comme un principe indéterminé, pour ainsi dire *vide* – qui n'a pas d'autres déterminations que celles de l'essence³⁶⁷. C'est la raison pour laquelle, dans l'*Ordinatio*, Livre II, 3, 1, question 3, Duns Scot refuse de faire de l'existence le principe d'individuation des choses, alors même que l'individualité peut être considérée comme la forme la plus achevée de l'existence. Duns Scot ne peut pas accorder à l'existence, *réellement* identique à l'essence, la positivité d'un principe. Lisons le n. 61 :

« [C]e qui n'est de soi ni distinct ni déterminé ne peut être ce qui distingue et détermine immédiatement autre chose ; or, en tant qu'il diffère de l'être d'essence, l'être d'existence n'est de soi ni distinct ni déterminé (en effet, il n'a pas de différences propres, autres que celles de l'être d'essence, autrement il faudrait admettre une coordination propre des existences, autre que la coordination des essences), car ce qui le détermine, c'est justement la détermination de l'être d'essence³⁶⁸ ».

Parce que Duns Scot refuse de distinguer *réellement* l'essence et l'existence, la seconde est indéterminée et confuse abstraction faite de la première. L'existence constitue donc effectivement, pour Duns Scot, une certaine *ratio*. On ne saurait toutefois en conclure que la *res* ne joue qu'un rôle *inessentiel* dans le processus de production de l'espèce intelligible³⁶⁹.

speculativa ne va pas, pour ainsi dire, au bout de sa « découverte », en ne distinguant pas explicitement au sein des *modi essendi* un mode passif et un mode actif, comme il le fait pour les *modi significandi* et *intelligendi* : « Les *modi essendi*, les *modi intelligendi* actifs et les *modi significandi* actifs se distinguent matériellement et formellement, dans la mesure où ils appartiennent à diverses régions de l'être [*Wesensregionen*]. Il est curieux de voir comment Duns Scot, lorsqu'il caractérise les modes *actifs*, se réfère de nouveau au *modus essendi*, qu'il mettait auparavant sur la même ligne que les *modi intelligendi* et *significandi passivi*, sans pour autant distinguer expressément un *modus essendi* *activus* et *passivus*. On pourrait en tirer cette indication que Scot n'est pas parvenu à une conscience suffisamment claire du *modus essendi* dont il fait une fois l'effectivité objective absolue, sans manquer pourtant de remarquer que même cette effectivité se trouve proche d'une certaine *ratio*, nommément celle de l'existence [*Existenz*], et ainsi du caractère d'une détermination formelle, à laquelle un caractère d'acte doit correspondre » (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 151 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 319-320).

³⁶⁶ Nous suivons à partir de là Bardout, Jean-Christophe, *Penser l'existence, I L'existence exposée, Époque médiévale, op. cit.*, pp. 300-308.

³⁶⁷ Nous reviendrons plus en détail dans le quatrième moment de notre travail sur la conception scotiste de la distinction de l'essence et de l'existence.

³⁶⁸ Duns Scot, *Le principe d'individuation*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 2005, pp. 113-115.

³⁶⁹ L'« erreur » de Heidegger consiste, au fond, à « oublier » un sens de l'*intentio* médiévale. Avec Husserl, il conçoit en effet l'intentionnalité comme un « attribut », une « propriété » *exclusive* du sujet ou de la conscience. Il ne saurait exister, pour Heidegger, d'intentionnalité dans les choses extérieures. Il l'énonce

2. La personnification du sujet

Heidegger force le trait : Duns Scot ne saurait, en toute rigueur, être tenu pour un penseur « subjectiviste ». Cette surinterprétation (plutôt que mésinterprétation) joue pourtant un rôle fondamental dans la thèse : c'est pour partie le « subjectivisme » supposé de Duns Scot qui a conduit Heidegger à s'intéresser à cet auteur. Après avoir interrogé le bien-fondé de cette caractérisation, il faut donc en questionner la signification profonde. En quel sens, précisément, Duns Scot serait-il « subjectiviste » ? De quel « sujet » parlons-nous ?

Le point fondamental est que l'âme scotiste n'est pas un *simple* sujet, c'est-à-dire un sujet au sens de l'ὑποκείμενον-*subiectum*. L'espèce intelligible et l'acte d'intellection, certes, résident dans l'intellect comme dans un sujet, *ut in subiecto*. Le *subiectum* scotiste se voit toutefois conjointement doté d'un attribut originairement incompatible avec la réceptivité ou « passivité » inhérente à l'ὑποκείμενον : l'*agence*. Ainsi l'agence constitue-t-elle chez Duns Scot une *denominatio* de l'âme intellectuelle. Le théologien franciscain l'indique dans l'*Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, au moment d'opérer une distinction entre l'agir ou le faire, ou l'action (*actio*) et la fabrication (*factio*) – une distinction qu'il puise chez Aristote. Il mentionne ce partage au moment d'exposer l'opinion attribuant « à l'âme [*animae*] seule l'activité tout entière [*totam activitatem*] concernant l'intellection³⁷⁰ » :

clairement dans sa thèse : « L'intentionnalité [*Intentionalität*] est la 'catégorie régionale [*Gebietskategorie*]' du domaine logique. Et cela montre derechef que l'expression 'ens in anima' ne peut pas signifier l'être psychique [*das psychische Sein*]. Il ne peut y avoir d'intentionnalité que dans le champ du sens et de la signification [*bei einem Sinnhaften und Bedeutungsmäßigen*], non dans les réalités [*Realitäten*]. Celles-ci peuvent être en tous les cas affectées [betreffen] d'un sens et d'une signification, non l'inverse » (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 110 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 283). Nous reviendrons sur la compréhension heideggérienne de l'*intentio* médiévale dans la conclusion de notre étude.

³⁷⁰ Duns Scot, *L'image, op. cit.*, p. 151 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 407, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 247. Duns Scot rejettera cette opinion ; mais il accepte la distinction de l'action et de la fabrication et ce qu'elle implique quant à la localisation de l'acte d'intellection.

« Troisièmement³⁷¹, dans l'*Éthique*, livre I³⁷², *Métaphysique*, livre IX³⁷³ et *Physique*, livre III³⁷⁴, le Philosophe fait une distinction entre l'action et la fabrication [*inter actionem et factionem*], et soutient que l'action proprement dite demeure à l'intérieur de l'agent [*manet in agente*] ; dans ce texte³⁷⁵, il donne par exemple l'action de 'spéculer' : par conséquent, à proprement parler, l'intellection est une opération qui demeure à l'intérieur de l'agent [*operatio manens in agente*] ; or elle demeure dans la partie intellectuelle de l'âme ; celle-ci est donc l'agent par lequel l'intellection a lieu. Quatrième argument – qui revient au même que le précédent : l'action, au sens propre du terme, en tant qu'elle se distingue de la fabrication, dénomme l'agent [*denominat agens*] ; donc 'concevoir [*Intelligere*]' dénomme l'homme [*hominem*] d'après la partie intellectuelle de l'âme, donc etc³⁷⁶. ».

L'acte intellectuel, en tant qu'action demeurant dans le connaissant, est une *denominatio* de l'*agens*. Duns Scot va plus loin dans ses *Questions sur la métaphysique*. À la question 6 (intitulée : « Les actes portent-ils sur le singulier³⁷⁷ ? ») du Livre I, il commente longuement une proposition d'Aristote – « les actes [*actus*] et toutes les générations se rapportent au singulier³⁷⁸ » – qui semble emporter l'impossibilité de la science, étant entendu que celle-ci porte sur l'universel, non le singulier. Duns Scot résout le problème en soutenant que la proposition d'Aristote ne vise pas les actes demeurant dans l'intellect (les actes intransitifs ou immanents), dont l'acte d'intellection constitue l'exemple paradigmatique :

« Il faut dire que la proposition est vraie *pour les actes transitifs*, [qui vont] vers l'extérieur, c'est-à-dire qu'elle est vraie des [objets] *en tant qu'ils existent au-dehors*

³⁷¹ Troisième argument venant étayer l'opinion évoquée.

³⁷² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a 3-6.

³⁷³ Aristote, *Métaphysique*, Θ, 1050a21 – 1050b1.

³⁷⁴ Aristote, *Physique*, III, 202a 22-24.

³⁷⁵ Aristote, *Métaphysique*, Θ, 1050a21 – 1050b1.

³⁷⁶ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 153 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, nn. 411-412, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, pp. 249-250. Gérard Sondag note en marge de sa traduction que ce quatrième argument « paraît refléter les vues de Pierre Olieu (Petrus I. Olivi), *Sent.* II, q 58. Cf. également Henri de Gand, *Quodl.* XI, q 5 ».

³⁷⁷ Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, livre I, question 6, in *Questions sur la métaphysique*, volume I, Livres I à III, traduction par O. Boulnois et D. Arbib, PUF, Paris, 2017, p. 287.

³⁷⁸ Aristoteles latinus, *Corpus philosophorum medii aevi*, Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum, 1939 sq., XXV, 8. Il s'agit d'une traduction de la *Métaphysique*, A, 1, 981a 17-18 : « les actions [*πράξεις*] et les générations concernent toutes le singulier » (Aristote, *Métaphysique*, traduction par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Flammarion, Paris, 2008, p. 72 ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Metaphysica*, édition par W. Jaeger, Oxford University Press, New York, 1989, p. 2). Le texte latin fait une confusion entre l'acte et l'action, dont résultent les problèmes que tente de résoudre Duns Scot dans la question. Cf. pour ce point les explications d'Olivier Boulnois dans son introduction au livre I des *Questions sur la métaphysique* : « La question 6 est largement suscitée par un problème de traduction. Alors qu'Aristote disait tout simplement que 'Les actions (*praxeis*) et les générations concernent toutes les singuliers', la traduction latine porte 'Les actes (*actus*) et les générations concernent tous les singuliers'. Or cela pose un problème : la science repose sur l'intellection, qui est un acte (*actus*) – si l'on prenait au sérieux le texte d'Aristote dans sa traduction, nous n'aurions pas d'intelligence des universaux (§. 1-3) » (Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, volume I, Livres I à III, *op. cit.*, p. 48).

dans les choses, non en tant qu'ils sont considérés par la raison. [Ces] deux choses sont dites pour expliciter la proposition. On prouve la première : puisque l'acte transitif, qui va vers l'extérieur, est par lui-même singulier, et qu'il existe en quelque chose comme dans un *sujet*, il faut que ce en quoi il existe soit singulier par soi ; en effet, le singulier n'existe pas dans un sujet universel. Il n'en va pas ainsi de l'acte immanent, car il n'est pas dans l'*objet* sur lequel il porte³⁷⁹. Et pour cette raison, cet acte est singulier, car il est dans un sujet singulier – comme il est manifeste pour [l'acte de] penser – même si l'objet sur lequel il porte est universel. Mais cette preuve ne vaut pas si *toute action* est dans un agent comme dans son sujet³⁸⁰ ».

Sur la base de la distinction aristotélicienne de l'agir et du faire, Duns Scot inscrit résolument ici l'acte d'intellection dans le *sujet* intelligent³⁸¹ : l'action est, chez Duns Scot, un attribut du *sujet*.

Le *Problem des Subjekts* heideggérien est donc bel et bien est un problème de *sujet* – mais d'un « nouveau » sujet : le *sujet agent*³⁸². On peut interpréter celui-ci comme un sujet *personnel*, ou encore *personnifié*. On en trouve un premier indice dans l'*Ordinatio*, I, 3, 3, question 2, où Duns Scot ne localise pas précisément l'acte d'intellection dans le sujet, mais – usant d'un terme à forte connotation théologique³⁸³ – dans le *suppositum*, suppôt :

« J'admets (...) que l'acte d'intellection [*actum intelligendi*] demeure [*manere*] effectivement à l'intérieur de l'agent qui est sa cause partielle [*in agente quod est eius causa partialis*]. Il demeure dans le suppôt agissant [*in supposito agente*], non seulement parce qu'il ne passe pas à l'extérieur du suppôt [*non transeat extra suppositum*], mais encore parce qu'il ne passe pas de la partie intellectuelle dans la sensitive, ni de la partie intellectuelle dans l'appétitive, ni de son principe actif dans une autre faculté, mais reste dans la partie intellectuelle, qui est sa cause partielle. Il n'est pas nécessaire qu'une action, prise au sens propre, reste dans sa cause totale ; il suffit qu'elle reste dans l'une de ses causes partielles³⁸⁴ ».

³⁷⁹ Duns Scot fait ici référence à Aristote, *Physique*, III, 3, 202b 6-22, qui énonce que, dans le cas des actes transitifs, l'action réside dans le patient.

³⁸⁰ Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, livre I, question 6, nn. 7-8, in *Questions sur la métaphysique*, volume I, Livres I à III, *op. cit.*, p. 289. Les traducteurs français expliquent la dernière phrase en note, et font référence à cette occasion au principe « *actiones sunt suppositorum* », dont Alain de Libera retrace l'histoire dans son *Archéologie du sujet* : « si 'toute action' est pensée comme résidant dans l'agent comme dans son sujet, selon le principe décrit récemment par Alain de Libera : *actiones sunt suppositorum* (*Archéologie du sujet*, II. *La quête de l'identité*, p. 55 sq.) il n'y a plus d'actions transitives, et donc la proposition originelle ne peut plus être interprétée ».

³⁸¹ Pour la même idée, et une référence similaire à Aristote, cf. également Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 165 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 436, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 265 : « d'après le Philosophe, l' 'intellection [*intellectio*]' est une action immanente [*actio immanens*] ».

³⁸² On notera néanmoins que, dans les textes mentionnés, Duns Scot n'emploie pas cette expression telle quelle.

³⁸³ Le concept de *suppositum* possède en vérité une double histoire, à la fois logique et théologique. Pour la première, cf. De Libera, Alain, « Supposition », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, *op. cit.*, pp. 1254-1260. Pour une analyse comparée des acceptions logiques des concepts de suppôt et de sujet, cf. en particulier *ibid.*, p. 1255.

³⁸⁴ Duns Scot, *L'image*, *op. cit.*, p. 198 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 511, in *Opera omnia*, III, *op. cit.*, p. 303.

L'âme scotiste doit à son être-suppôt son caractère d'agence. On devine, derrière le suppôt, la personne. On trouve un second indice de cette présence dans la même question de l'*Ordinatio*, I, 3, 3. Duns Scot écrivait en toutes lettres un peu plus haut – au moment d'exposer son opinion personnelle³⁸⁵ – que l'intellect scotiste doit aux Personnes divines dont il est l'Image (*imago*) son aptitude à *agir*, son statut d'*agens* :

« J'affirme (...) que l'objet [*obiectum*] n'est pas à lui seul – ni en soi ni dans son espèce [*nec in se nec in sua specie*] – la cause active totale [*tota causa activa*] de l'intellection, comme il ressort du [premier argument³⁸⁶] contre [la seconde] opinion³⁸⁷ –, et aussi parce que dans le cas contraire l'Image ne pourrait être conservée dans l'esprit en tant qu'il est esprit [*non posset salvari imago in mente ut mens est*], car rien de ce qui appartient à l'esprit n'aurait une fonction d'engendrement [*rationem parentis*³⁸⁸] ».

L'intellect scotiste est apte à l'engendrement en tant qu'*imago* des Personnes divines. Duns Scot refuse de tenir la chose extérieure ou le phantasme pour la *tota causa activa* de l'intellection au nom de la provenance divine de l'âme – au nom, autrement dit, de son être personnel.

La thèse de Duns Scot selon laquelle l'intellect constitue la cause *principale* de la production de l'espèce intelligible – la thèse qui retient tout particulièrement l'attention du jeune Heidegger, et qui autorise le rapprochement avec Husserl – demeure donc incompréhensible si l'on ne tient pas compte du fait que le théologien franciscain fait se rencontrer deux histoires hétérogènes, celle du sujet et de la personne, pour donner à penser

³⁸⁵ En réponse à la question : « La partie intellectuelle, proprement dite, de l'âme – ou quelque chose qui lui appartient – est-elle la cause totale qui engendre la connaissance en acte et/ou la raison de son engendrement ? » (Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 149 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 245).

³⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 163 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 429, in *Opera omnia*, III, op. cit., pp. 261-262 : « Cette opinion est inadmissible parce qu'elle est véritablement avilissante pour la nature de l'âme. Il est clair, en effet, que le phantasme [*phantasma*] ne peut causer dans l'intellect aucune perfection supérieure en noblesse à celle d'un phantasme, sachant que nul effet [*effectus*] n'excède sa cause en perfection mais lui est inférieur, spécialement lorsqu'il s'agit d'un effet équivoque [*effectus aequivocus*]. Par conséquent, considéré précisément en tant que tel, le phantasme ne cause rien dans l'intellect, comme le veut cette opinion. Il faut choisir : ou bien toute intellection est plus parfaite qu'un phantasme, ou bien il n'y aura chez l'homme aucune intellection ».

³⁸⁷ L'opinion de Godefroid de Fontaines, présentée ainsi par Duns Scot (qui se réfère à Godefroid de Fontaines, *Quodl.* V, question 10) : « D'après cette opinion, l'intellect agent [*Intellectus agens*] ne cause rien qui soit formellement [*formaliter*] dans le phantasme, il se borne à écarter ce qui fait obstacle à l'intellection par une sorte de contact spirituel de sa lumière appliquée au phantasme [*per quemdam contactum spiritualem huiusmodi lucis ad phantasma*] et, l'obstacle une fois écarté par le pouvoir [*virtute*] de l'intellect agent, l'information de l'intellect possible a lieu [*fit informatio intellectus possibilis*] » (Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 162 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 427, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 260).

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 187 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 488, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 289.

quelque chose comme un sujet *personnifié*. Mais on comprend également, du même coup, comment le processus scotiste de la connaissance peut excéder le cadre strictement subjectif (au sens de l'ὑποκείμενον-*subiectum*). L'espèce intelligible et l'acte de l'intellect résident en effet dans l'âme *ut in subiecto* – mais ce n'est pas le cas, on l'a vu, de l'être intelligible qui, brillant dans l'espèce, réside dans l'intellect sans pour autant s'y trouver comme dans un sujet. Duns Scot retrouve ici Augustin, plus précisément sa conception du *verbum*, du verbe, qui selon l'évêque d'Hippone ne se trouve pas dans l'intelligence comme dans un sujet³⁸⁹. Toujours dans la question 2 de l'*Ordinatio*, I, 3, 3, le docteur subtil relève ainsi – au moment de critiquer une première opinion³⁹⁰ – que d'après *La Trinité*, « livre XV, chapitre 10 (texte déjà cité³⁹¹) : « La pensée formée à partir de la chose que nous connaissons est le verbe [*Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est*³⁹²] » ».

La personnalisation ou personnification scotiste du sujet permet tout à la fois de penser le caractère d'agence du sujet et d'ouvrir un espace pour les objets *stricto sensu* – un espace pour l'être connu, en tant qu'il ne se réduit pas à l'être-dans-un-sujet.

Pour se convaincre de la personnalité du sujet scotiste, on peut encore faire un détour par le concept contemporain d'intentionnalité, à la lumière duquel Heidegger lit

³⁸⁹ Dans le *De Trinitate*, Augustin dissocie nettement en effet les concepts de sujet et d'hypostase. Cf. pour ce point De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, op. cit., p. 228 sq., ainsi que, du même auteur, « Augustin et la question du sujet », in *Après la métaphysique : Augustin ?*, Actes du colloque inaugural de l'Institut d'Études médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010, Alain de Libera (éd.), Vrin, Paris, 2013, pp. 13-41.

³⁹⁰ L'opinion, que l'on prête à Augustin, selon laquelle l'âme serait la seule cause de l'intellection. Cf. Duns Scot, *L'image*, op. cit., pp. 151-152 (traduction modifiée) ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 407, in *Opera omnia*, III, op. cit., pp. 247-248 : « Concernant la présente question, une première opinion attribue à l'âme seule l'activité tout entière [*totam activitatem*] concernant l'intellection, – opinion que l'on prête à Augustin parce qu'il écrit ceci au livre XII du traité *Sur la Genèse*, chapitre 28 [Augustin, *Super Gen. Ad. Litt.* XII, chapitre 16, nn. 32-33] : 'Parce que l'image d'un corps est dans l'esprit [*Quia imago corporis est in spiritu*]', et que l'esprit est 'supérieur au corps [*praestantior corpore*]', 'l'image d'un corps qui est dans l'esprit est supérieure à ce qu'est le corps lui-même' ; puis il poursuit (chapitre 29) : 'On ne doit pas penser que le corps agisse [*agere*] en aucune façon sur l'esprit, comme si l'esprit, rabaissé au rang de matière, était assujéti à l'action du corps. En effet, ce qui fait [*facit*] est toujours supérieur à ce à partir de quoi il fait ; or le corps n'est en aucune façon supérieur à l'esprit, c'est l'esprit au contraire qui est supérieur au corps. J'accorde donc que l'image [*imago*] doit commencer par être dans l'esprit mais cette image, ce n'est pas le corps qui la fait [*facit*] dans l'esprit, c'est l'esprit qui la fait en lui-même avec une étonnante célérité' – plus bas : 'à peine, en effet, l'image a-t-elle été vue par les yeux, qu'elle se forme [*formatur*] sans délai dans l'esprit de celui qui voit' ».

³⁹¹ Cf. Duns Scot, *L'image*, op. cit., p. 144 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 1, n. 393, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 239.

³⁹² *Ibid.*, p. 154 ; *Ordinatio* I, distinction 3, partie 3, question 2, n. 413, in *Opera omnia*, III, op. cit., p. 251.

Duns Scot³⁹³. Les théories contemporaines de l'intentionnalité, on le sait, trouvent leur première impulsion chez Brentano³⁹⁴ ; plus précisément dans un passage souvent cité de la *Psychologie du point de vue empirique* où ce dernier entend discriminer les phénomènes psychiques et physiques en faisant référence aux « Scolastiques du Moyen Âge » :

« Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité [*Realität*] ou objectivité [*Gegenständlichkeit*] immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet [*Objekt*], mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite³⁹⁵ ».

Ce qui est moins relevé, c'est que le texte est accompagné d'une note, où Brentano énumère les auteurs et théories de la connaissance qu'il a alors en vue³⁹⁶ :

« Aristote parle déjà de cette inhabitation psychique. Dans son traité *De l'âme*, il dit que le senti est, comme tel, dans le sentant, que le sentant contient immatériellement l'objet senti, que le pensé est dans l'intellect pensant. Chez Philon nous trouvons également la doctrine de l'existence et de l'inexistence mentales. Mais en les confondant avec l'existence au sens propre du mot, il aboutit à sa doctrine contradictoire du Logos et des Idées. Il en est de même pour les Néo-platoniciens. Augustin, dans sa doctrine du *Verbum mentis* et de son origine interne [*innerlicher Ausgang*], fait allusion à la même réalité. Anselme s'y réfère également dans son célèbre argument ontologique ; et l'on a fait souvent observer que sa considération de l'existence mentale comme existence véritable est à la source de son paralysisme (Cf. Überweg, *Geschichte der Philosophie*, II). Thomas d'Aquin enseigne que l'objet pensé est intentionnellement dans le sujet pensant, l'objet de l'amour dans le sujet aimant, l'objet désiré dans le sujet qui désire, et il utilise toutes ces remarques à des fins théologiques. Quand l'Écriture Sainte parle d'une inhabitation du Saint-Esprit, Thomas nous explique qu'il s'agit d'une inhabitation intentionnelle dans un acte d'amour. Et c'est aussi dans l'inexistence intentionnelle telle qu'elle se révèle dans l'acte de penser

³⁹³ Nous suivons à partir de là De Libera, Alain, *Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, op. cit., pp. 133-154.

³⁹⁴ Pour la relation Heidegger – Brentano relativement à la question de l'être (qui ne nous intéresse pas directement dans ce travail), cf. Volpi, F., *Heidegger e Brentano, L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padoue, 1976 ; ainsi que, du même auteur, « La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger », in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIXème siècle*, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 277-293.

³⁹⁵ Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction par M. de Gandillac, Vrin, Paris, 2008, pp. 101-102.

³⁹⁶ Pour le problème des sources antiques et médiévales de la théorie brentanienne de l'intentionnalité, cf. notamment Hedwig, K., « *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano* », in R. Chisholm et R. Haller (éd.), *Die Philosophie Brentanos*, Rodopi, Amsterdam, 1978, pp. 67-82, ainsi que Hedwig, K., « *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept* », in *Philosophical and Phenomenological Research*, 39, 1979, pp. 326-340. Alain de Libera renvoie à ces deux articles dans *l'Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, op. cit., p. 136.

et dans l'acte d'aimer qu'il essaye de trouver une certaine analogie pour le mystère de la Sainte Trinité et la procession *ad intra* du Verbe et de l'Esprit³⁹⁷ ».

Certes, dans cet extrait, Brentano se réclame dans un premier temps d'Aristote³⁹⁸. Comme y insiste toutefois Alain de Libera, « la thèse « aristotélicienne » est inscrite dans l'horizon de préoccupation d'Augustin, et, précisément, dans sa réflexion sur le Verbe mental³⁹⁹ ». C'est ce que « trahit » chez Brentano, dans les passages reproduits *supra*, l'emploi des termes « *Inexistenz* » (celui-ci renvoyant à l'ἐνύπαρξις, ou περιχωρήσις, périchorèse, grecques⁴⁰⁰) et « *Einwohnung* », « inhabitation » :

« Brentano avait-il réellement en tête l'idée médiévale d'immanence mutuelle, *circum-incessive*, des puissances ou des actes mentaux, en parlant de l'in-existence mentale selon 'les scolastiques du Moyen Âge', ou celle-ci n'appartenait-elle qu'à son *vocabulaire latent* ? Une chose est sûre : sa culture théologique la lui rendait aisément accessible. En témoigne l'emploi même du mot *Einwohnung*, qui n'a certes pas reçu, lui non plus, l'attention qu'il méritait. Le sens augustinien d'immanence mutuelle n'est pas, de fait, étranger au mot allemand. Comment le serait-il, puisqu'il traduit littéralement le terme théologique d'*inhabitatio* ? C'est en ce sens que l'on parle de l'*Einwohnung Gottes im Menschen*, de l' 'inhabitation intérieure' du Verbe, de l'inhabitation du Saint-Esprit ou de l'*inhabitatio Trinitatis* – en anglais *Trinitarian Indwelling*. Si, comme l'affirme McDonnell, 'intentional inexistence of an object' et 'psychical indwelling (*psychische Einwohnung*)' sont synonymes, la série *inexistentia-inhabitatio-circumincessio* ne peut être considérée comme étrangère à l'horizon du lexique brentanien ou comme y figurant fortuitement⁴⁰¹ ».

³⁹⁷ Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 102.

³⁹⁸ Brentano s'appuie sur Aristote, *De l'âme*, II, 12, 424a 19-21. Alain de Libera commente ce passage dans *Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, *op. cit.*, pp. 137-140, en insistant (contre G. Koridze, dans *Intentionale Grundlegung der philosophischen Logik. Studien zur Intentionalität des Denkens bei Hervaeus Natalis im Traktat « de secundis intentionibus »*, thèse, Tübingen, 2004) sur l'immatérialité de l'être connu.

³⁹⁹ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁰⁰ Cf. pour ces points *ibid.*, p. 143 : « C'est (...) aux 'scolastiques', non aux Grecs, que renvoie explicitement la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Catholique et prêtre, Brentano savait probablement mieux que quiconque à l'époque 'was die Scholastiker des Mittelalters die *intentionale* (auch wohl *mentale*) *Inexistenz* eines Gegenstandes genannt ha[tt]en'. Or, et c'est ce qui est décisif du point de vue archéologique, 'in-existence', ἐνύπαρξις, *inexistentia*, est non seulement un terme de l'ontologie grecque, mais aussi et en liaison étroite avec son acception philosophique, un terme clé de la théologie trinitaire. Il correspond même à un concept de l'existence des Personnes, qui nous ramène à Augustin (...). Plus précisément, (...) l'*inexistentia* brentanienne donne à entendre (en en portant la trace) le concept de l'existence des Personnes qu'Augustin s'efforce de construire hors du schéma aristotélicien de la substance et de l'accident, inventant au passage (...) un modèle nouveau du 'mental', d'où sortira, bien avant Descartes, un concept propre de 'subjectivité' (la *Subjektivität* selon Heidegger). J'appelle ce modèle : 'modèle périchorétique de l'âme', bien que (1) le terme περιχωρήσις ne soit pas augustinien, et que (2) l'on puisse alternativement le qualifier d' 'en-hyparxique' – une fois pris en compte le fait que ἐνύπαρξις est un équivalent de περιχωρήσις dans la théologie grecque ». Alain de Libera se réfère en note à Kleutgen, J., *De ipso Deo*, §1089, Pustet, Ratisbonae (Regensburg), 1881, p. 695 : « *Eam Patres graeci περιχωρήσις vel ἐνύπαρξις, latini theologi veteres circumincessionem, recentiores circumin sessionem vocaverunt, illis ni fallor, vitae, his essentiae communionem magis spectantibus* ».

⁴⁰¹ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet*, I. *Naissance du sujet*, *op. cit.*, pp. 144-145.

C'est bien l'être personnel qui – d'Augustin à Brentano, en passant par Duns Scot – ouvre sur un espace a-subjectif, *hors sujet*, où les étants connus et aimés, ainsi que les Personnes elles-mêmes, résident, mais non à la manière de l'être-dans-un-sujet.

Le sujet scotiste se dirige, tend vers un être intelligible hors sujet en tant que sujet personnel, personnifié. Le jeune Heidegger s'intéresse à la théorie scotiste de la connaissance parce qu'il y trouve une fusion des paradigmes du sujet et de la personne, qui annonce le sujet moderne (en l'occurrence : le sujet husserlien).

Duns Scot donne également à penser le sujet dans sa concrétude – non pas le sujet logique, le sujet jugeant, mais le sujet *real*, réel, existant dans le monde⁴⁰². Heidegger trouve plus précisément chez le théologien franciscain une conception insigne de l'unité – au double sens de l'unicité et de l'unité ou « mêmeté » – du sujet réel. Heidegger s'inspire à nouveau ici des analyses de Hermann Siebeck. Dans le résumé qui clôt l'article suscité, Siebeck explique ainsi que Duns Scot – contre, à nouveau, Thomas d'Aquin – considère que la chair possède, indépendamment de l'âme, une forme spécifique, ce qui a pour conséquence d' « autonomiser » cette dernière, l'âme possédant par elle-même une singularité ou individualité :

« Alors que Thomas considère l'âme comme l'unique forme unitaire, c'est-à-dire comme principe vital suffisant pour l'organisme, il faut selon Duns (qui en cela suit déjà les avis de Henri de Gand) que, pour le corps en tant que tel déjà, l'on saisisse une forme spécifique, déjà du fait que celui-ci continue après la mort à demeurer, au moins pendant un temps, à l'état de matière informée. (...) En écho à cela, l'individualisation de l'âme, tout particulièrement celle de l'âme intellectuelle en tant que forme propre et supérieure, ne repose pas non plus seulement, comme le suppose Thomas conformément à sa conception de la matière comme fondement de l'individuation, sur son union au corps ; l'âme est bien plutôt déjà en soi et originellement singulière et individuelle, quand bien même elle n'existe pas avant le corps spécifiquement comme 'âme', c'est-à-dire comme principe organique agissant⁴⁰³ ».

⁴⁰² Certes, ce problème n'intéresse pas alors *prioritairement* Heidegger : le problème du sujet qu'il a en vue est d'abord et avant tout le problème du sujet logique, du sujet de la connaissance.

⁴⁰³ Siebeck, « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik* », *loc. cit.*, pp. 177-178 (note traduction de : « *Während Thomas die Seele als die einzige einheitliche Form, d. h. als zureichendes Lebensprinzip für den Organismus betrachtet, muss nach Duns, (der hierin schon den Ansichten Heinrichs von Gent folgt) schon für den Leib als solchen eine spezifische Form gefasst werden, schon angesichts der Tatsache, dass derselbe nach dem Tode wenigstens eine Zeit lang als geformte Materie bestehen bleibt. (...) Dem entsprechend beruht auch die Individualisierung der Seele, speziell der intellektuellen als der eigentlichen und obersten Form nicht erst, wie Thomas gemäss seiner Ansicht von der Materie als dem Grunde der Individuation annimmt, auf ihrer Vereinigung mit dem Leibe ; die Seele ist vielmehr schon an sich und von Haus aus singular und individuell, wengleich sie in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit als 'Seele', d. h. als wirkendes organisches Prinzip, nicht vor dem Leibe existirt* »).

Il résulte de cette « autonomisation » de l'âme par rapport à la matière que cette dernière possède une unité beaucoup plus forte que dans la psychologie thomasienn⁴⁰⁴. Les facultés de l'âme – que l'on prenne en considération aussi bien les facultés sensibles que les facultés intelligibles – ne renvoient pas à différentes réalités, à différents êtres, mais à des exercices, des activités de la *même* force, d'un seul et même rapport aux objets :

« Les parties (puissances) de l'âme se distinguent par leurs actes et leurs objets. Mais elles ne signifient que différentes manières d'agir et tendances de l'essence unitaire de l'âme, et non pas différentes réalités dans cette essence elle-même. (...) Dès lors, les puissances non plus ne sont pas distinguées les unes des autres selon l'essence, mais seulement selon la forme : elles sont une seule et même force de l'âme, seulement saisie en différentes activités et tendances. Elles ne s'appellent des 'parties' de l'âme que dans la mesure où aucune d'elles, prise isolément, n'exprime dans son entièreté l'essentialité et la mode opératoire de cette 'forme' unitaire (...). De même, intellect et volonté au-dessus de la connaissance sensible et du désir, ainsi que perception et pulsion sensible en dessous d'elle, ne sont rien d'autre que différentes sortes de relations de l'âme à l'objet⁴⁰⁵ ».

Siebeck fait ici référence au concept scotiste de *forma totius*. Bien que l'âme et la matière qu'elle informe possèdent chacune une unité qui leur est propre, et qui leur autorise de ce fait une certaine persistance indépendamment l'une de l'autre, elles ne constituent pas pour autant de simples agrégats du tout qu'elles composent. En venant informer la matière et les facultés qui y sont liées, la part rationnelle de l'âme, en tant que *forma totius*, confère aux différents éléments qu'elle subsume une unité spécifique, de sorte que les différentes facultés apparaissent comme différents actes ou exercices d'un seul et même étant⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ Il s'agit du deuxième point de divergence fondamental entre Thomas d'Aquin et Duns Scot, parmi les quatre énumérés à la fin de l'article de Hermann Siebeck.

⁴⁰⁵ Siebeck, « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik* », *loc. cit.*, pp. 178-180 (notre traduction de : « *Die Teile (Potenzen) der Seele unterscheiden sich durch ihre Akte und Objekte. Sie bedeuten aber nur verschiedene Bethätigungsweisen und Richtungen des einheitlichen Wesens der Seele, nicht aber unterschiedene Realitäten in diesem Wesen selbst. (...) Unter sich selbst sind daher die Potenzen auch nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach unterschieden : sie sind dieselbe Kraft der Seele, nur in verschiedenen Bethätigungen und Richtungen gefasst. 'Teile' der Seele heissen sie nur insofern, als keine einzelne von ihnen die ganze und volle Wesenheit und Wirkungsweise jener einheitlichen 'Form' zum Ausdruck bringt (...). Ebenso sind oberhalb des sinnlichen Erkennens und Begehrens wieder Intellekt und Wille, innerhalb desselben aber Wahrnehmung und sinnlicher Trieb nichts anderes als verschieden Arten und Weisen der Beziehung der Seele auf das Objekt* »). À suivre Siebeck, personne avant Duns Scot n'aurait autant mis en avant l'unité des formes supérieures et inférieures de l'âme.

⁴⁰⁶ Pour le concept scotiste de *forma totius*, cf. Perler, Dominik, *Eine Person sein, Philosophische Debatten im Spätmittelalter*, *op. cit.*, pp. 71-72 ; ainsi que Gilson, Jean Duns Scot, *Introduction à ses positions fondamentales*, *op. cit.*, p. 490 sq.

Le jeune Heidegger étudie la conception scotiste de l'individuation dans les dernières pages du chapitre 1 (intitulé « L'unum, l'effectivité [*Wirklichkeit*] mathématique, naturelle et métaphysique⁴⁰⁷ ») de sa thèse d'habilitation. Il fait explicitement référence alors au concept d'*haecceitas*⁴⁰⁸ :

« Duns Scot avec beaucoup de précision formule, à propos d'un problème fort débattu à l'époque, une pensée dont la portée est considérable. Ce qui réellement existe [*real existiert*], c'est un individuel [*ein Individuelles*]. Le concept d'individuel ne veut pas dire pour autant un objet indéterminé d'une espèce [*Spezies*] déterminée. L'«être-individuel» ne se confond pas avec l'être-un-objet-en-général. Il ne faut donc pas penser que, grâce à l'Unum transcendent qui distingue un objet d'un autre, le concept de l'individuel se trouve déjà épuisé. Individuum signifie la détermination comme singulière [*einzigartige*], telle qu'on ne la rencontre jamais et nulle part ailleurs, et telle qu'il y aurait contradiction à la décomposer par analyse en moments qualitatifs autonomes. L'individuel est un *ultime qu'on ne peut ramener à rien d'autre* [*ein unzurückführbares Letztes*]. Il signifie l'objet réel [*realen Gegenstand*] κατ' ἐξοχήν [par excellence] prout includit existentiam et tempus [pour autant qu'il inclut l'existence et le temps⁴⁰⁹]. Deux pommes sur le même arbre n'ont pas le même 'coup d'œil [*Hinblick*]' sur le ciel ; chacune est distincte de l'autre par sa détermination locale déjà, quelle que soit par ailleurs leur parfaite ressemblance. Tout ce qui existe réellement est un 'tel ici et maintenant [*Solches-Jetzt-Hier*]' . La forme de l'individualité (*haecceitas*) est destinée à fournir une détermination originaire de l'effectivité réelle. Cette effectivité forme une 'multitude indéfinie', un 'continu hétérogène⁴¹⁰' ».

L'*haecceitas* constitue, chez Duns Scot, le principe positif, la *realitas* s'ajoutant à la forme ou à la *res* sans en être une lui-même⁴¹¹, qui permet de rendre raison de l'individualité des choses existantes – ce qui inclut donc l'âme. La nature rationnelle de l'âme doit à l'*haecceitas* l'unité qu'elle possède à l'état séparé.

On doit ajouter, toutefois, que l'*haecceitas* ne constitue pas le terme ultime du procès d'individualisation de l'âme⁴¹². À l'état séparé, l'âme est en effet un être

⁴⁰⁷ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 47 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 214.

⁴⁰⁸ Pour l'interprétation heidéggerienne de ce concept, cf. McGrath, S. J., *The early Heidegger & medieval philosophy, Phenomenology for the Godforsaken, op. cit.*, pp. 110-116 ; Tonner, Philip, « *Haecceitas and the question of being : Heidegger and Duns Scotus* », *Kritike*, 2, 2, 2008, pp. 146-154.

⁴⁰⁹ Le traducteur français de la thèse note bien qu'il s'agit de la « [p]remière annonce de ce qui sera le titre de *Sein und Zeit* » (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 93).

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 78 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 252-253. Cf. également *ibid.*, p. 105 ; *Ga.* 1, p. 277, où Heidegger définit l'individu (*das Individuelle*) comme « ce qui existe proprement [*das eigentlich Existierende*] ». Pour qui a en vue les futurs travaux de Heidegger, l'association des concepts d'*Existenz* et d'*Eigentlichkeit* est évidemment extrêmement significative.

⁴¹¹ Cf. en particulier pour ces points Boulnois, Olivier, *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2014, pp. 137-161 ainsi que p. 205 sq.

⁴¹² Nous suivons principalement, à partir de là, les développements de Heribert Mühlen dans *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, in *Franzisk. Forschungen*, 11. Heft, Dietrich-Coelde Verlag, 1954, particulièrement pp. 78-128. Cf. également Burger, Maria, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination, Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*, Aschendorff, Münster, p. 203 sq. ;

logiquement incommunicable – mais elle ne l’est pas encore *réellement*, cela parce qu’elle tend naturellement à informer un corps, autrement dit à se communiquer à lui⁴¹³. C’est seulement en tant que *personne* que l’être humain se révélera réellement incommunicable – la personnalité venant ainsi terminer un mouvement d’individualisation qui n’est pas totalement achevé (dans le cas des êtres rationnels, doués d’intellect) avec l’*haecceitas*.

L’être humain, pour Duns Scot, ne constitue pas une personne au sens plein, achevé. On trouve toutefois dans sa christologie (plus précisément : dans les pages traitant de l’Incarnation⁴¹⁴) des développements – relatifs au devenir-personne, à la « personnalisation », à ce qu’il nomme *personatio*⁴¹⁵ – qui peuvent être appliqués à l’homme.

Si l’*haecceitas* et la personnalité expriment l’une et l’autre l’individualité ou singularité de l’étant qu’elles déterminent, elles ne sauraient être identifiées. Si tel était le cas en effet, le Verbe aurait assumé une nature générale, non singulière, ce qui ne saurait être admis :

« [I]l faut voir comment ce par quoi une nature intellectuelle est dite une ‘personne’ se rapporte à ce par quoi telle nature est singulière et individuée. Et il est manifeste que ce n’est pas formellement par la même chose qu’elle est individuée à titre dernier et qu’elle est personnalisée par cette ‘personnalité créée’ : puisque selon Damascène, livre III, chap. 3, le Verbe a assumé notre nature non divisée, et non toutefois personnalisée⁴¹⁶ ».

La singularité – plus exactement : l’incommunicabilité – induite par le concept de personne se différencie donc de l’*haecceitas*. En quoi consistera-t-elle plus précisément ?

Schmidt, Axel, *Der Personbegriff des Johannes Duns Scotus, Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der ontologischen Grundlagen*, Diplomarbeit, GRIN Verlag, 1985, en particulier pp. 42-47.

⁴¹³ Cf. pour ces points Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, loc. cit.*, p. 97, p. 100, ainsi que p. 103.

⁴¹⁴ Pour la conception scotiste de l’Incarnation, cf. d’abord et avant tout l’*Ordinatio*, III, distinction 1, ainsi que *Quodlibet*, question 19. Ce qui vaut pour la nature humaine du Christ vaut également pour la nature humaine en général. Cf. notamment pour ce point Duns Scot, *Quodlibet*, question 19, n. 19, in *Opera omnia*, XII, *op. cit.*, p. 508 : « Quant à elle (à savoir la nature assumée), (...) puisqu’elle est de même sorte que ma nature, elle a une tendance de même sorte » (notre traduction de : « *Ipsa (scil. natura assumpta) (...), cum sit eiusdem rationis cum mea natura habet aptitudinem eiusdem rationis* »).

⁴¹⁵ Cf. notamment Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 2, nn. 116-118 (*Opera omnia*, IX, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 2007, pp. 53-54), ainsi que Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 2, question 1, nn. 110-112 (*Opera omnia*, IX, *op. cit.*, pp. 50-51).

⁴¹⁶ Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, nn. 31-32 ; *Opera omnia*, IX, *op. cit.*, pp. 14-15 (notre traduction de : « *oportet videre quomodo se habeat illud a quo natura intellectualis dicitur ‘persona’, comparando ad illud a quo natura talis est singularis et individua. Et patet quod non eodem formaliter et ultimate est individuata et personata ‘hac personalitate creata’, quia – secundum Damascenum libro III cap. 3 – assumpsit naturam nostram in atomo, non tamen personatam* »).

D'après Duns Scot, la personnalité est une détermination qui n'est ni simplement positive (ce qui vaut en revanche pour les Personnes divines⁴¹⁷) ni simplement négative⁴¹⁸. Le docteur subtil trace (comme souvent) une voie médiane. Si la personnalité humaine est intrinsèquement négative – elle exprime une incommunicabilité négative, qui n'est pas fondée sur une propriété positive mais sur la « répugnance » à s'identifier aux autres personnes – elle possède toutefois également une part positive⁴¹⁹. Mieux, c'est d'abord et avant tout à cette part positive, affirmative, que l'homme devra sa personnalité :

« [A]ucune négation ne peut d'abord être propre à un sujet, mais [elle ne le peut] que par quelque affirmation ; donc cette négation par laquelle une personne est une personne n'est pas propre à cette personne, à moins qu'on ne pose quelque affirmation propre à cette personne ; et ainsi elle est une personne par affirmation avant que de l'être par négation⁴²⁰ ».

⁴¹⁷ Pour la nature positive de la personnalité divine, cf. notamment Mühlen, Heribert, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, loc. cit., p. 95.

⁴¹⁸ Pour une présentation détaillée de ces deux hypothèses exclues par Duns Scot, cf. *ibid.*, pp. 95-97. Duns Scot énonce quatre arguments contre la première voie (la compréhension de la personnalité humaine comme une détermination positive) : « Contre la première voie j'arguente de quatre manières. Premièrement, parce qu'il y aurait alors dans la nature humaine une entité positive qui ne serait pas assumable par le Verbe. – Preuve de la conséquence : il répugnerait sur le mode de la contradiction que cette entité dernière, que la personne ajoute par-delà le singulier, fût communiquée de la façon dont une nature est communiquée à son suppôt (c'est manifeste, puisque 'la personne est une existence incommunicable'), et ainsi il lui répugnerait sur le mode de la contradiction d'être assumée. Cette conséquence ne semble pas acceptable : à la fois parce que selon Damascène 'ce qui ne peut être assumé ne peut être guéri' – et parce que toute entité positive créée est dans un rapport de puissance obédientielle eu égard à la personne divine » (Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 36 ; *Opera omnia*, IX, op. cit., p. 16 ; notre traduction de : « *Contra primam viam arguo quadrupliciter. Primo, quia tunc esset aliqua entitas positiva in natura humana, quae esset inassumptibilis a Verbo. – Probatio consequentiae : isti enim ultimae entitati, quam addit persona ultra singulare, repugnaret contradictorie communicari sicut natura communicatur supposito (patet, quia 'persona est incommunicabilis existentia'), et ita sibi repugnaret contradictorie assumi. Consequens videtur inconveniens : tum quia, secundum Damascenum, 'quod est inassumptibile, est incurabile', – tum quia omnis entitas positiva creata est in potentia obedientiali respectu personae divinae »). La personnalité humaine ne saurait consister, d'un autre côté, en une simple détermination négative, car il faudrait alors admettre que l'âme séparée soit une personne : « cette négation [de la dépendance actuelle] ne pourrait être posée sans l'indépendance eu égard à une personne extrinsèque ; mais si cela suffisait à la personnalité propre, alors (...) l'âme séparée serait une personne, ce qui est faux selon Richard, *De Trinitate*, IV, chap. 23 » (Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 40 ; *Opera omnia*, IX, op. cit., p. 18 ; notre traduction de : « *ista negatio [actualis dependentiae] non posset poni nisi independentia ad personam extrinsecam ; sed si ista sufficeret ad personalitatem propriam, ergo (...) anima separata esset persona, quod est falsum secundum Richardum IV De Trinitate cap. 23 »). Pour le rejet scotiste de ces deux voies, cf. également *ibid.*, pp. 19-21.**

⁴¹⁹ Heribert Mühlen résume cette double dimension (à la fois positive et négative) en une formule : « *Die ontische Personalität des Menschen ist die Verneinung einer aktuellen Abhängigkeit von anderen Personen auf Grund der Bejahung der eigenen Natur* » (Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, loc. cit., p. 104 ; le texte est souligné par l'auteur).

⁴²⁰ Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 42 ; *Opera omnia*, IX, op. cit., pp. 18-19 (notre traduction de : « *nulla negatio potest esse propria alicui subiecto primo, sed tantum per aliquam affirmationem ; ergo negatio ista qua persona est persona, non est propria isti personae nisi ponatur aliqua affirmatio propria isti personae, et ita prius est persona per affirmationem quam per negationem* »).

Duns Scot interprète plus précisément la « personnalisation » de l'être humain comme une tendance à subsister en soi-même, *aptitudo ad subsistendum in se* : « Quant à elle (à savoir la nature assumée), (...) puisqu'elle est de même sorte que ma nature, elle a une tendance de même sorte, et ainsi elle a une tendance à subsister en soi, et elle n'a pas la tendance à dépendre d'une personne extrinsèque⁴²¹ ».

La « personnalisation » de l'être humain pourra, plus précisément encore, emprunter deux voies différentes. Elle pourra, pour une part, se concrétiser à l'intérieur du monde – l'homme constituant alors une personne en tant que composé âme – corps⁴²². Mais elle pourra également – d'une manière plus parfaite – se réaliser hors du temps, *via* l'identification au Verbe divin. L'être humain, on l'a dit, n'est pas une personne au sens plein du terme. Il ne l'est pas, plus exactement, parce qu'il n'est pas un étant absolument (*simpliciter*) indépendant⁴²³. Duns Scot discrimine trois formes de dépendance : la dépendance actuelle, la dépendance potentielle, et la tendance à la dépendance. Ainsi :

⁴²¹ Duns Scot, *Quodlibet*, question 19, n. 19, in *Opera omnia*, XII, *op. cit.*, p. 508 (notre traduction de : « *Ipsa (sc. natura assumpta) (...), cum sit eiusdem rationis cum mea natura habet aptitudinem eiusdem rationis, & ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, & non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam* »). Heribert Mühlen interprète cette subsistance en soi comme un être en soi et pour soi, accessible aux seules natures intellectuelles. Cette dernière possède pourtant une dimension strictement ontologique : l'être pour soi qui caractérise la personnalité est pour ainsi dire « antérieur » à la conscience de soi ou la connaissance de soi. Pour ces analyses, cf. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, *loc. cit.*, p. 99.

⁴²² On a vu que l'âme séparée ne constitue pas une personne parce qu'elle n'est pas totalement achevée : elle tend naturellement à se communiquer à un corps. La personnalité étant synonyme, chez Duns Scot, de subsistance en soi, donc d'existence pleinement achevée, on peut en déduire que le corps participe de la personnalité humaine. Pour cette interprétation, cf. *ibid.*, p. 106, ainsi que p. 97 : « *Zwar ist die vom Leibe getrennte Seele singular und damit logisch unmittelbar ; sie wird ja für Scotus nicht erst durch den Leib singular, sondern durch die noch zum Wesentlichen gehörige individuelle Differenz ; damit hat sie irgendwie wirkliches Dasein, aber noch kein personales Dasein erlangt, eben weil sie dem Leibe als Form mitteilbar ist. Die vom Leibe getrennte Seele besitzt also nur logische, nicht auch reale Unmittelbarkeit. Daraus kann man schließ, daß die letztere erst möglich wird, wenn die Seele durch den Leib im strengen Sinne raum-zeitlich bestimmt ist : Die ontische Personalität des Menschen setzt seine Leiblichkeit voraus. Die Tendenz zum vollen Dasein ist in der vom Leibe getrennten Seele noch nicht zur Erfüllung gekommen oder kann sich nicht mehr erfüllen, sie hat vielmehr eine Tendenz, sich dem Leibe als Form mitzuteilen. Erst wenn diese Tendenz sich erfüllt hat wird die reale Unmittelbarkeit möglich* ». La thématique scotiste de la personnalité humaine s'accorde à nouveau, de ce point de vue, avec les développements de Heidegger relatifs à l'individualité, cités *supra*. On a vu en effet que, selon le philosophe de Messkirch, l'étant individuel, au sens de Duns Scot, est celui qui possède l'« *existentiam et tempus* ». On comprend à présent que l'étant humain, en toute rigueur, ne doit pas son existence temporelle à son *haecceitas* (l'âme séparée, en effet, possède une *haecceitas*), mais à sa personnalité.

⁴²³ Les Personnes divines, à l'inverse, sont des personnes au sens strict, au sens plein, parce qu'elles sont absolument indépendantes, incommunicables. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 105, qui s'appuie notamment sur Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 50 ; *Opera omnia*, IX, *op. cit.*, pp. 22-23 : « Mais la négation 'de la communicabilité qui inclut la répugnance à être communiqué' n'est pas univoque, puisqu'elle ne convient pas aux créatures ; et en ce sens j'accorde qu'il n'y a pas de personne parmi les créatures. Dès lors, si 'incommunicable', pour autant que le mot peut s'appliquer à une personne parfaite, dit une négation 'propre à un incommunicable' de la communication non seulement actuelle mais tendancielle,

« Mais (...) il faut faire une distinction entre trois formes de dépendance, l'actuelle, la potentielle et la tendancielle : en appelant tendancielle celle qui, autant qu'il est en elle, serait toujours en acte (de la façon dont un objet pesant a toujours par nature tendance à être au centre, où il serait toujours, autant qu'il serait en lui, s'il n'y avait pas d'obstacle) ; et j'appelle potentielle absolument celle où il n'y a aucune impossibilité en vertu de la répugnance ou l'impossibilité des termes (et cette possibilité peut être à un moment ou un autre eu égard à une puissance active surnaturelle, mais non pas naturelle⁴²⁴) ».

Si l'homme ne dépend pas actuellement d'une personne, ni ne possède une tendance à la dépendance, il est pour autant *potentiellement* dépendant⁴²⁵. En tant qu'étant créé⁴²⁶,

et également une négation incluant la répugnance à l'affirmation de la communication, seule une personne divine sera parfaitement une personne » (notre traduction de : « *Sed negatio 'communicabilitatis quae includit repugnantiam ad communicari' non est univoca, quia non convenit creatis ; et hoc modo concedo non esse personam in creatis. Unde si 'incommunicabile', prout pertinet ad rationem personae perfectae, dicit negationem 'incommunicabilis' ad communicationem non tantum actualem vel aptitudinem, sed etiam negationem cum repugnantia ad affirmationem communicationis, nulla erit perfecte persona nisi divina* »). Heribert Mühlen en déduit que le concept de personne est une intention seconde. Pour une critique de cette interprétation, cf. Schmidt, Axel, *Der Personbegriff des Johannes Duns Scotus, Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der ontologischen Grundlagen*, op. cit., pp. 46-47.

⁴²⁴ Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 45 ; *Opera omnia*, IX, op. cit., p. 20 (notre traduction de : « *Sed (...) distinguendum est inter dependentiam actualem, possibilem et aptitudinalem : et huiusmodi vocando aptitudinalem quae semper – quantum est de se – esset in actu (quo modo grave semper aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum esset de se, nisi esset impeditum) ; et possibilem voco absolute illam ubi non est impossibilitas ex repugnantia vel impossibilitate terminorum (et ista possibilitas potest esse quandoque respectu potentiae activae supernaturalis, non tamen naturalis)* »). Pour ces trois formes de dépendance, cf. également Duns Scot, *Quodlibet*, 19, n. 19, in *Opera omnia*, XII, op. cit., p. 508.

⁴²⁵ Cette dépendance potentielle doit être rigoureusement distinguée de la tendance à la dépendance. Une tendance à la dépendance pourrait être réalisée *naturellement*, là où l'obéissance dont est capable l'étant humain se rapporte à une action *surnaturelle* : la subordination à Dieu est *offerte* par l'*appel* divin, non causée naturellement. Cette différence se laisse éclairer par la distinction scotiste de l'*ordo inclinationis* et l'*ordo attingentiae* : « Disons que l'objet naturel premier peut être compris de deux manières. En un sens, comme ce vers quoi la puissance a une inclination ; en un autre sens, comme ce à quoi la puissance peut atteindre naturellement, à savoir par le concours des causes naturelles » (Duns Scot, *Quodlibet*, question 14, n. 11, in *Opera omnia*, XII, op. cit., p. 369 ; notre traduction de : « *Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi. Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium* »). Il résulte de cette différence, d'une part, que l'indépendance (certes relative) de l'homme, nécessaire à sa « personnalisation », est sauvée (l'obéissance *offerte* ne vient pas contredire la tendance à la subsistance, partant à l'indépendance, qui, on l'a vu, caractérise la personnalité humaine) ; d'autre part que l'obéissance à Dieu engage la *liberté* humaine. Pour ces différents points, cf. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, loc. cit., pp. 101-104, p. 111, ainsi que p. 114, où il insiste sur le caractère *contingent* de l'union personnelle au Verbe, partant sur la *liberté* en jeu dans l'obéissance à Dieu.

⁴²⁶ La dépendance potentielle qui caractérise l'homme est une conséquence de la création. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 108 et p. 101, qui s'appuie sur Seiller, Léon, « La notion de personne selon Scot », in *La France franciscaine*, 20, 1937, p. 217 : « Il est (...) dans l'ordre des choses, que tout ce qui est créé soit doté de ce que l'on est convenu d'appeler 'puissance obédientielle' ; autrement dit, tout ce qui est créé, doit nécessairement se trouver sous la totale dépendance de son créateur ; et le créateur, sur le créé, doit pouvoir tout ce qui n'implique pas contradiction ; il doit donc pouvoir actuer la puissance obédientielle de n'importe quelle entité positive créée, en la subjoignant à son Verbe par exemple ». On précisera néanmoins que si la créature doit à son créateur la présence en elle d'une dépendance potentielle, l'homme n'est pas assumé, dans le moment de l'union personnelle, par Dieu *en tant que créateur*. Si cela était le cas en effet, il pourrait s'unir indifféremment aux trois Personnes divines, et non au Verbe seul. Cf. pour ce point Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, loc. cit., pp. 112-113.

en effet, il dépend d'une certaine personne, ou plutôt de trois : les Personnes divines. L'homme se trouve ainsi disposé à acquérir la personnalité qui sied aux Personnes divines par ce que Duns Scot nomme sa puissance obédentielle, *potentia obedentialis*⁴²⁷ :

« Et cependant cette indépendance tendancielle n'implique pas de répugnance à la dépendance actuelle, puisque quand bien même il n'y a pas de tendance d'une telle nature à la dépendance, il y a cependant une tendance à l'obéissance, puisque cette nature est, par l'action d'un agent surnaturel, dans une parfaite obéissance à dépendre : et quand lui est donnée une telle dépendance, elle est personnalisée par cette personnalité de laquelle elle dépend, – mais quand elle ne lui est pas donnée, elle est personnalisée en soi formellement par cette négation, et non par quelque ajout positif par-delà l'entité positive par laquelle elle est 'cette nature'⁴²⁸ ».

En suivant cette seconde voie, l'homme deviendra absolument incommunicable en acceptant – après s'y être préparé⁴²⁹ – l'incommunicabilité qui lui est offerte par le

⁴²⁷ Pour ce concept, cf. Mühlén, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, loc. cit.*, pp. 101-105. L'homme étant doté d'une puissance obédentielle, sa personnalité n'exclut pas absolument, *simpliciter*, la dépendance ou communicabilité actuelle, mais seulement relativement, *secundum quid*. Cf. sur ce point Duns Scot, *Quodlibet*, question 19, n. 20, in *Opera omnia*, XII, *op. cit.*, p. 509 : « seule la personne divine a l'incommunicabilité au premier sens (à savoir, absolument) : puisqu'elle a une entité intrinsèque absolument propre, par laquelle il lui répugne de pouvoir être communiquée ; en revanche la nature créée, quand bien même elle subsiste en soi, n'a cependant rien d'intrinsèque par quoi il lui soit impossible de dépendre, et ainsi seule la personne divine a une personnalité propre complète ; au contraire, la nature créée personnalisée en soi n'en a pas, puisqu'elle n'a pas de répugnance à pouvoir dépendre, mais seulement à dépendre actuellement, et cela *relativement*, à savoir aussi longtemps qu'est en elle une négation de la dépendance actuelle » (notre traduction de : « *sola persona divina habet incommunicabilitatem primo modo (sc. simpliciter) : quia entitatem aliquam intrinsecam simpliciter propriam, per quam sibi repugnat posse communicari : natura autem creata, licet in se subsistat : non tamen aliquid habet intrinsecum, per quod impossibile sit eandem dependere, & ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam : natura vero creata personata in se, non habet : quia non habet repugnantiam ad posse dependere : sed tantum ad actu dependere, & hoc secundum quid, scilicet dum sibi inest negatio dependentiae actualis* »).

⁴²⁸ Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 47 ; *Opera omnia*, IX, *op. cit.*, p. 21 (notre traduction de : « *Nec tamen haec independentia aptitudinalis ponit repugnantiam ad dependentiam actualem, quia licet non sit aptitudo talis naturae dependendi, est tamen aptitudo obedientiae, quia natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum, per actionem agentis supernaturalis : et quando datur sibi talis dependentia, personatur personalitate illa ad quam dependet, – quando autem non datur, personatur in se ista negatione formaliter, et non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam qua est 'haec natura'* »).

⁴²⁹ Pour cette préparation, qui interdit d'interpréter l'obéissance à Dieu comme une opération absolument passive, cf. Mühlén, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, loc. cit.*, p. 110, qui se réfère à Duns Scot, *Ordinatio*, Prologue, partie 1, question unique, n. 74 ; *Opera omnia*, I, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1950, p. 45 : « je dis qu'une puissance passive n'est pas vaine dans la nature, puisque même si elle ne peut pas être amenée à l'acte par un agent naturel à titre principal, cependant la disposition à ce même acte peut être induite par un tel agent, et elle peut être amenée complètement à l'acte par quelque chose qui agit sur la nature – c'est-à-dire sur la coordination totale de l'être ou des étants – mettons, par un agent premier ou surnaturel » (notre traduction de : « *dico quod potentia passiva non est frustra in natura, quia etsi per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod agens in natura – id est in tota coordinatione essendi vel entium – puta per agens primum vel supernaturale complete reduci ad actum* »).

Verbe⁴³⁰ : c'est uniquement à ce « moment » qu'il est pleinement singulier, un ; qu'il accède, autrement dit, à l' « *ultima solitudo*⁴³¹ » caractéristique de la personnalité.

Au moment de poser, avec Duns Scot, le *problème du sujet*, Heidegger vise donc moins le concept de sujet que celui de personne. La fusion des paradigmes du sujet et de la personne donne à penser l'agence propre au sujet connaissant d'une part, l'individualité du sujet réel d'autre part.

Le premier sujet heideggerien est donc un sujet personnel ou personnifié. Ce premier sujet sera le seul : dans les années qui suivront la soutenance de sa thèse d'habilitation, Heidegger posera sur de nouvelles bases le problème de l'être du Je ou du soi.

⁴³⁰ Il faut préciser que la relation en jeu dans l'union personnelle n'est pas une relation mutuelle, réciproque : dans les termes du théologien franciscain, il s'agit d'une *relatio disquiparantiae*. La relation est réelle du point de vue de l'homme, non du point de vue de Dieu : le Verbe divin, en effet, assume la nature humaine sans pour autant être réellement modifié par cette union. Cf. pour ce point Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, loc. cit.*, p. 112, qui s'appuie sur Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, nn. 14-16 ; *Opera omnia*, IX, *op. cit.*, pp. 5-7.

⁴³¹ Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, III, distinction 1, partie 1, question 1, n. 68 ; *Opera omnia*, IX, *op. cit.*, p. 32 : « pour la personnalité est requise la solitude dernière, soit la négation de la dépendance actuelle et tendancielle vis-à-vis d'une personne d'une autre nature » (notre traduction de : « *ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae* »). Nous ne suivons pas ici Heribert Mühlen, qui voit dans l'*ultima solitudo* un attribut de la seule personnalité intramondaine (cf. notamment Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, loc. cit.*, pp. 107-108). Plus généralement, si Heribert Mühlen, on l'a vu, dote prioritairement la subsistance en soi scotiste d'une signification ontologique (non gnoséologique), il se livre, d'un autre côté, à une interprétation psychologique ou psychologisante de la personnalité intramondaine : l'affirmation historique de soi, de sa personnalité, pourrait conduire, en effet, non seulement à la solitude, mais aussi à l'égoïsme et au désespoir (cf. *ibid.*, pp. 107-108). Pour une critique de cette lecture, cf. Schmidt, Axel, *Der Personbegriff des Johannes Duns Scotus, Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der ontologischen Grundlagen, op. cit.*, p. 46.

CHAPITRE II : AU CŒUR DU SUJET

Dans sa thèse d'habilitation, Heidegger rompt, à partir de Duns Scot, avec la conception strictement subjective – au sens ancien – de l'âme. L'âme n'est pas seulement un sujet, une chose du monde parmi d'autres, un étant comme un autre : elle est un sujet *personnifié*, un sujet qui doit à sa détermination personnelle son unité ou « mêmété » ultime d'une part, sa capacité à viser *hors sujet* un être objectif (qui n'est pas dans l'âme comme dans un sujet) d'autre part.

Qu'en est-il par la suite ; dans les années suivantes ? À la fin des années 1910, le philosophe de Messkirch rejette la conception du sujet qu'il a puisée chez Duns Scot. La pensée de Heidegger se fait plus radicale, en ce qu'elle n'envisage plus le rapport au monde comme la réunion, le couplage d'une forme et d'une matière (même toujours déjà dirigés l'un vers l'autre), d'un sujet⁴³² et d'un objet.

Nous ferons l'hypothèse que, pour opérer cette « percée », Heidegger se livre, à la fin des années 1910, à une réappropriation du motif chrétien du cœur⁴³³.

Le cœur chrétien est évidemment une notion polysémique, protéiforme⁴³⁴, qui semble spontanément posséder une signification anthropologique (le cœur appartient à un type,

⁴³² Au sens, cette fois, moderne ; plus exactement : husserlien. Sauf indication contraire, nous viserons, dans ce chapitre, par le terme « sujet », le sujet husserlien, que Heidegger va commencer à déconstruire.

⁴³³ On pourra parler en ce sens d'une ipsité *cordiale*.

⁴³⁴ Pour la polysémie du cœur biblique, cf. le *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet et Marc-François Lacan, Les éditions du cerf, Paris, 1962, pp. 136-139, qui insiste (p. 136) sur le fait que le cœur biblique n'est pas identifiable à la seule vie affective ou à la seule vie intellectuelle : « Les résonances qu'éveille le mot 'cœur' ne sont pas identiques en hébreu et en français. Dans notre façon de parler, le cœur est lié à la vie affective : c'est le cœur qui aime ou qui déteste, qui désire ou qui craint ; mais pour l'activité intellectuelle aucun rôle ne lui est attribué. L'hébreu parle du cœur en un sens beaucoup plus large. Le cœur, c'est ce qui se trouve tout au-dedans ; or, à l'intime de l'homme, il y a certes les sentiments, mais aussi les souvenirs et les pensées, les raisonnements et les projets ».

une « région » d'étants déterminée : les hommes) et morale (le cœur contient les « mauvaises pensées », qui sont autant de péchés) – autant de déterminations qui entrent en contradiction avec la perspective adoptée par Heidegger dès la fin des années 1910. En quel sens ce dernier ferait-il alors usage d'un tel motif ? La figure du cœur va permettre au jeune Heidegger de thématiquer l'unité originare de la forme et de la matière en ouvrant sur un objet qui n'en est pas un (Dieu), antérieur à la distinction sujet-objet. Tel que le comprend Heidegger, le cœur mystique n'est ni intérieur ni extérieur⁴³⁵, ni subjectif ni objectif, ni formel ni matériel : il est le « lieu » originare où se dissout la différence du Je et du monde.

On verra toutefois que la reprise du motif du cœur ne conduit pas Heidegger, à la fin des années 1910, à délaisser le problème de l'être du Je. Bien au contraire : en se fondant sur la thématisation mystique, plus précisément *eckhartienne*, du cœur, le philosophe de Messkirch comprend le cœur comme la possibilité originare sur le « fond » de laquelle quelque chose comme un *Je propre* apparaît.

La notion de propre devra être entendue en un double sens : au sens où je suis un étant unique, seul, et doté d'une forme d'unité, de « mêmeté », parmi les étants intramondains, d'une part ; où je suis enjoint à faire que ce propre devienne mien, c'est-à-dire à me l'approprier ou à l'avoir, d'autre part. Cette double caractérisation du sens de l'*ipse* est fondamentale, car elle témoignera du fait que Heidegger, à partir de la fin des années 1910, ne se contente pas de détruire, purement et simplement, le concept de personne. Heidegger s'attache à *subvertir* la personne plutôt qu'à la supprimer. Il s'agit pour lui de repenser, de donner un sens nouveau aux deux traits de la personnalité rencontrés chez Duns Scot : l'être *propre* d'une part, l'*agir* ou l'*avoir* d'autre part.

Nous tenterons de montrer qu'en donnant un sens nouveau à ces traits de la personnalité (en niant, en particulier, l'*effectivité* de la personne), Heidegger donne à penser, dès la fin des années 1910, ce que nous appellerons une *personnalité sans personne*, ou encore une personnalité *négative, néantisée*.

⁴³⁵ Cf. à nouveau ce passage de *Qu'appelle-t-on penser ?*, où Heidegger explicite ce que veut dire penser à partir de la notion de cœur : « 'Que dit le mot penser ?'. Où l'on pense, il y a des pensées. On entend par là des opinions, des représentations, des propos, des idées. Mais le mot ancien-haut-allemand 'Gidanc', le 'Gedanc', dit plus que cela (...). Le 'Gedanc' signifie : l'âme [Gemüt], le cœur [Herz], le fond du cœur [Herzensgrund], le plus intérieur de l'homme [jenes Innerste des Menschen], qui s'étend le plus loin dans le plus extérieur, et cela si nettement qu'il empêche, si on le pense bien, la représentation d'un extérieur et d'un intérieur [die Vorstellung eines Innen und Außen] » (*Qu'appelle-t-on penser ?*, op. cit., pp. 236-237 ; Ga. 8, p. 149).

I. Vers la destruction du sujet transcendantal husserlien

1. Par-delà réalisme et subjectivisme : l'esprit vivant

Nous avons vu, dans le premier moment de notre travail, comment le jeune Heidegger est progressivement passé d'une position « réaliste » (qui permettait de faire droit aux vérités éternelles de la logique) à une philosophie « subjectiviste », d'inspiration principalement husserlienne (les actes du sujet étant reconnus comme corrélats nécessaires de l'objectivité). Dans les années qui suivent la soutenance de sa thèse d'habilitation, Heidegger rompt avec la conception husserlienne du sujet⁴³⁶ – jusqu'à rejeter le couple (moderne) sujet⁴³⁷ – objet.

Cette rupture se prépare dans la thèse d'habilitation elle-même – plus exactement dans sa conclusion, ajoutée à la thèse en 1916 pour sa publication.

Revenant sur son travail, Heidegger fait dans un premier temps retour sur la « supériorité » de la théorie scotiste de la connaissance dans le paysage scolastique : contre le réalisme naïf (l'*Abbildtheorie* de Thomas d'Aquin), Duns Scot (et Thomas d'Erfurt) lie son interrogation sur la nature du sens à une théorie des actes judicatifs. Il a ainsi posé le problème du sujet ou de la subjectivité – la question de l'être du sujet logique, du sujet jugeant, connaissant :

« [La théorie scotiste du jugement] devait caractériser le domaine du Logique et de ce fait, au premier abord, le lien essentiel du jugement à la catégorie est resté en général dans l'ombre. En revanche, la théorie de la signification [*Bedeutungslehre*] permettait un accès à la subjectivité [*einen Zugang zur Subjektivität*] (terme par lequel il faut entendre, non pas l'individualité, mais le *sujet en soi*). La tâche entreprise par Duns Scot, à savoir l'analyse d'une couche d'acte déterminée, celle du *modus significandi*, le contraint à aborder la sphère des *actes en général* et à fixer un principe

⁴³⁶ Et à travers lui donc avec la personne scotiste – le concept de personne étant essentiel à la figure du sujet qui intéresse le jeune Heidegger dans sa thèse d'habilitation.

⁴³⁷ On remarquera que Heidegger pourra néanmoins employer les concepts de sujet et de subjectivité en un sens positif, à condition d'entendre par là la « capacité » du *Dasein* à *transcender* (cf. notamment *Ga.* 26, p. 211 ; *Ga.* 9, p. 137). On notera que le philosophe de Messkirch tient par ailleurs la transcendance pour un caractère de la *personne* – un caractère que les théologiens n'explicitent pas cependant de façon originale en pré-comprenant la personne comme un étant *vorhanden* (cf. pour ces points *Être et temps, op. cit.*, pp. 58-59 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 49).

au-dessus des différentes couches d'actes (modus significandi, – intelligendi, – essendi) et de leur rapport entre eux⁴³⁸ ».

Dans la conclusion de la thèse comme dans le corps du texte, donc, Heidegger reconnaît la supériorité du subjectivisme sur le réalisme, et il rend grâce, dans une note, à Husserl⁴³⁹ et Rickert d'avoir mis au centre des interrogations philosophiques le problème du jugement :

« La nécessité d'inclure le sujet logique qui juge [*logischen urteilenden Subjekts*] est devenue aujourd'hui présente à la conscience contemporaine grâce à l'ouvrage de H. Rickert, 'Gegenstand der Erkenntnis'. (...) La remarque vaut aussi bien des précieuses acquisitions d'E. Husserl sur la 'conscience pure [*reine Bewußtsein*]' ('Ideen', p. 141 *sq.*) qui donnent une vue décisive sur la richesse de la 'conscience' et détruisent l'idée souvent exprimée d'un vide de la conscience en général⁴⁴⁰ ».

On mesure le chemin parcouru par le jeune Heidegger, depuis son article consacré au problème de la réalité du monde extérieur, en s'intéressant à la présentation qu'il donne désormais des travaux de Külpe. Alors qu'il adhérerait, au début des années 1910, au réalisme critique de ce dernier, il lui oppose à présent la justesse des thèses de l'idéalisme transcendantal (néokantien et husserlien) :

« La catégorie est la détermination la plus générale de l'objet. Objet et objectivité n'ont de sens, comme tels, que *pour* un sujet [*Subjekt*]. C'est à l'intérieur de ce dernier [*In diesem*] que l'objectivité s'édifie par le jugement. Si l'on veut ainsi comprendre de façon décisive la catégorie comme détermination *d'un objet*, il faut la mettre en relation essentielle avec la formation [*Gebilde*] qui édifie l'objectivité. Aussi n'est-ce point un 'hasard', et cela tient-il au noyau le plus intrinsèque du problème des catégories, si ce dernier chez Aristote aussi bien que chez Kant, se présente en ayant quelque rapport avec le fait de formuler une proposition, c'est-à-dire avec le jugement. Cela peut vouloir dire que les catégories devraient être réduites à de pures *fonctions de la pensée* [*Denkfunktionen*], à partir de quoi on ne voit plus que soit possible une philosophie qui a reconnu des *problèmes de sens*. Et précisément l'idéalisme transcendantal, qu'il ne faudrait pas, dans sa forme actuelle, identifier sans plus de nuance à la théorie kantienne de la connaissance et à ses formulations, souligne par principe que toute pensée et connaissance est toujours pensée et connaissance *d'un objet*. C'est donc à partir de là qu'il faut mesurer ce qu'il en est des catégories considérées comme pures 'formes de pensée [*Denkformen*]⁴⁴¹' ».

On aurait tort cependant de penser que Heidegger, durant la seconde moitié des années 1910, adhère *absolument* aux thèses de l'idéalisme ou du subjectivisme. Ce n'était

⁴³⁸ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 223 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 401.

⁴³⁹ Celui-ci se révélant, nous l'avons vu, plus important dans la constitution du « subjectivisme » propre au jeune Heidegger.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 226 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 404-405.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 224-225 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 403.

pas le cas, déjà, dans le corps de la thèse d'habilitation. Nous l'avons vu en effet : s'il opérait à cette époque, en s'appuyant principalement sur Husserl, un tournant subjectiviste (en mettant en avant le rôle joué par la visée intentionnelle dans la constitution de la signification et de l'intellection), il refusait de faire du sujet *seul* le principe de ces constitutions. Dès la thèse d'habilitation, Heidegger était à la recherche d'une sorte d'entre-deux, de voie médiane, entre le subjectivisme et le réalisme stricts ; et cela se confirme dans la conclusion. Dans différents passages, Heidegger s'attaque certes, à travers la critique de la « logique objective », à Külpe et Lask. Il est évident d'après lui qu'ils n'ont pas véritablement saisi le lien intime existant entre les investigations portant sur la nature du sens et le problème du sujet (c'est-à-dire la question de la détermination de la matière par la forme). Ainsi Heidegger écrit-il dans une note :

« Malheureusement – et la chose se comprend vu sa préférence pour la 'logique objective [*objektiven Logik*]' – Külpe a négligé d'approfondir pour *ce* problème, comme du reste en général, la 'Lehre vom Urteil' de Lask (1912), à laquelle il faut accorder une importance *encore* plus grande qu'à la 'Logik der Philosophie'. L'ouvrage sur le jugement est extraordinairement riche en perspectives fécondes, – raison de plus pour regretter que le temps n'ait pas été donné à Külpe, dans sa manière de discuter qui était exemplaire de qualité, pour présenter dans les milieux compétents sa position en face de Lask dans le problème à mon avis décisif du jugement. Il faut dire de Külpe ce qu'il écrivait précisément de Lask dans son dernier travail : 'sûrement le chercheur hautement doué qu'il était ne se serait pas dérobé à cette conséquence de ses pensées profondes [sur le problème de la différenciation par la forme] dans le cours ultérieur de son développement, si un amer destin ne nous l'avait enlevé prématurément' (Zur Kategorienlehre, p. 26, n. 2⁴⁴²) ».

Lask a manqué de temps pour approfondir son travail. Heidegger, néanmoins, conserve ce qu'il tient pour son apport décisif, fondamental : l'idée d'un « remplissement » nécessaire de la forme logique, d'une détermination matérielle de la forme. En se réappropriant le concept husserliano-laskien de « remplissement », Heidegger a mis en lumière, dans sa thèse, la nécessaire détermination matérielle de la forme signifiante et intelligible (dans les termes de Thomas d'Erfurt : les *modi significandi* et *intelligendi* sont issus des *modi essendi*). On comprend ainsi, à la lecture d'une autre note en marge de la conclusion de sa thèse d'habilitation, que plutôt que d'opposer purement et simplement

⁴⁴² *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 228 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 407. Cf. également *ibid.*, p. 225 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 404 : « Même les catégories réflexives [*reflexiven Kategorien*] qui sont les déterminations objectives les plus générales et à la teneur [*Gehalt*] la plus effacée, ne sont pas pleinement compréhensibles sans relation au jugement qui constitue l'objectivité ; et cela veut dire qu'une théorie générale de l'objet purement objective, n'incorporant pas le côté subjectif, demeure nécessairement incomplète. Ainsi, toute différence est-elle certainement une différence de l'objectif, mais elle n'est, à son tour, telle que *comme différence reconnue* [*erkannte*] et jugée ».

subjectivisme et réalisme, Heidegger tente de dépasser ces deux positions figées, en retenant quelque chose de chacune : du premier, l'union intime du problème du jugement et de la question de la nature du sens ; du second, l'idée d'une détermination matérielle de la forme logique. Ainsi :

« Le fait qu'il n'ait pas accordé d'attention à la signification fondamentale du problème du jugement, pour ce qui est de *fonder l'objectivité*, explique pourquoi O. Külpe ne parvient pas, et ne peut parvenir, pas plus dans sa « Realisierung » (1912) que dans l'article déjà cité 'Zur Kategorienlehre', à une réfutation de l'idéalisme transcendantal. Au moment décisif où Külpe rejette comme inadéquat pour le réalisme critique le recours à la « théorie du reflet [*Abbildtheorie*] » et souligne que « les objets du monde réel [*realen Welt*] à représenter [*darzustellenden*], à déterminer (!) dans la connaissance ne sont pas des éléments de la perception que l'on trouve à l'avance, ne sont donc pas simplement donnés dans la conscience, *mais ne deviennent saisissables que par un procès du connaître et notamment grâce à la recherche scientifique* » (Zur Kategorienlehre, p. 42 ; souligné par lui), il s'appuie précisément sur un argument que l'idéalisme transcendantal a mis au centre du problème. Si le réalisme critique est conduit à mettre en compte de façon principielle le jugement lui-même pour l'étude du problème de la connaissance, et si d'autre part l'idéalisme transcendantal réussit à replacer de façon organique le principe de la détermination matérielle de la forme [*Prinzips der Materialbestimmtheit der Form*] dans sa position fondamentale, il faut nécessairement aboutir à subsumer dans une unité plus haute ces deux « orientations » noétiques actuellement les plus importantes et les plus fécondes⁴⁴³ ».

À l'époque de la rédaction de la conclusion de la thèse d'habilitation, Heidegger conserve l'idée husserliano-laskienne d'un nécessaire « remplissement » des significations. Cette idée, insiste alors Heidegger, est fondamentale, parce qu'elle permet de résoudre – en le supprimant – le problème, en un sens millénaire, de l'application des catégories, c'est-à-dire du lien entre le domaine du « valant » et de l'« étant » :

« [La logique doit] *flaire*] du sens [*Sinn*] logique lui-même *un problème au regard de sa signification* [*Bedeutung*⁴⁴⁴] *ontique*. Car c'est alors seulement que sera possible une réponse satisfaisante à la question de savoir comment le sens 'non effectif [*unwirkliche*]', 'transcendant [*transzendente*]', nous garantit l'effectivité véritable et l'objectivité. (...) Dans une conception *ontico-transcendantale* du concept d'objet ainsi orientée, le problème de l' 'application [*Anwendung*]' des catégories perd son sens⁴⁴⁵ ».

⁴⁴³ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 225 (traduction modifiée) ; Ga. 1, pp. 403-404.

⁴⁴⁴ Heidegger distingue ici le *Sinn* (logique) et la *Bedeutung* (ontique). Il rend hommage à Frege dans son étude « *Neuere Forschungen über Logik* » (1912) : « *In diesem Zusammenhang möchte ich den Namen eines deutschen Mathematikers nicht unerwähnt lassen. G. Freges logisch-mathematische Forschungen sind meines Erachtens in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt, geschweige denn ausgeschöpft. Was er in seinen Arbeiten über 'Sinn und Bedeutung', über 'Begriff und Gegenstand' niedergelegt hat, darf keine Philosophie der Mathematik übersehen; es ist aber auch im gleichen Maße wertvoll für eine allgemeine Theorie des Begriffs* » (Ga. 1, p. 20).

⁴⁴⁵ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 227 (traduction modifiée) ; Ga. 1, pp. 406-407.

Lask, toutefois, n'a pas conduit ses recherches suffisamment loin. Il a l'immense mérite, selon Heidegger, d'avoir mis en lumière l'union intime de la forme et de la matière – à travers son concept d'objet originaire, absolument indéterminé, précédant la scission opérée par le jugement. Toutefois, il ne s'est pas donné, pour ainsi dire, les moyens d'explicitement véritablement cette union originaire du sujet et de l'objet – cela parce qu'il n'a pas conduit ses recherches, depuis la logique, jusqu'à une enquête de type *métaphysique*, plus exactement jusqu'à une authentique mise en question de l'être – translogique – du sujet. Lisons un nouveau passage de la conclusion de la thèse :

« Sans doute, ce n'est pas en se tenant à l'intérieur de la sphère logique du sens et de la structure du sens que l'on parviendra à un éclairage définitif de cette question [la question du rapport entre forme et matière et celle de la fonction de la matière comme différenciant la signification]. (...) On ne peut pas placer la logique et ses problèmes dans une lumière vraie, si le complexe [*Zusammenhang*] à partir duquel on les interprète ne devient pas un complexe translogique [*translogischer*]. C'est qu'à la longue, la philosophie ne peut pas se passer de ce qui est son optique propre, la *Métaphysique* [die *Metaphysik*]. Cela veut dire qu'il y a, en vue de la théorie de la vérité, un devoir qui est celui d'une ultime interprétation téléologique et métaphysique de la conscience [*Bewußtseins*]. Dans celle-ci, ce qui a valeur [*das Werthafte*] vit [*lebt*] déjà de façon originairement propre [*ureigentlich*⁴⁴⁶], dans la mesure où elle est une action vivante sentée et réalisant du sens [*sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat*], que l'on est très loin d'avoir compris lorsqu'on la neutralise dans le concept d'une aveugle activité biologique. (...) Si radicale qu'ait été précisément chez Lask la mise en évidence des problèmes de structure dans la théorie du jugement des catégories, c'est de façon aussi irrésistible qu'il a été lui-même poussé de son contexte problématique jusqu'aux problèmes métaphysiques, sans qu'il en ait eu peut-être pleine conscience lui-même⁴⁴⁷ ».

Les « manques » des théories laskiennes des catégories et du jugement, que Heidegger semble mettre au compte, dans différents textes, de son décès précoce, sont dus au fait qu'il n'a pas véritablement porté son enquête sur le terrain métaphysique. Nous allons voir comment, dans les années qui suivent la rédaction de la conclusion de la thèse, Heidegger se donne pour tâche de penser « métaphysiquement » l'unité originaire de la

⁴⁴⁶ C'est précisément cet « originairement propre » que Heidegger pensera déceler dans la mystique rhénane. La question fondamentale est celle du propre et (comme cela apparaît dans la suite de la phrase) celle de la « réalisation » du sens.

⁴⁴⁷ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., pp. 226-227 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 405-406. Heidegger indique toutefois, dans la phrase qui suit, que Lask a entre-aperçu le problème métaphysique fondamental : « c'est précisément dans son concept d'objet, caractérisé par le dépassement des oppositions [*Übergegensätzlichkeit*], que réside un élément fécond, au sein duquel des théories de la connaissance qui aujourd'hui encore divergent sur plus d'un point, peuvent trouver à se fondre » (*ibid.*, p. 227 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 406). Dès 1914, Heidegger écrivait à Rickert que « tout tourne autour du dépassement des oppositions [*Übergegensätzlichkeit*] » (Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, op. cit., p. 23). C'est avec la déité eckhartienne, en tant qu'objectivité transcendant toutes les oppositions, que Heidegger tâchera de réaliser l'« intuition » laskienne.

matière et de la forme – ce qui oblige *in fine* à renoncer au partage lui-même, à la distinction forme-matière ou sujet-objet.

Dans la conclusion de sa thèse, Heidegger n'a pas seulement recours au vocabulaire de la subjectivité. Il emploie également le concept de vie, et surtout d'esprit vivant (*lebendige Geist*), précisant d'ores et déjà que cet esprit excède la simple attitude d'esprit théorique⁴⁴⁸ :

« À l'intérieur de la richesse des orientations formatrices de l'esprit vivant [*lebendigen Geistes*], l'attitude d'esprit théorique [*die theoretische Geisteshaltung*] est seulement *une* parmi d'autres. On doit donc dire que la philosophie en tant que 'vision du monde [*Weltanschauung*]' commet une erreur principielle et dangereuse lorsqu'elle se contente d'épeler l'effectivité et ne vise pas, comme c'est sa vocation la plus propre [*eigentlichsten Berufes*], à réussir, au-delà d'un résumé toujours provisoire rassemblant la totalité du savoir, une *percée* [*Durchbruch*] dans l'effectivité véritable et dans la vérité effective [*in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit*]. Ce n'est qu'avec une telle orientation, empruntée au concept d'esprit vivant et de ses 'éternelles affirmations [*ewigen Bejahungen*]' (F. Schlegel) que la Logique de la théorie de la connaissance se gardera d'une limitation exclusive à l'étude des structures⁴⁴⁹ ».

La notion d'esprit vivant fait signe vers ce que nous avons nommé *cœur* dans l'introduction de ce second moment de notre travail. Plus précisément, Heidegger a ici en vue le cœur mystique⁴⁵⁰. Au début de la conclusion, Heidegger explique ainsi que si la scolastique – plus précisément : le scotisme, par opposition au thomisme – a eu le « mérite » de poser le problème du sujet (en thématissant les actes donateurs de sens et d'intelligibilité), elle ne l'a pas fait d'une manière suffisamment radicale :

« Précisément l'existence d'une théorie des significations à l'intérieur de la Scolastique médiévale révèle une belle disposition à se mettre sûrement à l'écoute de la vie immédiate de la subjectivité [*das unmittelbare Leben der Subjektivität*] et des complexes significatifs qui lui sont immanents sans qu'elle ait pu atteindre, pour autant, à une rigoureuse conception du sujet. (...) L'examen des rapports qui existent entre le *modus essendi* et les modes 'subjectifs' que sont le *modus significandi* et le *modus intelligendi* ramène au principe de la *détermination matérielle* de toute forme qui implique à son tour la corrélation fondamentale d'objet et de sujet. (...) Ce qui néanmoins fait défaut, c'est ce qui tient au problème de la connaissance elle-même, d'une part l'inclusion du problème du jugement dans le rapport sujet-objet, et par voie de conséquence, la mise en rapport de la catégorie au jugement⁴⁵¹ ».

⁴⁴⁸ Ce qui constituera évidemment un *leitmotiv* de sa philosophie postérieure.

⁴⁴⁹ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 227 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, p. 406.

⁴⁵⁰ Le mysticisme médiéval se voyant rapproché du romantisme – la référence à Schlegel, cité un peu plus haut, en témoigne. Nous retrouverons le même couplage entre mysticisme et romantisme allemand dans les notes sur le mysticisme que nous commenterons longuement plus bas.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 223-224 (traduction modifiée) ; *Ga. 1*, pp. 401-402.

Et Heidegger de renvoyer, en note, la position véritable du problème du sujet à une étude de la mystique, plus exactement de la mystique d'Eckhart : « J'espère pouvoir montrer, en une autre occasion, comment c'est à partir de là, en liaison avec la métaphysique du problème de la vérité [*Wahrheitsprobleme*], à laquelle on fera bientôt allusion, que la *mystique eckhartienne* est susceptible de sa première explication et mise en valeur philosophiques⁴⁵² ».

Cette remarque de Heidegger fait signe vers ce qui nous est parvenu sous la forme des notes sur le mysticisme – notes qui devaient donner lieu à un cours, non professé par Heidegger. À l'époque de la rédaction de la conclusion de la thèse, Heidegger semblait pressentir chez Eckhart une investigation radicale portant sur l'être du Je. Toutefois, avant d'en venir à l'analyse de ces notes – où Heidegger amorce la destruction du sujet husserlien – il nous faut noter la différence d'approche entre ces-dernières et la conclusion de la thèse. On aurait tort de penser que Heidegger ne fait que développer, dans ses futures notes sur le mysticisme, ce qui serait simplement en gestation ici, et présenté de ce fait succinctement. Disons en effet – pour terminer le commentaire de la conclusion de la thèse – que Heidegger développe ici une conception de la vie et de l'esprit vivant qui ne sera plus la sienne par la suite, et ce dès 1918, année de rédaction des premières notes sur le mysticisme. On le comprend particulièrement en prenant en vue la dimension historique de l'esprit vivant – dimension censée donner à penser l'union de la forme et de la matière. L'écart entre la position qui est alors celle de Heidegger et l'étape immédiatement postérieure de son chemin de pensée se laisse mesurer par la récurrence d'un terme : celui de téléologie. Dans la conclusion de la thèse, Heidegger développe une conception téléologique de l'histoire. À quoi songe-t-il exactement ? Les derniers mots de la conclusion font supposer que Heidegger se réfère ici à Hegel⁴⁵³ :

« La philosophie de l'esprit vivant [*lebendigen Geistes*], de l'amour engagé, de l'union intime à Dieu dans la révérence [*verehrenden Gottinnigkeit*], dont on n'a pu que suggérer ici les points d'orientation les plus généraux, et très particulièrement une catégoriologie commandée par ses tendances fondamentales, se trouvent aujourd'hui devant la tâche considérable de prendre une position engageant les principes par rapport au système de vision historique du monde le plus puissant, en plénitude comme en profondeur, en richesse de vécu comme en élaboration conceptuelle, – par rapport à

⁴⁵² *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 224 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 402.

⁴⁵³ Nous laissons de côté la question de savoir si Hegel développe effectivement une conception proprement téléologique de l'histoire.

Hegel qui, à ce titre, a assumé [*aufgehoben*] dans sa pensée tous les motifs fondamentaux de la problématique philosophique surgie avant lui⁴⁵⁴ ».

La référence principale de Heidegger, relativement à la dimension historique de la vie qu'il a alors en vue, semble cependant être une nouvelle fois la philosophie des valeurs, en tant que philosophie de la culture. Heidegger paraît en effet vouloir comprendre l'union de la forme et de la matière comme l'union de la validité et de l'histoire, la seconde se trouvant pleinement achevée – ce qui correspond à l'« esprit absolu de Dieu [*absoluten Geistes Gottes*⁴⁵⁵] » – lorsque l'ensemble des *Geltungen* a trouvé un champ de manifestation ontique. L'histoire singulière, individuelle, est ainsi envisagée comme téléologiquement dirigée vers la validité :

« Dans le concept d'esprit vivant et de sa relation à une 'origine [*Ursprung*]' métaphysique s'ouvre une perspective sur sa structure métaphysique fondamentale, dans laquelle l'unicité [*Einzigkeit*], l'individualité [*Individualität*] des *actes* [*Akte*] se trouve comprise dans une vivante unité [*lebendigen Einheit*] avec la validité universelle [*Allgemeingültigkeit*] et la consistance en soi [*Ansichbestehen*] du *sens*. Objectivement considéré, c'est le problème de la relation entre le temps et l'éternité [*Zeit und Ewigkeit*], entre le changement [*Veränderung*] et la validité absolue [*absoluter Geltung*], entre le monde et Dieu, problème qui se réfléchit d'une manière scientifico-théorique dans l'*histoire* [*Geschichte*] (modulation de la valeur) et la *philosophie* (validité de la valeur⁴⁵⁶) ».

C'est précisément à cette conception téléologique de l'histoire d'inspiration néokantienne, qui met au centre de ses investigations la notion de *Geltung*, que Heidegger renoncera dans les années qui suivent immédiatement la rédaction de la conclusion de la thèse d'habilitation⁴⁵⁷ – à l'époque donc de l'élaboration des notes sur le mysticisme.

⁴⁵⁴ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, op. cit.*, p. 231 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, pp. 410-411.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 228 ; *Ga.* 1, p. 408.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 230 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 410. Pour l'application de cette conception téléologique de l'histoire à la « vision du monde » médiévale, cf. *ibid.*, p. 230 ; *Ga.* 1, pp. 409-410.

⁴⁵⁷ Notons cependant que l'abandon de l'idée de devoir – intrinsèquement liée à la notion de *Geltung* – est annoncé dans un passage de la conclusion de la thèse : « On n'a pas à trancher ici la question de savoir si [l'] objectivité signifie un « être [*Sein*] » ou un « devoir [*Sollen*] » propres, ou si, *ne désignant ni l'un ni l'autre, elle peut se comprendre seulement à travers un groupe de problèmes situés en profondeur, enfermés dans le concept d'esprit vivant, et liés étroitement, sans aucun doute, avec le problème de la valeur* » (*ibid.*, p. 226 (traduction modifiée) ; *Ga.* 1, p. 405).

2. La dé-valorisation du sujet

À la fin des années 1910, Heidegger se détache peu à peu de la conception du sujet qui était la sienne dans le corps de la thèse d'habilitation : une conception d'inspiration husserlienne, qui reposait principalement sur l'idée de « pensée immanente ». La destruction de ce sujet conduit pour une part le futur auteur d'*Être et temps* à prendre ses distances avec la conception téléologique de l'histoire, qui accorde une prééminence à la forme, c'est-à-dire au sujet, par rapport à la matière, à l'objet. Le rejet de cette conception engage prioritairement celui de la notion de validité, *Geltung*, encore en jeu dans le corps de la thèse d'habilitation (les nombreuses références à Rickert en témoignent) comme dans sa conclusion. Dans les notes sur le mysticisme, Heidegger refusera ainsi d'interpréter le vécu religieux – le vécu de Dieu – à l'aune de la notion de validité, car cela reviendrait à envisager la vie religieuse à partir de sa fin, son τέλος, et non pour elle-même. Lisons une note en date du mois de juin 1918 :

« Le vécu de l'être [*Das Seinserlebnis*] dans l'expression typique qu'il revêt à l'intérieur de périodes déterminées de l'histoire de l'esprit [*innerhalb bestimmter Perioden der Geistesgeschichte*] et à l'intérieur de différents mondes vécus [*innerhalb verschiedener Erlebniswelten*] (...). Aujourd'hui par exemple, il n'est pas caractérisé de manière sommative, en vertu d'une connexion [*zusammenhangsmäßig*], mais de manière téléologique [*teleologisch*], relativement à la saisie de la valeur [*wertnehmend*], au caractère d'acte [*aktcharakterhaft*]⁴⁵⁸ ».

⁴⁵⁸ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit de juin 1918, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 371-372 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 328. Cf. également *ibid.*, p. 368 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 325 : « La validité [*Gültigkeit*] et la portée cognitive des vécus religieux [*Erkenntnisbedeutung religiöser Erlebnisse*] forment *authentiquement* [genuin] – et cela reste un problème jusqu'à aujourd'hui – une sphère [*Sphäre*] entièrement nouvelle, où les simples analogies tirées du domaine des valeurs esthétiques ou de la saisie des valeurs en général [*bloßes Analogisieren mit dem ästhetischen Wertgebiet oder mit dem Wertnehmen überhaupt*] s'avèrent totalement insuffisantes, à moins qu'elles ne mettent d'emblée sur une piste erronée » ; ou encore *ibid.*, p. 377 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 333 à propos du livre *Le sacré* de Rudolf Otto : « le sacré [*Das Heilige*] ne doit pas être problématisé comme noème théorique [*als theoretisches Noema*] – et pas non plus comme noème théorique irrationnel [*als irrational theoretisches*] –, mais comme corrélat du caractère d'acte [*als Korrelat des Aktcharakters*] qu'est le <croire [*Glauben*]> qui ne peut lui-même être interprété que sur la base de la connexion fondamentale et essentielle du vécu de la conscience historique [*aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus*]. Cela ne veut pas dire expliquer le <sacré [*Heiligen*]> comme une <catégorie d'évaluation [*Bewertungskategorie*]>. Au contraire, ce qui est premier [*das Primäre*] et essentiel [*Wesenhafte*] en lui, c'est la constitution d'une objectivité originnaire [*die Konstituierung einer originären Objektivität*] ». Il faut noter toutefois que, dans certains passages des notes, Heidegger semble accorder du crédit aux notions de validité et de sujet, donnant à penser qu'il conserve quelque chose du néo-kantisme de Bade. Cf. notamment « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 356 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 313, où Heidegger se livre à une critique du « système du catholicisme » : « Indépendamment du fait que dans le monde ambiant [*Umwelt*] et dans la sphère d'effectuation

Dans ses notes, Heidegger visera plus spécifiquement la philosophie transcendantale des valeurs de Windelband et Troeltsch⁴⁵⁹. Les remarques critiques les plus nettes adressées à la philosophie néokantienne des valeurs se trouvent toutefois dans le cours du semestre de guerre de 1919⁴⁶⁰ (cours contemporain, donc, des notes sur le mysticisme), intitulé « L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde » ; plus précisément dans le deuxième chapitre (« Critique de la méthode téléologique-critique⁴⁶¹ ») de la première partie (« L'idée de la philosophie comme science originaire⁴⁶² »). Heidegger s'y livre, d'une part, à travers la figure de Fichte, à une critique radicale de la méthode téléologique dialectique, qui considère la norme – la forme, le sujet – comme la seule donnée nécessaire à la constitution de sciences ; qui réduit donc, *in fine*, la science au savoir absolu de soi :

[*Verwirklichungssphäre*] de tels systèmes [les pseudo-philosophies dogmatiques et *casuistiques*], la capacité d'entretenir une relation vivante [*die Erlebnisfähigkeit*] avec les différents domaines de valeur [*Wertgebiete*] en général et avec le domaine religieux en particulier stagne, en raison d'une absence totale de conscience originaire de la culture [*ein völliges Fehlen ursprünglichen Kulturbewußtseins*], la structure du système [Struktur des Systems] qui n'est pas lui-même issu d'un acte culturel *organique* [organischen *Kulturtat*] implique a priori que la teneur axiologique [*Wertgehalt*] de la religion qu'il s'agit de vivre comme telle, avec sa sphère matérielle de sens [*ihre inhaltliche Sinnsphäre*], doit d'abord passer par un moule [*Gehege*] dogmatique non organique, *entièrement non élucidé* du point de vue théorique, fait d'énoncés et de procédures démonstratives. Pour finir, ce moule opprime le sujet [*das Subjekt*] au moyen de la force policière d'une stipulation émanant du droit canonique [*kirchenrechtliche Satzung*] et qui vient obscurément l'accabler et l'écraser. Plus encore : le système exclut totalement qu'il puisse exister en son sein un vécu axiologique religieux originaire et authentique [*ein ursprüngliches genuines religiöses Werterlebnis*]. Là où, dans une personnalité [*Persönlichkeit*] qui adhère à un tel système, la force élémentaire du vécu [*die elementare Erlebnisgewalt*] éclate malgré tout, le vécu axiologique [*das Werterlebnis*] ne déploie ses effets que de manière à ce que le système soit mis hors circuit pour tout ce qui relève de la sphère du vécu de sorte qu'on se met à chercher une cohésion [*Zusammenhang*] d'un type nouveau. Parce qu'il s'agit d'une *sphère* authentique *de vécus et de prestations* [*eine genuine Erlebnis- und Leistungssphäre*] qui, en tant que telle, doit essentiellement *appartenir au sujet* [subjektzugehörig] et être *conforme au sujet* [subjektartig], cette mise à l'écart et ce dépassement [*Transzendieren*] du système deviennent *positivement*, d'une manière ou d'une autre, un assouplissement de la sphère du sujet [*Auflockerung der Subjektsphäre*] ». Nous reviendrons *infra* sur le rapport de Heidegger avec le néokantisme de Bade.

⁴⁵⁹ Heidegger fait surtout référence à Windelband, Wilhem, « *Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie* », in *Präludien*, volume 2, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1914, pp. 295-332 (Heidegger cite précisément les pages 302 et 305). Windelband envisage le sacré comme une norme. Ce dernier désigne plus précisément la quintessence des normes logiques, éthiques et esthétiques : « Elles sont sacrées, pour autant que ce sont les contenus axiologiques d'une réalité de raison *d'ordre supérieur* » (« Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 358 ; *Ga.* 60, p. 315). Heidegger cite ensuite deux phrases de Windelband : « Le sacré est donc la conscience normative du vrai, du bien et du beau, *vécue comme réalité transcendantale* » ; « *La religion est la vie transcendantale* » (« *Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie* », in *Präludien*, *op. cit.*, p. 305 ; traduction par Jean Greisch dans *ibid.*, p. 358).

⁴⁶⁰ Cours du semestre de rattrapage de 1919 pour les anciens combattants.

⁴⁶¹ *Vers une définition de la philosophie*, *op. cit.*, p. 51 ; *Ga.* 56/57, p. 29.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 31 ; *Ga.* 56/57, p. 13.

« [Selon Fichte, la] raison [*Vernunft*] ne peut et ne doit être conçue qu'à partir d'elle-même ; ses lois et ses normes ne peuvent pas être déduites d'un contexte donné qui lui soit extérieur. Le Moi [*Das Ich*] est une actuation égoïque [*ichhafte Tathandlung*], il doit être actif [*tätig*]. Sa fin [*Zweck*] est le devoir-être [*das Sollen*]. Dans l'agir [*Im Tun*] il se fixe une limite mais seulement afin de pouvoir la surmonter [*aufheben*] à nouveau. Le devoir-être est le fondement de l'être [*Das Sollen ist der Grund des Seins*]. Fichte a certes élaboré la pensée téléologique [*den teologischen Gedanken*] avec toute la radicalité qu'il était possible de déployer et a recherché la fin de la raison en elle-même, telle qu'elle se la donne à elle-même dans la contemplation de soi [*Sichselbstzusehen*] et le savoir de soi absolu [*absoluten Sichselbstwissen*]. Mais il était simultanément persuadé de pouvoir dériver à partir de cet acte originaire [*Urakt*], simple et modeste, la multiplicité et la diversité des différentes fonctions qualitatives de la raison par une déduction pure [*in reiner Deduktion*], c'est-à-dire par un dépassement toujours renouvelé [*ständiger Wiederaufhebung*] des limites établies. Sa méthode téléologique s'est renversée en une dialectique constructive [*eine konstruktive Dialektik*⁴⁶³] ».

La méthode dialectique de Fichte réduit la science à la donation idéale de la norme, du devoir être, *Sollen*⁴⁶⁴. Les philosophes néokantiens des valeurs – Heidegger cite, dans ce chapitre, Rickert et Windelband⁴⁶⁵ – ont le « mérite » de reconnaître la nécessité, à côté de la donation idéale de la validité comme norme, devoir (*Sollen*), d'une donation matérielle, qui correspond à la donation du matériel (*Material*) empirique, du contenu normé, mis en forme par la validité⁴⁶⁶. Cette donation – ou, comme le dit également Heidegger, pré-donation – matérielle est assurée, principalement, par l'histoire :

⁴⁶³ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 60 ; *Ga. 56/57*, p. 37. Pour une critique de la méthode dialectique de Fichte, cf. également *ibid.*, pp. 63-64 ; *Ga. 56/57*, pp. 40-41. À la page 64 (*Ga. 56/57*, p. 40), Heidegger fait référence, à l'occasion d'une brève remarque portant sur le néokantisme marbourgeois, à Hegel. Il est bien évident que la critique évoquée de Fichte « emporte » le rejet de la conception hégélienne de l'histoire mentionnée dans la conclusion de la thèse d'habilitation.

⁴⁶⁴ À distinguer du simple *Müssen*, qui désigne la nécessité causale. Cf. *ibid.*, p. 56 (traduction modifiée) ; *Ga. 56/57*, pp. 33-34, au sujet de la psychologie : « Le mouvement de la vie spirituelle [*Bewegung des geistigen Lebens*], en tant qu'il relève des lois de la nature, est soumis à la nécessité causale [*kausalen Notwendigkeit*]. La psychologie étudie entre autres comment nous pensons effectivement [*tatsächlich*]. Elle établit les lois que suit toute pensée en tant que pensée, en tant que type spécifique de processus psychique [*psychischer Vorgang*]. Cependant, à côté de cette législation de la contrainte et du falloir [*des Müssens*], il y a aussi une législation de la « détermination idéale [*idealen Bestimmung*] », c'est-à-dire du « devoir-être [*Sollens*] ». La nécessité [*Notwendigkeit*] psychique se traduit en un commandement [*Gebot*]. Cette loi normative dit comment les faits [*die Tatsachen*] – la pensée [*das Denken*] donc – doivent être constitués [*beschaffen*] pour que cette pensée puisse être acceptée comme universellement valide et vraie ».

⁴⁶⁵ Il fait également référence à Lotze (qui, on l'a vu, est le premier à instaurer une distinction nette entre ce qui est et ce qui vaut) dans *ibid.*, p. 65 ; *Ga. 56/57*, p. 42.

⁴⁶⁶ Heidegger insiste sur le fait que le contenu empirique renvoie à la norme sans pour autant fonder sa validité : « Ce matériel [*Dieses Material*], à savoir le complexe [*Zusammenhang*] psychique et empirique, procure, il est vrai, les déterminations du contenu [*die inhaltlichen Bestimmtheiten*] des formes de la pensée et des normes, mais il ne fonde [*begründet*] pas leur validité [*Geltung*]. Il ne s'agit pour ainsi dire que de l'occasion [*Anlaß*] et de l'impulsion [*Anstoß*] qui permettent de les découvrir – *fondées*, elles le sont de façon téléologique » (*ibid.*, p. 60 ; *Ga. 56/57*, p. 37). On retrouve ici les analyses de la thèse d'habilitation relatives à la théorie scotiste de la connaissance : les sensations ou phantasmes ne sont que l'impulsion (*Anstoß*) de la connaissance de l'être objectif, qui résulte principalement de l'activité de l'intellect.

« [L]es formations des valeurs de la raison [*Vernunftwerte*] quant au contenu, c'est l'histoire [*die Geschichte*] qui les révèle, c'est elle le véritable organon [*das eigentliche Organon*] de la philosophie critique. Les formations historiques de la vie culturelle [*Die historischen Gestaltungen des Kulturlebens*] sont le véritable [*eigentliche*] motif [*Anlaß*] empirique de la détermination téléologique-critique⁴⁶⁷ ».

L'enjeu pour Heidegger, dans ce chapitre (où, par souci de clarté, il se focalise sur les sciences de la nature, laissant de côté les sciences de la culture), est pour ainsi dire d'évaluer la philosophie des valeurs – de déterminer si elle peut faire office de science originaire de l'expérience vécue. Il apporte, à cette question, une réponse négative, en cernant les présupposés en jeu dans la méthode téléologique – en mettant au jour ce qu'elle laisse, volontairement ou non, ininterrogé, de sorte qu'elle ne peut pas légitimement apparaître comme science originaire, science de l'origine. Il apparaît, dans un premier temps, que la méthode téléologique présuppose ce dont elle est censée rendre compte, au sens où elle repose tout entière sur la donation de l'idéal, sans pour autant expliciter véritablement les conditions de la donation de la norme, de la validité. Ainsi :

« Être clairement conscient [*Das klare Bewußthaben*] de l'idéal de la pensée [*Denkideals*] est par conséquent nécessaire. C'est cette donation de l'idéal [*Idealgebung*] qui rend possible la référence évaluative [*beurteilende*] et sélective à la prédonation matérielle [*Materialvorgebung*]. Comment est-ce que je porte à ma conscience [*Bewußtsein*] l'idéal de la pensée, c'est-à-dire la fin à laquelle toute pensée doit aspirer ? La fin de la pensée est la 'validité universelle [*Allgemeingültigkeit*]' ? Que signifient validité [*Gültigkeit*] et validité universelle ? Quelle pensée est universellement valide ? La pensée vraie [*wahre*]. Que veut dire vérité [*Wahrheit*] ? Quels sont les moments constitutifs qui font de la vérité la vérité et qui déterminent la fin que la pensée doit réaliser [*realisieren*] ? Ces questions sur les éléments déterminants et constitutifs de la vérité, de l'idéal, c'est-à-dire du critère de l'évaluation [*Beurteilung*] dans la méthode téléologique-critique, sont en fait les mêmes que celles qu'il faut résoudre à l'aide de la méthode téléologique-critique. L'analyse structurelle de la méthode téléologique-critique montre que cette méthode présuppose en elle-même, en vertu de son sens le plus propre et comme condition de sa propre possibilité, justement ce qu'elle devait réaliser. Elle ne peut pas trouver son assise fondamentale [*ihre Grundsetzung*] par elle-même, car l'idéal comme critère d'évaluation critique de la norme doit déjà être donné pour que puisse se déployer l'approche qui caractérise l'orientation et le sens de cette méthode⁴⁶⁸ ».

Dans la suite du chapitre, Heidegger remet également en cause différentes identifications opérées par la philosophie des valeurs : de ce qui a de la valeur, « valorise »,

⁴⁶⁷ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 61 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 38.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 67 ; *Ga.* 56/57, pp. 43-44.

au devoir ou devoir-être (*Sollen*) d'une part⁴⁶⁹, de la vérité à la valeur d'autre part⁴⁷⁰, enfin de ce qui a de la valeur, « valorise », pour moi, à l'entité – distinguée de l'effectivité – nommée validité, *Geltung*⁴⁷¹. Selon Heidegger, si le valoir, la « valorisation » trouve une attestation dans certaines expériences vécues, on ne peut ni interpréter l'ensemble des expériences vécues à l'aune du concept de valeur, ni *a fortiori* conclure, sur la base des expériences vécues, à l'« existence » d'une entité telle que la *Geltung*.

Enfin, dans le dernier temps de son exposé, revenant sur la double donation postulée par la méthode téléologique – idéale et matérielle –, Heidegger indique qu'on se saurait réunir la forme et la matière du vécu après les avoir séparés par un gouffre ou un abîme. Si la validité est autre chose que l'effectif – une entité qui n'existe pas à proprement parler – l'acte d'évaluation, de sélection du matériel empirique est nécessairement, en son fond,

⁴⁶⁹ Cf. *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 69 ; *Ga.* 56/57, p. 46 : « chaque valeur m'est-elle donnée comme un devoir-être [*ist mir jeder Wert als Sollen gegeben*] ? Non, manifestement. J'expérimente [*erlebe*] des rapports à des valeurs [*Wertverhalte*] sans que ne soit donné le moindre élément de devoir-être. Je pénètre le matin dans mon cabinet d'étude ; le soleil brille sur les livres, etc., je me réjouis [*ich freue mich*]. Cette réjouissance n'est en aucun cas un devoir-être. Le 'réjouissant [*Erfreuliche*]' comme tel ne se donne pas à moi dans le vécu d'un devoir-être [*in einem Sollenserlebnis*] ». Pour le rejet heideggérien du devoir ou devoir-être, cf. Dewalque, Arnaud, « La théorie rickertienne du sujet, Le principe d'hétérothèse (1912) et la référence à l'époché husserlienne », in Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général*, op. cit., p. 92.

⁴⁷⁰ Cf. *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., pp. 72-73 ; *Ga.* 56/57, pp. 48-49 : « La vérité se constitue-t-elle comme telle dans l'appréhension origininaire d'une valeur [*in einem ursprünglichen Wertnehmen*] ? Telle est la question. Ce ne saurait être le cas, dira-t-on, en remarquant que la vérité est une chose « abstraite » et que seul quelque chose de concret [*ein Konkretum*] peut être vécu [*erlebt*] comme ayant une valeur [*als wertvoll*]. Concédons cela et représentons-nous une connaissance vraie, une proposition vraie comme $2 \times 2 = 4$ ou 'Napoléon 1er est mort sur l'île Sainte-Hélène'. Certains d'entre vous sont certainement assez avancés en matière de méthode pour simplement isoler ce qui doit être observé : ça ne valorise pas [*es wertet nicht*] dans ces propositions comme telles. (...) L'être-vrai [*Das Wahrsein*] ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) en tant que tel ne 'valorise [*wertet*]' pas. La réjouissance en tant que réjouissance, c'est en appréhendant sa valeur [*wertnehmend*] que j'en fais l'expérience vécue [*erlebe*] ; la vérité en tant que vérité, je la vis sans plus [*lebe*]. Je ne le saisis [*erfasse*] pas (l'être-vrai) dans et par le fait d'appréhender une valeur [*in und durch ein Wertnehmen*] ». Notons que la dissociation de l'*Erlebnis* et du simple *Leben* annonce la distinction opérée, dans *Être et temps*, entre la circonspection (*Umsicht*) et l'avisement-sans-plus (*Nur-noch-hinsehen*). Pour cette démarcation, cf. notamment *Être et temps*, op. cit., p. 74 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 69.

⁴⁷¹ Cf. *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 75 ; *Ga.* 56/57, p. 51, où Heidegger semble toutefois louer le point de départ « subjectiviste » de la philosophie rickertienne : « Déterminer ce qui est une valeur est-il constitutif de la connaissance ou la validité [*Geltung*] se manifeste-t-elle plutôt comme un phénomène libre de toute valeur [*als wertfreies Phänomen*] dans un devoir-être [*in einem Sollen*] qui, pour sa part, peut fonder [*fundieren*] – sans que ce soit nécessaire – le fait de déterminer ce qui est une valeur [*ein Für-Wert-Erklären*] ? Formulé objectivement : la validité [*Geltung*] est-elle première [*das Primäre*], alors que ce qui relève de la valeur [*das Wertartige*] ainsi que le devoir-être sont dérivés ? Ou est-ce la valeur [*der Wert*] qui est première alors que la validité [*Geltung*] et le devoir-être sont dérivés, de telle sorte que la 'corrélation entre la valeur conférant la validité [*geltenden Wertes*] et le sujet conférant la valeur [*wertenden Subjektes*]' serait 'le point de départ de toute philosophie', comme le dit Rickert [*Der Gegenstand der Erkenntnis*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1915 (3^{ème} éd.), p. 442] ? La primauté de la valeur [*der Primat des Wertes*] et de la raison pratique au sens le plus vaste est-elle véritable, et la philosophie est-elle ou pas, par conséquent, une science de la valeur [*Wertwissenschaft*] ? La méthode téléologique présuppose déjà que ces questions importantes soient résolues par l'affirmative ».

incompréhensible. Chacun des deux termes renvoie à l'autre – la matière est pour la norme, la norme est pour la matière – ; mais on ne peut véritablement rendre raison des conditions de possibilités de tels renvois après avoir ainsi séparé l'effectivité et la validité. Lisons un nouveau passage du cours du semestre de guerre 1919 :

« Sur quoi repose le sens d'une possible évaluation [*Beurteilung*] du matériel [*des Materials*] fondée sur l'idéal ? Sur le fait que le matériel se tient sous une norme [*unter einer Norm steht*] qu'il doit réaliser [*erfüllen*]. Une norme est quelque chose devant-être [*ein Seinsollendes*], une valeur [*ein Wert*]. Le matériel est un être [*ein Sein*], ici un être psychique. La norme est en tant que telle une 'norme pour' [Norm für] ; le caractère de norme renvoie en lui-même et au-delà de lui-même à quelque chose qui doit se réaliser. La norme comme valeur [*als Wert*] renvoie à un être [*ein Sein*]. Comment un tel renvoi est-il possible ? Comment un être psychique réel [*reales*] et un devoir-être idéal [*ideales Sollen*] peuvent-ils même être mis en relation et comparés ? Être et devoir-être [*Sein und Sollen*], c'est-à-dire être et valeur [*Sein und Wert*], sont déjà deux mondes [*Welten*] qui diffèrent en leur structure fondamentale et qui, comme tels, sont séparés l'un de l'autre par un gouffre [*Kluft*]. (...) Une relation comparative entre un étant [*Seiendem*] et un autre étant est de toute évidence possible, mais pas entre être et devoir-être [*Sein und Sollen*], car une considération comparative de leurs sphères [*Sphären*] respectives réussirait seulement à établir qu'elles sont essentiellement [*wesentlich*] dissemblables, c'est-à-dire privées de toute connexion positive⁴⁷² ».

Avec le rejet du couple néokantien donation idéale – donation matérielle, c'est celui, plus radical, du couple forme – matière qui s'annonce. La suite du cours montrera (nous l'analyserons en détail plus bas) que l'expérience vécue ne consiste pas en la réunion, association ou composition d'une forme et d'une matière, d'un sujet et d'un objet : au niveau le plus originaire de l'expérience, la première est tellement unie à la seconde que l'opposition se dissout, perd son sens, sa légitimité – ce qui impliquera de se détacher, en partie au moins, de la phénoménologie husserlienne.

La première partie du cours du semestre de guerre 1919 marque la rupture du Privatdozent de Freiburg avec l'école de Bade – une rupture dont on trouve l'écho dans les notes sur le mysticisme, à travers le refus d'interpréter le vécu religieux, le vécu de Dieu, à l'aune des notions de validité, de devoir-être. Pour le dire autrement : la vie religieuse n'est pas l'objet d'étude d'une science de la culture, mais un mode – et pour le Heidegger de l'époque, un mode insigne – de l'expérience vécue, de ce qu'il nommera bientôt la vie facticielle. Des entités telles que la validité et le devoir-être doivent être rejetées parce

⁴⁷² *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., pp. 78-79 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 54. Pour une critique similaire de la valeur rickertienne, cf. *ibid.*, pp. 240-241 ; *Ga.* 56/57, pp. 190-191. Pour une analyse détaillée de la critique heideggerienne, cf. Crowe, Benjamin D., « Heidegger et le néo-kantisme de Bade, Critique de la philosophie des valeurs », traduction par S. Camilleri, in *Le jeune Heidegger 1909-1926, Herméneutique, Phénoménologie, Théologie*, op. cit., pp. 75-93.

qu'elles ne sont pas attestées dans l'expérience vécue – parce que la vie ne saurait renvoyer à une entité autre qu'elle. Est-ce à dire, pourtant, que la rupture avec la philosophie des valeurs est totale, complète ? A lire attentivement la première partie du cours de 1919, il semble que Heidegger retient en vérité quelque chose de l'école de Bade, et tout particulièrement de son maître Rickert. Non pas la position d'entités extérieures, étrangères à la vie, telles que la validité et le devoir-être, mais ce qui est en jeu dans les idées de valoir, ou de « ça valorise », « *es wertet* » : l'idée que la vie ne consiste pas seulement en une projection dans le monde (ce que le philosophe de Messkirch nomme alors tendance, *Tendenz*), mais également en une affection, un être-affecté. L'idée de valoir met au jour le « fait » que la vie est transie de passivité, qu'elle est « ce » à quoi s'impose, non pas une norme – qui nécessairement prime, prévaut sur ce qu'elle norme, de sorte que le normé n'est plus envisagé pour lui-même – mais ce que Heidegger appelle alors motivation, *Motivation*. Dans la première partie du cours, Heidegger loue Rickert pour avoir aperçu ce phénomène :

« Rickert, quand il a identifié le devoir-être [*Sollen*] comme objet de la connaissance [*Gegenstand der Erkenntnis*] et l'a distingué d'un mécanisme psychique [*psychischen Mechanismus*], a aperçu un phénomène significatif, à savoir le phénomène de la motivation [*das Phänomen der Motivation*], qui trouve sa signification cardinale dans le problème de la connaissance et pareillement dans d'autres problèmes⁴⁷³ ».

Dire que la vie est intrinsèquement motivée revient à dire qu'elle n'est pas une pure activité, mais que toute activité, toute projection ou tendance contient une part d'affection, c'est-à-dire de passivité. Cela s'atteste dans le rapport aux étants qui nous entourent : sans pour autant renvoyer à une entité telle que la validité, ils sont vécus sur le mode de l'affection, ils s'imposent dans une certaine mesure à moi⁴⁷⁴. Ainsi,

⁴⁷³ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 71 ; *Ga.* 56/57, p. 48. Cf. également la lettre de Heidegger à Rickert en date du 27 janvier 1920 (in Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents, op. cit.*, p. 50). Heidegger trouve donc le concept de motivation chez Rickert. Il est cependant également employé par Dilthey et Husserl. Pour la provenance husserlienne de cette notion, cf. Barsotti, Bernard, *Motivation et intentionnalité, Sur un présupposé de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Garnier, Paris, 2018. Il faut noter par ailleurs que les idées de tendance et de motivation constituent la première élaboration de ce qui sera nommé, dans l'*Hauptwerk* de 1927, l'existence (*Existenz*) et la facticité (*Faktizität*). Cela transparait dans un passage de la fin du cours du semestre de guerre 1919, où Heidegger renvoie à plus tard une élucidation détaillée de ces notions, et où le « concept » annonce pour sa part l'échéance : « Il faudra élucider cela plus tard : *re-saisie* [Rückgriff] (motivation [*Motivation*]), *pré-saisie* [Vorgriff] (tendance [*Tendenz*]), *concept* [Begriff] (objet [*Objekt*]) » (*Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 150 ; *Ga.* 56-57, p. 116). Pour la parenté de la tendance motivée et du projet jeté, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time, op. cit.*, p. 51, pp. 53-54 et p. 498).

⁴⁷⁴ De la même manière que la vérité – au sens traditionnel de l'être-connu – annonçait plus haut les développements relatifs à l'étant *vorhanden*, dont le *Dasein* s'avise-sans-plus, l'idée de valorisation peut être envisagée comme la matrice de l'explicitation de la *Zuhandenheit*, de l'être-à-portée-de-la-main. L'outil

« [d]ans le fait d’appréhender quelque chose comme ayant une valeur [*Im Wertnehmen*], le ‘ça valorise [*es wertet*]’ me fait quelque chose [*tut mir (...) etwas an*], il me pénètre [*es dringt in mich ein*]. L’être-vrai [*Das Wahrsein*] demeure, pour ainsi dire, simplement au-dehors [*draußen*], je le ‘constate’ [*ich ‘stelle’ es ‘fest’*]. Dans le fait d’appréhender une valeur, il n’y a rien de théorique ; ce fait possède sa propre ‘lumière [*Licht*]’, dispense sa propre clarté [*Helligkeit*] : ‘lumen gloriae⁴⁷⁵’ ».

Le geste fondamental de Heidegger est, *in fine*, de faire la part entre l’affection et la position d’entités extérieures à la vie – autrement dit de soutenir que la vie n’est touchée, affectée, par rien d’autre qu’elle-même. La vie n’est pas normée, n’est pas affectée – comme le soutient Rickert – par une entité étrangère à elle ; mais, pour autant, elle est affectée, par les étants qu’elle comprend, qu’elle met au jour, et, plus radicalement encore, par le procès de la vie même. Cela n’est pas autre chose que l’histoire bien comprise : « Le valoir [*Gelten*] est au fond un phénomène constitué concrètement [*sachkonstituiertes*] et il présuppose non seulement l’intersubjectivité mais la conscience historique en général [*das historische Bewußtsein überhaupt*⁴⁷⁶] ! ». Dire que la vie est affectée par son procès même

(*Zeug*) n’est pas là sans plus, il m’affecte, est vécu sur le mode du concernement. Pour ce point – qui oblige à réévaluer l’importance du néokantisme de Bade pour le Heidegger de la maturité – cf. Dewalque, Arnaud, « Le problème du sens. Heidegger, auditeur de Rickert », *Études phénoménologiques*, tome XXIII-XXIV, numéros 45-48, Éditions OUSIA, 2007-2008, pp. 181-212.

⁴⁷⁵ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 73 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56-57, p. 49. La référence à la lumière de la gloire fait indéniablement écho aux notes sur le mysticisme dans lesquelles, on va le voir, Heidegger tente d’explicitier le sens d’être du soi à partir de l’être-affecté par Dieu. Sur la valorisation comme affection, cf. également *ibid.*, pp. 69-70 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 46, où Heidegger, prenant l’exemple de la réjouissance vécue au moment de pénétrer, le matin, dans son cabinet d’étude baigné de lumière, distingue la motivation impliquée dans le phénomène de valorisation et le devoir-être : « Je dois travailler, je dois me promener – voilà deux motivations [*Motivationen*], deux parce que [*Weils*] possibles qui, en soi, ne sont pas contenus dans ma réjouissance [*im Erfreulichen*], mais la pré-supposent [*voraus-setzen*]. Il y a donc un genre de vécu [*eine Erlebnisart*] dans lequel ce qui me réjouit et qui comme tel possède une valeur [*das Werthafte*] se donne à moi. L’idéal [*das Ideal*], la fin du connaître [*der Zweck des Erkennens*], la vérité [*die Wahrheit*] – si tout cela est une valeur [*ein Wert*], alors cette valeur n’a absolument pas besoin de se manifester dans un devoir-être [*in einem Sollen*]. La valeur est quelque chose en-soi-et-pour-soi [*ein An-und-für-sich*], ce n’est pas un devoir-être mais pas non plus un être [*ein Sein*]. La valeur n’est pas [*ist nicht*] mais elle ‘valorise [*wertet*]’. Valoriser [*Werten*]’ a ici un sens intransitif [*im Sinne eines Intransitivums*] : dans l’appréhension de la valeur [*Im Wertnehmen*], ‘ça valorise [*wertet es*]’ pour moi [*für mich*], sujet qui vit l’expérience de la valeur [*wertelerbende Subjekt*]. ‘Valoriser [*Werten*]’ ne devient un objet [*Gegenstand*] que par une formalisation [*Formalisierung*]. ‘Objet [*Gegenstand*]’ est une dénomination trompeuse : notre langue n’est pas à la hauteur de cette nouvelle typicité fondamentale de l’expérience vécue [*des Erlebens*] ». La valeur n’est ni un être ni un devoir-être : on voit bien ici comment Heidegger conserve l’idée d’affection tout en refusant d’en inférer l’« étance » d’une entité extra-vitale (*werten* aurait alors un sens transitif). Ce qui a de la valeur pour moi, le *Wert*, n’est pas une *Geltung*. Ce qui m’affecte, s’impose à moi, est *autre* que l’expérience vécue – sans pour autant être *autre chose* qu’elle.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 75 ; *Ga.* 56/57, p. 51. Cf. également *ibid.*, pp. 72-73 ; *Ga.* 56/57, p. 49, au sujet de la proposition vraie « Napoléon 1^{er} est mort sur l’île Sainte-Hélène » : « Il y a certes (...) dans la teneur concrète [*sachlichen Was*] de cette relation judicative [*dieses Urteilsverhaltes*] quelque chose qui relève de la valeur [*etwas Wertartiges*], au sens d’historiquement significatif [*historisch bedeutsam*]’ : c’est un nouveau phénomène de ‘valeur’ qui ne touche pas l’être-vrai comme tel, bien qu’il joue un rôle méthodologique dans la constitution d’une vérité historique ».

signifie qu'elle s'est toujours précédée, qu'elle a une provenance, et qu'elle a, constamment, à faire retour sur elle, à se reprendre dans le moment du *Rückgriff*.

3. Par-delà la distinction sujet – objet : le prémondain

En 1918-1919, Heidegger élabore le projet d'une science préthéorique originale – qui fait écho à la métaphysique de l'esprit vivant évoquée dans la conclusion de la thèse d'habilitation. Il pense alors trouver dans la réappropriation du mysticisme médiéval – dont maître Eckhart constitue, à ses yeux au moins, la figure emblématique – un moyen de mener à bien ses recherches.

À cette époque, il inscrit encore clairement ses pas dans ceux de Husserl. La science de l'origine qu'il a en vue est ainsi conçue comme science phénoménologique (la phénoménologie étant cependant envisagée davantage comme une *méthode* que comme une discipline). Le jeune Heidegger réinvestit, plus précisément, le projet husserlien, mené à bien dans les *Ideen I*, d'élucidation des structures de la conscience pure. Dans ses notes sur le mysticisme, il se donne ainsi pour tâche la « reconduction [*Rückführung*] à la conscience pure [*in das reine Bewußtsein*] et à sa constitution [*seine Konstitution*] des phénomènes véritablement clarifiés et élucidés comme véritablement originaires [*der echt geklärten und als echt ursprünglich erschauten Phänomene*⁴⁷⁷] ».

Le Privatdozent de Freiburg, d'autre part, conçoit encore à cette époque la science préthéorique de l'origine comme une éidétique – au sens où il s'agit de délimiter les formes essentielles de la couche la plus originaire de la conscience. Dans des notes datant du mois d'août 1919, Heidegger indique ainsi qu'il a pour projet de déterminer – sur la base des vécus religieux, des vécus de Dieu – l'essence de la conscience ; et il distingue notamment cette question du problème de savoir si seul un homme religieux est disposé à saisir cette essence :

« Savoir si des hommes non religieux [*nicht-religiöse Menschen*] peuvent eux aussi comprendre ces analyses doit être [distingué] d'une autre question, celle de savoir si seuls des hommes religieux peuvent avoir une véritable [*echte*] donation [*Gegebenheit*] <absolue [*absolute*]>. S'y ajoute la question de savoir si cela entrave,

⁴⁷⁷ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 345 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 303.

d'une manière ou d'une autre, la <validité essentielle [Wesensgeltung]> des analyses, qui n'a absolument rien à voir avec le nombre de ceux qui la reconnaissent et la comprennent [der Anzahl der Anerkennenden und Verstehenden]. Il faut [en distinguer] la question tout à fait différente de savoir dans quelle mesure une exhaustivité de la détermination de l'essence [Wesensbestimmung] peut être atteinte par une ou plusieurs expressions historiques [historische]. Essence [Wesen] : il s'agit de la détermination qui constitue l'essence [wesenskonstituierende Bestimmtheit], c'est-à-dire celle qui la constitue essentiellement [wesenhaft], qui appartient à l'essence [wesenszugehörig]. Et essence : la totalité comme plénitude essentielle et l'achèvement essentiel de la connexion essentielle des choses qui appartiennent à l'essence [Totalität als wesenhafte Fülle und wesenhafte Vollendetheit des wesenhaften Zusammenhangs der Wesenszugehörigkeiten]. Ainsi que les corrélats constitutifs correspondants [die entsprechenden konstitutiven Korrelate], ainsi que les modalités de comportement et d'attitude [Verhaltens- und Einstellungsweisen⁴⁷⁸]

On retrouve également dans les notes sur le mysticisme ce qui constitue peut-être les deux « marqueurs » principaux de la phénoménologie transcendantale husserlienne : la visée intentionnelle (à laquelle Heidegger fait désormais correspondre l'idée de tendance, *Tendenz*) d'une part, l'intuition ou le remplissement d'autre part.

Le cadre général du projet heideggérien de science préthéorique originaire est donc fidèle à l'orthodoxie husserlienne. À y regarder de plus près cependant, on constate que Heidegger commence⁴⁷⁹ déjà à rompre avec certaines conceptions de son maître en phénoménologie.

Ainsi, si l'on s'en tient, tout d'abord, à une observation de surface, il apparaît que Heidegger « reproche » dès cette époque à Husserl d'accorder un privilège indu à ce que le premier nomme l'attitude théorique. Cette critique semble effectivement fondée⁴⁸⁰ : dans les *Ideen I*, Husserl conçoit la perception comme la couche originaire des vécus transcendants, qui fonde notamment les vécus donateurs de valeur. Dans ses notes sur le mysticisme, Heidegger précise, à l'inverse, que le vécu religieux, à partir duquel il s'agit de saisir le vécu originaire, n'est pas réductible à une attitude ou un comportement théorique. On peut ainsi lire une critique implicite du Husserl des *Ideen I* dans cette phrase : « Le problème se meut dans une fausse sphère, unilatéralement orientée sur la *connaissance* [einseitig erkenntnismäßig orientierten] et, à ce titre, il ne s'agit même pas d'un véritable

⁴⁷⁸ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 354-355 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 312.

⁴⁷⁹ On insistera sur le fait que Heidegger ne fait que « commencer » : cette rupture ne sera véritablement effective que dans les années 1920.

⁴⁸⁰ À nous en tenir en tout cas – avec le Heidegger de l'époque – aux *Ideen I* de Husserl.

problème [*echtes Problem*], une fois qu'on a vu le problème originaire de l'origine des mondes vécus [*das originäre Ursprungsproblem der Erlebniswelten*⁴⁸¹] ».

Dans un cours contemporain des notes sur le mysticisme – le cours du semestre de guerre 1919 déjà évoqué, sur lequel nous allons revenir longuement par la suite –, Heidegger reproche à Husserl, de la même manière, de critiquer le naturalisme sans rejeter, plus fondamentalement, le primat accordé à l'attitude théorique : « Ce n'est pas seulement le naturalisme [*der Naturalismus*], comme on a pu le penser (voir Husserl, son article dans *Logos*), mais la domination générale du *théorique* [*die Generalherrschaft des Theoretischen*] qui dénature la véritable problématique [*die echte Problematik*⁴⁸²] ». Mieux, dans ce même cours – pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons un peu plus bas – le jeune Heidegger critique, au-delà du problème du primat accordé à telle ou telle attitude, l'idée même de fondation, c'est-à-dire l'idée qu'une couche originaire de la conscience fonde des couches dérivées : « Il n'y a pas (...) dans le pur vécu de relation fondationnelle⁴⁸³, comme on dit [*Es liegt im reinen Erlebnis (...) kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang*⁴⁸⁴] ». Le Privatdozent de Freiburg a, semble-t-il, évolué très rapidement sur ce point. Dans une note sur le mysticisme – antérieure au cours du semestre de guerre 1919 –, il considérait encore l'idée de fondation comme l'un des apports majeurs de la phénoménologie husserlienne :

« [L]es connexions [*Die Zusammenhänge*] sont telles qu'elles s'étagent en partant de la structure fondamentale de la conscience [*aus der Grundstruktur des Bewußtseins*]. A cet égard, le concept de fondation [*Begriff der Fundierung*], abondamment utilisé par Husserl, marque un extraordinaire pas en avant en direction des vraies connexions [*in die wahren Zusammenhänge*⁴⁸⁵] ».

Aux yeux de Heidegger, Husserl ne s'est pas suffisamment dépris de l'influence exercée par les sciences de la nature, et se livre à une « théorisation » induite du vécu. Mais

⁴⁸¹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 352 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 310.

⁴⁸² *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 118 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 87.

⁴⁸³ Cela ne signifie pas que, selon Heidegger, certaines couches ou strates de vécus ne sont pas plus originaires que d'autres. Le vécu originaire dévoilé par la science préthéorique ne fonde pas – en quelque sens que ce soit – les vécus secondaires, tels que les vécus théoriques, et ce pour la simple raison que, comme on va le voir, les vécus dérivés n'ajoutent rien à la couche originaire de la conscience ; ils ne constituent pas un gain, un ajout, mais une perte.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 99 ; *Ga.* 56/57, p. 71.

⁴⁸⁵ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit de juin 1918, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 374 ; *Ga.* 60, p. 331.

qu'est-ce à dire précisément ? Cela signifie, exactement, qu'il ne saisit pas assez radicalement l'union de la visée intentionnelle et de l'intuition, de la forme et de la matière du vécu⁴⁸⁶. Et c'est cette radicalisation, cet approfondissement de la « percée » husserlienne qui va peu à peu conduire Heidegger à renoncer à la notion de sujet. On devine, à la lecture d'un passage de la note « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale », datée du 10 août 1919, comment une meilleure thématization du rapport entre constitution et intuition va conduire Heidegger à une mise en question de la notion même de subjectivité⁴⁸⁷, en tant que pôle fixe, intangible, de la corrélation sujet – objet :

« Concernant cette question de la constitution [*dieser Konstitutionsfrage*], il ne faut pas se laisser égarer par l'analogie avec le théorique et avec la constitution de l'objet de la connaissance [*die Analogie mit dem Theoretischen und der Konstitution des Erkenntnisobjekts*], autrement dit au sens où l'on s'interrogerait grossièrement et crûment sur l'ob-jet ou objet religieux [*nach dem religiösen Gegenstand oder Objekt*]. Au contraire, il faut commencer purement [*rein*], et sans rien préjuger, avec les mobilités fondamentales et leur genèse motivationnelle [*bei Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis*] : les remplissements [*die Erfüllungen*] d'un « je peux [*ich kann*] » tout à fait originaire [*ganz originären*]. 'Je [*Ich*⁴⁸⁸] ? »

La distinction, dans les notes sur le mysticisme, de la théorisation (ou rationalisation) et de la compréhension trahit déjà une certaine prise de distance avec Husserl. La science préthéorique a pour tâche de décrire, de mettre au jour les structures de la conscience, donc de les comprendre ; mais il ne faut pas confondre l'attitude compréhensive avec l'attitude théorique. Ainsi :

« Le papotage qui prétend que la mystique [*die Mystik*] est <ce qui est sans forme [*Formlose*] > n'est qu'un bavardage [*ein Gerede*] sur des méthodes fondamentalement non scientifiques, en vue de <confrontations [*Gegenüberstellungen*] > conceptuelles ou préconçues. On met les choses en formules, autrement dit, on ne dit rien de concret [*sachlich*] et l'on ne peut pas le faire, car on se cramponne à un mot et à un dogme. On a en vue quelque chose de correct : le vécu de l'expérience religieuse n'est pas théorique [*Das religiöse Erleben ist nicht theoretisch*]. Mais que veut dire théorique, et que veut dire non théorique ? Pour pouvoir seulement effectuer *cette* distinction-là en général, je dois adopter une position de survol et non *comprendre* en préjugant [*nicht präjudizierend verstehen*]. Les <concepts [*Begriffe*] >

⁴⁸⁶ Pour cette « union », cf. ce qu'écrit Guillaume Fagniez dans la présentation de sa traduction française du tome 59 de la *Gesamtausgabe*, au sujet des concepts d'intuition et d'expression (centraux dans ce tome) : « Intuition et expression circonscrivent moins un champ de recherche dont il s'agirait de constituer une phénoménologie qu'ils ne caractérisent la phénoménologie même, en sa méthode propre : ce dont il y va ici, c'est de la phénoménologie comme intuition d'expression et expression d'intuition » (*Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 10).

⁴⁸⁷ Pour la destruction de l'*ego* transcendantal husserlien, cf. Caron, Maxence, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Les éditions du cerf, Paris, 2005, pp. 93-323.

⁴⁸⁸ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 348 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 305-306.

compréhensifs [*verstehenden*], et tout comprendre dans un sens véritablement philosophique [*alles Verstehen im echt philosophischen Sinne*], n'ont absolument rien à voir avec de la rationalisation [*Rationalisierung*⁴⁸⁹]

Dans ses notes, dont la rédaction s'échelonne sur les années 1918-1919, Heidegger veut penser l'union de la forme et de la matière comme l'union du « comprendre » et du « voir » :

« Question : quelle direction et quelle finalité notre recherche relative à la mystique médiévale [*bezüglich der mittelalterlichen Mystik*] poursuit-elle, si nous sommes véritablement guidés par le but que poursuit la science originaire, la phénoménologie ? *Quels* côtés [*Welche Seiten*] de la mystique faut-il prendre en considération et *comment* [wie] ? *Comment* [Wie] le comprendre [*das Verstehen*] est-il guidé et motivé [*motiviert*] ? (...) Le comprendre phénoménologique originaire [*Das phänomenologische Urverstehen*] est si peu préjugé [*präjudiziert*], c'est-à-dire non pas neutre [*neutral*], mais originairement absolu [*ursprünglich absolut*], qu'il porte en lui les possibilités de pénétrer dans les différents mondes et formes du vécu [*in die verschiedenen Erlebniswelten und Formen*]. Il ne doit pas être confondu avec le comprendre spécialisé ou propre à la *théorie* des domaines [*gebietstheoretischen*]. Pour [atteindre] le théorique *originaire* [*Urtheoretischen*], est requise une nouvelle destruction de la situation [*einer neuen Situationszerstörung*⁴⁹⁰] – au sein du théorique lui-même –, une modification qui libère le voir-originaire [*Modifikation zum Ursprungs-Sehen*⁴⁹¹]. Tout cela doit être développé de manière plus concrète [*Konkreter*], en même temps qu'il s'agit d'illustrer le phénomène du vivre religieux [*das Phänomen des religiösen Erlebens*⁴⁹²]

Mieux, dès cette époque, Heidegger présente son projet de science originaire comme un projet herméneutique⁴⁹³ – ce qui témoigne bien de la rupture qui commence à se jouer avec Husserl. À cette époque, plus exactement, plutôt que de se détacher absolument de son maître en phénoménologie, le Privatdozent de Freiburg entend donner à la phénoménologie husserlienne un visage, un tour herméneutique – c'est-à-dire conserver le projet d'une éidétique intuitive de la conscience, tout en « ajoutant » l'idée que la signification des vécus n'est pas fondée, constituée par la conscience transcendantale, mais

⁴⁸⁹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 353-354 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 311. Cf. *ibid.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 304, la mention d'un « comprendre phénoménologique [*phänomenologische Verstehen*] au sens d'un retour à l'origine conforme à celle-ci [*im ursprungsmäßigen Zurückgehen*], mais qui, dans ce cas, ne doit plus être désigné comme <théorie [*Theorie*]> ».

⁴⁹⁰ On retrouvera cette idée jusque dans les années 1920 (cf. notamment *Ga.* 20, p. 303).

⁴⁹¹ Cette expression signale bien que le voir originaire est simultanément une vision *de l'origine*.

⁴⁹² « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 347-348 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 304-305.

⁴⁹³ C'est le point fondamental, qui prépare l'herméneutique de la facticité.

à déceler, dévoiler, mettre au jour depuis la vie historique⁴⁹⁴. Un passage des notes sur le mysticisme atteste particulièrement de cette tentative de couplage de deux héritages qui, à bien des égards, peuvent apparaître incompatibles :

« L'analyse [*Die Analyse*], c'est-à-dire l'herméneutique [*die Hermeneutik*], œuvre dans le Je historique [*im historischen Ich*]. La vie en tant que religieuse est déjà là [*Das Leben als religiöses ist bereits da*]. Ce n'est pas comme si on analysait la conscience neutre d'une chose [*ein neutrales Sachbewußtsein*], mais en tout cela, il faut entendre la détermination spécifique du sens [*die spezifische Sinnbestimmtheit*]. Problème : en tant qu'elle est *herméneutique* [hermeneutische], l'énéidétique intuitive [*Die intuitive Eidetik*] n'est jamais neutre et théorique, mais elle ne possède elle-même qu' <énéidétiquement [eidetisch]> (...) la vibration du monde de la vie authentique [*die Schwingung der genuinen Lebenswelt*⁴⁹⁵] ».

Le projet heideggérien de radicalisation de l'union de la forme et de la matière du vécu se laisse parfaitement résumer par la notion d'« intuition herméneutique » (*hermeneutische Intuition*). Cette expression apparaît sous la plume de Heidegger à la fin du cours du semestre de guerre 1919 déjà évoqué⁴⁹⁶. On ne peut pas comprendre ce qui se

⁴⁹⁴ L'influence de Dilthey est évidemment, à cet égard, décisive. Nous reviendrons sur les rapports de Heidegger à Dilthey dans le troisième moment de notre travail. Sur le tour herméneutique donné à la phénoménologie husserlienne, cf. par ailleurs Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, Paris, 2014, p. 112 : « L'idée husserlienne d'une intuition originaire constitue certes « un pas décisif de la phénoménologie » [Ga 58, p. 146], mais elle ne se trouve garante de l'évidence et d'une description phénoménologique adéquate que si l'intuition est posée en termes de « compréhension » et scrutée en sa teneur (*Was*), sa destination (*Worin*) et son comment (*Wie*) ». L'intuition du Husserl des *Ideen* I, peut-on dire, n'est pas herméneutique parce qu'elle ne prête pas *suffisamment* attention à la destination et au comment du sens – c'est-à-dire à la dimension historique de la vie.

⁴⁹⁵ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 septembre 1918, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 380 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 336. Cf. également *ibid.*, pp. 366-367 (traduction modifiée) ; Ga. 60, pp. 323-324, où Heidegger appelle – à la fois contre Husserl et avec lui – à une historicisation des essences : « Même si l'on atténue l'idée transcendantale d'*a priori* [*der transzendente Apriorigedanke*] dans sa nature théorique [*in seiner theoretischen Natur*], en y ajoutant l'idée de validité athéorique [atheoretischer Gültigkeit], cela n'en demeure pas moins une rationalisation du problème du vécu religieux et de la foi [*eine Rationalisierung des religiösen Erlebens- und Glaubensproblems*]. On se trouve ici en présence d'une tendance légitime, mais avec des moyens totalement inappropriés dans le cadre d'une systématique hétérogène (transcendantalisme [*Transzendentalismus*]). Face à ce problème, la phénoménologie seule nous sauve de la détresse philosophique. Mais elle aussi ne le fait que si elle est conservée purement dans ses moments originaires radicaux [*in ihren radikalen Ursprungsmomenten*] et si l'intuition [*die Intuition*] n'est pas théorisée, et si le concept d'essence [*der Wesensbegriff*] n'est pas rationalisé sur le modèle de l'idée générique de validité universelle [*nach Art der generellen Allgemeingültigkeitsidee*] ; au contraire, il faut garantir à <l'essence [*Wesen*]> la possibilité vivante de transformation [*die lebendige Wandlungsmöglichkeit*] et la plénitude de sens [*Sinnfülle*] selon les divers comportements qu'on adopte envers les valeurs ou les vécus [*entsprechend dem verschiedenen Wert- und Erlebnisverhalten*] ».

⁴⁹⁶ Cf. *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 151 ; Ga. 56/57, p. 117 : la « saisie de l'expérience vécue, qui s'emporte elle-même [*sich selbst mitnehmende*], dans l'expérience vécue est l'intuition compréhensive [*verstehende*] ou intuition herméneutique [hermeneutische Intuition], c'est-à-dire la formation phénoménologique originelle des ressaisies et des pré-saisies [*originäre phänomenologische*

joue véritablement dans les notes sur le mysticisme sans avoir conscience des avancées réalisées par Heidegger dans ce cours, professé pour une part en parallèle de la rédaction des notes.

L'enjeu explicite du cours, on l'a dit, est de présenter l'esquisse d'une science originaire, conformément au titre de sa seconde partie, sur laquelle nous nous concentrerons ici : « La phénoménologie comme science préthéorique originaire ». On retrouve, dans le deuxième chapitre, la volonté, évoquée plus haut, de dépassement de l'opposition réalisme – subjectivisme (ou idéalisme), Heidegger visant à chaque fois, plus spécifiquement, leur manifestation moderne : le réalisme critique d'un côté, dont le représentant le plus éminent est Külpe (par opposition au réalisme naïf de la tradition, en premier lieu de la tradition scolastique⁴⁹⁷), l'idéalisme néokantien (en particulier de l'école de Marburg) de l'autre⁴⁹⁸. Heidegger renvoie les deux courants dos-à-dos, en montrant qu'ils prennent l'un et l'autre pour modèle – afin de résoudre le problème de l'existence du monde extérieur – les sciences théoriques de la nature. Plus exactement, les deux courants se donnent indument – tel est leur « présupposé » commun – des données sensibles, et retrouvent à partir de là, en mobilisant les sciences de la nature, le monde extérieur au Je. Ainsi, le réalisme critique, d'une part, retrouve le monde extérieur à la conscience en le considérant comme la cause extérieure des données sensibles « critiquées » par les sciences de la nature :

« Le point de départ, on l'a dit, est l'existence des données sensibles [*das Dasein der Empfindungsdaten*]. Cela fait surgir la question évidente de savoir d'où elles viennent et ce qui les cause [*wodurch sind sie verursacht*]. Un aveugle n'a pas de sensations optiques, le sourd n'a pas de sensations acoustiques. L'existence des sensations est donc liée à des organes intacts. La physiologie fournit à ce sujet d'amples éclaircissements, non seulement sur les organes individuels [*die einzelnen Organe*] mais aussi sur les trajets nerveux qui en partent et sur le système nerveux central. Les organes des sens [*Die Sinnesorgane*] eux-mêmes ne font naître des sensations que lorsqu'ils sont stimulés de l'extérieur [*wenn sie von außen gereizt werden*]. Ces sensations sont donc les effets de causes extérieures déjà existantes [*Wirkungen von außerhalb existierenden Ursachen*]. La physique livre des connaissances additionnelles décisives : le marron, en réalité [*realiter*], ne se trouve absolument pas dans la chaire ; les qualités sensorielles [*die Sinnesqualitäten*], couleurs, tons, etc., sont spécifiquement subjectives [*subjektiv*].

Rück- und Vorgriffs-bildung], de laquelle est issue toute position [*Setzung*] théorique-objectivante [*theoretisch-objektiverende*], voire transcendante [*transzendente*] ».

⁴⁹⁷ Plus exactement encore : de la tradition thomiste ; comme cela apparaît dans la thèse d'habilitation de Heidegger.

⁴⁹⁸ Cf. pour ces deux points *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 109-110 ; *Ga.* 56/57, p. 79 : « Nous recentrons (...) la problématique multiple et presque illimitée de la réalité du monde extérieur [*die mannigfaltige und fast unübersehbare Problematik bezüglich der Realität der Außenwelt*] sur deux tentatives typiques de solution : Aristote et Kant. Et à vrai dire, je traiterai surtout de leurs expressions modernes sans me perdre dans les détails ».

Seules les oscillations de l'éther avec leurs différentes longueurs d'ondes constituent le réel objectif. Mais ce qui avant tout est d'une importance capitale, c'est qu'il existe un monde extérieur réel [*Es existiert eine reale Außenwelt*]. Les données sensorielles [*Die Sinnesdaten*] sont certes qualitativement autres que leurs stimuli objectifs [*ihre objektiven Reize*] mais elles ne sont en aucun cas purement subjectives [*rein subjektiv*], c'est-à-dire de purs produits de la subjectivité [*Produkte der Subjektivität*]. Le monde n'est pas simplement ma représentation [*Die Welt ist nicht bloß meine Vorstellung*], il existe réellement [*existiert real*], indépendamment de moi [*unabhängig von mir*], en dehors de ma subjectivité [*außerhalb meiner Subjektivität*]. Le monde n'est pas seulement une apparence [*Die Welt ist nicht nur Erscheinung*], je le connais [*ich kenne sie*]. La physique est une demonstratio ad oculos irréfutable de son existence objective [*ihrem objektiven Dasein*]. Connaître la chose en soi [*Das Ding an sich erkennen*] : l'unique difficulté que présente cette théorie de la connaissance est la relation entre les processus [*Prozessen*] physiologiques et les processus psychiques, entre le système nerveux central, c'est-à-dire le cerveau, et l'âme [*Seele*]. Il existe toutefois à notre époque des théories solides qui permettent d'écarter ces difficultés : le double point de vue du parallélisme psychophysique [*des psychophysischen Parallelismus*] d'une part et l'hypothèse d'un rapport de causalité [*Kausalverhältnis*] d'autre part. Le réalisme critique [*Der kritische Realismus*], de nos jours, gagne visiblement des partisans aussi en dehors de la philosophie aristotélicienne et scolastique. *Külpe* en est le principal maître d'œuvre⁴⁹⁹ ».

L'idéalisme transcendantal, d'un autre côté, retrouve aussi le monde extérieur à partir des données sensibles – également critiquées, quoique plus radicalement, au moyen des sciences de la nature. Le monde ainsi recouvert, cependant, n'est plus indépendant du sujet, il ne vaut que comme son corrélat, c'est-à-dire en tant qu'objet :

« Nous pouvons nous faire une idée claire de la problématique de l'idéalisme critique [*des kritischen Idealismus*] en partant pareillement des données sensibles [*Empfindungsdaten*], mais en empruntant une tout autre direction. Les données sensibles ne sont des données [*Daten*] que pour un sujet [*für ein Subjekt*], pour un Je [*für ein Ich*] ; c'est dans la seule mesure où j'en suis conscient [*bewußt*] qu'elles deviennent des données. Or, quelle est leur fonction dans la connaissance de l'étant [*in der Erkenntnis des Seienden*] ? Celle d'en être éliminée [*ausgeschaltet*]. Elles sont le X de l'équation de la connaissance qu'on doit résoudre. (...) Je n'atteins pas l'objectivité de la connaissance [*Die Objektivität der Erkenntnis*], sa validité réelle [*ihre reale Geltung*], en recherchant les causes [*Ursachen*] des sensations comme le veut le réalisme [*der Realismus*]. Car cette recherche est déjà elle-même une pensée [*Denken*] : une pensée qui s'accomplit [*sich vollzieht*] selon son sens objectif [*seinem objektiven Sinne nach*], par transformation [*Umformung*] des données sensibles à l'aide des formes logiques [*mit Hilfe der logischen Formen*] et des catégories [*der Kategorien*] (auxquelles appartiennent aussi la causalité [*die Kausalität*]). Pour autant, ce n'est pas mon processus de connaissance individuel [*meine individuellen Denkvorgänge*] qui constitue la connaissance objective [*konstituiert objektive Erkenntnis*], mais le système complet des catégories et des principes [*Gesamtsystem der Kategorien und Grundsätze*] – un système valide en soi [*an sich gültige*] et qu'il revient à la théorie de la connaissance [*Erkenntnistheorie*] de dégager. Objectivité et réalité [*Objektivität und Realität*] sont des corrélats de la conscience en général [*Korrelate des Bewußtseins überhaupt*], du sujet gnoséologique en général [*des erkenntnistheoretischen Subjekts überhaupt*]. Tout être est dans une pensée et par une pensée [*Alles Sein ist nur in und durch ein Denken*], et toute pensée est pensée de l'être [*alles Denken ist Denken des Seins*]. Pour l'idéalisme non plus le monde n'est pas une simple représentation, seulement la réalité n'est telle

⁴⁹⁹ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 111-112 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, pp. 80-81.

qu'en tant que réalité *consciente* [bewußte] ; il n'y a d'objets que comme objets de la conscience [als Gegenstände des Bewußtseins], et la véritable, l'authentique réalité [echte, eigentliche Realität] est l'objectivité même des sciences. Seul ce qui devient objectif [gegenständlich] dans la connaissance scientifique est réel au sens véritable [ist im echten Sinne real⁵⁰⁰] ».

Dans les pages suivantes, Heidegger met en lumière le présupposé commun aux deux courants réaliste et idéaliste : l'un et l'autre résolvent le problème de l'existence du monde extérieur à partir de données (les données sensibles) qui ne sont pas, contrairement à ce qu'ils prétendent, immédiatement données – dans la mesure où elles ne sont pas données, vécues, dans ce que Heidegger nomme monde ambiant, *Umwelt*. Ainsi :

« Est isolé dans sa pureté [wird (...) in Reinheit isoliert] ce qui seul peut être découvert en tant que donnée véritable [als echtes Datum], c'est-à-dire ce qui ne provient pas du sujet [was nicht vom Subjekt stammt], ce qui n'est ni produit ni pour ainsi dire créé par le processus spirituel [was nicht von dem seelischen Prozeß gleichsam schöpferisch hervorgebracht wurde] mais qui a une autre provenance [Provenienz], à savoir : <ce> qui provient du monde extérieur [aus der Außenwelt stammt], est causé par lui [von ihr verursacht ist] et atteste ainsi de sa réalité [damit ihre Realität bekundet]. La conscience naïve [Das naive Bewußtsein], dont les vécus du monde ambiant [die Umwelterlebnisse] font également partie, fait déjà beaucoup trop d'hypothèses [Annahmen] et de présuppositions [Voraussetzungen] au lieu de réfléchir [besinnen] à ce qui est donné primordialement et immédiatement [was unmittelbar, primär gegeben ist]. Ce qui est donné immédiatement ! Chaque mot est ici significatif. Que signifie 'immédiatement [unmittelbar]' ? La chaire, dans le vécu de la chaire [im Kathedererlebnis], m'est donnée immédiatement. Je la vois comme telle [Ich sehe dieses als solches], je ne vois pas, par exemple, des sensations [Empfindungen] et des données sensibles [Empfindungsdaten] ; je n'ai absolument aucune conscience [Bewußtsein] des sensations. Je vois bien pourtant le marron, la couleur marron. Mais je ne la vois pas en tant que sensation-de-marron [als Braun-Empfindung], ni comme un moment au sein de mes processus psychiques [als ein Moment in meinen psychischen Vorgängen⁵⁰¹] ».

Je peux certes vivre la couleur marron en tant que donnée psychique, intérieure (selon le sens que la psychologie empirique donne à ce terme), mais lorsque je le fais, j'adopte une attitude théorique. Si je considère, à partir de là, que cette donnée est le donné primaire, immédiat, j'accorde un privilège à l'attitude théorique – un privilège indu, selon Heidegger, car d'une part cette attitude n'est qu'une attitude possible parmi d'autres ; d'autre part surtout, elle consiste en une destruction (*Zerstörung*) du monde ambiant, du monde visé par le « Je historique⁵⁰² ». Lisons un nouveau passage du cours de 1919 :

⁵⁰⁰ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 112-114 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, pp. 82-83.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 115 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, pp. 84-85.

⁵⁰² Pour cette notion, cf. Marion, Jean-Luc, « Remarques sur les origines de la 'Gegebenheit' dans la pensée de Heidegger », *Heidegger Studies*, volume 24, *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination, Revisiting the Question of Nihilism*, Duncker & Humblot GmbH, 2008, pp. 167-179 ; Arrien,

« [L]a sensation est elle-même là [*die Empfindung ist selbst da*], mais dans la seule mesure où je détruis le monde ambiant [*dadurch, daß ich das Umweltliche zerstörte*], où je biffe [*wegstrich*], mets de côté et exclus mon Je historique [*mein historisches Ich*], et fabrique une théorie dans une attitude [*Einstellung*] qui est premièrement théorique. Ce caractère premier n'est tel que dans la mesure où je fais déjà de la théorie et que j'adopte une attitude théorique qui elle-même, en vertu de son sens, est seulement possible comme destruction du vécu du monde ambiant [*als Zerstörung des Umwelterlebnisses*⁵⁰³]. ».

Le problème de la réalité du monde extérieur constitue, aux yeux de Heidegger, un faux problème – car il ne vaut en tant que problème qu'à la condition d'accorder un primat, un privilège à l'attitude théorique. D'une certaine manière, au moment même où je pose la question de la « réalité » ou « existence » du monde – ces deux notions appartenant à l'ordre de l'objectif, du théorique –, je le détruis, au sens où je détruis le monde ambiant, le monde immédiatement donné :

« La question « cette chaire (telle que je la vis à partir du monde ambiant [*so wie ich es umweltlich erlebe*]) est-elle réelle [*real*] ? » est donc absurde. Une question théorique sur l'existence de mon monde ambiant [*Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt*] – question qu'on lui greffe pour ainsi dire de force – pervertit [*verkehrt*] le sens de ce dernier. Ce qui ne mondanise pas [*Was nicht weltet*] peut très bien (et précisément de ce fait) être réel [*real sein*] et exister [*existieren*]. Subsiste donc une proposition essentielle : tout ce qui est réel peut mondaniser mais tout ce qui mondanise n'a pas besoin d'être réel [*Alles, was real ist, kann welten ; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein*⁵⁰⁴]. ».

Il est important de noter, toutefois, que les deux courants déconstruits ici par Heidegger, le réalisme et l'idéalisme, ne sont pas jugés comme tout à fait équivalents – dans l'esprit du Privatdozent de Freiburg, malgré leur présupposé commun, l'un semble préférable à l'autre. Heidegger, dans ces pages – et cela nous permet d'apprécier, une nouvelle fois, le chemin de pensée parcouru depuis l'article de jeunesse portant sur ce même problème de la réalité du monde extérieur –, paraît considérer l'idéalisme comme préférable au réalisme, dans la mesure où, pouvons-nous ajouter, il a au moins le « mérite » de reconnaître au Je une nature particulière, insigne, là où le réalisme méconnaît totalement le problème de l'être du soi. Après avoir expliqué en quel sens le problème même de la réalité du monde extérieur est absurde, Heidegger soutient ainsi que

« c'est précisément le réalisme critique, en tant que réalisme [*der kritische Realismus als Realismus*], qui sombre le plus souvent dans cette absurdité

Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, op. cit., pp. 65-118.

⁵⁰³ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 116 ; *Ga.* 56/57, p. 85.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 123 ; *Ga.* 56/57, p. 91.

[*Widersinnigkeit*], laquelle s'aggrave encore du fait qu'il se veut « critique [*kritisch*] ». Plus il creuse, plus il se laisse profondément enterrer⁵⁰⁵. L'absurdité de l'idéalisme objectif [*Die Widersinnigkeit des objektiven Idealismus*] (l'idéalisme véritable [*echten*], pas celui des épigones et des maîtres d'école) est compliquée. Elle réside dans l'absolutisation du théorique en général [*in der Verabsolutierung des Theoretischen überhaupt*] et elle n'est précieuse [*wertvoll*] que dans la mesure où elle pose un problème véritable [*ein echtes Problem*⁵⁰⁶] ».

Heidegger renvoie dos-à-dos le réalisme critique et l'idéalisme transcendantal (néokantien) en montrant que l'un et l'autre – dans des mesures certes différentes – détruisent le monde ambiant, le monde immédiatement donné. En quoi « consiste », précisément, ce monde ambiant ; qu'est-ce qui se trouve donné en/par lui ? Le point fondamental⁵⁰⁷ est que la donation immédiate du monde ne saurait jamais justifier, aux yeux de Heidegger, des partages tels que ceux de la donation idéale et de la donation matérielle, de la forme et de la matière, du sujet et de l'objet. Elle n'inclut rien qui nous contraigne à opérer de telles séparations – et cela parce qu'au niveau du monde ambiant, immédiat, la forme et la matière, le sujet et l'objet, sont donnés comme étroitement unis,

⁵⁰⁵ Le réalisme critique (celui de Külpe) est plus absurde que le réalisme naïf (celui de Thomas d'Aquin) dans la mesure où – contre celui-ci – il prétend être exempt de présupposés, alors même qu'il présuppose l'attitude théorique, c'est-à-dire la destruction du monde ambiant. Cf. sur ce point *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 124 ; *Ga.* 56/57, p. 92 : « Le réaliste critique se précipitera (...) sur le monde ambiant [*die Umwelt*], qu'il n'a toujours pas aperçu en son essence propre [*in ihrem Eigenwesen*] malgré tout son réalisme [*trotz all seines Realismus*], et il le défigurera avec des théories tout en conservant l'ambition scientifique de rester critique [*kritisch*] à tout prix et de ne pas être soupçonné, bien sûr, de dogmatisme [*Dogmatismus*]. Partout où il rencontrera une telle présupposition [*eine solche Voraussetzung*], il la débusquera sans ménagement et en démontrera l'absurdité – augmentant d'un cran l'absurdité [*Absurdität*] inhérente au réalisme naïf [*naiven Realismus*] ».

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 123 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 92. Cf. également, relativement au même point, *ibid.*, pp. 117-118 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, pp. 86-87, où Heidegger semble considérer l'idéalisme comme « préférable » au réalisme à partir d'une distinction entre « ne pas pouvoir voir » et « ne pas vouloir voir » ; l'idéaliste étant dans la situation – parce qu'il pose la question de l'être insigne du Je – de *pouvoir* voir, sans toutefois le *vouloir*, ce que le réaliste ne *peut* radicalement pas voir : « Le contresens du réalisme critique [*Der Widersinn des kritischen Realismus*] consiste en ceci qu'il n'abolit [*aufhebt*] pas seulement la dimension de la signification [*das Bedeutungshafte*] ainsi que le caractère même du monde ambiant [*überhaupt den Umweltcharakter*], mais qu'il ne voit [*sieht*] absolument pas ce dernier et ne peut pas le voir [*kann ihn nicht sehen*] ; il arrive plutôt avec une théorie [*Theorie*] et cherche à expliquer un étant par un autre [*sucht ein Seiendes durch ein anderes zu erklären*]. Plus il est critique, plus il devient absurde. (...) Mais l'idéalisme critique [*der kritische Idealismus*] rate également le problème, pour ne pas dire qu'il le dénature [*verunstaltet*] – à moins que l'on se refuse à nommer dénaturation [*Verunstaltung*] l'équivalence [*Gleichsetzung*] qu'il pose entre, d'un côté, l'effectivité naturelle [*Natur-Wirklichkeit*] (au sens d'objectivité des sciences naturelles [*Objektivität der Naturwissenschaften*]) et, de l'autre, la réalité [*Realität*] ou l'effectivité [*Wirklichkeit*] en général. Ce que le réalisme [*der Realismus*] ne *peut* [kann] pas voir, l'idéalisme [*der Idealismus*] ne *veut* [will] pas le voir parce qu'il est obnubilé par une *visée unilatérale* [*ein einseitiges Ziel*]. L'idéalisme critique repose sur une absolutisation injustifiée du théorique [*einer ungerechtfertigten Verabsolutierung des Theoretischen*] ».

⁵⁰⁷ Cette idée marque le point de départ de la pensée « originale » de Heidegger ; le moment où, peut-on dire, il s'émancipe véritablement de Husserl ainsi que de ses maîtres néokantiens. Cf. sur ce point Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, op. cit., p. 66.

intrinsèquement mêlées. Pour le dire en un mot : la matière est donnée d'emblée comme formelle, la forme comme matérielle.

Ainsi, d'une part, dans le vécu de la chaire – vécu considéré comme paradigmatique tout au long du cours – la chaire n'est pas donnée comme un amas de sensations (une matière) sur lequel viendrait s'ajouter, comme « après-coup », une signification (une forme) ; elle est d'emblée vécue comme sensée, comme « informée ». C'est ce qui explique le rejet heideggérien, mentionné plus haut, de l'idée de fondation : il n'y a pas lieu de distinguer, dans le vécu immédiatement donné, une couche fondatrice et une couche fondée, une matière et une forme : la forme est donnée immédiatement, pour ainsi dire à même la matière. Lisons ainsi la suite du passage du cours de 1919 cité *supra* :

« Il n'y a pas (...) dans le pur vécu [*im reinen Erlebnis*] de relation fondationnelle [*Fundierungszusammenhang*], comme on dit, suivant laquelle je verrais d'abord des surfaces marron qui se recoupent, qui se donneraient ensuite à moi en tant que caisse, puis en tant que pupitre, plus précisément en tant que pupitre destiné à l'enseignement universitaire, c'est-à-dire en tant que chaire, de sorte que j'en viendrais pour ainsi dire à coller le caractère de chaire [*das Kathederhafte*] à la caisse, telle une étiquette [*wie ein Etikett*]. Tout cela n'est qu'une mauvaise interprétation, une méprise, un détournement du pur voir dans le vécu [*Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis*]. Je vois la chaire en quelque sorte d'un seul coup [*Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag*⁵⁰⁸] ».

D'autre part surtout, le Je se rencontre, se trouve lui-même au sein du monde ambiant ; il entre en *résonance*, dit Heidegger, avec les étants intramondains. Cette indication est capitale, car elle signifie que la visée intentionnelle, ou tendance, est elle-même, immédiatement – c'est-à-dire sans réflexion – intuitionnée ; le Je qui « informe » est « matériellement » donné, inclus dans ce qui est « informé ». Heidegger développe précisément ce point, à nouveau, à l'occasion de la description du vécu de la chaire :

⁵⁰⁸ *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 99-100 ; *Ga. 56/57*, p. 71. Cf. le commentaire de ce passage par Sophie-Jan Arrien dans *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923), op. cit.*, pp. 71-72, qui insiste sur le fait que la signification se donne en « complexe », comme se rapportant toujours à une autre signification, ce qui annonce le phénomène de renvoi explicite longuement dans *Être et temps* : « La chaire, qui se donne ainsi dans le vécu, se donne d'une traite et avec elle tout le complexe d'objets qui lui sont reliés (un livre ou un crayon qui traînent par exemple). De quelque façon, l'assemblage de bois qui occupe un espace déterminé dans la salle de classe se donne d'entrée de jeu au professeur et aux étudiants de façon signifiante *en tant que (als)* chaire. (...) 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. Tout ce qui est donné et expérimenté comme vécu l'est en rapport avec l'ouverture préalable du monde ambiant. Il n'y a jamais d'abord des objets qui seraient ensuite compris en tant que signifiant ceci ou cela ; il y a premièrement un complexe de significativités saisi immédiatement, à partir duquel 'quelque chose' apparaît comme ce qui se donne. Cette significativité immédiate est toujours constituante de l'expérience du monde ambiant ; en elle et par elle le monde 'mondanise' ».

« L'examen de mon comportement [*Verhalten*] quand je vois la chaire telle qu'elle se donne dans le monde ambiant [*dem umwelthaft sich gebenden Katheder*] me permet-il de trouver, dans le sens pur du vécu [*im reinen Sinn des Erlebnisses*], quelque chose comme un Je [*so etwas wie ein Ich*] ? Dans cette expérience vécue [*In diesem Erleben*], dans ce vivre-dirigé-vers [*in diesem Hinleben zu*], se trouve quelque chose de moi [*liegt etwas von mir*] : mon Je – ça⁵⁰⁹ va complètement au-delà de soi-même [*Es geht mein Ich voll aus sich heraus*] et vibre *en même temps* [*schwingt mit*] dans ce 'voir' [*in diesem « Sehen »*], de la même façon que le propre [*das Eigene*] du Nègre en question⁵¹⁰ résonne [*mitanklingt*] dans son expérience vécue [*in seinem Erleben*] du 'quelque chose dont il [er] ne sait que faire'. Plus précisément : c'est seulement dans la résonance du Je à chaque fois propre [*in dem Mitankligen des jeweiligen eigenen Ich*] que ça vit [*erlebt es*] quelque chose du monde ambiant [*ein Umweltliches*] et que ça mondanise [*weltet es*] ; et là où ça mondanise pour moi et quand ça mondanise [*wo und wenn es für mich weltet*], je suis d'une manière ou d'une autre entièrement là [*bin ich irgendwie ganz dabei*⁵¹¹] ».

En soutenant que le Je se rencontre dans le monde, Heidegger opère – sans l'indiquer clairement – une destruction du sujet transcendantal husserlien.

En effet, parce qu'il établit que la « forme », la visée intentionnelle, est « matériellement » donnée, Heidegger ne peut plus penser le Je comme un sujet au sens husserlien – c'est-à-dire comme un pôle fixe, intangible, qui fait face au monde envisagé comme ob-jet. Les étants intramondains ne sont plus des ob-jets au sens de ce qui se trouve face au Je, devant lui ; en vérité, il n'y a plus ni sujet ni objet. Heidegger opère ainsi un partage net entre la manifestation mondaine du Je et le *Vor-gang*, pro-cessus ; celui-ci désignant l'objet théorique détaché du procès vital, dans lequel le Je ne s'éprouve pas, ne se rencontre pas. Pour expliciter cette opposition, Heidegger distingue l'expérience vécue de la chaire du vécu théorique de la question « Y a-t-il quelque chose ? » :

« En lui, je ne me trouve pas moi-même [*finde ich mich selbst nicht vor*]. Le quelque chose en général [*Das Etwas überhaupt*], dont l'y-avoir [*es geben*] est interrogé, ne mondanise pas [*weltet nicht*]. Le caractère mondain [*Das Welthafte*] est ici dissous [*ausgelöscht*] si nous concevons tout ce qui peut relever du monde ambiant [*jedes mögliche Umweltliche*] comme un quelque chose en général [*als Etwas überhaupt*]. Cette conception [*Fassen*], cette con-statation [*Fest-stellen*] comme objet en général [*als Gegenstand überhaupt*] vit [*lebt*] au prix du refoulement de mon Je propre [*meines eigenen Ichs*]. Il appartient au sens du quelque chose en général [*des Etwas überhaupt*] que je ne vibre pas en même temps [*daß ich nicht (...) mitschwinge*] dans sa con-statation [*Fest-stellung*] ; bien plutôt ma possibilité de vibrer en même

⁵⁰⁹ Nous traduisons ainsi afin de rendre le jeu répété de Heidegger entre *mein Ich*, ou plus simplement *ich*, et *es* – jeu sur lequel nous reviendrons *infra*.

⁵¹⁰ Cf. *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., pp. 100-101 ; *Ga. 56/57*, pp. 71-72. Pour l'exemple heideggérien du « Nègre », cf. Payen, Guillaume, « Martin Heidegger, de la Grande Guerre au nazisme : la 'brutalisation' d'un philosophe (1914-1933) ? », *Histoire, économie & société*, vol. 34e année, n° 4, 2015, p. 50.

⁵¹¹ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 102 (traduction modifiée) ; *Ga. 56/57*, p. 73.

temps [*Mitschwingen*], de sortir de moi-même [*Mitherausgehen*⁵¹²] est-elle empêchée. L'être-objet, l'être-objectif comme tel [*Das Gegenstand-, das Objektsein als solches*], ne m'affecte pas [*berührt mich nicht*]. Je [ich] ne suis plus du tout le Je qui constate [*Das Ich, das fest-stellt*]. Le vécu de la constatation [*Das Feststellen als Erlebnis*] n'est plus qu'un vestige de l'expérience vécue [*ein Rudiment von Er-leben*]; c'est un dévitaliser [*ein Ent-leben*]. Ce qui relève de l'objet [*Das Gegenständliche*], ce qui est connu [*das Er-kannte*], est, comme tel, é-loigné [*ent-fernt*] et évacué de l'expérience vécue propre [*aus dem eigentlichen*⁵¹³ *Erleben*]. L'avoir-lieu objectivé [*Das objektivierte Geschehen*], l'avoir-lieu comme objet, en tant qu'il est connu, nous le nommons un *pro-cessus* [Vor-gang]; il passe simplement [*es geht schlicht vor-bei*] devant mon Je connaissant [*vor meinem erkennenden Ich*] et ne s'y rapporte que sous le mode de l'être-connu – l'être-connu : cette pâle relation au Je réduite à une expérience vécue minimale [*auf ein Minimum von Erleben reduzierte*⁵¹⁴] ».

Certes, Husserl a thématiqué l'union de la forme et de la matière : la conscience transcendante coïncide avec elle-même dans le moment de la réflexion. Aux yeux de Heidegger toutefois, Husserl n'est pas allé suffisamment loin : non seulement parce que la conscience est donnée réflexivement, c'est-à-dire non immédiatement⁵¹⁵, mais également, et surtout, parce qu'il envisage cette dernière, dans les *Ideen I*, comme l'*Urregion*, la proto-région, séparée des régions mondaines par un « abîme de sens⁵¹⁶ ». La conscience transcendante, selon Husserl, constitue une région insigne, séparée du monde – c'est sur ce point que les perspectives de Husserl et Heidegger divergent dès la fin des années 1910.

Qu'est-ce qu'une chose ?

Heidegger n'opèrera toutefois une destruction méthodique de la « région-conscience » husserlienne que dans les années suivantes. Il l'effectue, en particulier, dans le cours du semestre d'hiver 1923-1924, intitulé *Introduction à la recherche phénoménologique*⁵¹⁷. Heidegger soutient dans ce cours que la conception husserlienne de

⁵¹² Avec les termes *Mitschwingen* et *Mitherausgehen*, l'allemand dit bien que le Je est toujours avec (*mit*) un « autre », autrement dit qu'il n'est pas autonome ou autosuffisant. Le *mit* était d'ailleurs en italique un peu plus haut, dans *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, p. 102 ; *Ga.* 56/57, p. 73.

⁵¹³ L'expérience *eigentliche* fait clairement écho ici au Je propre, *eigen*, rencontré *supra*.

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 102-103 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, pp. 73-74.

⁵¹⁵ Cf. pour ce point Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, pp. 129-130, qui évoque les critiques de Sartre et de Michel Henry.

⁵¹⁶ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, p. 163.

⁵¹⁷ Cf. également le cours du semestre d'été 1925 intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, durant lequel Heidegger se livre à l'élucidation critique des quatre déterminations de la conscience

la conscience comme une région déterminée est fondée sur le privilège accordé, de manière injustifiée, au comportement théorique de ce qu'il nomme à présent *Dasein*. Pour comprendre Husserl cependant, il faut revenir à Descartes. Heidegger ne nie absolument pas qu'il existe des différences entre les conceptions cartésienne et husserlienne de la conscience ; ces derniers s'accordent néanmoins sur la réponse à donner à la question principale : celle de l'être de la conscience. Ainsi,

« [o]n aurait tort d'assimiler la doctrine de Husserl à celle de Descartes. Il faut souligner d'emblée en effet une *différence fondamentale* dans la manière dont Husserl appréhende la *conscience* quant à son *contenu* [*wie Husserl inhaltlich das Bewußtsein faßt*] ; en revanche, concernant le *traitement de la question de l'être de la conscience* et le *sens de l'esse certum* [*hinsichtlich der Erledigung der Seinsfrage des Bewußtseins und im Hinblick auf den Sinn des esse certum*], Husserl se meut *entièrement dans la perspective* ouverte par Descartes, et veut même, aujourd'hui plus que jamais, aller plus loin que Descartes pour saisir cette perspective de façon enfin absolue⁵¹⁸ ».

En quoi consiste l'accord fondamental, principiel, de Descartes et Husserl ? L'un et l'autre posent la question de l'être de la conscience à partir d'une guise d'être particulière : le souci de certitude, qui est un mode de ce que Heidegger appelle le souci de la connaissance connue (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), qui constitue lui-même un comportement théorique particulier. Le *Dasein*, dans cette guise d'être, est préoccupé par la connaissance théorique et par la préservation de cette connaissance. Selon Heidegger, c'est chez Descartes que cette préoccupation, ce souci, se manifeste pour la première fois en tant que tel : « La guise *concrète* de l'être du souci d'une connaissance connue [*Die konkrete Weise des Seins der Sorge um erkannte Erkenntnis*], dans laquelle la *conscience* s'ouvre *comme champ* [*das Bewußtsein als Feld erschließt*], nous est donnée au grand jour [*ist uns offen gegeben*] dans les *recherches de Descartes*⁵¹⁹ ».

Pour comprendre pleinement la manifestation de ce souci chez Descartes, il faut, toutefois, faire encore un pas en arrière, en amont de Descartes. Selon Heidegger, le souci de la connaissance connue n'a pu apparaître, chez Descartes, que sur la base de l'ontologie scolastique, et plus spécifiquement thomasiennne, qui considère l'âme connaissante comme

husserlienne : l'être immanent, l'être absolu, l'être nécessaire et l'être pur (cf. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2006, pp. 154-161 ; *Ga.* 20, pp. 140-148).

⁵¹⁸ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, p. 276 ; *Ga.* 17, p. 254.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 123 ; *Ga.* 17, p. 106. Pour la lecture heideggérienne de Descartes, proche de celle de Natorp, cf. Pradelle, Dominique, « La réflexion heideggérienne sur les *Regulae* : de la méthode à la métaphysique », *Revue internationale de philosophie*, n°290, 2019/4, pp. 407-430.

un être créé, un *esse creatum*⁵²⁰. Afin de comprendre la manifestation de ce souci (qui conditionne la conception de la conscience comme une région d'étants-sous-la-main), il est nécessaire, donc, de faire retour à Thomas d'Aquin. D'après Heidegger, ni la philosophie grecque, ni Thomas d'Aquin, n'ont fait de la conscience l'objet d'une recherche explicite (la question essentielle ici étant celle du rapport à soi). Pour autant, la thématization de la conscience chez Descartes et Husserl n'a été possible que sur la base de l'ontologie thomasienne.

Comment Heidegger en vient-il à une telle conclusion ? La question de la vérité est ici centrale. Le souci de la connaissance connue implique en effet, chez Descartes, une certaine conception de la vérité : la vérité est conçue comme être-jugé. Ceci constitue un mouvement de recul par rapport à l'*ἀλήθεια* grecque. La vérité est désormais « située » dans l'intellect : Descartes reprend cette idée à Thomas qui, dans le *De veritate*, affirme que la vérité est « ultimement » située dans l'intellect divin⁵²¹. Plus précisément, la vérité est conçue chez Descartes comme être-jugé « réglé » (la vérité fait en effet l'objet d'une régulation ; au début de la « Méditation troisième », Descartes énonce une règle générale de vérité, qui définit le mode d'accès à la vérité). Selon Heidegger, cette conception de la vérité comme être-jugé réglé n'a cependant de sens chez Descartes que si la pensée est comprise comme un *esse creatum*, autrement dit uniquement dans le cadre de l'ontologie thomasienne. En effet, d'une part, l'homme cherche à s'assurer de la vérité en posant une règle parce que l'accès à la vérité, comprise comme un *bonum*, permet à cet être créé d'atteindre une certaine forme de perfection, la *perfectio hominis*. D'autre part, la vérité doit être interprétée comme un être-jugé, parce que l'être de l'homme est rattaché à la perfection suprême par le jugement (celui-ci constitue en effet un mode du vouloir, et la volonté me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu). Heidegger démontre ainsi que la vérité comprise comme être-jugé réglé (donc le souci de la connaissance connue, et partant la conception de la conscience comme une région d'étants sous-la-main) n'a pu se manifester que parce que l'intellect humain a été interprété par Thomas comme un *esse creatum*.

⁵²⁰ Ce point est fondamental, car il signifie que l'âme connaissante et le sujet transcendantal husserlien passent, dans l'esprit de Heidegger, pour des avatars de l'*hupokeimenon-subiectum*. Nous étudierons plus spécifiquement la déconstruction du sujet antico-médiéval dans le quatrième et dernier moment de notre travail.

⁵²¹ Nous y reviendrons également, beaucoup plus longuement, dans le dernier temps de notre étude.

Certes, Husserl, contrairement à Descartes, ne considère pas la conscience comme un *esse creatum*, mais comme un *ens regionale*, un être régional. Pour autant, cela ne signifie pas que Husserl rompt avec Thomas d'Aquin, mais au contraire qu'il recouvre cet héritage thomasien ; ce recouvrement rend alors possible une radicalisation de la conception originelle. Ainsi,

« Husserl ne s'exprime pas [...] sur la base d'une claire perception des connexions historiques [*einer klaren Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge*], mais en étant mû par le refus de parler de Dieu et de l'âme dès le début de la philosophie. Cela montre ce que veut la *phénoménologie* elle-même : *poser la conscience en reprenant le cogito sum en tant que certum* comme une chose allant de soi [*die Ansetzung des Bewußtseins im Sinne der Aufnahme des cogito sum als certum in der Weise einer Selbstverständlichkeit*], et cela en procédant à un élargissement [*Erweiterung*] fondamental qui a forme d'un *déracinement* [*Entwurzelung*⁵²²] ».

L'élargissement husserlien (c'est-à-dire l'élargissement de la recherche scientifique au tout de la « région-conscience », la *certitudo* cartésienne ayant simplement pour objet le *cogito* ainsi que certaines *cogitationes* isolées) est rendu possible par le déracinement (l'oubli de l'héritage thomasien).

Descartes rompt néanmoins avec Thomas sur un point fondamental : il transforme le *verum* en *certum*. Thomas considère seulement le vrai comme un être-jugé ; Descartes (et après lui Husserl) va en réalité plus loin en le considérant comme un être-certain. C'est dire que Descartes ne fait pas seulement de la conscience l'objet d'une recherche scientifique, mais qu'il érige en modèle de toutes les sciences l'arithmétique et la géométrie, qui appréhendent leurs objets selon une *evidens* et une *clara perceptio*. On retrouve ce geste chez Husserl, qui dans sa méthode phénoménologique accorde un rôle central à l'évidence, pensée comme recouvrement du visé. Chez Descartes donc, comme chez Husserl, l'être n'est appréhendé que par le détour du *certum*, ce qui revient selon Heidegger à le soumettre à la logique formelle. Ce geste est absolument « funeste » car il signifie ni plus ni moins que renoncer à interroger le sens d'être de la conscience ; ce qui intéresse Descartes et Husserl, en définitive, *ce n'est pas la chose même, mais l'établissement de propositions certaines*. Ainsi, ce que Heidegger « reproche » à Descartes (et semblablement à Husserl), ce n'est pas directement de faire de la pensée une « chose », mais au contraire de se désintéresser de cette chose, de ne pas véritablement poser la question de l'être de cette chose :

⁵²² *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, p. 290 ; *Ga.* 17, p. 268.

« Pour nous, la question du revirement [du *verum en certum*] signifie voir que ce dernier ne veut rien dire d'autre que *la relégation de la conscience dans la sphère catégoriale de l'ontologie formelle* [die Versetzung des Bewußtseins in die kategoriale Sphäre des formal Ontologischen]. [...] Descartes a donné à cette relégation une expression prégnante dans la mesure où lui-même *ne prend pas le cogitare* comme une *chose* [Sache] qui aurait été trouvée (une chose ayant la structure d'une *cause* dont on a à débattre) ; ce qui lui importe est d'avoir trouvé une *proposition certaine* [einen gewissen Satz]. Cette proposition du *cogito* est pour Descartes une proposition logique et formelle [eines formal-logischen Satzes] qui vaut de cette chose [Ding] que nous pouvons caractériser en bref comme *chose pensante* [Denkding⁵²³] ».

Dans l'annexe d'une lettre adressée à Husserl en date du 22 octobre 1927, Heidegger résumera très clairement, dans une formule limpide, sa divergence principale avec son maître, en jeu dès le cours de 1919. Du point de vue du philosophe de Messkirch, l'erreur principielle de Husserl est de ne pas tenir le Je, l'*ego* pour un *aliquid*, quelque chose, de se désintéresser de l'*aliquid* jusqu'à situer l'*ego* « hors monde », au lieu de s'attacher à élucider le mode d'être insigne de l'*ego au sein du monde*. On lit ainsi sous la plume de Heidegger :

« Nous sommes d'accord sur le point suivant que l'étant, au sens de ce que vous nommez 'monde' ne saurait être éclairé dans sa constitution transcendante par retour à un étant du même mode d'être. Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant – au contraire, le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le 'monde' se constitue. (...) L'élément constituant n'est pas rien, il est donc quelque chose [aliquid] et quelque chose d'étant – bien que ce ne soit pas au sens du positif⁵²⁴ ».

« *Es weltet* »

Le cours de 1919 prépare donc, dans une certaine mesure, la destruction du sujet transcendantal husserlien, pleinement effectuée dans les années suivantes. Dès cette époque, il apparaît fautif à Heidegger d'opposer à l'intériorité du sujet l'extériorité du monde – ce que fait Husserl, en un sens (et seulement en un sens), dans les *Ideen I*, en distinguant les moments réels du vécu, réellement intérieurs à la conscience, de l'objet intentionnel constitué à partir d'eux, qui n'est pas *réellement* contenu dans la conscience. Heidegger détruit donc certains attributs du sujet husserlien : sa caractérisation comme pôle

⁵²³ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, pp. 269-270 ; *Ga.* 17, pp. 247-248.

⁵²⁴ « Seconde version de l'article « Phénoménologie » – 1927 », traduction par J.-F. Courtine, in *L'Herne, Martin Heidegger*, Michel Haar (éd.), Éditions de l'Herne, 2016, p. 41. Le « positif » désigne ici le fait, le *Faktum*.

fixe, qui fait face au monde envisagé comme ob-jet, et sa compréhension comme un intérieur op-posé à quelque extériorité (la « pensée immanente » de la thèse d’habilitation de Heidegger).

La matière, ainsi, est d’emblée formelle, la forme d’emblée matérielle – contre Husserl et ses maîtres néokantiens, Heidegger refuse de distinguer, dans le vécu immédiatement donné, une forme et une matière (même considérées comme interdépendantes, renvoyant l’une à l’autre).

Cela ne signifie pas, néanmoins, qu’il ne faille pas différencier, au sein du vécu immédiatement donné, du procès vital, le Je vivant et les étants mondains qui apparaissent. Heidegger ne renonce pas à ce partage : à aucun moment, dans le cours de 1919 – ni d’ailleurs, dans ses textes ultérieurs – il ne prône l’indifférenciation du Je et des étants intramondains. Le Je heideggérien n’est pas un sujet transcendantal ; pour autant, il n’est pas un étant intramondain comme un autre, parmi d’autres, car il est *celui* dont le là, la « présence », rend possible⁵²⁵ l’apparition d’étants intramondains.

Pour insister sur la différenciation du Je et du monde, Heidegger, on l’a vu plus haut, décrit, dans le cours de 1919, le vécu de la rencontre du Je dans le monde comme un vécu propre, *eigen*. Le Je est l’étant qui est donné en propre, proprement, dans le monde. Dans le vécu immédiatement donné (c’est-à-dire dans le vécu non théorique) aucun étant qui apparaît ne me laisse indifférent (l’indifférence caractérisant l’attitude théorique), tous les étants m’affectent – mais ils m’affectent précisément en vertu du rapport au Je, qui est vécu en propre au sens où il est ce qui m’importe, ce qui me « concerne », me « préoccupe », me *motive* au plus haut point, originellement.

Heidegger emploie également, dans la deuxième partie du cours, le terme d’*Er-eignis* – à la fois pour insister sur l’être en propre du Je, et pour mettre en valeur le caractère historique de cette « propriété » (le sens premier d’*Ereignis* étant événement), c’est-à-dire le « fait » que l’être en propre du Je n’est pas, en quelque sens que ce soit, figé, fixé une fois pour toute, mais toujours vécu sur le mode de l’appropriation (le Je a, constamment, à s’approprier, l’appropriation du Je mettant au jour le sens véritable de l’historicité). Heidegger explique ainsi, toujours à propos du vécu de la chaire, que

⁵²⁵ Cette expression n’étant pas à entendre en un sens transcendantal (au sens de la condition de possibilité).

« [d]ans le voir de la chaire [*Im Kathedersehen*] je suis là dans la plénitude de mon Je [*bin ich mit meinem vollen Ich dabei*]. Ça vibre en même temps [*es schwingt mit*], disions-nous ; c'est un vécu qui m'est propre [*es ist ein Erlebnis eigens für mich*] et c'est ainsi que je le vois. Ce n'est cependant pas un processus [*Vorgang*] mais un événement [*ein Ereignis*] (...). L'expérience vécue [*Das Er-leben*] ne passe pas devant moi [*geht nicht vor mir vorbei*] comme une chose [*wie eine Sache*] que je pose à titre d'objet [*die ich hinstelle, als Objekt*], mais je me l'ap-proprie moi-même [*ich selbst er-eigne es mir*] et elle s'ap-proprie [*es er-eignet sich*] selon son essence [*seinem Wesen nach*⁵²⁶] ».

Il est essentiel de noter, toutefois, qu'au moment de décrire les procès de mondanisation et d'appropriation, Heidegger n'écrit pas que « je mondanise [*ich welte*] », mais que « ça mondanise [*es weltet*⁵²⁷] », et qu'il adjoint immédiatement au « je me l'ap-proprie moi-même⁵²⁸ » un « es *er-eignet sich*⁵²⁹ ». Il ne s'agit pas, évidemment, d'une simple coquetterie de langage : il s'agit de prendre le contre-pied de la thématisation husserlienne du sujet comme sujet transcendantal ; et, plus radicalement, de donner à comprendre que si le Je, vécu en propre, diffère des étants intramondains, donc possède un « privilège⁵³⁰ » au sein de l'expérience vécue, il ne se pose pas lui-même, son être lui vient d'un « autre » que lui. Le Je, au sein de l'expérience vécue, se vit en propre, et s'approprie – mais il ne le fait qu'en vertu du procès vital, que par la « grâce » du mouvement de la vie, qui est « antérieur », plus originaire, que la différence du Je et du monde, et le *motive*. Il n'y a pas d'auto-position du Je : le Je ne se pose pas comme un propre, il est donné en propre par la vie qui, en se déterminant, donne lieu à l'expérience vécue.

A la fin du cours du semestre de guerre 1919, Heidegger caractérise le vécu radicalement originaire (« antérieur » à la différence du Je et du monde, et, plus encore, à la distinction forme – matière, sujet – objet), comme un mouvement, δύναμις, plus exactement comme *possibilité*, au sens d'un mouvement de possibilisation – cette idée de possibilité permettant de rendre compte de la pluralité historique des mondes vécus. Le vécu originaire se trouve caractérisé, plus précisément encore, comme un vécu du quelque chose en général (*Etwas überhaupt*). Celui-ci doit être nettement distingué du vécu objectif,

⁵²⁶ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 104 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 75.

⁵²⁷ Cf. notamment *ibid.*, p. 102 ; *Ga.* 56/57, p. 73.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 104 ; *Ga.* 56/57, p. 75.

⁵²⁹ *Id.* (nous soulignons). Nous reviendrons *infra* sur l'« hésitation » heideggerienne entre le *ich* et le *es*.

⁵³⁰ Cela annonce l'accentuation du monde du soi, qui joue un rôle prépondérant dans l'herméneutique de la vie facticielle. Pour ce rapprochement, cf. Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, op. cit., pp. 73-74.

théorique – car tout vécu, théorique ou non, peut être appréhendé comme vécu du quelque chose en général. Celui-ci échappe à la gradation des vécus théoriques :

« Représentons-nous [*Vergegenwärtigen wir uns*] à nouveau le vécu du monde ambiant [*das Umwelterlebnis*] de la chaire. Partant de ce qui est vécu dans le monde ambiant [*Aus dem umweltlich Erlebten heraus*] je théorise [*theoretisiere*] progressivement : c'est marron ; le marron est une couleur ; une couleur est une donnée sensible véritable [*echtes Empfindungsdatum*] ; une donnée sensible résulte de processus [*Prozessen*] physiques ou physiologiques ; les processus physiques sont la cause première [*die primäre Ursache*] ; cette cause première, ce qui est objectif [*das Objektive*], est une grandeur déterminée des oscillations de l'éther ; le noyau de l'éther se décompose en éléments simples ; entre ces éléments simples subsistent [*bestehen*] des lois simples. Ces éléments sont derniers ; *ces éléments sont quelque chose en général* [*etwas überhaupt*]. (...) doit-on parcourir toutes les étapes motivationnelles [*motivierenden Schritte*] depuis la perception du marron pour pouvoir [*können*] formuler le jugement suivant ('pouvoir' au sens de la possibilité du sens et de l'accomplissement du sens [*nach der Möglichkeit des Sinnes und Sinnvollzugs*⁵³¹) : 'c'est quelque chose [*Es ist etwas*]' ? Chaque degré théorisé de réalité [*jede theoretisierte Realitätsstufe*], en référence à chacune des particularités de réalité qui lui appartient, n'admet-il pas au contraire le jugement 'c'est quelque chose' ? Et cette caractérisation théorique ultime du simple quelque chose en général [*des bloßen Etwas überhaupt*] ne tombe-t-elle pas entièrement hors de cette gradation, en sorte que chaque degré peut la motiver [*motivieren*⁵³²] ? ».

Le vécu du quelque chose en général – « antérieur » à la différence du Je et du monde – constitue donc le vécu absolument originaire. Pour le caractériser, Heidegger emploie encore la notion de prémondain, *Vorwelt*⁵³³, dont il précise immédiatement la signification : le vécu originaire est prémondain, non pas au sens de la *non*-détermination ou de l'indétermination, mais du « pas encore [*Noch-nicht*] » déterminé – c'est-à-dire de la *possibilité de la détermination*. Lisons un dernier passage du cours, où se trouvent rassemblées les différentes caractérisations évoquées du vécu originaire :

« Ce qui relève du monde ambiant est quelque chose [*Das Umweltliche ist etwas*] ; ce qui a été appréhendé comme valeur est quelque chose [*das Wertgenommene ist etwas*] ; la validité est quelque chose [*das Gültige ist etwas*] ; tout ce qui est mondain [*jedes Welthafte*] – que ce soit, par exemple, de l'ordre de l'esthétique, du religieux ou du social – est quelque chose. *Tout ce qui peut être vécu en général est un possible quelque chose, indépendamment de son véritable caractère mondain* [*Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters*]. Le sens du quelque chose [*Der Sinn des Etwas*] signifie justement : '*ce qui peut être vécu en général* [*Erlebbares überhaupt*]' . L'indifférence propre au quelque chose en général

⁵³¹ On voit bien, dans cette parenthèse, que Heidegger est dès cette époque à la recherche d'un nouveau sens de la possibilité et, conjointement, de l'action. Il s'agit pour lui de repenser le couple traditionnel puissance – acte.

⁵³² *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 146-147 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 113.

⁵³³ Pour cette notion, cf. notamment Greisch, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Les racines herméneutiques de la phénoménologie heideggérienne (1919-1923)*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 39 sq.

[*Die in dem Etwas überhaupt gelegene Indifferenz*] à l'égard de tout ce qui revêt le véritable caractère de la mondanéité [*gegen jede genuine Welthaftigkeit*] et, en particulier, à l'égard de tout ce qui revêt le caractère déterminé de l'objectité [*gegen jede bestimmte Objektartigkeit*], n'est en aucun cas identique au vécu dévitalisé [*identisch mit Entlebtheit*] ni même à son plus haut degré de dévitalisation, à savoir la plus sublime des théorisations. Il ne s'agit pas d'une interruption absolue du rapport à la vie [*absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges*], ni d'un relâchement propre à la dévitalisation [*Entspannung des Entlebens*], ni d'une constatation ou d'une cristallisation théorique de ce qui peut être vécu [*theoretische Fest- und Kaltgestellttheit eines Erlebbares*]. Il s'agit bien plutôt de l'indice de la potentialité la plus haute de la vie [*der Index für die höchste Potentialität des Lebens*]. Son sens repose dans la vie même en sa plénitude [*im vollen Leben selbst*] et signifie justement que celle-ci n'est encore marquée d'aucune caractérisation véritable (mondaine [*welthafte*]), même si une telle caractérisation vit bien dans la vie en la motivant [*motivierend*]. Il s'agit du 'pas-encore' [*Noch-nicht*], c'est-à-dire ce qui n'a pas encore fait irruption dans une vie véritable [*noch nicht in ein genuines Leben Herausgeborene*] : le prémondain essentiel [*das wesenhaft Vorweltliche*]. Mais c'est pourtant là que réside, dans le sens du quelque chose [*in dem Sinn des Etwas*] (en tant que ce qui peut être vécu [*als dem Erlebbares*]), le moment du 'vers' [*Auf zu*], de la 'direction vers' [*Richtung auf*], du 'jusque dans un monde (déterminé)' [*In eine (bestimmte) Welt hinein*] – et ce, dans son 'élan vital' [*Lebensschwungkraft*⁵³⁴] 'non affaibli'⁵³⁵ ».

⁵³⁴ Heidegger reprend ici la notion bergsonienne d'élan vital, selon la traduction du terme en vogue dans le cercle de Stefan George (*Lebensschwungkraft*). Cf. sur ce point la note de Sophie-Jan Arrien dans *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, op. cit., pp. 109-110. Pour une analyse détaillée de la relation Heidegger-Bergson, cf. en particulier Riquier, Camille, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstasique : Heidegger, lecteur de Bergson », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, op. cit., pp. 33-67.

⁵³⁵ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 149 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 115. Cette caractérisation du vécu originaire comme tendance semble constituer une première élaboration de l'être-à-la-mort (*Sein-zum-Tode*) d'Être et temps. À l'image de ce dernier, la tendance de la vie est la « base » sur laquelle se dévoile l'être-en-propre (*Eigentlichkeit*) de la vie ou de l'existence. On verra néanmoins, dans le troisième moment de notre travail, comment les idées de possibilité et de néant se voient retravaillées au début des années 1920 – dans un dialogue engagé, en particulier, avec Paul et Luther.

II. Le cœur eckhartien

Dans le cours du semestre de guerre 1919, Heidegger envisage le Je, le soi, comme un propre – celui-ci désignant simultanément un *être* en propre et un mouvement d'appropriation (le Je propre est toujours à venir, il est, pour ainsi dire, à avoir). Le caractère de propre, toutefois, ne vient pas du Je lui-même ; il est donné⁵³⁶ par le vécu prémondain, conçu comme possibilité de la manifestation d'un Je propre dans le monde.

Il nous faut montrer à présent – en mettant en parallèle les développements du cours de 1919 avec certains passages des notes sur le mysticisme – comment le jeune Heidegger a pensé trouver, à un moment donné, dans le mysticisme, plus précisément dans le mysticisme *eckhartien*⁵³⁷, les « outils conceptuels » permettant de thématiser le sens propre de l'être en propre. C'est ici que le Privatdozent de Freiburg semble se livrer à une reprise du motif chrétien du cœur (*Herz*) : le fond sans fond du cœur eckhartien⁵³⁸, « lieu » de

⁵³⁶ Jean-Luc Marion dirait que le Je, l'*ego*, est *adonné*.

⁵³⁷ Précisons d'emblée que nous n'entendons pas ici développer une analyse détaillée de la philosophie eckhartienne : cela d'une part parce que cela nécessiterait, évidemment, un travail en soi, d'autre part surtout parce que ce n'est pas le projet de Heidegger lui-même, celui-ci se « contentant » de prélever certaines idées dans le corpus eckhartien. L'enjeu pour nous, autrement dit, est de tenter de reconstituer la *lecture heideggérienne d'Eckhart* – de présenter, sur la base des notes sur le mysticisme, ce qui semble être l'*Eckhart du Heidegger de cette époque*. Nous savons par Ian Alexander Moore (*cf. Eckhart, Heidegger, and the imperative of releasement*, State University of New York Press, 2019, p. 28) que Heidegger possédait dans sa bibliothèque, au moment de sa mort en 1976, trois ouvrages regroupant des sermons allemands d'Eckhart, ainsi que ses traités : *Deutsche Mystiker, Band III : Meister Eckhart*, textes choisis et traduits par Dr. Joseph Bernhart, Kösel, Kempten und München, 1914, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, volume 1, textes édités et traduits par Hermann Büttner, Eugen Diederichs, Jena, 1912 (2^e éd.), et surtout (le volume le plus important d'un point de vue quantitatif) *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, Franz Pfeiffer (éd.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914 (reproduction à l'identique de la 1^{ère} édition de 1857). Nous tenons seulement compte ici des ouvrages publiés *avant la rédaction des notes sur le mysticisme*. On sait en particulier, par Heidegger lui-même, que son épouse Elfride lui a offert le volume de Franz Pfeiffer pour son anniversaire le 26 septembre 1917 (*cf. Hannah Arendt, Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 247). Nous indiquerons le cas échéant les correspondances entre les éditions actuelles de référence des œuvres d'Eckhart et les ouvrages possédés par Heidegger. Comme pour Duns Scot cependant, nous ne nous interdirons pas de renvoyer à des textes du maître rhénan auxquels Heidegger n'avait pas accès ; cela afin d'éclairer son interprétation. On sait enfin que Heidegger avait également accès aux écrits latins du maître rhénan (mais uniquement à des extraits) *via Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, Heinrich Denifle (éd.), in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, Berlin, 1886. Pour une présentation générale de l'état de la réception des œuvres d'Eckhart à l'époque où Heidegger rédige ses notes sur le mysticisme, *cf. Decaix, Véronique, « Maître Eckhart en Allemagne (1903-1911) », in Sans sujet, Pour Alain de Libera*, Jean-Baptiste Brenet et Laurent Cesalli (dir.), Vrin, Paris, 2018, pp. 121-126.

⁵³⁸ Le cœur dont il est ici question est évidemment le cœur au sens biblique, non le cœur en tant que partie du corps, voire centre des facultés (dans la tradition aristotélicienne). Eckhart fait parfois référence au cœur entendu en ce sens ; *cf.* notamment le sermon allemand Q9/S86 : « Certains maîtres ont pensé que l'âme [*sêle*] est seulement dans le cœur [*herzen*]. Il n'en est pas ainsi, et de grands maîtres se sont ici trompés.

l'union à Dieu, donne à penser un propre qui advient comme de l'« extérieur », comme d'un « autre » que moi, cet « autre » étant conçu comme un néant de détermination (au sens de la *possibilité* de la détermination). Nous aborderons la thématique eckhartienne du propre selon deux points de vue, conformément aux deux sens de l'*Er-eignis* heideggérienne (l'être en propre et l'appropriation). Nous verrons à chaque fois comment, chez Eckhart comme chez Heidegger, le propre du Je advient sur fond d'une désappropriation originaire.

1. « [V]oir toujours le plus intérieur et l'ensemble du château »

Tout le propos des notes sur le mysticisme, rédigées au cours des années 1918-1919, se trouve, en un certain sens, ramassé ou condensé dans la formule qui les clôt : « Exigence [*Forderung*] : voir toujours le plus intérieur et l'ensemble du château [*Immer das Innerste und Ganze der Burg zu sehen*], non la simple enfilade ou juxtaposition des chambres [*nicht das bloße Nach- und Nebeneinander der Zimmer*], vision totale et compréhensive [*totale Schau und verstehende*⁵³⁹] ». En 1918-1919, Heidegger a pensé trouver dans le vécu religieux – le vécu de cet objet particulier, insigne, qu'est Dieu – le moyen de mettre au jour le vécu originaire, partant l'être de la vie (qu'il nommera bientôt facticielle) elle-même, et, à partir de là, l'être du Je en tant que propre. Dans le passage cité, le philosophe de Messkirch fait mention d'une exigence : l'exhortation à trouver le sens d'être du soi dans le plus intérieur ; un intérieur qui ne se présente pas comme un étant particulier opposé à l'extérieur, mais comme indissociable de « l'ensemble », la vision de l'intérieur correspondant à une « vision totale et compréhensive ».

L'âme est totalement et complètement indivisée dans le pied, et complètement dans l'œil et dans chaque membre » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, traduction par J. Ancelet-Hustache et É. Mangin, Les éditions du Cerf, Paris, 2015, p. 526 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, édition et traduction par J. Quint, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958, p. 143). Heidegger a accès à ce texte via *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, volume 1, *op. cit.*, pp. 153-162. Nous citons les sermons allemands d'Eckhart dans la traduction française de J. Ancelet-Hustache et É. Mangin, en mentionnant conjointement la numérotation de l'édition critique allemande réalisée par J. Quint et G. Steer (nommée « Q ») et la numérotation de l'édition de L. Sturlese (nommée « S ») qui reclasse les sermons en fonction de l'ordre liturgique (déjà observé dans l'édition des sermons latins).

⁵³⁹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 septembre 1918, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 381 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 337.

Un autre passage des notes met en lumière ce sens particulier de l'intériorité : Heidegger s'intéresse, chez Eckhart, à l'« intensification de la vitalité intérieure [*Steigerung der inneren Lebendigkeit*⁵⁴⁰] », au « caractère structurel de l'unité de l'objet et du sujet [*Strukturcharakter der Einheit von Objekt und Subjekt*⁵⁴¹] ». L'intérieur⁵⁴² du cœur eckhartien donne à penser l'unité du sujet et de l'objet – un moment « antérieur » à la différence du Je et du monde, qui est l'origine, la source de l'être en propre du Je.

Se donnant pour tâche de penser cette unité, Heidegger développe une lecture anti-intellectualiste d'Eckhart. Le rapport véritable à Dieu se concrétise en priorité dans certaines affections, passions, dans certains sentiments : en priorité l'humilité, l'obéissance et l'amour, dans lesquelles l'âme, le Je, expérimente sa dépendance, pour ainsi dire son être-en-retard sur soi-même.

Dieu n'est pas à proprement parler un objet ; ou il est l'objet ultime, absolu, dans lequel se dissout, s'annule le rapport sujet-objet, et même la différence du Je et du monde. Le rapport à Dieu n'est donc pas à penser en termes de connaissance, ni même de volonté – car la connaissance et la volonté ont pour corrélats des ob-jets. Lisons un autre passage des notes :

« La controverse à propos du primat [*Primat*] de chacune des deux <facultés [*Vermögen*]> [l'intellect et la volonté]. Eckhart ne prend pas parti en faveur de la raison théorique comme faculté associée à la volonté [*die theoretische Vernunft als die dem Willen nebengeordnete*], mais pour le primat du fond de l'âme [*Seelengrundes*] qui, dans la théorie mystique, est antérieur à l'une et l'autre faculté⁵⁴³ ».

Heidegger fait ici allusion au problème, classique, du primat des facultés chez Maître Eckhart. On peut distinguer, avec Alain de Libera⁵⁴⁴, deux groupes de sermons allemands : ceux où Eckhart accorde un privilège à l'intellect sur la volonté, et ceux où il soutient que

⁵⁴⁰ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 357 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 314.

⁵⁴¹ *Id.*

⁵⁴² Nous préférons le terme d'intérieur à celui d'intériorité, dans la mesure où le premier traduit un comparatif, *interior*, et invite ainsi à ne pas figer, fixer la profondeur du cœur eckhartien. On retrouve ce motif de l'intérieur tout au long des notes sur le mysticisme – l'intérieur du cœur eckhartien trouvant son corrélat le plus précis dans la notion d'expérience, *Erfahrung*, que Heidegger commence à substituer, à cette époque, au concept husserlien de vécu ou d'expérience vécue, d'*Erlebnis*, avant de renoncer purement et simplement, au début des années 1920, à celui-ci. Nous reviendrons sur la destruction heideggérienne du *vécu* dans le troisième moment de notre travail.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 361 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 318.

⁵⁴⁴ Cf. De Libera, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Les éditions du Seuil, Paris, 1994 ; plus précisément ici pp. 259-277.

la vision de Dieu s'effectue par-delà, ou en deçà de ces deux facultés. Dans sa volonté de puiser chez le maître rhénan l'idée d'un Je propre obtenu par désappropriation – c'est-à-dire par négation, en un sens particulier, du Je et du monde – Heidegger privilégie clairement le second groupe⁵⁴⁵.

Si l'intellect constitue, selon Eckhart, la faculté la plus noble, ce n'est pas seulement parce qu'il est l'indice de mon être-Image, parce qu'il nous ramène au Fils et, ce faisant, au Père et à l'Esprit. L'intellect constitue la faculté la plus noble parce qu'il ne s'en tient pas à la Trinité, mais fait signe, dans sa course toujours inachevée, vers un au-delà ou en-deçà de la Trinité, de l'être divin personnel – sans pour autant l'atteindre, sans pour autant nous conduire lui-même vers cet au-delà ou cet en-deçà. On pourra dire que la connaissance intellectuelle ne constitue pas le terme, mais l'instrument privilégié de ce que Eckhart nomme la « percée⁵⁴⁶ », c'est-à-dire le mouvement de conversion vers Dieu, en tant qu'il l'atteint sous ses « vêtements », dans sa nudité. Il est le meilleur des instruments dans la mesure où, contrairement à la volonté qui s'arrête, se fixe sur la Bonté, l'intellect lui n'arrête pas sa course avant d'avoir percé jusqu'au commencement, jusqu'à l'origine supra- ou infrapersonnelle. Eckhart l'explique bien dans un passage du sermon allemand Q69/S39 :

« Notez-le bien ! L'intellect regarde à l'intérieur et fait sa percée à travers [*durchbricht*] tous les arcanes de la déité [*gotheit*], il prend le Fils dans le cœur [*herzen*] du Père et dans le fond [*grunde*] et l'introduit dans son propre fond. L'intellect pénètre plus avant : ni la bonté, ni la sagesse, ni la vérité, ni Dieu lui-même ne lui suffit. Oui, en bonne vérité : Dieu ne lui suffit pas plus qu'une pierre ou un arbre. Il ne se repose jamais. Il pénètre dans le fond d'où émanent la beauté et la vérité, et le saisit *in principio* dans le commencement d'où sont issues la bonté et la vérité avant de prendre aucun nom, avant la percée [*ê ez üzbreche*], dans un fond beaucoup plus noble que le sont la bonté et la vérité⁵⁴⁷ ».

⁵⁴⁵ Nous reviendrons sur le premier *infra*.

⁵⁴⁶ On a vu que Heidegger employait le terme de percée (*Durchbruch*) dans la conclusion de sa thèse d'habilitation (cf. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 227 ; *Ga.* 1, p. 406).

⁵⁴⁷ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 284 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, édition et traduction par J. Quint, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976, pp. 178-179. Heidegger trouve ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, op. cit., pp. 140-145. Cf. par ailleurs le commentaire d'Alain de Libera dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 269 : « Supérieur à la volonté, l'intellect n'est que la puissance de l'origine, celle qui en résulte, celle qui y ramène. Dans sa fonction restauratrice, l'intellect « ne connaît pas de repos », il ne s'arrête ni à l'Esprit sain qui le conduit, ni au Fils, pas même 'à Dieu selon qu'il est Dieu' ».

Selon Eckhart, l'intellect doit donc se dépasser, se transcender – en s'approfondissant, en s'intériorisant – pour atteindre Dieu. Comment celui-ci, dès lors, peut-il se voir caractérisé ? Afin de désigner l'être insigne de Dieu, Eckhart, on le sait, emploie souvent les termes de déité (*Gottheit, deitas*) et de fond (*Grund*). Mais comment marquer la différence entre cette déité ou ce fond et les autres choses existantes – les trois Personnes divines comprises ? Comment dénoter la singularité, l'unicité divine ? Précisément en faisant de cette unicité la « caractéristique » première, principale, primordiale de Dieu. A partir de Proclus⁵⁴⁸, Eckhart octroie ainsi un nom insigne à Dieu (en un sens, Dieu n'est, à vrai dire, rien d'autre que l'insignité même) : le nom d'Un. La déité est différente des autres étants, absolument singulière, en tant qu'elle est une. En tant qu'Un, Dieu se « situe » au-delà ou en deçà de toute division, de toute séparation – partant au-delà ou en deçà de la composition des créatures (qui consistent dans l'union d'une forme et d'une matière, en un sens aristotélicien), et de la division des trois Personnes. Dans le allemand Q2/S81, Eckhart donne à Dieu, plus exactement encore, le nom d'« un unique » :

« Si un et simple [*ein und einvaltic*], au-dessus de tout mode [*boben alle wîse*], est ce petit château fort [*bürgeîn*] dans l'âme⁵⁴⁹, dont je parle et auquel je pense, que cette noble puissance dont j'ai parlé⁵⁵⁰ n'est pas digne de jeter une seule fois, durant un instant, un regard⁵⁵¹ dans ce petit château fort, et l'autre puissance non plus dont j'ai parlé⁵⁵², dans laquelle Dieu arde et brûle avec toute sa richesse et tous ses délices, n'ose jamais y regarder ; si vraiment un et simple est ce petit château fort, si élevé au-dessus de tout mode et de toutes les puissances est ce un unique [*diz einic ein*], que jamais puissance ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder. En toute vérité, et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes [*eigenschaft sîner persônen*]. On le comprend aisément, car cet un unique est sans mode et sans propriété [*sunder wîse und sunder eigenschaft*]. C'est pourquoi, si Dieu doit jamais le pénétrer de son regard, cela lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de

⁵⁴⁸ Cf. notamment Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, 6, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, I, édité par K. Weiss, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 169, où le maître rhénan s'appuie également sur le *Liber de causis*.

⁵⁴⁹ Eckhart commente ici *Luc* 10, 38 : « [Jésus] entra dans un petit château fort [*in quoddam castellum*] : et une femme, nommée Marthe, le reçut dans sa maison [*in domum suam*] » (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, editio quinta*, Robert Weber et Robert Gryson (éds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007, p. 1629 ; notre traduction).

⁵⁵⁰ « J'ai dit parfois qu'il est dans l'esprit [*geiste*] une puissance qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'est une garde [*huote*] de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une lumière [*lieht*] de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle [*vünkelîn*] » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 499 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 39). Nous reviendrons *infra* sur le thème de l'étincelle dans l'âme.

⁵⁵¹ On retrouvera la connexion de l'*Abgrund* et du regard jusque chez le second Heidegger, dont l'*Ereignis* est étymologiquement liée au verbe *eräugen* (saisir par les yeux, regarder).

⁵⁵² « Il existe encore une puissance qui est également incorporelle, elle flue de l'esprit et demeure dans l'esprit, elle est absolument spirituelle. Dans cette puissance Dieu arde et brûle sans cesse avec toute sa richesse, avec toute sa douceur et avec toutes ses délices » (*ibid.*, p. 498 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 35-36).

ses Personnes. Il lui faut les laisser toutes à l'extérieur pour que son regard y pénètre. Il faut qu'il soit un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, et où il est cependant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela [*noch diz noch daz*⁵⁵³] ».

Dieu est l' « un unique », c'est-à-dire une unité plus radicale, plus profonde que celle qui est en jeu dans la connaissance et dans la volonté. Cette unité, simplicité originaire, constitue le terme de la conversion vers Dieu, de l'union à Dieu. À strictement parler, le terme même d'union ne décrit pas adéquatement l'unité de Dieu et de l'âme, en ce qu'il implique une distinction première entre les deux termes unis : Dieu est « un et non uni⁵⁵⁴ ». Le Dieu-un permet de comprendre que l'union n'en est pas vraiment une – qu'elle n'est possible que sur fond d'une unité plus radicale, plus simple que l'union.

L'unité originaire de Dieu marque ainsi la différence entre Dieu et les autres étants. En quel sens peut-on parler néanmoins, ici, de différence ? Il est essentiel de noter que le Dieu-un n'est pas différent en ce qu'il se distingue des autres étants, *n'est pas* les autres étants. Dire cela reviendrait à introduire une détermination (négative) en Dieu, et ce faisant à manquer l'origine. Le Dieu eckhartien diffère des étants, non pas dans la mesure où il se distingue d'eux, mais, tout à l'inverse, dans la mesure où il est indistinct, indéterminé ; mieux, dans la mesure où il les rend possible, est leur possibilité même.

Il est nécessaire, pour le comprendre, de distinguer deux sens de l'un : ce que nous nommerons, avec Alain de Libera, l'« Un transcendant » et l' « un transcendantal⁵⁵⁵ ». L'un transcendantal n'est pas l'Un transcendant, originaire, dans la mesure où il le

⁵⁵³ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 500 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 42-44. Heidegger trouve ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 42-47.

⁵⁵⁴ Sermon Q12/S90, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 548 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 197 : « il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un [*ein*] et non uni [*nicht vereinet*]. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le créé ». Heidegger trouve ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 309-312. Cf. également l'image du tonneau dans le sermon Q64/S52 : « l'âme devient un avec Dieu et non unie. Voici une comparaison : si on remplit d'eau un tonneau, l'eau est unie au tonneau et n'est pas un avec lui, car ce qui est eau n'est pas bois, et ce qui est bois n'est pas eau. Prenez du bois et jetez-le au milieu de l'eau, le bois n'est qu'uni et non pas un avec elle. Il n'en est pas ainsi de l'âme ; elle devient un avec Dieu et non pas unie, car où est Dieu, là est l'âme [*da ist die sele*], et là où est l'âme, Dieu est » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 344 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 86).

⁵⁵⁵ Cf. en particulier pour ce point De Libera, Alain, « L'Un ou la Trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart, Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », in *Maître Eckhart*, J. Casteigt (dir.), Les éditions du cerf, Paris, 2012, pp. 41-62. Cf. également la note 184 dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart, op. cit.*, p. 313.

détermine, lui ajoute (conceptuellement, *secundum intentionem*, non réellement, *secundum rem*) une caractéristique : l'idée de privation ou de distinction. Lisons un passage du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* :

« Unum vero, quod inter predicta quatuor immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum. Propter hoc, ut primum determinatum, est et esse determinans contra multum, ut patet 10^o Metaphysice. Propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem ⁵⁵⁶ ».

L'un est le premier transcendantal dans la mesure où il est celui qui détermine le moins le Dieu-être. Il lui ajoute en effet simplement une caractérisation négative : il détermine Dieu comme étant distinct du *multum*, des autres étants⁵⁵⁷. Étant la première détermination de Dieu, il est identifié par Eckhart à la première hypostase, à la première Personne ou encore au premier suppôt, le Père : « indistinct en soi l'Un [transcendantal] se distingue des autres et, pour cette raison, il est personnel et appartient au suppôt, auquel il est propre d'agir⁵⁵⁸. C'est pourquoi les saints docteurs attribuent le nom de l'Un ou l'unité en Dieu au premier suppôt, c'est-à-dire à la première personne qui est le Père⁵⁵⁹ ».

L'un transcendantal eckhartien doit être « distingué » de l'Un originaire qui demeure, lui, indistinct et indéterminé ; en-deçà de la distinction et des déterminations, partant en-deçà même des transcendants. De ce point de vue, Dieu ne doit pas être distingué des

⁵⁵⁶ Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, C., f. 119ra, 11. 32-39 (les références renvoient au *Codex Cusanus 21*). Le texte est cité par Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, p. 66.

⁵⁵⁷ Cf. le commentaire que Vladimir Lossky donne de ce texte dans *ibid.*, pp. 66-67 : « l'Un détermine le moins l'*esse*, parce qu'il s'y réfère « plus immédiatement » que les autres transcendants. Tout en précisant que l'unité n'ajoute rien à l'*Esse*, même « selon la pensée », car elle n'est pas une attribution positive, Maître Eckhart fait de l'Un le terme initial de déterminations successives qui vont de l'immédiation de l'*Unum – proximum Deo* – vers le *Verum*, pour aboutir au *Bonum – ultimum inter quatuor omnibus communia*. Première détermination de l'*esse*, l'*unum* est le premier à le distinguer, en l'opposant au *multum*. Considéré comme Un, *sub ratione Unius*, l'Être exclut tout ce qui est multiple ».

⁵⁵⁸ Nous reviendrons sur ce point, fondamental pour nous, *infra*.

⁵⁵⁹ Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, C., f. 121ra, 11. 23-30 (dans le *Codex Cusanus 21*) ; cité et traduit par Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 65.

étants⁵⁶⁰ – ce qui s’atteste dans le fait qu’il est leur possibilité même, étant celui qui leur donne l’être⁵⁶¹.

Eckhart explicite notamment la double nature de l’Un – à la fois indistinct et non-multiple – dans son *Commentaire du Livre de la Sagesse*, en citant (fautivement⁵⁶²) un texte du plotinien latin Macrobe⁵⁶³. Eckhart retient de celui-ci que l’ « un [*unum*] ou la monade [*monas*], c’est-à-dire l’unité [*unitas*], n’est pas un nombre [*numerus*] mais la source et l’origine de tous les nombres [*fons et origo omnium numerorum*]⁵⁶⁴ ». En un certain sens, l’un n’est pas un nombre ; il est distinct du multiple. Ainsi : « L’un, en tant qu’un, se distingue formellement du nombre comme un opposé de son opposé [*tamquam oppositum ab opposito*], ce qui est la plus grande distinction [*maxima distinctio*]⁵⁶⁵ ». En un autre sens pourtant, il est la source du nombre, au sens où tout nombre est un multiple formé d’unités⁵⁶⁶. L’un est donc à la fois indistinct et distinct : « *hoc est quod Macrobius dicit*

⁵⁶⁰ En un certain sens, on peut donc dire que Dieu est l’ensemble des choses existantes. Cf. notamment le sermon Q12/S90 : « Dieu donne également [*gleich*] à toutes choses et lorsqu’elles fluent de Dieu, elles sont égales [*gleich*] ; oui, anges et hommes et toutes les créatures fluent de Dieu, égaux dans leur première diffusion. Qui prendrait les choses dans leur première diffusion prendrait toutes choses comme égales. Si déjà elles sont égales dans le temps, elles sont beaucoup plus égales en Dieu dans l’éternité. Si l’on considère une mouche en Dieu, elle est beaucoup plus noble en Dieu que l’ange le plus élevé ne l’est en lui-même. Donc toutes choses sont égales en Dieu et sont Dieu lui-même [*sint got selber*]. Dieu éprouve tant de joie dans cette égalité qu’il répand complètement sa nature [*natûre*] et son être [*wesen*] dans cette égalité [*gleichheit*] en lui-même » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 548 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 199). De telles affirmations ne font néanmoins pas du maître rhénan un penseur moniste – pas plus, d’ailleurs, qu’un dualiste à proprement parler.

⁵⁶¹ Dans le vocabulaire issu de Boèce, sur lequel nous reviendrons plus bas : il correspond au « *quo est* » de l’étant, « ce par quoi il est ».

⁵⁶² Eckhart contracte le texte de Macrobe. Cf. sur ce point Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, op. cit.*, p. 257 : ce qui est attribué à l’Intelligence chez Macrobe est attribué à l’Un chez le maître rhénan.

⁵⁶³ Cf. Macrobe, *Comm. in Somnium Scipionis*, I, chapitre 6, n. 7 sq.

⁵⁶⁴ Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, chapitre 7, 149, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, édité et traduit en allemand par H. Fischer, J. Koch et K. Weiss, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992, p. 487 (nous reprenons ici, en la modifiant, la traduction de Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, op. cit.*, p. 257). Cf. sur le même thème, et avec également une référence à Macrobe, Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, C. f. 121va, 11. 54-60 (dans le *Codex Cusanus 21* ; cité par Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, op. cit.*, p. 257).

⁵⁶⁵ Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, chapitre 7, 150, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 487 (nous reprenons à nouveau, en la modifiant, la traduction proposée par Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, op. cit.*, p. 257).

⁵⁶⁶ Pour penser l’inclusion du multiple dans l’un, Eckhart se réfère, en plus de Macrobe, à Proclus. Cf. sur ce point les développements dans *ibid.*, pp. 258-259 : « La dialectique de l’ « opposition et non-opposition » entre l’être à la fois « distinct » et « indistinct » de Dieu et des créatures est (...) fondée, pour Maître Eckhart, sur le rapport de l’Un au multiple tel qu’il apparaît dans la spéculation néo-platonicienne, en particulier chez Proclus. La première proposition de l’*Elementatio theologica*, citée par Eckhart – *omnis multitudo participat aequaliter uno* – et surtout son commentaire, résumé en deux phrases sur la production de la multitude et sa conservation dans l’être, nous montrent bien que la fonction de l’un mathématique, principe non-numérique du nombre, ne saurait être séparée ici du rôle métaphysique de l’Un transcendant à

quod unitas non est « ipsa numerabilis ». Ecce oppositio et distinctio. Sequitur : « innumerabiles species de se creat et intra se continet ». Ecce indistinctio⁵⁶⁷ ».

En tant qu'indistincte ou indéterminée, l'unité divine, n'est pas, à proprement parler, autre chose que les créatures, mais ce qui leur donne l'être. Il faut prendre garde à ne pas confondre les deux sens évoqués de l'un. Dieu n'est Un-unique qu'en un sens indistinct, indéterminé – uniquement au sens où il est, non pas l'autre, mais la possibilité de tout étant.

Parce que le terme d'« un » peut prêter à confusion, Eckhart, dans de nombreux passages des sermons allemands, refuse d'appliquer ce nom à Dieu. Il refuse même, plus radicalement, de lui appliquer un quelconque nom ; car tout nom implique une détermination. En ce sens, l'Un n'est pas, à proprement parler, un nom – il est le nom innommable de Dieu. Ainsi : afin que l'âme « trouve l'Un [ein] où tout est un [da es alles eyn ist⁵⁶⁸] », « demeure dans cet unique [einigen] un⁵⁶⁹ », « tous les symboles [gleychnuß] doivent être brisés⁵⁷⁰ » ; elle est établie « selon le mode de l'unité où il n'y a plus de nom [da der nam ab ist] : 'tout réuni [al versament⁵⁷¹]' ». Dieu « veut nous 'établir [setzen] au-dessus de tout' son 'bien [guot]', c'est-à-dire au-dessus de tout ce qui en lui a un nom, au-

tout ce qui est. Malgré la parenté terminologique, cet un étranger au nombre n'est pas celui d'Aristote, se comportant vis-à-vis du multiple comme le mesurant vis-à-vis du mesurable. A travers le texte de l'*Elementatio* la pensée de Maître Eckhart atteint la source principale de Proclus : la quatrième hypothèse du *Parménide*, texte de Platon qui devait rester inconnu au Dominicain de Thuringe. En effet, avec Eckhart on est dans la même problématique de coïncidence du « moins » quantitatif avec le « plus » qualitatif qui permettait à Platon d'admettre une présence active de l'Unité-identité dans la pluralité-altérité ». Eckhart s'appuie également sur le *Liber de causis* : cf. *Expositio libri Sapientiae*, chapitre 7, 157, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, op. cit., p. 493. Dans le paragraphe qui suit les lignes de Vladimir Lossky que nous venons de citer, ce dernier rappelle toutefois ce qui sépare Eckhart de Proclus (et plus généralement de ses sources néo-platoniciennes). Sur la difficulté, par ailleurs, à établir une filiation nette entre Eckhart et Proclus, cf. Alain de Libera, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., pp. 278-279.

⁵⁶⁷ Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, chapitre 7, 151, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, op. cit., p. 488.

⁵⁶⁸ Sermon Q51/S23, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 206 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, édition et traduction par J. Quint, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1971, p. 473. Heidegger dispose de ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, op. cit., pp. 331-335, ainsi que *Deutsche Mystiker, Band III : Meister Eckhart*, op. cit., pp. 26-32.

⁵⁶⁹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 206 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, op. cit., p. 473.

⁵⁷⁰ *Id.* Le symbole se distingue radicalement de l'image qui, précise Eckhart dans le même sermon, est absolument identique (et non simplement ressemblante) à l'archétype, en tant qu'elle est formellement identique à lui.

⁵⁷¹ Sermon Q64/S52, in *ibid.*, p. 345 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., pp. 88-89.

dessus de tout ce que l'on peut exprimer par des paroles, il veut nous établir, et au-dessus de tout ce que l'on peut comprendre⁵⁷² ».

Comment Eckhart marque-t-il l'indétermination radicale de l'Un transcendant ? En décrivant Dieu comme un néant – ce par quoi il faut entendre une absence radicale de détermination. Dieu ne saurait être identifié à aucun ceci déterminé, à aucun étant, détermination ou propriété d'un étant. Cette assimilation de Dieu au néant apparaît nettement dans le Q23/S78 :

« [Si Dieu] n'est ni bonté, ni être [*wesen*], ni vérité, ni un [*ein*], qu'est-il donc ? Il est néant, il n'est ni ceci ni cela [*Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz*]. Si tu penses encore qu'il est quelque chose, il n'est pas cela. Où donc l'âme doit-elle saisir la vérité ? Ne la trouve-t-elle pas là où elle est établie dans l'unité, dans la pureté première, dans l'impression de la pure essence [*weselicheit*] ? Ne trouve-t-elle pas là la vérité ? Non, elle ne trouve pas là à saisir la vérité ; bien plutôt, c'est de là que procède la vérité, c'est de là qu'elle est issue⁵⁷³ ».

Dans les lignes précédentes, Eckhart a mis en lumière le caractère dérivé, surajouté, de la bonté (« L'amour [*minne*] saisit [*nimet*] Dieu en tant qu'il est bon ; s'il n'était pas bon, elle ne l'aimerait pas et ne le tiendrait pas pour Dieu. Elle n'aime pas ce qui n'a pas de bonté. (...) ils prennent la bonté et la posent sur l'être [*wesen*] : cela couvre [*bedecket*] l'être et lui met un pelage, car c'est surajouté [*zuogelegt*⁵⁷⁴] ») et de la vérité :

« L'être [*wesen*] est-il vérité ? Oui, parce que la vérité est attachée à l'être. Dieu dit à Moïse : Celui qui est m'a envoyé (Ex 3, 14). Saint Augustin dit : La vérité est le Fils dans le Père, car la vérité est attachée à l'être. L'être est-il vérité ? Si l'on interrogeait tel ou tel maître, il dirait : 'Oui !' Si l'on m'avait moi-même interrogé, j'aurais répondu : 'Oui !' Mais maintenant je dis : 'Non !' car la vérité est aussi surajoutée [*zuogelegt*⁵⁷⁵] ».

Le maître rhénan refuse également d'appliquer à Dieu l'appellation d'Un. Il faut toutefois comprendre qu'il a alors en vue l'Un transcendantal, non l'Un transcendant. On reconnaît en effet la dimension négative de l'Un transcendantal mentionnée *supra*. L'Un est la détermination transcendantale la plus proche de Dieu, celle qui lui ajoute le « moins », dans la mesure où, à proprement parler, elle n'ajoute rien, mais comprend négativement ce

⁵⁷² Sermon Q65/S53, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 349 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 101. Heidegger a accès à ce sermon *via Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 30-33.

⁵⁷³ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 481 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 402.

⁵⁷⁴ *Id.* ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 399-400.

⁵⁷⁵ *Id.* ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 400-401.

qu'elle détermine comme n'étant pas multiple⁵⁷⁶ : « Maintenant ils le prennent en tant qu'il est un [*ein*], car un est plus proprement [*eigenlicher*] un que ce qui est uni [*geeinet*]. À ce qui est un, toute autre chose est enlevée [*abgeleget*] ; bien plus : ce qui est enlevé est identique à ce qui est ajouté, du fait qu'il implique une mutabilité⁵⁷⁷ ».

Dieu n'est pas un étant – il est par-delà ou en deçà de tout étant. Eckhart y insiste dans le Q71/S66, en désignant Dieu comme un « mode sans mode » ou un « être sans être » :

« Aussi la fiancée dit-elle au *Livre de l'Amour : Lorsque j'avancaï un peu, je trouvai celui qu'aime mon âme* (Ct 3, 4). Le 'peu' qu'elle dépasse, c'étaient toutes les créatures. Celui qui ne les repousse pas ne trouve pas Dieu. Elle veut dire aussi : si minime, si pur que soit ce par quoi je connais Dieu, cela doit être écarté. Et même si je saisis [*nime*] la lumière qui est vraiment Dieu, en tant qu'elle touche mon âme, ce n'est pas comme il se doit. Il me faut la saisir dans son jaillissement. Je ne pourrais pas bien voir la lumière qui brille sur le mur si je ne tournais les yeux là où elle jaillit. Et même alors, si je la saisis là où elle jaillit, il faut que je sois libéré de ce jaillissement ; je dois la saisir telle qu'elle plane en elle-même. Même alors, je dis qu'il ne doit pas en être ainsi. Il ne me faut la saisir ni dans son contact, ni dans son jaillissement, ni quand elle plane en elle-même, car tout ceci est encore un mode [*wîse*]. Il faut saisir Dieu [*got nemen*] comme mode sans mode [*wîse âne wîse*], comme être sans être [*wesen âne wesen*], car il n'a pas de mode. Saint Bernard⁵⁷⁸, dit à ce sujet : Qui veut te connaître, Dieu, doit te mesurer sans mesure [*dich mâzen sunder mâze*⁵⁷⁹] ».

Parce que Dieu, tout bien considéré, n'est pas un étant, il ne pourra être vu, à proprement parler, par l'intellect – même par l'intellect divin, la sagesse divine. Du point de vue du Dieu-néant donc, l'intellect ne suffit pas à voir Dieu – pour l'atteindre, l'âme

⁵⁷⁶ Eckhart semble s'inspirer ici de Thomas d'Aquin, qui distingue l'un qui est convertible avec l'être (qui, à proprement parler, ne dit rien, n'ajoute rien, si ce n'est l'être) et l'un envisagé comme principe du nombre. Cf. Thomas d'Aquin, *Questions quodlibétiques, Quodlibet 10*, question 1, article 1, réponse, traduction par J. Ménard, Éditions Docteur angélique, 2014, pp. 456-457 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus XXV, Quaestiones de quodlibet, volumen 1*, Commissio Leonina – Les éditions du cerf, 1996, p. 124 : « il faut comprendre (...) que l'un qui est convertible avec l'être [*unum quod convertitur cum ente*] n'ajoute [*non superaddit*] aucune chose [*aliquam rem*] à l'être, mais seulement la négation de division [*negationem divisionis*], et ainsi l'un de cette sorte pose aussi quelque chose [*et ponit aliquid*] pour autant qu'il inclut l'être dans son concept, et il est dit de manière négative [*remotive*] seulement quant à ce qu'il ajoute à l'être. Mais l'un qui est le principe du nombre [*principium numeri*], qui ajoute à l'être quelque chose du genre de la mesure [*de genere mensure*], et aussi le nombre dont il est le principe, se rencontrent seulement dans les choses qui ont une dimension [*dimensionem*], car un tel nombre est causé par la division du continu [*ex divisione continui*] ». La comparaison avec Thomas, toutefois, a ses limites – la « néantité » de l'Un eckhartien étant évidemment bien plus radicale.

⁵⁷⁷ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 481 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁷⁸ Cf. Pseudo-Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, VII, *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, accurate J.-P. Migne [par la suite PL], tome 184, Paris, 1879, p. 44.

⁵⁷⁹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 421 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 230-231. Heidegger a accès à ce sermon d'Eckhart via *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 79-84.

devra demeurer sans intellect. Eckhart l'indique dans le sermon Q83/S62. Il explique, dans un premier temps, que l'âme est identique à Dieu en tant qu'image, c'est-à-dire en tant que Fils. Il précise néanmoins, à la fin du sermon, que la déité véritable transcende l'intellect, ainsi que la Trinité elle-même :

« Comment donc dois-je aimer [*minnen*] Dieu ? – Tu dois aimer Dieu non pas intellectuellement [*nichgeistliche*], c'est-à-dire que ton âme doit être non intellectuelle et dépouillée de toute intellectualité, car tant que ton âme est intellectuelle, elle a des images [*bilde*] ; tant qu'elle a des images, elle a des intermédiaires [*mittel*] ; tant qu'elle a des intermédiaires, elle n'a ni unité ni simplicité [*hat si nit einikeit noch einberkeit*]. Tant qu'elle n'a pas la simplicité, elle n'a jamais vraiment aimé Dieu, car le véritable amour réside dans la simplicité. C'est pourquoi ton âme doit être non intellectuelle, dépouillée de toute intellectualité, demeurer sans intellect [*stan geisteloz*], car si tu aimes Dieu en tant qu'il est Dieu, en tant qu'il est intellect, en tant qu'il est Personne [*person*], en tant qu'il est image – tout cela doit disparaître. – Comment donc dois-je l'aimer ? – Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu [*Ein nit-got*], un Non-Intellect [*Ein nit-geist*], une Non-Personne [*Ein nit-persone*], une Non-Image⁵⁸⁰ ».

Le Dieu-fond, correctement conçu, se révèle être un *Abgrund*, fond sans fond ou abîme. Parce que la déité eckhartienne, dans le moment de l'unité originare, constitue un néant, elle n'a pas, à proprement parler, de *Grund* – ce que le maître rhénan exprime en disant que Dieu est sans pourquoi⁵⁸¹. Dieu n'a pas de pourquoi dans la mesure où, étant un néant, il ne saurait reposer sur aucun fond, aucun fondement.

⁵⁸⁰ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 397-398 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 3, op. cit.*, pp. 447-448. Heidegger trouve ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, volume 2, Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 317-320. Sur l'incapacité de l'intellect (comme de l'amour) à voir Dieu, cf. également le sermon Q7/S61, où Eckhart fait de la miséricorde divine la condition de l'union à Dieu, ce qui revient à souligner qu'aucune faculté de l'âme n'est véritablement en mesure de l'accomplir : « l'intellect prend Dieu tel qu'il est connu en lui, mais il ne peut jamais le saisir dans la mer de son insondabilité [*in dem mer sîner gruntlôsicheit*]. Je dis : Au-dessus de l'un et de l'autre, de la connaissance et de l'amour, est la miséricorde [*barmherzicheit*] : là, Dieu opère [*würket*] la miséricorde dans le plus haut et le plus pur que Dieu puisse opérer. Un maître prononce une belle parole : Il est dans l'âme on ne sait quoi de mystérieux [*heimliches*] et de caché [*verborgens*] et bien plus haut que là où se diffusent les puissances [*krefte*] que sont l'intellect et la volonté. Saint Augustin s'exprime ainsi : De même qu'il est impossible de dire où le Fils est issu du Père dans la première diffusion, il est dans l'âme je ne sais quoi de tout à fait secret au-dessus de la première diffusion d'où sont issus l'intellect et la volonté. Le maître qui a le mieux parlé de l'âme dit que tout le savoir humain ne peut jamais pénétrer ce que l'âme est dans son fond [*grunde*] [cf. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, VI, chapitre 29, n. 40]. Pour comprendre ce qu'est l'âme, il faut un savoir surnaturel. De la diffusion des puissances de l'âme dans les œuvres [*werk*], nous ne savons rien – nous en savons bien quelque chose, mais c'est peu. Ce que l'âme est dans son fond, personne n'en sait rien. Ce que l'on peut en savoir doit être surnaturel et donné par grâce [*gnâden*] : là, Dieu opère la miséricorde » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 392 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 1, op. cit.*, pp. 123-124).

⁵⁸¹ Cf. notamment le sermon Q28/S73, au sujet de l'amour : « Qui demeure dans la bonté de sa nature demeure dans l'amour de Dieu et l'amour n'a pas de pourquoi [*diu minne enhât kein warumbe*] » (*ibid.*, p. 454 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 2, op. cit.*, p. 59). Heidegger a accès à ce sermon via *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, volume 2, Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 301-303.

Selon Eckhart – repris par le jeune Heidegger – Dieu est unique en ce qu’il n’est pas lui-même un étant, au sens où il n’est pas déterminé. Il n’est pas un étant parmi d’autres parce qu’il n’est pas un étant *tout court*. Une telle caractérisation (radicalement négative) de Dieu possède néanmoins, elle aussi, ses limites⁵⁸². Il faut en effet démarquer radicalement la nullité ou néantité divine de celle des créatures – qui, devant Dieu, face à Dieu, sont un néant, dans la mesure où elles lui doivent leur être, leur *quo est*. Il faut ainsi toujours garder à l’esprit que la néantité divine peut se voir totalement renversée, et prendre la forme de l’« être suréminent ». Du Dieu eckhartien, on peut, à la vérité, aussi bien dire qu’il *est* et qu’il *n’est pas*. Dans un même sermon, le maître rhénan peut ainsi appliquer tout à la fois à Dieu les notions d’être et de néant – à condition néanmoins de préciser que, dans un cas comme dans l’autre, il est le seul, l’unique, à être et à n’être pas. Ces deux caractérisations – être et ne pas être – servent moins, en définitive, à décrire un « état de choses » qu’à marquer la différence entre Dieu et ce qui n’est pas lui (les créatures, ainsi que l’âme en tant qu’Image de Dieu). Pour ce faire, Eckhart emploie notamment les expressions, en apparence contradictoire (en apparence seulement, car elles ne sont contradictoires que du point de vue des étants qui ne sont pas Dieu), d’« Être superessentiel », ainsi que de « néant superessentiel » ; cela afin de distinguer à la fois l’être de Dieu des autres étants et le néant divin de la nullité de l’étant créaturel. Ainsi dans le sermon Q83/S62 Eckhart envisage-t-il dans un premier temps Dieu comme l’« être superessentiel », au sens où son être se distingue de l’ensemble des autres choses, y compris de l’être des trois Personnes divines :

« [Si l’âme] contemple Dieu en tant qu’il est Dieu, ou en tant qu’il est image [*bilde*], ou en tant qu’il est trinitaire, c’est en elle une insuffisance. Mais quand toutes les images de l’âme sont écartées [*abegescheiden werden*] et qu’elle contemple seulement l’unique un [*das einig ein*], l’être nu [*das bloze wesen*] de l’âme rencontre l’être nu sans forme de l’unité divine [*das blose formlose wesen gotlicher einkeit*] qui est un être superessentiel reposant impassible en lui-même [*ein uberwesende wesen, lidende ligende in ime selben*⁵⁸³] ».

⁵⁸² Cf. notamment sur ce point le sermon Q65/S53, où Dieu est radicalement distingué du néant à l’occasion d’un développement sur la prière : « Quand nous prions Dieu pour quelque autre chose que pour Dieu, c’est injuste, c’est un manque de foi et comme une imperfection, car ceux-là veulent mettre quelque chose à côté de Dieu. Comme je l’ai dit récemment, ils veulent faire de Dieu un néant [*nihite*] et veulent du néant faire Dieu » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 350 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 102-103).

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 394 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 437-438. Le maître rhénan se réfère ici à Algazel (*Commentaire de la Métaphysique*, II, tr. 4, c. 4, J. T. Muckle, Toronto, 1933, p. 170).

Dans le même sermon, quelque lignes plus bas, Eckhart peut néanmoins sans contradiction décrire Dieu comme un néant, dans la mesure où il est celui auquel ne convient aucune détermination, pas même celles de cause première, de bonté, de sagesse et d'être. Cela ne signifie pas, néanmoins, que la notion d'être ne peut en aucun sens être appliquée à Dieu ; en témoigne le fait que, dans une même phrase, Dieu est envisagé à la fois comme un être et un néant :

« Dieu est sans nom [*namloz*], car personne ne peut parler de lui ni le comprendre. C'est pourquoi un maître païen dit : Ce que nous comprenons ou disons de la Cause première [*ersten sachen*] est plus nous-mêmes que la Cause première, car elle est au-dessus de toute parole et de toute compréhension. Si je dis : Dieu est bon, ce n'est pas vrai. Je suis bon, Dieu n'est pas bon. Je dirai davantage : Je suis meilleur que Dieu. Car ce qui est bon peut devenir meilleur, ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur de tout. Or Dieu n'est pas bon, c'est pourquoi il ne peut pas devenir meilleur et parce qu'il ne peut pas devenir meilleur, il ne peut pas devenir le meilleur de tout, car ces trois termes sont loin de Dieu : bon, meilleur [*besser*], le meilleur de tout [*aller best*], car il est au-dessus de tout [*uber al*]. Si je dis en outre : Dieu est sage, ce n'est pas vrai, je suis plus sage que lui. Si j'ajoute : Dieu est un être [*ein wesen*], ce n'est pas vrai. Il est un être suréminent [*ein uber swebende*⁵⁸⁴ *wesen*] et un néant superessentiel [*ein uber wesende nitheit*⁵⁸⁵] ».

Dieu est un néant uniquement au sens où il n'est pas à la manière des autres étants ; il n'est pas selon le même sens du mot « être ». Cela apparaît également à la lecture du sermon Q71/S66 – « sans doute le plus apophasique de tous les sermons d'Eckhart⁵⁸⁶ » selon Alain de Libera. Eckhart y commente un passage de l'Acte des apôtres (9, 8) décrivant la vision de Paul : « Or Paul se releva de terre : les yeux ouverts, il vit le néant [*nihil videbat*⁵⁸⁷] ». Or, au début du sermon, le maître rhénan prend soin de discriminer quatre significations de cette phrase ; quatre significations qu'il reconnaîtra par la suite comme tout à fait valables :

« L'une d'elles est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit le néant [*nihl*] et ce néant était Dieu [*daz niht was got*], car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme un néant. La seconde signification : lorsqu'il se releva, il ne vit rien que Dieu [*ensach er*

⁵⁸⁴ Nous verrons dans le troisième moment de notre travail que Heidegger rompt, au début des années 1920, avec la conception eckhartienne du néant – cela parce que celui-ci lui apparaîtra, chez le maître rhénan, par trop détaché du monde. Le néant eckhartien est en suspens, plane (*schwebt*) au-dessus du monde. Heidegger s'opposera explicitement à cette idée dans *Sein und Zeit*. Cf. notamment *Être et temps*, op. cit., p. 232 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 298 : « En tant qu'être-Soi-même authentique [*als eigentlichen Selbstsein*], la résolution ne coupe [*löst (...) ab*] pas le *Dasein* de son monde, elle ne l'isole [*isoliert*] pas comme un Je flottant en l'air [*ein freischwebendes Ich*] ».

⁵⁸⁵ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 395 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., pp. 441-442. Pour le concept de « néant superessentiel », cf. Eckhart, *Questions parisiennes*, question 2, n. 8.

⁵⁸⁶ De Libera, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 285.

⁵⁸⁷ *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, editio quinta*, op. cit., p. 1712 (notre traduction).

niht wan got]. La troisième : en toutes choses il ne vit rien que Dieu. La quatrième : quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant [*als ein niht*⁵⁸⁸].

Seule la première des quatre significations de l'expression envisage Dieu comme un néant ; la quatrième allant même jusqu'à inverser le sens de la première. Le Dieu eckhartien peut aussi bien être envisagé comme un néant que comme le seul à qui convienne la désignation « être » ; les autres étants apparaissant de ce point de vue – c'est-à-dire devant Dieu – comme un non-être, un néant, une nullité.

Le Dieu eckhartien n'a, à proprement parler, pas de nom ; ce que l'on peut néanmoins exprimer en le désignant par les expressions d'Un (transcendant), de néant et d'être (superessentiels⁵⁸⁹). L'élément décisif est en tout cas qu'il est unique, radicalement différent des (autres) étants – sans pour autant, on l'a vu, en être distinct à proprement parler⁵⁹⁰. L'unicité divine s'exprime par le fait qu'il est le seul à pouvoir dire, véritablement, *Ego*, « Je » : « 'Ego', le mot 'je [*ich*]', n'appartient en propre à personne [*enist nieman eigen*], sinon à Dieu seul [*aleine*] dans son unité [*einicheit*⁵⁹¹] ».

Dieu est le seul à pouvoir faire usage du pronom personnel Je. Le Je en question ici n'est cependant ni personnel (la déité correctement conçue est trans- ou infra-personnelle) ni psychologique (il ne convient pas à l'âme en tant qu'étant distingué de Dieu). Il n'exprime pas autre chose que l'*unicité*, la *solitude* ontologique de Dieu – le fait qu'il soit

⁵⁸⁸ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 414-415 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 211-212.

⁵⁸⁹ On notera que ce concept de néant superessentiel vient de Denys. Pour le rapport Denys-Eckhart, cf. en particulier De Libera, Alain, « L'Un ou la Trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart, Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », *loc. cit.*

⁵⁹⁰ Pour la question de la distinction/indistinction divine, cf. également la dialectique eckhartienne de la distinction indistinctive et de l'indistinction distinctive (cf. notamment *In Sapientiam*, nn. 144-155).

⁵⁹¹ Sermon Q28/S73, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 457 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, *op. cit.*, p. 68. On comprend ici que Dieu ne peut dire « je » qu'en tant qu'il est un, l'un unique. Un peu plus haut, le caractère unique de Dieu est explicité en termes négatifs ; il est présenté comme un néant innommable et inconnu : « Il est quelque chose au-dessus de tout l'être créé de l'âme [*über das geschaffen wesen der sêle*], à quoi ne touche rien de créé, qui est néant [*niht*] ; même l'ange qui a un être pur, qui est pur et immense, ne le touche pas. C'est apparenté à la nature divine, c'est un en soi, cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Bien des clercs fameux ont trébuché sur ce point. C'est une chose étrangère, c'est un désert, c'est innommé [*ungenennet*] plutôt que cela n'a un nom, c'est plus ignoré que connu. Si tu pouvais t'anéantir [*vernichten*] toi-même un instant, et je dis même plus brièvement qu'un instant, tout ce que c'est en soi-même t'appartiendrait en propre [*sô waere dir allez das eigen, das ez in im selben ist*] » (*ibid.*, p. 456 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, *op. cit.*, p. 66). On voit apparaître clairement à la fin de l'extrait la thématique du propre (*Eigen*) : Dieu est ce qui m'est le plus propre – en tant qu'il n'est pas une propriété, *Eigenschaft*.

le *seul* à être, le seul à qui convient le verbe être. Nous nous appuyons ici, une nouvelle fois, sur les analyses d'Alain de Libera :

« 'Je', « Ich », est indissociablement le nom de l'ipséité divine ('Solus ipse...') et la marque de son solipsisme ontologique ('... est') : 'Solus ipse est' – lui seul est (il est le seul à être), est lui seul (il n'y a d'être que lui, que de lui, qu'en lui). Autrement dit : Dieu est seul, en dehors de lui il n'y a rien. La solitude de Dieu est une solitude ontologique, une solitude première, originaire, indicible, impensée et radicalement impensable. C'est la solitude de la Détéité qui surplombe en elle-même la société des Personnes : Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit. Dieu le Père n'est pas seul, il est à lui-même dans la personne du Fils, il est pour lui-même dans la 'réflexion de l'amour et de l'ardeur'⁵⁹², dans le retour de l'Esprit. La signification du 'Je' n'est donc pas personnelle, mais essentielle, elle n'ouvre pas sur une psychologie de l'être et de l'union, mais sur une ontologie de l'ipséité et de l'être-lui⁵⁹³ ».

Dieu est le seul à être – c'est en ce sens qu'il est le seul à pouvoir dire « Je ». La déité est une solitude, une pureté ou une nudité par-delà ou en deçà de tout mode ou toute détermination. L'*Ego* divin apparaît, en définitive, ambigu – en ce qu'il fait signe, ou tente de faire signe, vers une unicité (au sens de la possibilité) dépourvue de toute détermination. C'est la raison pour laquelle, dans le sermon Q77/S4, Eckhart peut – pour des raisons similaires – justifier simultanément l'usage du pronom je, *ego*, en *Malachie* 3, 1 (dans la Vulgate : « *Ecce ego mittam angelum meum*⁵⁹⁴ ») et son omission en *Luc*, 7, 27 (« *Ecce mitto angelum meum*⁵⁹⁵ »). Le recours au Je est justifié en ce qu'il dit l'unicité, la solitude de Dieu :

« [Q]uand le texte dit « moi je [*ich*] », cela signifie d'abord que Dieu est son être-Lui [*istichheit*], que seul Dieu est [*daz got aleine ist*], car toutes choses sont en Dieu et par lui ; hors de lui et sans lui, rien n'est en vérité, toutes les créatures sont chose piteuse et pur néant [*blôz niht*] par rapport à Dieu. C'est pourquoi ce qu'elles sont en vérité, elles le sont en Dieu, donc Dieu seul est, en vérité. Et ainsi, le mot « moi je » désigne l'être-Lui de la vérité divine, car c'est l'attestation d'un 'Il-est' [*ein bewîsunge eines 'istes'*]. C'est l'attestation que seul il est⁵⁹⁶ ».

⁵⁹² Cf. Eckhart, *Expositio libri Exodi*, chapitre 3, 16, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 22 : « *monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem* ». Cette formule n'est pas de maître Eckhart. Cf. le *Livre des philosophes*, XXIV, proposition 1 (*deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem*) ; Alain de Lille, *Theol. Regulae*, Règle 3 (*Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem*) ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 32, article 1, objection 1 (« *monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem* »).

⁵⁹³ De Libera, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, *op. cit.*, pp. 239-240.

⁵⁹⁴ *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, editio quinta, op. cit.*, p. 1431. On trouve un verset similaire (« *ecce ego mitto angelum meum* ») en *Matthieu* 11, 10 (cf. *ibid.*, p. 1541).

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 1620. Marc omet également le pronom *ego* en *Marc* 1, 2 (cf. *ibid.*, p. 1574).

⁵⁹⁶ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 66 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 339. Heidegger dispose de ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 161-164.

Dieu est unique, on l'a dit, au sens d'une unité indistincte et indéterminée. Parce qu'il est unique, il est donc, en un certain sens, l'ensemble des choses ; ce que dit également, partant, le pronom « *ego* » : « En deuxième lieu, cela veut dire qu'il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses [*got ungescheiden ist von allen dingen*], car Dieu est en toutes choses : il leur est plus intime [*inniger*] qu'elles ne le sont à elles-mêmes. Ainsi, il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses⁵⁹⁷ ».

L'*ego* dénote donc l'unicité divine – une unicité inclusive, qui embrasse d'une certaine manière l'ensemble des choses. Toutefois, on pourra – et pour la même raison, au nom de l'unicité inclusive de la déité – rendre raison de l'omission par Luc du pronom *ego*. Ainsi :

« Que signifie l'omission du mot 'moi je [*ich*]' dans un texte ? (...) La troisième signification⁵⁹⁸, c'est que Dieu et l'âme sont tellement un [*ein*] que Dieu ne peut avoir aucune propriété [*eigenschaft*] ou qu'il existe quelque autre chose qui le sépare de l'âme, en sorte qu'il [l'évangéliste] ne peut pas dire : 'Moi j'envoie mon ange', car s'il disait 'moi je', il [Dieu] serait autre que l'âme : s'il disait 'moi je', il désignerait quelque chose d'autre par rapport à l'âme. Pour cette raison, le mot 'moi je' est passé sous silence parce que Dieu et l'âme sont tellement 'un' que Dieu ne peut avoir [*haben*] aucune propriété [*eigenschaft*], que quelque chose ni rien ne peut être dit de Dieu qui indique une distinction [*underscheid*] ou une altérité [*anderheit*⁵⁹⁹] ».

L'*ego* eckhartien est pour ainsi dire ambigu : il est justifié en ce qu'il dit l'unicité divine, mais injustifié en ce qu'il peut sembler affubler Dieu d'une détermination, d'une propriété (*Eigenschaft*). Telle est la tâche de l'*ego* chez Eckhart : dire une unicité ou solitude ontologique sans propriété, sans détermination ; une unicité « antérieure » à toute forme de propriété.

⁵⁹⁷ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 66 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 340. Eckhart mentionne deux autres significations de la présence du terme *ego* dans le verset : il dénote l'immutabilité et la pureté divines. Cf. *ibid.*, p. 67 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 340-341 : « En troisième lieu, le mot « moi je » désigne quelque chose de la perfection du nom « moi je », car ce n'est pas un véritable nom ; il est à la place d'un nom et de la perfection du nom et désigne une immutabilité et une intangibilité et veut donc dire que Dieu est immuable et intangible, et éternelle stabilité [cf. *Expositio libri Exodi*, n. 14, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 20]. En quatrième lieu, cela signifie la pureté nue de l'être divin qui est sans aucun être d'accompagnement [*i. e.* antérieur aux transcendants]. Car la bonté et la sagesse et tout ce que l'on peut dire de Dieu, tout cela est être d'accompagnement [*mitewesen*] du pur être de Dieu, tout être d'accompagnement rendant étranger à l'être. Ainsi, le mot « moi je » désigne la pureté nue de l'être de Dieu qu'il est en lui-même, sans tous les êtres d'accompagnement qui rendent étranger et lointain ».

⁵⁹⁸ Les deux autres significations évoquées sont l'innommabilité de Dieu et de l'âme, considérée en son fond.

⁵⁹⁹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 65-66 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 337-338.

2. L'avoir comme dé-prise

Le cœur eckhartien donne à penser un Je propre, qui n'est pas lui-même la source ou l'origine de son unité/unicité. Mon propre m'advient non pas à strictement parler de l'extérieur, en provenance d'un autre étant, d'autre chose que moi – mais il m'advient *comme* de l'extérieur ; il trouve sa source dans une indétermination première, « antérieure » à toute différenciation et détermination.

Le Je eckhartien, toutefois, n'est pas seulement un propre au sens de l'être-un ; il est également un propre en tant qu'« objet » d'appropriation, « objet » d'un avoir (*haben*). Je suis ainsi appelé à devenir *mien* : « Tu dois totalement échapper à ton être-toi [*diniseit*] et te fondre dans son être-Lui [*sineseit*] et ton toi [*din*] et son Lui [*sin*] doivent si totalement devenir un mien [*min*] que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son néant [*nitheit*] innommé⁶⁰⁰ ». Nous allons voir comment, comme pour l'être en propre, l'avoir de soi advient, chez Eckhart, sur fond d'une désappropriation radicale : j'accède à ce qui est véritablement *mien* en renonçant à ce qui passe spontanément pour tel.

J'ai mon soi, mon Je ; le Je est quelque chose que j'ai. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que l'être en propre du Je n'est pas purement et simplement donné. Selon Eckhart, l'être en propre n'est pas un état de choses qu'il s'agirait de constater une fois pour toutes, il constitue bien plutôt une exigence, partant une *responsabilité* – la responsabilité d'être soi-même, dont *témoigne* le cœur.

Dans ses notes sur le mysticisme, Heidegger thématise ce témoignage, cette attestation, en termes d'« appel » de Dieu. Dieu m'appelle à être moi-même, à m'approprier mon être propre. Le Je, selon Heidegger, accède au soi-même, à son être propre, en tant qu'il est (se rencontre, se trouve être) le destinataire d'un appel : le Je pur (*reine Ich*) « provient de quelqu'un d'autre [*ist von einem Anderen*], autrement dit il est *le destinataire d'un appel* [*berufen*]. (...) Le Je pur est (...) la possibilité (non logique, mais répondant à

⁶⁰⁰ Sermon Q83/S62, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 396 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 443.

un appel [*berufhafte*]) de l'être-historique d'une conscience remplie [*des Historischseins eines erfüllten Bewußtseins*⁶⁰¹] ».

Je suis appelé à être moi-même, d'un appel qui en un certain sens, et en un certain sens seulement (c'est-à-dire aussi longtemps que je ne suis pas uni à Dieu) m'est étranger. Cette idée d'un avoir de soi – du Je comme « objet » d'appropriation – est absolument décisive, car elle permet de rendre compte d'une dimension du Je fondamentale pour Heidegger, et ce dès la fin des années 1910 : son *historicité*⁶⁰². C'est exactement dans la mesure où le soi témoigne de lui-même – c'est-à-dire : dans la mesure où je me souviens de moi-même – que le soi possède une dimension historique. Je suis un être historique parce que je ne me contente pas, purement et simplement, d'être : j'*ai* été – selon le double sens du passé et de l'avoir –, autrement dit, je dois me retrouver, reprendre ce que j'étais, et par là être historiquement.

L'idée d'un témoignage de soi renvoie spécifiquement, dans le vocabulaire chrétien, à la notion de *conscience*, au sens moral (en allemand : *Gewissen*, à distinguer fermement du *Bewußtsein*). Eckhart thématise la conscience comme une « étincelle de l'âme » (*vünkelin*) – elle est l'étincelle divine qui demeure en moi, même après la chute.

La théorie de l'étincelle de l'âme est la version eckhartienne de la théorie de la syndérèse – le nom scolastique de la conscience (au sens moral). Tout en conservant l'idée de conscience, Eckhart rompt avec la conception scolastique⁶⁰³ en ne concevant plus cette dernière comme l'*habitus* d'un sujet, au sens ancien de l'*ὑποκείμενον* – *subiectum*.

L'étincelle divine eckhartienne n'est pas dans l'âme comme dans un sujet. Cela, d'une part, parce qu'elle est incompréhensible indépendamment de la mystique trinitaire mise en place par le maître rhénan, qui décèle la déité elle-même dans le fond incréé de l'âme⁶⁰⁴. Plus précisément, l'âme est « le plus » image de Dieu en tant qu'intelligence – une intelligence qui « correspond », au niveau trinitaire, au Fils. L'étincelle divine témoigne donc prioritairement de la présence, dans le fond incréé de l'âme, du Fils, qui procède du Père, et enjoint par là cette dernière à s'unir à Lui. Une telle injonction, une

⁶⁰¹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit de juin 1918, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 375 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 332.

⁶⁰² Le « Je historique » rencontré plus haut.

⁶⁰³ Nous reviendrons en détail sur celle-ci dans les troisième et (surtout) quatrième temps de notre étude.

⁶⁰⁴ Nous reviendrons en détail sur ce point *infra*.

telle exhortation à l'union ne provient pas du Fils en tant que tel, mais de l'Esprit, qui est le lien entre le Fils et le Père. L'Esprit est le principe, en moi, de la volonté, de l'amour. La volonté, selon Eckhart, ne constitue pas la faculté la plus haute – elle se trouve, en quelque sorte, secondarisée par rapport à l'intellect. L'union, toutefois, est incompréhensible sans son intervention : sans la médiation de l'amour, l'union, l'appropriation, ne pourrait pas avoir lieu. Il ne s'agit pas, ici, de la volonté, de l'amour de l'âme en tant que telle, mais de l'Esprit, de l'amour divin, avec lequel ma volonté, mon amour, doit se confondre, dans lequel il doit, *in fine*, se dissoudre :

« Si notre volonté devient la volonté de Dieu, c'est bien, mais si la volonté de Dieu devient notre volonté, c'est beaucoup mieux (...). C'est une vérité certaine et une vérité nécessaire : si toutes les peines de l'enfer, et toutes les peines du purgatoire et toutes les peines du monde y étaient attachées, la volonté voudrait souffrir éternellement et sans cesse avec la volonté de Dieu dans les peines de l'enfer, elle voudrait les subir toujours comme son éternelle béatitude, elle voudrait dans la volonté de Dieu renoncer à la béatitude, à toute la perfection de notre Dame et à celle de tous les saints ; elle voudrait demeurer à jamais dans les peines et l'amertume éternelles, elle ne pourrait s'en détourner un instant, et même la pensée ne pourrait pas lui venir de vouloir quoi que ce soit d'autre⁶⁰⁵ ».

L'amour divin – l'amour que Dieu a pour moi, comme pour toutes les créatures – est ainsi ce qui m'exhorte, m'appelle à m'unir à Dieu, à me l'approprier. En tant qu'Esprit, Dieu est amour, il est amour de l'âme :

« Sachez que Dieu aime si puissamment l'âme que c'est merveille [*wunder*]. Celui qui priverait Dieu d'aimer l'âme le priverait de sa vie [*leben*] et de son être [*wesen*], ou il tuerait Dieu si l'on pouvait parler ainsi, car le même amour dont Dieu aime l'âme est sa vie et dans ce même amour le Saint-Esprit s'épanouit, et ce même amour est le Saint-Esprit. Puisque Dieu aime aussi puissamment l'âme, il faut que l'âme soit aussi quelque chose de grand [*ein alsô grôz dinc*⁶⁰⁶] ».

⁶⁰⁵ Sermon Q25/S27, in *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 224-225. Heidegger a accès à ce sermon d'Eckhart via *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 54-57. Comme y insiste Alain de Libera (dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart, op. cit.*, p. 288), si Paul donne à penser la vision de Dieu comme néant, Moïse constitue le modèle de la confusion de ma volonté et de la volonté divine. Cf. à nouveau le sermon Q25/S27 : « La volonté de Moïse était si totalement devenue la volonté [*wille*] de Dieu que l'honneur de Dieu dans son peuple lui était plus cher que sa propre [*eigen*] béatitude (...). Et Moïse pria Dieu et dit : « Seigneur, efface-moi du livre des vivants » (Ex 32, 11.32). Les maîtres demandent : Moïse aima-t-il le peuple plus que lui-même ? Et ils disent non, car Moïse savait bien qu'en cherchant l'honneur de Dieu dans le peuple, il était plus proche de Dieu que s'il avait abandonné [*gelâzen*] l'honneur de Dieu dans le peuple et cherché sa propre [*eigene*] béatitude. Ainsi, un homme bon doit être tel que, dans toutes ses œuvres [*werken*], il ne cherche pas son bien propre, mais uniquement l'honneur de Dieu. Tout le temps que, dans tes œuvres, tu es encore plus tourné vers toi-même ou vers un homme [*menschen*] plus que vers l'autre, la volonté de Dieu n'est pas encore devenue vraiment ta volonté [*din wille*] » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 225 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, *op. cit.*, pp. 11-13).

⁶⁰⁶ Sermon Q69/S39, in *ibid.*, p. 280 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 163-164.

L'Esprit m'exhorte à l'union – une union rendue possible par la présence du Fils dans le fond de l'âme. L'appropriation de Dieu n'est pas seulement une affaire d'intellect ; la percée ne peut avoir lieu que comme réponse à l'appel, à la mission de Dieu⁶⁰⁷, qui, en tant qu'Esprit, m'aime, et partant veut que je sois uni, que je retrouve le giron de Dieu.

C'est la raison pour laquelle Eckhart peut considérer, dans le sermon Q60/S82, l'amour comme une faculté supérieure à l'intellect – l'intellect désignant alors la connaissance propre à l'âme, à la mesure de l'âme en tant qu'être créé. Ainsi :

« David dit : *Dieu siège au-dessus des chérubins* [Ps 80, 2] ; il ne dit pas qu'il siège au-dessus des séraphins. Les chérubins désignent la Sagesse [*die wisheit*], c'est-à-dire la connaissance [*die bekantnisse*], celle-ci porte Dieu dans l'âme et conduit l'âme vers Dieu. Mais elle ne peut pas l'introduire en Dieu [*Aber in got enmac si sie niht bringen*]. C'est pourquoi Dieu n'opère pas ses œuvres divines dans la connaissance [*enwürket got sîniu götlîchiu werk niht in der bekantnisse*], car celle-ci comporte une mesure [*mâze*] dans l'âme, mais il les opère divinement en tant qu'il est Dieu. Alors se présente la puissance supérieure – c'est l'amour [*diu minne*] – et fait sa percée en Dieu [*brichet in got*] et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances [*kreften*] et l'unit [*vereinet*] à Dieu ; alors Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu⁶⁰⁸ ».

Dans le sermon Q75/S96, Eckhart distingue plus précisément trois formes d'amour, qui scandent l'union progressive de l'homme avec Dieu, l'avoir de Dieu : l'amour naturel, l'amour de grâce et l'amour divin. L'amour naturel est l'amour du Dieu créateur, l'amour que Dieu éprouve pour ses créatures :

« Par le premier amour qu'éprouve Dieu, nous devons apprendre comment sa bonté naturelle le contraint à former toutes les créatures qu'il portait éternellement en lui dans l'image [*bilde*] de sa providence, afin qu'elles jouissent avec lui de sa bonté. Et parmi toutes les créatures, il n'en préfère pas une aux autres, car dans la mesure où chacune est assez vaste pour recevoir, dans cette même mesure il s'épanche en elle⁶⁰⁹ ».

⁶⁰⁷ Pour la notion de mission divine, qui oblige à une réévaluation du rôle joué par la volonté dans le processus d'union à Dieu, cf. De Libera, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 289 : « Le vouloir de Dieu est (...) essentiellement volonté d'amour. Cette volonté s'accomplit dans la mission de l'Esprit saint qui vient enlever l'âme pour la conduire dans le Fond de l'unique-Un. Autrement dit : la théorie eckhartienne du vouloir ne prend son véritable sens que dans la théologie des missions divines, et non dans sa doctrine des puissances de l'âme ». En tant que puissance ou faculté de l'âme, la volonté ou l'amour est seconde par rapport à l'intellect. En tant qu'agent de la mission divine, toutefois, elle est absolument essentielle au processus d'appropriation.

⁶⁰⁸ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 504 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., pp. 22-23. Heidegger a accès à ce sermon via *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, op. cit., pp. 152-154.

⁶⁰⁹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 592 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., pp. 293-294. Heidegger trouve ce sermon dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, op. cit., pp. 272-275.

Cette première sorte d'amour, toutefois, ne suffit pas : car en aimant Dieu, en retour, d'un amour naturel, l'âme se complaît dans ses propres forces, elle ne s'abandonne pas elle-même pour se fondre en Dieu. L'amour naturel (ce que le maître rhénan nomme aussi la lumière naturelle) doit ainsi être suppléé par l'amour de grâce (la lumière de grâce⁶¹⁰), qui confère à l'âme la possibilité de connaître Dieu. L'âme s'unit alors à Dieu en tant qu'intellect, par son intellect⁶¹¹ :

« Par le deuxième amour de Dieu qui est [conféré par la grâce] ou spirituel [*geistlich*], Dieu flue dans l'âme et dans l'ange : j'ai dit précédemment que la créature douée d'intellect doit être mue hors d'elle-même par une lumière [*liehte*] située au-dessus de toute lumière naturelle. Toutes les créatures éprouvent tant de joie dans leur lumière naturelle qu'il faut que ce soit quelque chose de plus élevé qui les en retire : une lumière de grâce [*ein lieht von gnâden*]. Dans la lumière naturelle, l'homme éprouve de la joie en lui-même, mais la lumière de grâce, inexprimablement plus élevée, retire à l'homme sa propre [*eigenen*] joie et l'attire en elle. C'est pourquoi l'âme dit au *Livre de l'amour* : *Attire-moi vers toi dans ta bonne odeur* [Ct 1, 3⁶¹²] ».

La grâce, pas plus que la nature, cependant, n'est suffisante : l'amour et la lumière de grâce sont dépassés dans le devenir-Image de l'homme, le Fils étant identifié à la lumière véritable. Dans la troisième forme d'amour, l'âme s'unit au Père, se l'approprie, via l'amour divin, le Saint-Esprit :

« Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré [*êwiclîche ûzgeborn hât*] son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. Cette naissance [*geburt*] est sa connaissance [*verstantnisse*] qui a éternellement jailli de son cœur [*herzen*] paternel et en qui il a tous ses délices. (...) Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière de la grâce [*von natuirlîchem liehte in daz lieht der gnâde*] et qu'en elle nous croissions [*wahsen*] vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle –

⁶¹⁰ Pour la thématique de la lumière et de l'illumination chez Eckhart, cf. De Libera, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., pp. 271-277.

⁶¹¹ L'intellectualité et l'amour, ici, ne s'opposent plus. Alain de Libera y insiste dans son commentaire, *ibid.*, p. 293 : « Eckhart n'oppose plus ici l'intellect, faculté de la connaissance, et la volonté, faculté de l'amour, mais l'intellect tourné vers le monde et l'intellect uni à Dieu dans l'amour. L'amour est la fin suprême de l'intellectualité, car l'opération même de l'intellect, la connaissance, dans sa double dimension cathartique et anagogique, est, une fois saisie par la grâce, une simple union d'amour ». Cf. le sermon Q75/S96, cité par Alain de Libera : « Si je détourne de toutes choses mon intellect [*Vernunft*] qui est une lumière [*lieht*] pour le diriger droit vers Dieu, Dieu s'épanchant sans cesse par sa grâce, mon intellect est illuminé et uni dans l'amour [*sô wirt mîn vernunft erliuhtet und vereinet mit minne*] ; par là il connaît Dieu et aime Dieu tel qu'il est en lui-même. Nous apprenons ainsi comment Dieu se répand dans les créatures intellectuelles par la lumière de la grâce, comment nous devons ainsi, par notre intellect, nous rapprocher de cette lumière de grâce et comment nous sommes retirés à nous-mêmes [*ûz uns selben gezogen werden*] et élevés dans une lumière qui est Dieu lui-même » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 594 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., p. 298).

⁶¹² *Ibid.*, p. 593 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, op. cit., p. 297.

c'est la troisième Personne [*diu dritte persône*] – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque⁶¹³ ».

L'âme eckhartienne en charge d'elle-même, exhortée à s'approprier, n'est pas un sujet au sens antico-médiéval, car le lent procès de l'appropriation est incompréhensible indépendamment de la mystique trinitaire. L'âme ne s'approprie pas elle-même en tant que sujet, mais en tant qu'Image de Dieu.

Néanmoins, l'assimilation à l'Image ne constitue pas le terme du chemin, le fin mot de l'appropriation. Le Dieu trinitaire doit lui-même être dépassé, dans un mouvement de néantisation. L'appropriation de soi advient sur fond de désappropriation radicale, sur fond de néant, selon la signification particulière du néant développée plus haut.

C'est la raison pour laquelle l'amour divin doit, au terme du mouvement de retour vers Dieu, être dépassé. L'appropriation de soi implique d'outrepasser l'étincelle divine (le Fils), en tant qu'attestation de l'amour du Père pour moi. Dans l'union originare à Dieu, le Dieu-amour se voit lui-même détruit, annulé, dépassé : « Tu dois aimer [*minnen*] Dieu sans attrait d'amour [*minneklicheit*], ce qui veut dire : non pas parce qu'il est aimable [*minneklich*], car Dieu n'est pas aimable, il est au-dessus de tout amour et de tout attrait d'amour [*Er ist uber alle minne und minneklicheit*]⁶¹⁴ ».

L'appropriation prend la forme, *in fine*, d'une destruction. S'approprier soi-même, ce n'est ni plus ni moins, pour Eckhart, que se détruire soi-même. C'est tout le sens du « détachement (*Abgeschiedenheit*) » – le terme qui exprime le mieux, chez Eckhart, l'idée d'une appropriation de soi par destruction de soi. Celle-ci constitue, selon Heidegger, la notion clé du mysticisme médiéval : « le monde religieux [*die religiöse Welt*] se concentre sur la mobilité [*die Bewegtheit*] du vécu spécifique consistant à trouver Dieu en se détachant [*des spezifischen Erlebens des sich abscheidenden Gottfindens*]⁶¹⁵ ».

Le long processus du détachement possède, chez Eckhart, le sens d'une destruction. L'âme véritablement, pleinement détachée, est celle qui se comprend elle-même comme

⁶¹³ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 594 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 299-300.

⁶¹⁴ Sermon Q83/S62, in *ibid.*, p. 397 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 447.

⁶¹⁵ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 10 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 304. Le traducteur français des notes, Jean Greisch, indique en marge du texte : « *Des sich abscheidenden Gottfindens*. Allusion évidente à la notion eckhartienne de l'*Abgeschiedenheit* » (*ibid.*, p. 346).

un néant de déterminations. Eckhart explicite ce point dans un sermon d'attribution douteuse⁶¹⁶, en décrivant le processus du détachement comme une triple mort. S'approprier soi-même signifie se détacher de soi-même, et se détacher signifie ni plus ni moins que mourir (trois fois) à soi-même. Mourir trois fois, en quels sens ? Ce sermon met en évidence la signification profonde du détachement : s'approprier Dieu, afin de s'approprier soi-même, cela ne signifie pas en prendre possession, se rapprocher de lui, abandonner le monde, et soi-même, en son nom – mais, à l'inverse, aller jusqu'à *abandonner Dieu lui-même*, pour le *laisser être*. L'abandon de soi est en vérité si radical qu'il implique l'abandon de Dieu lui-même – au sens où posséder Dieu, favoriser la relation que l'on entretient avec lui, contre le monde, c'est encore faire cas de soi-même, c'est encore se considérer comme quelque chose, et non comme un néant de déterminations. Je dois m'abandonner moi-même jusqu'à abandonner Dieu lui-même, jusqu'à nier tout ce qui me relie à lui. Pour le dire autrement donc : l'appropriation véritable consiste en un *abandon de l'appropriation elle-même* – Dieu est véritablement mien au « moment » précis où je renonce à le faire mien, à en faire mon propre.

La première mort consiste ainsi en une mort de l'âme en tant qu'essence créée. Je dois renoncer à mon être créaturel ; il faut que « l'âme renonce à ce qu'elle est », « qu'elle se renonce elle-même et qu'elle renonce au monde entier », « qu'elle ne fasse pas plus de cas d'elle-même et de toutes choses qu'au temps où elle n'était pas encore⁶¹⁷ ». Ce faisant, l'âme perd également Dieu – Dieu en tant que créateur –, et en perdant Dieu, elle l'abandonne à lui-même, autrement dit le laisse être ; elle ne le réduit plus à son rôle de créateur, à la relation de création qu'elle entretient avec lui.

La deuxième mort consiste en un renoncement à l'essence non plus créée, mais increée. L'âme doit renoncer à son être d'Image ; elle doit « perdre le Fils », autrement dit « se perdre dans son archétype éternel », « perdre cette égalité de Dieu qu'elle possède dans l'archétype éternel », se perdre « dans le néant même de son archétype⁶¹⁸ ». Cette deuxième mort prend ainsi la forme d'un renoncement au Dieu archétypal. L'âme ne s'envisage plus

⁶¹⁶ Dont le titre est « Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même », et le thème « Comment l'âme doit perdre sa propre essence ». Pour le problème de l'authenticité du sermon, cf. la note 38 d'Alain de Libera dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 298.

⁶¹⁷ Cité par Alain de Libera dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 244.

⁶¹⁸ Cité *ibid.*, p. 245.

comme Image, comme le terme d'une relation spéculaire ; et, ce faisant, à nouveau, elle laisse Dieu être Dieu, en tant, cette fois, que Verbe, Image.

Cette deuxième mort doit entraîner une troisième, dans laquelle l'âme perd jusqu'à « la nature primitive qui se manifeste dans le Père comme opérative ». Après avoir renoncé à son essence de créature et à son être d'Image (c'est-à-dire au Fils), l'âme doit se détacher du Père, dont procède tout étant, personnel comme créaturel. Cette « mort divine » est décrite comme « la mort et l'ensevelissement de l'esprit dans la Dèité », une Dèité qui « ne vit pour personne ». À ce moment-là, l'âme a pleinement, complètement, « laissé Dieu pour Dieu⁶¹⁹ » ; autrement dit, elle n'a plus de Dieu.

Le s'avoir soi-même eckhartien ne consiste pas, *in fine*, en une appropriation, mais en une déprise. S'avoir soi-même, cela ne signifie pas se posséder, se maîtriser, se contrôler ; mais, au contraire, se dé-prendre, se laisser être (et laisser être les autres étants). L'appropriation eckhartienne trouve donc sa signification ultime dans la désappropriation : je m'ai proprement moi-même au « moment » précis où je suis totalement détruit, anéanti, c'est-à-dire à l' « instant » où je ne prétends plus m'avoir⁶²⁰. Dieu est véritablement mien, et je peux dire « Je » avec lui, au « moment » où je renonce à l'avoir – au moment où je comprends que l'appropriation véritable ouvre sur une désappropriation, une dé-prise, un laisser être.

L'avoir véritable devra ainsi être nettement distingué de l'*agir* au sens strict⁶²¹. Je ne m'ai pas proprement en tant qu'agent – s'avoir soi-même ne signifie pas être la cause ou le fondement d'actions. L'appropriation véritable de soi ne sera donc pas le fait de la *personne*, l'action constituant, pour Eckhart, le propre de cette dernière⁶²². Il l'énonce clairement dans un passage déjà cité plus haut : « indistinct en soi l'Un [transcendantal] se distingue des autres et, pour cette raison, il est personnel et appartient au suppôt, auquel il

⁶¹⁹ Cité par Alain de Libera dans *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart, op. cit.*, p. 246.

⁶²⁰ Cf. pour ce point la formule employée dans *In Iohannem*, n. 397, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, III, édition par Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer (*et al.*), W. Kohlhammer, Stuttgart, 1994, p. 338 : « *Habens enim non habet et non habens habet* ».

⁶²¹ Pour le non-agir eckhartien, cf. Zum Brunn, Émilie, « Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart », traduction par A. Hérique, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 4, 1993, pp. 17-20.

⁶²² On trouve ainsi, chez Eckhart déjà, le principe formulé proprement par la seconde scolastique, énoncé en introduction : *actiones sunt suppositorum*.

est propre d'agir. C'est pourquoi les saints docteurs attribuent le nom de l'Un ou l'unité en Dieu au premier suppôt, c'est-à-dire à la première personne qui est le Père⁶²³ ».

Il appartient à la personne d'agir. Dans une note de la *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vladimir Lossky explique que « [c]hez Maître Eckhart, qui attribue l'Unité, principe de l'action, au « suppôt » du Père, l'action créatrice commune aux trois personnes se déclare dans le « premier suppôt », en même temps que l'acte notionnel de la génération⁶²⁴ ».

Eckhart reprend ici une distinction thomasienn⁶²⁵. Il faut distinguer plus précisément, en Dieu⁶²⁶, l'acte de production des créatures⁶²⁷, qui, selon Thomas, est « un attribut commun aux trois Personnes⁶²⁸ », et l'acte particulier attribué à chaque personne, et qui constitue sa *propriété*, par quoi elle se différencie des autres. Ce second type d'acte est un acte strictement notionnel, qui ne produit rien « en dehors » de Dieu⁶²⁹ :

⁶²³ Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, C., f. 121ra, 11. 23-30 (dans le *Codex Cusanus* 21) ; cité et traduit par Vladimir Lossky dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 65.

⁶²⁴ *Id.*

⁶²⁵ Vladimir Lossky fait référence à Thomas d'Aquin dans les lignes suivantes.

⁶²⁶ Pour l'attribution des actions aux suppôts *créaturels*, cf. par ailleurs Thomas d'Aquin, *Sup. I Sent.*, distinction 5, question 3, article 1.

⁶²⁷ La production divine des créatures, il est important de le noter, se distingue nettement de la production ou du « faire » humain, cela parce qu'elle est une *création*, une production *ex nihilo*. Cf. pour ces points Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 41, article 3, réponse, tome 1, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1984, p. 441 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1888, p. 427 : « entre la génération véritable [*generationem veram*], par laquelle quelqu'un [*aliquis*] procède en tant que fils, et le faire [*factionem*], il y a cette différence, que l'on fait une chose avec une matière extérieure [*de exteriori materia*] ; le menuisier fait un escabeau avec du bois, mais c'est de lui-même [*de seipso*] que l'homme génère un fils. Et tandis que l'artiste créé fait [*facit*] quelque chose à partir de la matière [*ex materia*], Dieu, lui, fait [*facit*] quelque chose à partir de rien [*ex nihilo*] (...) ; non que le néant passe en la substance de la chose [*non quod nihilum cedat in substantiam rei*], mais parce que toute la substance de la chose est produite par Dieu sans rien de présumé ». Cf. également *ibid.*, question 45, article 2, réponse, p. 473 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, pp. 465-466 : « Non seulement il n'est pas impossible que Dieu crée quelque chose, mais il est nécessaire d'affirmer que tout a été créé par Dieu [*a Deo omnia creata esse*] (...). Car, celui qui fait [*facit*] quelque chose à partir de quelque chose d'autre, le fait à partir de ce qui est présumé à son action, et n'est pas produit par l'action elle-même [*per ipsam actionem*]. Ainsi l'artisan opère [*operatur*] à partir de choses naturelles [*ex rebus naturalibus*], comme le bois et le bronze, qui ne sont pas causés [*non causantur*] par son action, mais par l'action de la nature. La nature elle-même cause les choses naturelles quant à la forme [*quantum ad formam*], mais elle présume la matière. Donc, si Dieu agissait [*ageret*] seulement à partir d'un élément présumé à son action, cet élément ne serait pas causé par lui. Or, on a montré plus haut que rien ne peut être dans les étants qui ne vienne pas de Dieu [*nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo*], qui est la cause universelle [*causa universalis*] de tout l'être. Il est donc nécessaire de dire que c'est à partir de rien que Dieu produit les choses dans l'être [*Deus ex nihilo res in esse producit*] ».

⁶²⁸ *Ibid.*, question 41, article 1, solution 1, p. 439 ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 421.

⁶²⁹ Pour la distinction entre les productions intérieures et extérieures chez Eckhart, cf. Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, *op. cit.*, pp. 53-54.

« [D]ans les personnes divines, la distinction se prend selon l'origine [*secundum originem*]. Mais une origine ne peut se désigner convenablement que par des actes [*actus*]. Donc, quand on a voulu désigner l'ordre d'origine entre les personnes divines, il a été nécessaire d'attribuer aux personnes des actes notionnels [*necessarium fuit attribuere personis actus notionales*⁶³⁰] ».

Le concept d'acte notionnel, qui permet de rendre raison des rapports mutuels entre les personnes divines⁶³¹, donne à penser un acte sans mouvement, partant sans passion :

« [S]i l'on élimine le mouvement, action [*actio*] n'évoque plus que l'ordre d'origine [*ordinem originis*], en tant qu'il va de quelque cause [*causa aliqua*] ou principe [*principio*] à ce qui en procède. Et puisque dans les choses divines il n'y a pas de mouvement [*in divinis non sit motus*], l'action personnelle du producteur d'une personne [*actio personalis producentis personam*] n'est pas autre chose que le rapport du principe à la personne qui en procède [*habitus principii ad personam quae est a principio*]. Ces rapports, d'ailleurs, ce sont les relations [*relationes*] mêmes ou notions [*notiones*⁶³²] ».

La personne, pour Thomas comme pour Eckhart à sa suite, est un étant caractérisé par l'*agir* (extérieur ou intérieur⁶³³ à Dieu). La déité eckhartienne, à l'inverse, n'agit pas à proprement parler : avoir les étants mondains, et s'avoir soi-même, ne signifie pas être une cause, un fondement ou un principe, des étants du monde ou de soi-même. L'Un eckhartien, nous l'avons vu, est la source ou l'origine de tout ce qui est. Il est toutefois essentiel de préciser que cette donation n'est pas à entendre dans le sens d'une actualisation ou d'une opération, d'une ἐνέργεια, d'un *actus* ou d'une *operatio*. L'Un originaire, transcendant, n'œuvre pas, ne produit aucune œuvre (*werk*). Il est littéralement *sans œuvre, sans opération*. Eckhart l'indique dans un passage consacré au problème de la « nomination » de Dieu, en tant qu'étant superessentiel :

« Il n'avait pas de nom [Luc 16, 19]. De même le Dieu sans fond [*gruntlôse*] est sans nom, car tous les noms que lui donne l'âme, elle les emprunte à son propre intellect. C'est pourquoi un maître païen dit dans le livre nommé *Lumière des lumières* : Dieu est superessentiel [*überwesentlich*], insaisissable et inconnaissable pour la connaissance naturelle. Je ne parle pas de la connaissance par la grâce, car un homme pourrait être tellement ravi [*gezogen*] par grâce qu'il connaîtrait comme saint Paul connut lorsqu'il

⁶³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 41, article 1, réponse, tome 1, *op. cit.*, p. 439 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 421.

⁶³¹ Cf. pour ce point *ibid.*, question 32, articles 2 et 3, pp. 389-392 ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, pp. 351-357.

⁶³² *Ibid.*, question 41, article 1, solution 2, p. 439 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 421.

⁶³³ C'est cette idée de production intérieure que l'on a rencontrée chez Duns Scot : le sujet personnel produisant (au sens large du terme « production », l'être objectif n'étant pas produit au sens strict, c'est-à-dire effectué dans un sujet) l'être objectif. Heidegger considère désormais qu'une telle « production » isole un certain contenu dans le monde ambiant – cette délimitation d'un contenu déterminé impliquant, on l'a vu, la « destruction du monde ambiant ».

fut ravi au troisième ciel et vit des choses telles que l'on ne doit ni ne peut les révéler [2Co 12, 2.4]. Car telles qu'il les vit, il ne pouvait pas non plus les exprimer parce que ce que l'on doit comprendre, il faut le comprendre par sa cause [*sache*], ou par son mode [*wise*], ou par son opération [*werke*]. C'est pourquoi Dieu demeure inconnu car personne n'est sa cause, il est toujours premier. Il est aussi sans mode, c'est-à-dire dans son incognoscibilité [*in unbekantheit*]. Il est de même sans opération [*sunder werk*], c'est-à-dire dans son silence caché [*in sîner verborgenen stilheit*]. C'est pourquoi il demeure sans nom [*sunder namen*⁶³⁴].

L'un originaire est – dans un même « geste » – l'origine, la source des Personnes et des créatures ; mais une origine ou une source pour ainsi dire inactive, inopérante, un fond sans fond qui demeure caché, célé, en deçà de l'opération.

⁶³⁴ Sermon Q80/S55, in Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 357 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 380-382. Heidegger a accès à ce sermon via *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 312-314.

III. Une personnalité sans personne(s)

On trouve des similitudes importantes entre l'*Ereignis* du cours du semestre de guerre et les développements contemporains des notes sur le mysticisme (en vue d'un cours qui devait être donné à l'hiver 1919-1910, soit quelques mois après le *Kriegsnotsemester*). À la fin des années 1910, le jeune Heidegger semble reprendre à son compte la thématique eckhartienne du propre : je suis proprement, en propre, en vertu d'une désappropriation ; je suis en propre – au sens de l'un, c'est-à-dire à la fois de l'unité (je vis toujours la même vie, vivre signifiant reprendre constamment sa vie) et de l'unicité (je suis, en un certain sens, *seul* au monde) – en vertu d'un propre plus originaire que toute propriété (*Eigenschaft*) ou détermination, qui, en tant que possibilité de l'ensemble des étants, me « précède » en même temps qu'il « précède » la différenciation même du Je et du monde. Le concept eckhartien d'*Abgeschiedenheit* donne également à penser un sens insigne de l'avoir : un avoir qui n'est ni un agir, ni l'indifférence caractéristique de l'attitude théorique, mais un authentique détachement – une déprise, désappropriation, qui laisse être.

Nous avons vu, dans le premier temps de notre étude, que Heidegger rejetait, dès sa thèse d'habilitation, le sens ancien du sujet⁶³⁵. Nous avons montré par la suite, dans le second moment de notre travail, que le philosophe de Messkirch allait plus loin en 1918-1919, jusqu'à prendre ses distances vis-à-vis de la conception husserlienne du sujet – une conception qui, on l'avait vu auparavant avec Duns Scot, n'est pas sans lien avec la notion de personne⁶³⁶. Nous souhaiterions à présent montrer que si Heidegger, à la fin des années 1910, rejette les conceptions ancienne *et* moderne du *sujet*, il retient, *en un certain sens*, quelque chose de la *personne*. En 1918-1919, Heidegger, lecteur d'Eckhart, *subvertit*, plutôt qu'il ne détruit absolument, le concept de personne, pour donner à penser quelque chose comme une personnalité négative, ou personnalité sans personne.

⁶³⁵ Nous y reviendrons également dans le quatrième et dernier moment de notre étude.

⁶³⁶ Nous avons montré en effet, à la fin du premier moment de notre étude, que Heidegger avait en vue, dans sa thèse d'habilitation, un *sujet personnel*, qu'il rapprochait alors du sujet transcendantal husserlien.

1. Un « réalisme » eckhartien ?

Commençons par la caractérisation négative : « sans personne ». Le Je mondain heideggérien, qui se vit comme un propre, n'est évidemment pas, à proprement parler, une personne. On le comprend en s'intéressant à ce qui constitue, aux yeux de Heidegger, la « limite » fondamentale de la philosophie du maître rhénan : Eckhart demeure un philosophe « réaliste », dans la mesure où il conçoit la béatitude comme l'union de deux étants identiques⁶³⁷. Dans ses notes, le jeune Heidegger souligne ainsi que

« [l]a <conception fondamentale> d'Eckhart : 'Tu ne peux connaître que ce que tu es [Du kannst nur erkennen, was du bist⁶³⁸]' ne devient compréhensible qu'à partir de son concept spécifique de la connaissance [vom spezifischen Erkenntnisbegriff aus]. La connaissance détermine ici le sujet et l'objet [Erkenntnis determiniert hier Subjekt und Objekt⁶³⁹]. (...) il est remarquable que, dans un réalisme extrême comme celui

⁶³⁷ Cf. pour ce point les analyses de Sylvain Camilleri dans *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., p. 308 sq., où Sylvain Camilleri explique que Heidegger « était conscient du fait que la pensée de l'âme de Maître Eckhart, malgré son originalité, n'en repose pas moins sur un principe métaphysique vieux comme le monde [c'est-à-dire comme Platon] : 'le semblable n'est connu que par le semblable – le semblable ne devient ob-jet que pour le semblable' (ibid. p. 309), et où il distingue (avec R. Schürmann dans « Meister Eckhart's Verbal Understanding of Being as a Ground for Destruction of Practical Teleology », *Miscellanea Medievalia, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Bd. II, Walter de Gruyter, New York/Berlin, 1981) deux compréhensions, deux lectures de l'union : une lecture impérative (résolument mystique, qui met en avant l'identité ontologique de l'âme et de Dieu) et une lecture indicative, plus « épistémologique » et privilégiée alors par Heidegger. Cette dernière « se définit par son attention au donné et à la donation (ainsi la phénoménologie de la religion heideggérienne) d'une part ; par sa dépendance vis-à-vis d'une 'épistémologie' particulière d'autre part. L'unité radicale, selon la lecture indicative, souligne l'unité entre celui qui connaît et celui qui est connu [Einheit von Erkennendem und Erkanntem]. Or, comme le stipule une 'conception fondamentale' d'Eckhart que Heidegger cite d'après Hermann Leser : 'tu peux seulement apprendre qui tu es'. L'épistémologie dont il est ici question n'a donc qu'une fonction symbolique. Entendons par là qu'elle ne reproduit pas les préoccupations d'une théorie de la connaissance classique dont la visée principale est et demeure une classification théorique des matériaux découverts par différents savoirs. Avec Eckhart, Heidegger est en possession d'une épistémologie tout à la fois mystique (*unio mystica*), ontologique (qui porte sur l'être et non pas sur le devoir-être) et essentielle (éternelle), en ceci qu'elle élucide ce que le sujet religieux est toujours déjà. 'Dans cette sphère, écrit Heidegger, aucune opposition – par où s'explique le fait que le problème de la prééminence de l'*intellectus* ou de la *voluntas*' n'est absolument plus déterminant. Certes, 'Eckhart exige encore une caractérisation du vécu mystique', mais celle-ci se place largement en deçà de l'intellect et de la volonté. Elle abolit même ce problème puisqu'elle conçoit le vécu mystique authentique comme essentiellement sans racines et sans origines » (Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., p. 313).

⁶³⁸ Leser, Hermann, « Das religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 160, 1916, p. 25.

⁶³⁹ Que faut-il précisément entendre par ce « concept spécifique de la connaissance » ? Heidegger n'entre pas ici dans les détails. Dans *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, Julie Casteigt explique qu'Eckhart déplace la définition thomassienne de la vérité comme adéquation de l'intellect et de la chose, pour « poser l'hypothèse d'une connaissance intérieure au connaissant, telle qu'elle implique son être même dans l'acte de connaissance » (Casteigt, Julie, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, Vrin, Paris, 2013, p. 39). L'adéquation ne suffit pas à la possession du vrai : le connaissant doit être « intérieurement » transformé

d'Eckhart [*bei extremem Realismus wie dem Eckhartschen*], on trouve une progression qui conduit au sujet [*ein Fortgang zum Subjekt*⁶⁴⁰]. La motivation [*Das Motiv*] n'est pas théorique, de même qu'en général le retour au fond de l'âme [*das Zurückgehen in den Seelengrund*] ne doit pas être compris comme un processus [*Prozeß*] théorique. Ce fond demeure athéorique, mais Eckhart cherche à le saisir rationnellement [*rational*] et c'est pourquoi il l'oriente sur des connexions théorétiques [*theoretische Zusammenhänge*⁶⁴¹].

Que vise précisément Heidegger dans cette critique d'Eckhart ? Il s'attaque ici, sans l'indiquer précisément, à la mystique trinitaire ; plus précisément à l'idée que l'âme, est, du point de vue de son fond increé, identique à Dieu en tant qu'Image. Avec Alain de Libera, nous avons distingué plus haut deux groupes de sermons allemands : ceux où Eckhart considère l'union à Dieu comme une union intellectuelle, rendue possible par l'intellect ; et ceux où il « situe » la déité au-delà ou en deçà de toute faculté. Le jeune Heidegger vise ici le premier groupe de sermons – la conception eckhartienne de l'intelligence comme Image de Dieu⁶⁴².

par l'acte de connaissance, il doit plus précisément naître dans l'être même de ce qu'il connaît, l'« être dans le connu » constituant la condition de toute connaissance authentique. Eckhart donne ainsi à penser l'idée d'une *connaissance par engendrement*. Pour plus de détails sur ce point, cf. Casteigt, Julie, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, op. cit., notamment p. 81 sq.

⁶⁴⁰ On retrouve ici le *problème du sujet* du premier moment de notre travail. Pour le « subjectivisme » eckhartien, et la critique heideggérienne de la scolastique (du thomisme en particulier), cf. Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., p. 317 : « Au fond, ce que Heidegger reproche à la scolastique dans son ensemble, c'est d'avoir laissé 'le sujet au bord du chemin'. Déjà dans l'introduction à son habilitation, Heidegger écrivait à propos de la scolastique : 'Cette façon courageuse de se livrer à la matière tient pour ainsi dire le sujet fixé dans une direction unique, lui enlève la possibilité intérieure et d'ailleurs le désir de la libre initiative. La valeur de la chose objective l'emporte sur la valeur du moi' [*Ga.* 1, p. 198]. Ce passage décrit la perte tragique de la vie par une mouvance philosophique et théologique, la scolastique, qui se veut *initialement religieuse* ».

⁶⁴¹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 360 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 316-317. Dans le même passage, Heidegger fait référence au problème des universaux, en soulignant que la théorie scotiste de la signification rompt (partiellement, comme nous l'avons vu dans le premier moment de notre travail) avec le réalisme : « Le problème des universaux [*Das Universalienproblem*] comme problème non élucidé de l'objet [*ungeklärtes (...) Gegenstandsproblem*], contaminé par une mauvaise métaphysique de la nature [*schlechter Natur-Metaphysik*]. Réalisme [*Realismus*] – Nominalisme [*Nominalismus*]. – La forme de l'objectivité [*Form der Objektivität*] comme validité universelle [*als Allgemeingültigkeit*] devient [dans le réalisme] le contenu [*Inhalt*] et le principe ontologiquement constitutif [*ontologisch konstitutivem Prinzip*] de l'universel-générique [*des generell Allgemeinen*] (universale). Rien n'en résulte quant au problème propre [*eigentliche Problem*], puisqu'on ne poursuit pas l'interrogation jusqu'au sujet [*Subjekt*], alors que, dans le cas du nominalisme au moins, celui-ci en emprunte le chemin ; on en trouve des esquisses [*Ansätze*] chez Scot et particulièrement dans sa théorie de la signification [*in seiner Bedeutungslehre*] » (*ibid.*, p. 360 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 317). Pour une analyse détaillée de ce passage, cf. Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., p. 313 sq.

⁶⁴² Pour la critique du « réalisme » eckhartien, fondé sur le privilège accordé à l'attitude théorique, et pour les recherches de Heidegger relatives au christianisme primitif (dont nous traiterons dans le troisième moment de notre travail), cf. *ibid.*, p. 319 : « Eckhart lui-même se sent obligé de justifier ses expériences

Durant son second séjour à Paris (1303-1304), Eckhart a pris part à une dispute portant sur la nature de la béatitude (l'union à Dieu), qui opposa l'école franciscaine volontariste aux dominicains intellectualistes, dont il est⁶⁴³. On retrouve des traces de ce débat dans les sermons allemands, dans le sermon Q9/S86 notamment, où le maître rhénan rapporte les thèses de son adversaire Gonzalve d'Espagne :

« J'ai dit à l'École que l'intellect [*vernünftheit*] est plus noble [*edeler*] que la volonté [*wille*] (...). Un maître d'une autre École dit que la volonté est plus noble que l'intellect, car la volonté saisit [*nimet*] les choses [*dinc*] telles qu'elles sont en elles-mêmes et l'intellect saisit les choses telles qu'elles sont en lui [*als sie in ir sint*]. C'est vrai. Un œil est plus noble en lui-même qu'un œil peint au mur. Mais je dis que l'intellect est plus noble que la volonté. La volonté saisit Dieu sous le vêtement [*under dem kleide*] de la bonté. L'intellect saisit Dieu dans sa nudité [*blôz*], dépouillé [*entkleidet*] de bonté et d'être [*wesene*]. La bonté est un vêtement sous lequel Dieu est caché [*verborgen*] et la volonté saisit Dieu sous le vêtement de la bonté. S'il n'y avait pas de bonté en Dieu, ma volonté ne voudrait pas de lui. Celui qui voudrait habiller un roi le jour où on le ferait roi, et l'habillerait de vêtements gris, ne l'aurait pas bien habillé. Je ne suis pas bienheureux parce que Dieu est bon. Je ne veux non plus jamais désirer que Dieu me rende bienheureux par bonté, car il ne voudrait pas le faire. Je suis bienheureux seulement parce que Dieu est intellect et que je le reconnais [*bekenne*⁶⁴⁴]
».

L'intellect doit être envisagé comme une faculté supérieure à la volonté dans la mesure où il donne à voir Dieu dans sa nudité, et non affublé d'un visage ou d'un mode particulier tel que la Bonté. Lisons un autre passage du sermon Q9/S86 :

profondément mystiques par la voie d'une certaine théorétisation. Après tout, Heidegger ne l'en blâme pas. Mais il est nécessaire de remarquer que ce geste 'va à l'encontre de la religiosité vivante, du sujet vivant'. On peut en déduire que même la 'superstructure mystique' est 'théorétique' dans ses motifs. Cela n'enlève rien à l'avancée qu'elle représente, mais appelle tout de même un retour vers une sphère encore plus originaire, que le théorétique n'a pas réussi à contaminer. Heidegger semble une fois encore faire implicitement référence au christianisme primitif. Chez Eckhart, le recours à la théorétisation est bien entendu superficiel, mais il n'en emporte pas moins toute l'analyse avec lui. Il a beau n'être qu'une caution philosophique, il demeure une faille dans la considération authentique du vécu religieux. L'expérience chrétienne primitive, au contraire, n'a aucun besoin de ce type de caution théorétique, parce que sa garantie divine lui suffit, et que son temps (au double sens d'époque – et donc d'histoire – et de temporalité) ne se comprend qu'en rapport avec l'attente de la parousie et non en rapport avec un quelconque résultat mondain en termes de concept. *Le christianisme primitif ne vit que sur le mode de l'événement*. C'est cela qui consacre son unicité dans l'histoire du vécu religieux et son authenticité au regard de la phénoménologie de la religion ». Pour une approche critique de la destruction heideggérienne du « réalisme » eckhartien (qui ne s'en tient pas toutefois aux notes sur le mysticisme), cf. Meessen, Yves, *Percée de l'Ego, Maître Eckhart en phénoménologie*, Hermann Éditeurs, 2016, pp. 182-195.

⁶⁴³ Pour ce débat, cf. les Arguments d'Eckhart (*Rationes Equardi*) connus grâce à Gonzalve d'Espagne, dans « La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart », traduction par A. de Libera, in *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, PUF, Paris, 1984, pp. 206-215.

⁶⁴⁴ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 530 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 152-153.

« L'intellect [*Vernünfticheit*] est le temple [*tempel*] de Dieu. Nulle part Dieu n'habite [*wonet*] plus proprement [*eigenlicher*] que dans son temple, l'intellect, comme le dit cet autre maître : Dieu est un intellect qui vit dans la connaissance de lui seul, demeurant seul en lui-même [*in im selber aleine blibende*], là où rien jamais ne l'a touché, car là il est seul dans son silence [*stillheit*]. Dans la connaissance de lui-même, Dieu se connaît lui-même en lui-même [*Got in sîn selbes bekanntnisse bekennet sich selben in im selben*⁶⁴⁵] ».

Pour quelle raison accorder à l'intellect un tel privilège, une telle prépondérance ? Le sermon Q69/S39 le donne plus précisément à comprendre. Les cinq propriétés originaires de l'intellect s'y trouvent énumérées : il est détaché de l'ici et du maintenant, n'a de ressemblance avec rien, est pur et sans mélange, opère ou cherche en lui-même, et il est une image⁶⁴⁶.

Deux points fondamentaux se trouvent ici exposés. On comprend, d'une part, que l'intellect est supérieur à la volonté en ce qu'il est centré sur lui-même – sur l'intérieur, non sur l'extérieur⁶⁴⁷. Nous accédons à Dieu par l'intellect – mais uniquement dans la mesure où l'intellect se connaît lui-même, ne pense pas des choses distinctes de lui, mais accède à son être véritable en tant que νοήσεως νόησις, pensée de la pensée. C'est la raison pour laquelle l'intellect qui opère en lui-même n'a de ressemblance avec rien (deuxième caractère de l'intellect énuméré par Eckhart) : en se détournant du monde, l'intellect ne se fait le réceptacle d'aucune image, d'aucune similitude qui en provient. Le maître rhénan explicite ces différents éléments dans le sermon Q15/S114, à l'occasion d'une critique de la définition aristotélicienne de l'homme⁶⁴⁸ :

« Aristote dit : De même que toutes les créatures avec leurs 'images' et leurs formes sont comprises intellectuellement par les anges, et que les anges reconnaissent intellectuellement chaque chose en soi (ce qui cause une telle joie aux anges que ce serait une merveille pour ceux qui ne l'auraient ni sentie ni goûtée), tout à fait de même

⁶⁴⁵ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 528-529 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 281 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 169 : « Il est dans l'âme une puissance [*kraft*] qui est l'intellect. Dès l'origine, dès qu'elle prend conscience de Dieu et le goûte [*sô diu gotes gewar wirt und gesmecket*], elle a en elle cinq propriétés [*eigenschefte*]. La première est le détachement de l'ici et du maintenant [*si abescheidet von hie und von nû*]. La deuxième, c'est qu'elle n'a de ressemblance [*gleich*] avec rien. La troisième, c'est qu'elle est pure et sans mélange [*lûter und unvermengen*]. La quatrième, c'est qu'elle opère ou cherche en elle-même [*si in ir selber wirkende oder suochende ist*]. La cinquième, c'est qu'elle est une image [*bilde*] ».

⁶⁴⁷ Eckhart insiste sur ce point un peu plus bas, au moment d'explicitier le quatrième caractère de l'intellect (il opère ou cherche en lui-même) : l'intellect « cherche toujours intérieurement. Dieu est un être [*wesen*] qui habite [*wonet*] toujours dans le plus intime [*in dem allerinnigesten*]. C'est pourquoi l'intellect cherche toujours intérieurement [*ist alwege inne suochende*] » (*ibid.*, p. 283 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 174).

⁶⁴⁸ Une définition puisée en réalité chez Thomas d'Aquin : cf. *Somme théologique*, Première partie, question 57, articles 1 et 2, tome 1, *op. cit.*, pp. 542-544 ; *Opera omnia, tomus quintus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1889, pp. 69-71.

l'homme reconnaît l'image et la forme de toutes les créatures dans leur distinction. C'est là ce qu'Aristote attribuait à l'homme pour qu'il soit un homme, du fait qu'il reconnaît les 'images' et les formes ; c'est par là qu'un homme est un homme. Et c'était là l'interprétation la plus élevée par laquelle Aristote pouvait définir un 'homme'. Or moi aussi je veux maintenant montrer ce qu'est un 'homme'. *Homo* veut dire un homme à qui est départie une substance qui lui donne être et vie, et un être doué d'intellect. Un homme doué d'intellect est celui qui se comprend lui-même intellectuellement et qui est en lui-même détaché de toute matière et de toute forme. Plus il est détaché de toutes choses et tourné en lui-même, plus il connaît clairement et intellectuellement toutes choses en lui-même, sans se tourner vers l'extérieur, et plus il est un homme. Or je dis : Comment se peut-il que le détachement de l'entendement sans formes ni images reconnaisse en soi toutes choses sans se tourner vers l'extérieur et se transformer lui-même ? Je dis que cela provient de sa simplicité : plus l'homme est purement et simplement détaché de lui-même en lui-même, plus simplement il reconnaît toute multiplicité et demeure immuable en lui-même⁶⁴⁹ ».

Étant entièrement centrée sur elle-même, l'âme, comme Dieu, ne souffre d'aucun mélange ou composition ; rien d'étranger ne s'introduit en elle. Elle se détourne des images mondaines, et, ce faisant, demeure absolument impassible⁶⁵⁰.

L'intellect qui donne à voir Dieu est un intellect sans image ou similitude ; les deux termes étant ici équivalents. Pour autant, et c'est le point central : si l'intellect donne à penser Dieu sans images, il ne le peut qu'en tant qu'Image⁶⁵¹ de Dieu. L'intellect est sans image (mondaine) en tant qu'Image de Dieu ; il n'a pas d'image parce qu'il est Image⁶⁵². Le sermon Q69/S39 le dit expressément, en s'appuyant sur l'évangile de Jean :

⁶⁴⁹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 690-691 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 249-250. Eckhart cite Boèce (*La Consolation de philosophie*, III, 9) dans la phrase suivante, au sujet de l'impassibilité divine : « Boèce dit : Dieu est un bien immuable demeurant stable en lui-même, qui n'est touché ni mû par rien et qui meut toutes choses » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 691 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 250). Alain de Libera note la communauté de vue avec Dietrich de Freiberg, selon qui l'intellect connaît toutes choses en se connaissant lui-même : « l'intellect agent qui, en tant qu'image de Dieu, est une substance, est un exemplaire de tout l'être et il connaît toutes choses par son essence, de la même manière – intellectuelle – qu'il se connaît » (*La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart, op. cit.*, p. 261).

⁶⁵⁰ Le lien entre l'impassibilité de l'intellect et son détachement, évoqué plus haut, est nettement marqué dans le sermon Q69/S39 : « La nature [*natûre*] de Dieu est de ne pouvoir souffrir ni mélange ni composition. Cette puissance [l'intellect] non plus n'a ni mélange [*gemanc*] ni composition [*vermischung*] ; en elle il n'est rien d'étranger et rien d'étranger ne peut s'y introduire. Si je disais à quelqu'un de beau qu'il est blême ou noir, je lui ferais tort. L'âme doit être absolument sans mélange. Si quelque chose adhérerait à mon capuchon ou que l'on y accrochât quelque chose, celui qui tirerait sur mon capuchon tirerait tout en même temps. Quand je m'en vais, tout ce qui est sur moi s'en va avec moi. Ce sur quoi l'esprit construit ou à quoi il est attaché [*gehaftet*] – celui qui l'entraîne entraîne l'esprit avec lui. L'homme qui ne serait fondé sur rien et qui ne serait attaché à rien, si on renversait le ciel et la terre, demeurerait impassible [*unbeweget*], car il ne serait attaché à rien et rien ne serait attaché à lui » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 283 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 173-174).

⁶⁵¹ Pour la notion eckhartienne d'Image, cf. Wackernagel, Wolfgang, *Ymagine Denudari, Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1991, notamment p. 118 sq.

⁶⁵² Le terme d'image, *imago*, est à cet égard ambigu. L'allemand distingue lui l'*Urbild* (image exemplaire) et l'*Abbild* (image-représentation). Cf. sur ce point Köbele, Susanne, « *zur Predigt 16 b : Quasi*

« [L'intellect] n'a de ressemblance avec rien. Un maître dit : Dieu est un être [*wesen*] à qui rien n'est semblable [*glîch*] et à qui rien ne peut devenir semblable. Or saint Jean dit *Nous serons nommés enfants de Dieu* [Jean 3, 1]. Si nous devons être enfants de Dieu, il faut que nous lui soyons semblables. Comment donc ce maître peut-il dire : Dieu est un être à qui rien n'est semblable ? Entendez-le ainsi. Du fait de que cette puissance [*kraft*] n'est semblable à rien, elle est semblable à Dieu⁶⁵³. Tout comme Dieu n'est semblable à rien, cette puissance n'est non plus semblable à rien⁶⁵⁴ ».

La mystique nuptiale eckhartienne est inintelligible indépendamment de la théologie trinitaire qui rend raison – à un certain niveau – de la béatitude, de l'union à Dieu. Je peux m'unir à Dieu, suis *capax dei*, en tant qu'Image de Dieu.

Plus précisément, Eckhart distingue « être image [*imago*] de Dieu » et « être à l'image [*ad imaginem*] de Dieu ». En tant que créature, l'homme est à l'image de Dieu. Autrement dit : il n'est pas identique à Dieu ; le modèle et ce qui est à son image diffèrent ontologiquement. Eckhart le dit explicitement au moment du procès qui lui a été intenté par l'Église : « ce qui est dit à la fin : « moi, je suis cette image », est une erreur et est faux. En effet, quelque chose de créé n'est pas une image, mais l'ange et l'homme sont créés à l'image. L'image en effet est la similitude n'est pas proprement faite et n'est pas une œuvre de la nature⁶⁵⁵ ».

En tant qu'elle est à l'image de Dieu – c'est-à-dire en tant que créature – l'âme est semblable à la Trinité. Le maître rhénan suit, de ce point de vue, Augustin :

« *Debout, Jérusalem, lève-toi et reçois la lumière* [Is. 60, 1]. Les maîtres et les saints disent généralement que l'âme a trois puissances [*creften*] par lesquelles elle est semblable [*gelich*] à la Trinité. La première puissance est la mémoire [*gehochnysse*], ce qui veut dire un savoir secret, caché [*eyne heymeliche, verborgen konst*] ; elle désigne le Père. L'autre puissance se nomme intelligence [*inteligencia*], c'est une représentation [*intgegenwordicheit*], une connaissance [*bekennen*], une sagesse [*wysheit*]. La troisième

vas auri solidum », in *Lectura eckhardi, Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen un gedeutet*, G. Steer et L. Sturlese (éds.), Stuttgart, Berlin, Cologne, 1998, p. 52 : « Dans le *Sermon 16b*, le concept conçu paradoxalement de *bilde* fait osciller dans un état de précarité toutes les propositions, et apparaît le double statut du moyen-haut allemand *bilde* en tant qu'*Urbild*, image originale, (lat. *exemplar*) et *Abbild*, représentation, (lat. *imago*), qui brouille l'argumentation » (citée et traduit par Élisabeth Boncour dans « La question de l'image de Dieu en l'homme. Eckhart disciple d'Augustin ? », in *Maître Eckhart, une écriture inachevée*, sous la direction d'Élisabeth Boncour, Pierre Gire et Éric Mangin, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2017, p. 97).

⁶⁵³ On remarquera qu'il y a ici une subversion du principe « le semblable est connu par le semblable ». Le passage par le *rien* (« semblable à rien ») est en effet ce qui permet de donner un sens à *Jean 3, 1*. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles le « réalisme » eckhartien est – du point de vue de Heidegger lui-même – un réalisme atténué (en comparaison avec le « réalisme scolastique »).

⁶⁵⁴ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 282 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 170-171.

⁶⁵⁵ Eckhart, *Processus Coloniensis I*, n. 142, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, V, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 301 (traduction par É. Boncour dans « La question de l'image de Dieu en l'homme. Eckhart disciple d'Augustin ? », *loc. cit.*, p. 105).

puissance se nomme volonté [*wille*], un flux [*vloit*] de l'Esprit saint. Nous ne nous y attarderons pas, car ce n'est pas là un sujet [*materie*] nouveau⁶⁵⁶ ».

D'un autre côté, envisagée non plus comme créature, mais en son fond incréé, l'âme n'est pas à l'image de Dieu, elle est Image, c'est-à-dire le Fils lui-même. De ce point de vue – c'est le point fondamental – l'âme ne ressemble pas à Dieu, elle ne lui est pas similaire, mais strictement identique⁶⁵⁷. Eckhart insiste sur ce point en précisant que

⁶⁵⁶ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 112-113 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 1, op. cit.*, pp. 230-231. Cf. également le sermon Q83/S62 où, après avoir évoqué les puissances inférieures de l'âme (*rationalis, irascibilis et concupiscibilis*), Eckhart rapporte les puissances supérieures aux trois Personnes de la Trinité : « Les puissances supérieures [*obersten crefte*] sont également trois. La première est une puissance qui retient [*ein enthaldende craft*] : *Memoria*. Dans la Trinité, on compare cette puissance au Père. Tu dois avoir pour elle un anneau d'or, c'est-à-dire une retenue [*ein enthalten*], en sorte que tu retiennes en toi toutes les choses éternelles. La deuxième se nomme intellect [*verstendikeit*], *Intell[e]ctus*. On compare cette puissance au Fils. Tu dois avoir pour elle aussi un anneau d'or, c'est-à-dire connaissance [*bekantnis*], afin que tu connaisses Dieu en tout temps. Comment ? Tu dois le connaître sans image [*ane bilde*], sans intermédiaire [*mittel*] et sans comparaison. Mais si je dois connaître ainsi Dieu sans intermédiaire, il faut absolument que je devienne lui et qu'il devienne moi [*so mus vil bi ich er werden und er ich werden*]. Je dis davantage : Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce 'lui [*er*]' et ce « moi [*ich*] » deviennent et soient un 'est [*ist*]', et opèrent éternellement une [seule] œuvre [*ewiglich ein werk wirken*], dans l'être-Lui [*istikeit*] car ce 'lui' et ce 'moi', Dieu et l'âme, sont très féconds. Un seul 'ici' ou un seul 'maintenant' et ce 'moi' et ce 'lui' ne pourraient jamais agir [*gewirken*] ni devenir un. La troisième puissance se nomme volonté [*wille*], *Voluntas*. On compare cette puissance au Saint-Esprit. Pour elle tu dois avoir un anneau d'or : c'est l'amour [*minne*] dont tu dois aimer Dieu. Tu dois aimer Dieu sans attrait d'amour [*minneklicheit*], ce qui veut dire : non pas parce qu'il est aimable [*minneklich*], car Dieu n'est pas aimable, il est au-dessus de tout amour et de tout attrait d'amour [*uber alle minne und minneklicheit*] » (*ibid.*, p. 397 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 3, op. cit.*, pp. 446-447). La supériorité de la faculté intellectuelle sur la faculté volitive apparaît clairement à la fin de ce passage (déjà cité *supra*) : l'âme n'est pas semblable à Dieu en tant qu'elle veut ou aime, car ce faisant elle n'atteint pas Dieu dans sa nudité, mais à travers le vêtement ou le voile de la bonté, de l'amabilité. On comprend par ailleurs à la lecture de cet extrait que l'âme unie à Dieu ne devient pas ce faisant un « moi » à proprement parler – car je ne peux dire « je », *ego*, qu'après avoir rencontré en moi un Lui, une *istikeit*. Pour une approche plus générale de la question du « moi », cf. Rosenwein, Barbara H., « Y avait-il un 'moi' au haut Moyen Âge ? », *Revue historique*, n°633, 2005/1, pp. 31-52.

⁶⁵⁷ Pour la distinction de l'image et de la ressemblance, cf. le sermon Q16b/S88 : « Il ne peut pas y avoir d'image [*Bilde*] sans ressemblance [*glïcheit*], mais il peut bien y avoir ressemblance sans image. Deux œufs sont également [*glïche*] blancs, et cependant l'un n'est pas l'image de l'autre, car ce qui doit être l'image de l'autre doit provenir de la nature de celui-ci, être né de lui et lui être semblable [*glïch*]. Chaque image a deux propriétés [*eigenschaft*] : l'une est de recevoir sans intermédiaire [*âne mittel*] son être [*wesen*] de ce dont elle est l'image, sans le concours de la volonté, car l'image est produite naturellement, elle est issue de la nature comme la branche de l'arbre. Quand le visage [*anlïte*] est placé devant le miroir [*spiegel*], il faut que le visage y soit reflété [*erbildet*], qu'il le veuille ou non. Mais la nature ne se reflète pas dans l'image [*bilde*] du miroir, ce sont la bouche, le nez, les yeux et toute la forme du visage qui sont reflétés dans le miroir. Or Dieu a réservé ceci à lui seul : dans tout ce qui reçoit son image, lui, sa nature et tout ce qu'il est et peut offrir se reflètent totalement sans le concours de la volonté. Car l'image propose un but à la volonté, et la volonté suit l'image, et l'image est produite par la nature en son premier jaillissement. Elle attire en soi tout ce que la nature et l'être peuvent apporter. La nature se répand pleinement [*ergiuzeit sich*] dans l'image et demeure cependant entièrement en elle-même » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 536 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, tome 1, op. cit.*, pp. 265-267). Heidegger dispose de ce sermon allemand dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 67-71. L'Image est strictement identique à ce dont elle est Image. On notera qu'Eckhart s'appuie régulièrement sur Averroès pour penser une telle identité. Pour le *commentator*, l'intellect est en effet strictement identique à son contenu, l'intelligéant étant plus uni à

l'Image divine n'a pas d'image, qu'il n'y a pas d'image de l'Image, de sorte que l'homme uni à Dieu en tant qu'Image le voit sans médiation, sans intermédiaire. Il l'explicite, notamment, dans le sermon Q69/S39, sur la base d'une comparaison entre l'image sensible et le Verbe divin. L'image divine, pas plus que l'image sensible, n'a d'intermédiaire, cela parce qu'elle fait elle-même office d'intermédiaire ou de médiation. Il en résulte l'identité de l'image et du modèle :

« Remarquez-le par le miroir [*spiegel*]. Si tu l'élèves devant toi, ton image [*bilde*] apparaît [*erschînet*] dans le miroir. L'œil et l'âme sont un tel miroir : tout ce qui est tenu devant eux y apparaît. C'est pourquoi je ne vois pas la main ou la pierre, je vois une image de la pierre, mais je ne vois pas cette même image dans une autre image ou dans un intermédiaire [*in einem mittel*], je la vois sans intermédiaire et sans image [*âne mittel und âne bilde*], car l'image est l'intermédiaire, non pas un autre intermédiaire, et voici pourquoi ; l'image [en tant qu'image] est sans image [concrète aucune], et [l'idée] de courir sans course [sensible] : [cette idée] est la cause de la course. De même [le concept de] grandeur est sans grandeur [mesurable], mais il rend grand. Ainsi l'image [en tant qu'image] est sans image [visible] car elle n'est pas vue dans une autre image. Le Verbe éternel est l'intermédiaire et l'image elle-même qui est sans intermédiaire et sans image, afin que l'âme conçoive [*begrîfet*] Dieu dans le Verbe éternel et le connaisse [*bekennet*] sans intermédiaire et sans image⁶⁵⁸ ».

Le cheminement de l'homme dans cette vie consistera donc dans le passage de l'*ad imaginem* à l'*imago*. En se détournant des créatures, et en *laissant* les déterminations propres à notre statut de créature – ce qui implique de laisser également Dieu en tant que *créateur* – l'homme cesse d'être à l'image de Dieu. Plus exactement, il approfondit son être à l'image, jusqu'à le transcender, et (re)devenir image de Dieu.

L'âme humaine est ainsi semblable à Dieu par chacune de ses facultés, dans la mesure où celles-ci trouvent le principe de leur opération en lui. L'intellect possède toutefois un statut particulier, spécial. Par son intellect, l'âme n'est pas seulement faite à l'image de Dieu ; elle est le Fils, et, partant, Dieu lui-même. Eckhart rompt de ce point de vue avec Augustin. Pour le maître rhénan, je ne suis pas, à proprement parler, l'image de la Trinité

l'intelligé que ne l'est la matière à la forme. Cf. pour ce point Averroès, *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire du De anima, Livre III (429 a 10 – 435 b 25)*, traduction par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1998, p. 73 : « il est manifeste que l'homme n'est doué d'intellection en acte qu'à cause de la jonction de l'intelligible [*intellecti*] en acte avec lui. Et il est aussi manifeste que la matière et la forme s'unissent l'une à l'autre d'une manière telle que l'agrégat qui en résulte ne fait qu'un. C'est par excellence le cas de l'intellect matériel et de l'intention intelligible en acte : ce qui se compose à partir d'eux n'est pas une troisième [chose] distincte d'eux, comme c'est le cas des autres composés de matière et de forme ». Pour l'influence d'Averroès sur la pensée eckhartienne, cf. Flasch, Kurt, *D'Averroès à Maître Eckhart, La naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe*, Vrin, Paris, 2008, pp. 125-142.

⁶⁵⁸ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 281 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 168.

divine ; je suis, en mon fond incréé, le Fils, c'est-à-dire l'image du Père. Le maître rhéman l'indique clairement dans le sermon Q16a/S87 :

« Quand une branche jaillit d'un arbre, elle porte le nom et l'être de l'arbre, ce qui sort est [identique] à ce qui demeure à l'intérieur et ce qui reste à l'intérieur est [identique] à ce qui sort. Ainsi la branche est une expression d'elle-même. Je dis absolument de même pour l'image de l'âme. Ce qui sort est [identique] à ce qui reste à l'intérieur et ce qui reste à l'intérieur est [identique] à ce qui sort. Cette image est le Fils du Père et je suis moi-même cette image et cette image est [la sagesse⁶⁵⁹] ».

Précisons que la sagesse, l'intellect, dont il s'agit ici (l'intellect par lequel l'homme est Image) n'est pas l'intellect de l'homme, la faculté propre à l'homme, c'est-à-dire l'intellect de la connaissance naturelle – à distinguer de la connaissance par la grâce, qui n'est cependant pas davantage le mode d'intellection visé ici. L'intellect qui est ici en jeu est Dieu lui-même. C'est la raison pour laquelle, dans le sermon Q80/S55, après avoir indiqué qu'« 'Homme [*Mensche*]' désigne un être doué d'intellect, comme le dit un maître païen⁶⁶⁰ », Eckhart peut ajouter immédiatement que « [p]ar 'homme' on entend Dieu dans l'Écriture⁶⁶¹ ».

Eckhart semble opérer un tel partage entre la connaissance propre à l'homme et la sagesse divine dans le sermon Q16b/S88. C'est bien la seconde qui fait office de médiation ou d'intermédiaire entre l'âme et Dieu :

« [L]es maîtres ne situent pas l'image [*bilde*] dans l'Esprit saint, bien plutôt dans la Personne intermédiaire [*in die mittelste persône*], parce que le Fils reçoit la première diffusion de la nature. C'est pourquoi il se nomme proprement [*eigenliche*] une image du Père, ce que n'est pas l'Esprit saint qui est uniquement un épanouissement du Père et du Fils et qui a pourtant la même nature qu'eux. Cependant la volonté n'est pas un intermédiaire [*mittel*] entre l'image et la nature ; ni la connaissance, ni le savoir, ni la sagesse ne peuvent être ici un intermédiaire, car l'image divine jaillit sans intermédiaire de la fécondité de la nature. Mais si la sagesse est ici un intermédiaire, c'est en tant qu'image. Voilà pourquoi, dans la déité [*gotheit*], le Fils se nomme la sagesse du Père. Vous devez savoir que l'image divine et simple qui est imprimée dans l'âme, au plus intérieur de la nature [*in dem innigsten der natüre*], est reçue sans intermédiaire, et le plus intérieur [*daz innigeste*] et le plus noble dans la nature [divine] se reflète [*erbildet sich*] très proprement dans l'image de l'âme, et ni la volonté ni la sagesse ne sont un intermédiaire, comme je l'ai dit précédemment ; si la sagesse est ici un intermédiaire, c'est du fait qu'elle est l'image elle-même. Ici, Dieu est dans l'image sans intermédiaire

⁶⁵⁹ *Ibid.*, pp. 533-534 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, p. 259.

⁶⁶⁰ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 356 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 379. Les traducteurs français du sermon renvoient ici à l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7, p. 551 ; ainsi qu'à Albert le Grand, *Métaphysique*, Livre V, quatrième traité, chapitre 1, *Opera omnia, tomus XVI pars I*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1960, p. 272 : « *Sicut virtus hominis est secundum intellectum, quia solus intellectus est, quo homo est id quod est homo* ».

⁶⁶¹ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands, op. cit.*, pp. 356-357 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, p. 379.

et l'image est sans intermédiaire en Dieu. Cependant Dieu est dans l'image bien plus noblement que ne l'est l'image en Dieu. Ici, l'image ne saisit pas Dieu en tant que Créateur [*schepfer*], elle le saisit en tant qu'être intelligible [*vernünftic wesen*], et ce que la nature divine a de plus noble se reflète très proprement dans l'image. C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes⁶⁶² ».

Dieu – et ce faisant l'âme, en son fond incréé – se trouve, chez Eckhart, radicalement distingué du monde, c'est-à-dire des créatures. L'âme, en son fond, n'est pas une chose du monde, elle est strictement identique à une Personne divine : le Fils. Cela signifie, dans un vocabulaire plus technique, que ni Dieu ni l'âme ne sont, à proprement parler, des sujets (au sens antico-médiéval). On le vérifie dans deux champs, deux domaines : logique et ontologique⁶⁶³.

Eckhart soutient que Dieu n'est pas véritablement un sujet au sens logique⁶⁶⁴ à l'occasion de son étude du passage de l'*Exode* (3, 14) dans lequel Dieu énonce son nom véritable, le seul qui lui convienne : « *Ego sum qui sum*⁶⁶⁵ ». Le maître rhénan insiste en particulier sur le fait que dans le groupe sujet « *Ego sum* », le *sum* ne fait pas office de copule ou adjacent du prédicat (lien du sujet avec le prédicat), mais de prédicat en tant que second adjacent, qui doit donc s'entendre formellement et substantivement⁶⁶⁶. Ainsi :

« [L]e « je suis [*sum*] » signifie l'être pur et nu dans le sujet [*in subiecto*] et du sujet [*de subiecto*], et l'être-sujet lui-même [*ipsum esse subiectum*], l'essence du sujet [*id est essentiam subiecti*], l'essence identique à l'être, ce qui ne convient qu'à Dieu seul dont la *quiddité* est son *anité*, comme le dit Avicenne⁶⁶⁷, et qui n'a pas de quiddité en dehors de la seule anité que l'être signifie⁶⁶⁸ ».

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 536-537 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, *op. cit.*, pp. 267-268.

⁶⁶³ Nous suivons tout particulièrement, à partir de là, l'article de Maxime Mauriège intitulé « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, sous la direction de Marie-Anne Vannier, Les éditions du Cerf, Paris, 2016, pp. 123-139.

⁶⁶⁴ Pour une mise en relation des analyses logiques d'Eckhart avec la grammaire spéculative, cf. Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Les éditions du Cerf, Paris, 2006, pp. 49-52.

⁶⁶⁵ Cf. en particulier les analyses d'Eckhart dans *Expositio libri Exodi*, n. 14 sq.

⁶⁶⁶ Cf. pour ce dernier point Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, 3, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, I, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁶⁷ Cf. Avicenne, *Livre sur la philosophie première ou la science divine*, huitième traité, chapitre 4 ; *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain E. Peeters – Leiden E. J. Brill, 1980, pp. 397-404.

⁶⁶⁸ Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 15, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 21 (traduction par M. Mauriège dans « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », *loc. cit.*, p. 128).

Dire que le *sum* exprime simultanément l'essence et l'anité, c'est-à-dire l'existence, du sujet⁶⁶⁹, revient en fin de compte à dire que l'*ego* ne joue pas à proprement parler ici le rôle de sujet au sens logique – cela parce que l'être n'est pas dit inhérent au je, mais strictement identique à lui. Le *sum* n'est pas un prédicat qui ajoute quelque chose à l'*ego* – qui vaudrait partant indépendamment de lui – ; il ne fait qu'expliciter ce qui est déjà exprimé par l'*ego*. Le prédicat ne parachève, ne perfectionne pas le sujet logique, il ne fait qu'exprimer, révéler, manifester sa perfection déjà présente. Citons ici l'analyse d'Alain de Libera :

« En fait, l'être n'est pas vraiment prédicable *per inhaerentiam* du sujet Dieu. Bien au contraire, l'être ne peut être véritablement prédiqué de Dieu que *per identitatem*, car il n'est pas autre chose que Dieu. Dieu n'est pas le sujet de l'être. Il est l'Être lui-même. (...) Mais dire que l'être divin est le sujet Dieu lui-même (...) c'est aussi dire que cet être-sujet est l'essence même du sujet ou, si l'on préfère, que ce sujet est identiquement son être et son essence en étant simplement lui-même (...). L'Être-Dieu est dans son être même à la fois et indistinctement sujet, être et essence, sujet en qui être et essence son identiques, être dont le sujet est sa propre essence, essence dont l'être est d'être sujet⁶⁷⁰ ».

Ces analyses logiques ont de fortes implications au niveau ontologique. Si Dieu ne saurait jouer le rôle, à proprement parler, de sujet au sens logique, à plus forte raison ne peut-il être considéré comme un sujet ontologique :

« En effet, le rapport logique sujet/prédicat étant analogue à celui entre matière et forme – 'car le sujet [*subiectum*], conformément à son nom imparfait, se comporte comme la matière [*materia*⁶⁷¹]', c'est-à-dire que tout sujet est achevé ou perfectionné par la forme (substantielle) qu'il reçoit –, il *assujettirait* ici Dieu à l'insuffisance ontologique ou 'mendicité⁶⁷²' ontologique des réalités en deçà de lui. Cette transposition du rapport syntaxique sujet/prédicat au niveau ontologique interdit alors que Dieu soit tenu pour un *sujet* au sens strict⁶⁷³ ».

⁶⁶⁹ Dans la suite de son commentaire, Eckhart fait référence à Maïmonide, selon qui le premier *sum* exprime plus précisément l'essence de Dieu, tandis que le second signifie son être ou existence, l'une et l'autre ne pouvant être véritablement dissociés. Cf. Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 19, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 25 : « Maïmonide veut donc dire que le 'je suis [*sum*]' dit en premier signifie l'essence de la chose [*rei essentiam*] et est le sujet [*subiectum*] ou le dénommé ; tandis que le 'je suis' énoncé en second, ou répété, signifie l'être [*esse*] et est le prédicat [*praedicatum*] ou dénommatif et la dénomination [*agnominatio*] » (notre traduction).

⁶⁷⁰ De Libera, Alain, « L'Être et le Bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », in *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Alain de Libera et Emilie Zum Brunn (éds.), Les éditions du cerf, Paris, 1986, pp. 152-153.

⁶⁷¹ Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 19, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁷² *Id.*

⁶⁷³ Mauriège, Maxime, « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues, op. cit.*, p. 130. Un « sujet au sens strict », c'est-à-dire un sujet ontologique.

Eckhart s'appuie sur Boèce : « Boèce affirme que 'la forme simple ne peut pas être sujet [*forma simplex subiectum esse non potest*⁶⁷⁴]' ». Le maître rhénan reprend à son compte la distinction du *quod est*, ce qui est (ou : *quod quid est*, ce qui est quelque chose), et du *quo est*, ce par quoi quelque chose est. En Dieu, on l'a vu⁶⁷⁵, l'un et l'autre sont identiques : il est à la fois quelque chose qui est, et, conformément à l'*Exode* 3, 14, l'être même, ce par quoi toute chose est. Il en résulte que rien ne saurait être mêlé, ajouté à l'être (divin) :

« Il faut à celui suivant Dieu laisser toutes choses [*relinquere omnia*], parce que Dieu est l'être simple et pur [*simplex et merum esse*], en Exode 3 : 'Moi, je suis celui qui est [*ego sum qui sum*]'. Et Boèce *Sur la Trinité*, parlant de la substance [*substantia*] de Dieu, dit : 'Il est l'être-même [*esse ipsum*] et ce à partir de quoi est l'être [*ex qua esse est*]'. 'Mais l'être-même n'a, à part soi, rien d'autre de mêlé [*admixtum*] à lui', comme le même Boèce dit dans son livre *Sur les sept problèmes*⁶⁷⁶ ».

Eckhart, suivant Boèce, soutient que rien ne peut être ajouté à Dieu. Rien d'étranger, selon lui, ne saurait venir s'immiscer dans le fond, l'intériorité divine. Il ne saurait donc supporter aucun accident :

« Toute disposition [*dispositio*] est un accident ou émane du genre de l'accident et exprime la nature de l'accident. Mais cela répugne à la simplicité et à la formalité divine. Car à ce qui est [*quod est*], quelque chose peut être accidentel, mais à l'être-même ou à ce par quoi [quelque chose] est [*quo est*], rien n'est accidentel, comme le dit Boèce. C'est pourquoi selon lui 'la forme simple ne peut être sujet'⁶⁷⁷ ».

En Dieu, rien n'est accidentel. Cela signifie, d'une part, que Dieu n'est dans aucun sujet (l'accident existant sur le mode de l'être-dans-un-sujet⁶⁷⁸) : « lorsqu'on dit que Dieu est 'substance [*substantia*]', on 'nie' qu'il 'est dans un sujet'⁶⁷⁹ ». Mais surtout, cela

⁶⁷⁴ Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 19, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 25 (notre traduction).

⁶⁷⁵ La distinction *quod est/quod quid est – quo est* rejoint en effet celle de l'essence et de l'unité/existence.

⁶⁷⁶ Eckhart, *In Ioh.*, n. 242, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, III, *op. cit.*, p. 202 (traduction par M. Mauriège dans « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », *loc. cit.*, p. 131 ; traduction modifiée).

⁶⁷⁷ Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 49, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 52 (traduction par M. Mauriège dans « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », *loc. cit.*, p. 132).

⁶⁷⁸ Cf. Aristote, *Catégories*, 2.

⁶⁷⁹ Eckhart, *Expositio libri Exodi.*, n. 36, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, pp. 11-12 (notre traduction). Pour le lien établi par Eckhart entre les notions d'être-dans, d'accident et de sujet, cf. également *ibid.*, n. 65, in *Die deutschen un lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, *op. cit.*, p. 69 : « Tout accident pour le sujet et dans le sujet a l'être un avec le sujet et l'être-même du sujet quand bien même il y aurait mille accidents. Car leur être est l'être-dans, c'est-à-dire dans le sujet. Et ensuite leur être est dans l'être du sujet. Car ils n'ont pas d'autre être que l'être même de leur sujet. Or en

implique que Dieu ne saurait être un sujet au sens strict (étant entendu que, selon Boèce, « la forme simple ne peut pas être sujet [*forma simplex subiectum esse non potest*⁶⁸⁰] ») : si « [t]out ce qui est quelque chose [*Omne quod quid est*] loue ce qu'il est [*id quod est laudat*] et proclame son ce-par-quoi il est [*quo est*⁶⁸¹] », « ce qu'il est [*id quod est*] est toujours matériel [*materiale*], est potentiel [*potentiale*] et est sujet [*subiectum*] ; mais cela même par quoi il est [*ipsum (...) quo est*] n'est jamais matériel [*materiale*], n'est jamais sujet [*subiectum*], est toujours prédicat [*praedicatum*⁶⁸²] ».

Boèce, déjà, expliquait on ne peut plus clairement que Dieu n'est pas sujet :

« [L]a substance [*substantia*] divine est forme sans matière, et c'est pourquoi elle est l'Un, et elle est-ce-qu'elle-est [*est id quod est*]. Toutes les autres réalités, effectivement, ne-sont-pas-ce-qu'elles-sont. Chacune en effet, tient son être des éléments qui la constituent, c'est-à-dire de ses parties, et est ceci et cela, à savoir la conjonction de ses parties, mais non ceci ou cela singulièrement : ainsi puisqu'un homme, terrestre, est constitué d'une âme et d'un corps, il est un corps et une âme, non en partie ou un corps ou une âme. Donc, il n'est-pas-ce-qu'il-est. Mais ce qui n'est pas à partir de ceci ou de cela [*non est ex hoc atque hoc*], mais est seulement ceci, un tel être vraiment est-ce-qu'il-est ; et il est le plus beau et le plus puissant parce qu'il n'a pas d'autre fondement que soi [*nullo nititur*]. C'est pourquoi est vraiment un ce en quoi ne réside aucun nombre, rien d'autre, excepté ce-qu'il-est. En effet, il ne peut être fait sujet [*Neque enim subiectum fieri potest*]. Il est forme et les formes ne peuvent être sujettes [*formae vero subiectae esse non possunt*]. Car la raison pour laquelle les autres formes, par exemple l'humanité, sont jetées-sous des accidents, n'est pas que la forme reçoive des accidents *par ce qu'elle est elle-même* [*eo quod ipsa est*], mais *parce que* la matière est jetée-sous elle [*eo quod materiae ei subiecta est*]. En effet, quand la matière jetée-sous l'humanité reçoit un accident quelconque, c'est l'humanité, semble-t-il, qui la reçoit. Mais la forme qui est sans matière ne pourra être sujet ni à coup sûr être-dans la matière [*inesse materiae*] : elle ne serait alors pas forme mais image [*imago*⁶⁸³] ».

Dieu cet être-même est la même chose que l'essence ou la substance » (traduction par M. Mauriège dans « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », *loc. cit.*, p. 132). Notons que la non-subjectivité divine n'exclut pas uniquement la présence d'accidents en lui – mais également le recours, notamment, aux notions de genre et d'espèce. Dieu est *forma simplex*, essence ou substance, mais à ces dernières ne correspondent aucun genre ou espèce.

⁶⁸⁰ Eckhart, *Sermo XXV*, 1, 251, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, IV, édité et traduit en allemand par E. Benz, B. Decker et J. Koch, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956, p. 230 (notre traduction).

⁶⁸¹ Eckhart, *Sermo XXV*, 1, 251, in *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, IV, *op. cit.*, p. 230 (notre traduction).

⁶⁸² *Id.* (notre traduction).

⁶⁸³ Boèce, « Comment la Trinité est un Dieu et non trois Dieux », in *Traité théologiques*, édition bilingue, traduction par A. Tisserand, Flammarion, Paris, 2000, p. 147. Pour l'influence boécienne d'Eckhart, relativement à la non-subjectivité divine, cf. Mauriège, Maxime, « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », *loc. cit.*, p. 132 : « Respectant (...), d'une certaine manière, le schéma argumentatif de Boèce, Maître Eckhart conditionne la non-subjectivité de Dieu à sa non-différence ontologique : puisqu'en Dieu le *quo est* et le *quod est* ne font qu'un, la simplicité de son être l'empêche d'être sujet, car il ne peut *supporter* aucune détermination accidentelle. Conformément à son Ipsité (ou *Ego-ité*), l'*esse* divin transcende ainsi – et par là même englobe dans son infinité et sa perfection – tous les modes d'être particuliers en échappant à ce qui est prédicable par accident d'une substance-sujet ».

La notion de sujet, chez Eckhart, est ainsi réservé au domaine créaturel, aux créatures. Elle dénote « l'inhérence, la dépendance, et la postérité des créatures à l'égard de Dieu⁶⁸⁴ ». En tant que créature, l'âme pourra donc être considérée comme un sujet. Elle ne l'est pas toutefois en son fond incréé – en tant qu'elle procède de Dieu et est, en un sens, Dieu lui-même. Mieux, le maître rhénan indique clairement que l'âme n'est pas un sujet au moment d'étudier l'intellect – ce qui confirme l'idée d'une priorité de ce dernier sur les autres facultés, l'intellect étant la capacité par laquelle l'âme est, en son fond, non pas seulement semblable, mais identique à Dieu. Il faut se référer ici aux *Questions parisiennes*, question 1, qui a pour titre « Le connaître intellectif [*intelligere*] de l'ange, en tant qu'il désigne une activité [*actionem*], est-il son être⁶⁸⁵ ? ». Eckhart apporte une réponse négative à cette question. Il le prouve notamment en expliquant que l'espèce intelligible n'est pas un étant⁶⁸⁶. Et il démontre ce point en disant que l'espèce intelligible n'est pas dans l'âme comme dans un sujet. Ainsi :

« [S]upposé que l'espèce [*species*] soit un étant [*ens*], elle est alors accident [*accidens*] ; elle n'est pas en effet substance [*substantia*]. Mais l'espèce n'est pas accident, puisque l'accident a un sujet [*habet subiectum*] dont il tient l'être [*a quo habet esse*] et que l'espèce a un objet [*habet obiectum*] et non pas un sujet [*subiectum*], puisqu'il y a différence entre lieu [*locus*] et sujet [*subiectum*]. L'espèce est dans l'âme non comme dans un sujet [*est in anima non sicut in subiecto*], mais comme dans un lieu [*sed sicut in loco*]. L'âme en effet est le lieu des espèces [*locus specierum*], non pas

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 135. Pour le sens de la notion de *subiectum* chez Eckhart, cf. Devriendt, Jean, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, op. cit., pp. 37-81, en particulier pp. 39-40. Jean Devriendt distingue trois sens, trois visages de la subjectivité dans les sermons latins : la soumission à, l'être-causé, et la matérialité ou potentialité. Parce que la subjectivité eckhartienne dénote, notamment, la soumission, l'homme juste, identique à la justice, ne sera pas soumis à Dieu. Cf. notamment sur ce point le sermon Q28/S73 : « Un jour j'ai dit ici – il n'y a pas longtemps : Celui qui aime la justice [*gerehticheit*], la justice se préoccupe de lui, il est saisi par la justice et il est la justice. J'ai écrit un jour dans mon livre : L'homme juste ne sert ni Dieu ni les créatures, car il est libre [*vr̄t*], et plus il est proche de la justice, plus il est lui-même la liberté, plus il est la liberté. Tout ce qui est créé [*geschaffen*] n'est pas libre » (Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 455 ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, op. cit., p. 62). On notera toutefois qu'Eckhart peut recourir au concept de sujet afin de rendre raison du mouvement vers Dieu – ce que l'on pourrait nommer la *physique* de l'union à Dieu. L'âme est alors comparée à la matière – en tant qu'elle « reçoit » Dieu.

⁶⁸⁵ Eckhart, *Questions parisiennes*, question 1, in *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, op. cit., traduction par E. Wéber, p. 167 (le texte latin est celui de l'édition critique de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* réalisée par B. Geysler (*Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, V, op. cit.)).

⁶⁸⁶ Ce que Vladimir Lossky nomme la thèse du « nihilisme intentionnel ». Cf. pour ce point la note 24 d'Alain de Libera dans *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, op. cit., pp. 208-209 : pour Eckhart, « rien de ce qui est '*ens in anima*' n'est étant au sens propre, ou comme le dit Eckhart '*verum ens*'. (...) (...) L'apport personnel d'Eckhart consiste à lier la phénoménologie de la représentation (le '*nihilisme intentionnel*' de V. Lossky) et la doctrine de l'incrédibilité. L'être étant la '*première des choses créées*' (...) est aussi ce qui, en premier, a la raison de créabilité (...). En revanche, rien de ce qui relève de l'intellect n'a d'être (puisque l'intellect lui-même n'est pas être, du moins en tant que tel, (...)) et donc, rien de ce qui est '*intellectif*' n'a raison de '*créabilité*' ».

l'âme tout entière, mais l'intellect [*intellectus*⁶⁸⁷] ». Or il est clairement établi que si l'espèce avait un sujet [*si haberet subiectum species*], c'est l'âme qui serait son sujet [*anima esset eius subiectum*]. C'est pourquoi l'espèce n'est pas un étant⁶⁸⁸ ».

Eckhart distingue par la suite l'espèce intelligible, qui n'est pas dans un sujet, et la science qui, en tant qu'*habitus*, est dans un sujet.

L'âme, pas plus que Dieu, n'est donc un sujet. En son fond, elle n'est pas un sujet, mais une personne ou un suppôt⁶⁸⁹ – mieux, elle est la personne du Fils lui-même. Le processus eckhartien d'union de l'âme à Dieu doit ainsi être compris comme un processus de désobjectivation – plus exactement : d'une désobjectivation qui a le sens d'une personnification, d'un (re)devenir-personne.

Olivier Boulnois décrit très précisément ce double processus dans « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », où il commente toutefois un passage des sermons allemands qui ne traite pas de l'union à Dieu *dans cette vie*, mais dans la vie future (dans la « situation » de Résurrection) :

« Eckhart se place à la charnière entre le sujet et la personne, ce qui lui permet de faire la théorie d'une *désobjectivation* radicale. C'est pourquoi le sommet de l'union à Dieu dépasse l'intellect⁶⁹⁰ lui-même : il n'est pas une des deux natures, sujettes à la personne⁶⁹¹. L'union la plus parfaite réside dans l'union à la *personne* du Christ, une union 'que nous posséderons *corps et âme*'. (...) Dans cette situation, ce n'est pas seulement l'être intérieur, l'âme humaine qui s'identifie au Verbe (à l'âme du Christ), mais l'être *extérieur*, âme et corps, qui est tout entier saisi par l'identité avec la personne du Christ. Cela n'est possible qu'en abandonnant purement et simplement sa subjectivité propre, pour se confondre avec la personne du Christ (...). L'homme reflète ainsi l'union hypostatique des deux natures, humaine et divine, dans un seul sujet, qui est celui de la personne du Christ ('l'être personnel homme-Dieu' : *daz persönlich wesen mensche-got*). Il assume alors son humanité, en abandonnant le sujet qu'il assumait auparavant, en laissant la personne du Christ transfixer l'unité de son âme et de son

⁶⁸⁷ Eckhart fait ici référence à Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429a27.

⁶⁸⁸ Eckhart, *Questions parisiennes*, question 1, in *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, op. cit., p. 171 (traduction modifiée).

⁶⁸⁹ Comme l'indique Marie-Anne Vannier à la première page de son article « Sujet, intellect, image chez Eckhart », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, op. cit., pp. 15-36, « [d]ans son œuvre allemande, le terme de *Subjekt* n'apparaît pas, mais Eckhart en emploie d'autres : *homo, mensch, persôn, ego*... En revanche, dans son œuvre latine, les termes de *subiectum* et de *suppositum* ont une place importante ». Dans son article, comme d'ailleurs dans les paragraphes de l'entrée « Sujet » qui sont consacrés à Eckhart dans l'*Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception* (cf. *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, édition française par Marie-Anne Vannier, Les éditions du Cerf, Paris, 2011, pp. 1105-1109), Marie-Anne Vannier tient pour équivalentes les notions de sujet et de suppôt. La nuance est cependant capitale – car elle permet de marquer la différence entre l'être-sujet et l'être personnel, partant la non-subjectivité de l'âme/Dieu et sa personnalité.

⁶⁹⁰ L'intellect humain ; l'intellect envisagé comme une faculté propre à l'âme.

⁶⁹¹ Olivier Boulnois renvoie sur ce point à Boèce. Cf. Boulnois, Olivier, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », in *Compléments de substance, Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, C. Erismann et A. Schniewind (éd.), Vrin, Paris, 2008, p. 317.

corps, et la reprendre dans son unique subjectivité. Seule cette radicale *déssubjectivation* permettra une (re)personnalisation de fond en comble dans la personne du Christ⁶⁹² ».

Olivier Boulnois s'appuie ici sur le sermon allemand Q67/S54, où Eckhart explique que l'homme extérieur sera supporté, assumé, *maintenu* (*enthalten*⁶⁹³) dans la personnalité divine. Ainsi n'aurai-je pas, en propre, de suppôt ; mon véritable suppôt sera bien plutôt « eu », autrement dit prêté :

« La plus grande perfection, c'est que l'homme extérieur [*ûzerste mensche*] soit totalement maintenu [*enthalten*]. [Il l'est], du fait que l'être personnel [du Christ] lui prête son suppôt [*in dem understantnisse haben[ne] von dem persônlichen wesene*], tout comme l'humanité et la déité [*gotheit*] sont un seul être personnel dans la personnalité [*persônlichkeit*] du Christ. Ainsi, en lui-même, j'ai [*habe*] le suppôt [*understantnisse*] de son être personnel ; je deviens moi-même cet être personnel, niant totalement la compréhension que [en dehors de lui] je puisse avoir de moi-même. De cette façon je suis spirituellement [*nâch geistes art*] un [*éin*] selon mon fond [*grunde*], tout comme le fond [divin] est un fond. Voilà comment, selon l'être extérieur, je suis le même [*daz selbe*] être personnel, totalement dépouillé [*beroubet*] de mon propre [*eigens*] suppôt. Cet être personnel, homme-Dieu [*mensche-got*], échappe absolument à l'homme extérieur et s'élève au-dessus [*überswebet*] de lui qui ne peut jamais le rejoindre. Réduit à lui-même, celui-ci reçoit bien de cet être personnel l'influx de la grâce de maintes façons : douceur, consolation et intériorité [*innicheit*], ce qui est bien. Mais ce n'est pas le mieux. S'il [l'homme extérieur] demeurerait ainsi en lui-même, sans le suppôt de lui-même, bien qu'il reçoive de la consolation par la grâce et la coopération de la grâce – ce qui n'est cependant pas le mieux pour lui –, l'homme intérieur [*inner mensche*] devrait s'extraire spirituellement hors du fond où il est un [avec l'être de Dieu], et se comporter selon l'être qui est le sien par la grâce, dans lequel il est maintenu [*enthalten*] par grâce. C'est pourquoi l'esprit ne peut jamais parvenir à la perfection si le corps [*lîp*] et l'âme [*sêle*] ne sont pas parfaits. Ainsi, de même que l'homme intérieur échappe spirituellement à son être propre [*eigens wesens*], étant un [seul] fond avec le fond [divin], de même l'homme extérieur devrait aussi être dépouillé de son propre suppôt [*eigens understantnisses*] et conserver [*behalten*] absolument le suppôt de l'être personnel éternel qui est ce même être personnel [*daz selbe persônlich wesen*⁶⁹⁴]. ».

En étant assumé par le Christ, l'homme extérieur sera pleinement maintenu, retenu, « eu⁶⁹⁵ » par la personnalité divine. On voit ici comme la notion de suppôt fait office, chez Eckhart, de point de jonction entre le sujet et la personne. Le sujet, comme la personne, sont des suppôts, de telle sorte qu'une communication entre les deux – mieux : qu'une

⁶⁹² *Ibid.*, p. 318.

⁶⁹³ Nous verrons dans le quatrième moment de notre travail que Heidegger pensera en des termes similaires, dans *Être et temps*, l'existence propre : il s'agira de penser un maintien-du-Soi-même (*Selbstständigkeit*), qui maintient, retient en un certain sens l'existence impropre dans l'existence propre.

⁶⁹⁴ Eckhart, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, *op. cit.*, p. 354 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁶⁹⁵ Pour l'« avoir » de l'homme par le Verbe, cf. De Libera, Alain, « Augustin et la question du sujet », *loc. cit.*, p. 22 *sq.*, qui explique qu'Augustin entend cette tenue, cet avoir, en termes d'*habitus*, en visant toutefois par là l'« habit », le vêtement (l'homme étant modifié par l'« avoir », mais non le Verbe).

jonction des deux – est possible : en changeant de supôt, l’homme, tout à la fois, se désobjectivera et se (re)personnifiera.

Dans son rejet du « réalisme » eckhartien, Heidegger vise donc la thématization du Je comme une Image, c’est-à-dire en vérité comme Personne (à distinguer nettement du *subiectum*).

On retrouve ce double rejet des concepts d’image et de personne dans un cours ultérieur, le cours de 1923, intitulé *Ontologie, Herméneutique de la factivité*⁶⁹⁶, où l’être-image possède toutefois un autre sens : concernant l’homme en tant que créature, l’image n’a plus le sens d’une identité pure et simple, mais seulement d’une ressemblance. Au chapitre deux, Heidegger présente les conceptions traditionnelles de l’être de l’homme – l’animal doué de parole de la philosophie antique, ainsi que la personne chrétienne – et les rejette tous deux en raison de leur réalisme :

« Les concepts d’homme [*Mensch*], à savoir 1) être vivant doué de raison [*vernunftbegabtes Lebewesen*], et 2) personne [*Person*], personnalité [*Persönlichkeit*], sont nés dans le cadre d’expériences orientées à chaque fois sur des connexions objectives [*Gegenstandszusammenhänge*] déterminées et déjà données du monde. Le premier concept s’inscrit dans la connexion réelle [*Sachzusammenhang*] qu’indique la série objective : plante, animal, homme, démon, dieu. (Il n’est nullement besoin ici de penser à une approche spécifiquement scientifique et biologique au sens moderne du terme.) Le second s’est fait jour dans le cadre de l’explication chrétienne de la composition [*Ausstattung*] originaire de l’homme en tant que créature de Dieu [*als eines Geschöpfes Gottes*], explication guidée par la révélation [*Offenbarung*] vétérotestamentaire. Dans chacune de ces deux déterminations conceptuelles, il s’agit de fixer les éléments entrant dans la composition d’une chose déjà donnée [*eines vorgegebenen Dinges*⁶⁹⁷] à laquelle on attribue ensuite après coup, sur la base de ces éléments, un mode d’être déterminé, ce qui revient à dire que cette chose est elle-même laissée dans un état d’être-réel [*Realsein*] indifférent [*indifferent*⁶⁹⁸] ».

La conception chrétienne de la personne doit, plus précisément, être rejetée du fait qu’elle met en jeu la notion d’image. Dans la perspective chrétienne, la créature humaine est une personne en tant qu’image ; l’image ayant ici le sens de ressemblance, d’ὁμοίωσις, non d’identité pure et simple :

« L’explication de l’idée de l’homme comme personne [*Person*] – concept présent dans le ζῶον λόγον ἔχον grec – est obtenue au fil directeur d’un passage qui est

⁶⁹⁶ « Factivité » rend ici le terme allemand « *Faktizität* », pour le démarquer nettement du « *Faktum* ».

⁶⁹⁷ Par exemple la composition âme-corps, à l’œuvre notamment dans le sermon Q67/S54 d’Eckhart.

⁶⁹⁸ *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2012, p. 42 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 21. On retrouve ici l’indifférence caractéristique de l’attitude théorique, déjà mentionnée dans le cours du semestre de guerre.

devenu classique, à de nombreux égards, pour la théologie chrétienne : Genèse, I, 26⁶⁹⁹, in LXX (Septante) : καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν [Alors Dieu dit : créons l'homme à notre image et ressemblance.] εἰκόν et ὁμοίωσις pris en un sens à peu près identique⁷⁰⁰ ».

En quel sens l'homme, dans la théologie chrétienne, ressemble-t-il à Dieu ? Selon Heidegger – citant notamment Tatien⁷⁰¹, Augustin⁷⁰², Thomas⁷⁰³ et Calvin⁷⁰⁴, il lui

⁶⁹⁹ Pour l'interprétation heideggérienne de Genèse, I, 26, cf. Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 2002, p. 117.

⁷⁰⁰ *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 43 ; Ga. 63, p. 22. Heidegger cite quelques lignes plus bas les interprétations pauliniennes de ce passage biblique, dans la *Première épître aux Corinthiens*, 11, 7, d'une part (« L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu » (*La Bible de Jérusalem*, traduction sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Les éditions du cerf, Paris, 1998, p. 1929)), dans l'*Épître aux Romains*, 8, 29, d'autre part (« Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (*ibid.*, p. 1908)). Heidegger mentionne enfin (mais sans citer le passage) la *Deuxième épître aux Corinthiens*, III, 8.

⁷⁰¹ L'*Oratio ad Graecos* : « seul l'homme [μόνος (...) ὁ ἄνθρωπος] est l'image et la ressemblance de Dieu [εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ], et j'appelle homme non pas celui qui se comporte comme les animaux [ζῴοις], mais celui qui s'est écarté et éloigné de l'humanité pour se rapprocher de Dieu lui-même » (in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, O. von Gebhardt et A. Harnack (éd.), tome IV, cahier 1, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1888-1893, p. 16, lignes 13-16 ; nous reprenons ici, en la modifiant, la traduction d'Alain Boutot dans *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 44). Tatien précise dans les lignes suivantes que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu dans la mesure où l'esprit divin habite en lui.

⁷⁰² Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Migne XXXIV, Paris, 1845, chap. 16, 55, p. 241 : « 'Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.' Ici encore il faut remarquer à la fois une conjonction et une différenciation entre tous les animaux. Il est dit que l'homme a été créé le même jour que les bêtes. Tous les animaux terrestres ont en effet été créés simultanément. Mais à cause de l'excellence de la raison, qui fait que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, on en parle séparément, après avoir conclu pour les animaux de la terre, en disant : 'Dieu vit que cela était bon' ».

⁷⁰³ Heidegger se réfère à deux passages de Thomas d'Aquin. Il renvoie dans un premier temps à la *Somme théologique*, Première partie, question 93, prologue, tome 1, *op. cit.* p. 793 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 401 : « Il faut considérer à présent la fin ou terme de la production de l'homme [*de fine sive termino productionis hominis*], selon la parole de l'Écriture qui le dit fait à l'image et à la ressemblance de Dieu [*factus ad imaginem et similitudinem Dei*] ». Il cite ensuite la *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, prologue, tome 2, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1984, p. 15 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus sextus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1891, p. 5 : « Puisque, comme le dit Damascène [*De fide orthodoxa*, livre 2, chapitre 2, 12 ; PG 94, 920], l'homme a été fait à l'image de Dieu [*homo factus ad imaginem Dei*], ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir par soi [intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum], après avoir traité de l'exemplaire [*de exemplari*], c'est-à-dire de Dieu [de Deo], et des êtres qui ont procédé du pouvoir de Dieu conformément à sa volonté [*ex divina potestate secundum eius voluntatem*], il faut maintenant porter notre examen sur son image [*de eius imagine*], c'est-à-dire sur l'homme [de homine], car lui-même aussi est le principe de ses œuvres [*et ipse est suorum operum principium*] parce qu'il a le libre arbitre [*liberum arbitrium habens*] et le pouvoir sur ses œuvres [*suorum operum potestatem*] » (le texte est souligné en partie par Heidegger).

⁷⁰⁴ Cf. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre I, chapitre XV, 8 (souligné par Heidegger) : « Ce sont les facultez dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblie : c'est qu'il y eust engin, prudence, jugement et discrétion non seulement pour le régime de la vie terrestre, mais pour parvenir jusques à Dieu, et à parfaite félicité » (Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, tome 1, *op. cit.*, p. 95). Les facultés évoquées en début de phrase sont l'intelligence (par laquelle l'âme discrimine le bien et le mal, le juste et l'injuste) et la volonté (la capacité de choisir). Heidegger citera le même passage de l'*Institutio* dans *Être et temps, op. cit.*, pp. 58-59 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 49.

ressemble en tant qu'être doué de raison – ce qui constitue un héritage de la définition antique de l'homme⁷⁰⁵ – et libre, au sens où il est, par sa raison, le principe de ses actions. A partir de là, Heidegger peut alors établir une continuité entre les conceptions chrétienne et moderne de la personne. Selon Scheler, en particulier, la personne se distingue des étants naturels en ce qu'elle tend vers Dieu, se transcende vers Lui :

« [L'homme est] 'l'intention [*die Intention*] et le geste de la <transcendance [*Transzendenz*]> elle-même', un être qui cherche Dieu, 'un <entre-deux [*Zwischen*]>, (...) <une limite>'. (Animal-Dieu, les deux étant repris de quelque part ailleurs), 'un éternel <aller au-delà [*Hinaus*]>', une 'porte d'entrée [*Einfallstor*]' de la grâce [*Gnade*], '(...) la seule idée sensée de <l'homme> [est] de part en part un <théo-morphisme [*Theo-morphismus*]>, l'idée d'un X qui soit une image [*Abbild*] finie et vivante de Dieu, une de ses allégories, - une de ses silhouettes multipliées à l'infini sur le grand mur de l'être [*aus der großen Wand des Seins*]⁷⁰⁶ !' ».

Selon Heidegger, la personne moderne – définie comme un être raisonnable autonome – ne consiste en rien d'autre qu'en une déthéologisation, ou sécularisation de la conception chrétienne. Ainsi Scheler ne dit-il rien d'autre, au fond, que Kant ; le second « remplaçant » seulement Dieu par la loi morale normative :

« Quand Scheler détermine l'homme comme 'intention et geste de la <transcendance> elle-même', comme un 'être qui cherche Dieu', cela n'est pas fondamentalement différent de l'avoir du respect pour [*Achtung haben für*] de Kant au sens d'un être-ouvert pour le devoir en tant que mode d'encontre de la loi [*als dem Offensein für das Sollen als der Begegnungsweise des Gesetzes*]⁷⁰⁷ ».

⁷⁰⁵ Cf. *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, op. cit., p. 51 ; *Ga.* 63, p. 28 : la caractérisation antique de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον devient « dans la compréhension que la conscience chrétienne du *Dasein* [*christlichen Daseinsbewußtseins*] a d'elle-même, le fondement [*Fundament*], indiscuté plus avant, de la détermination théologique de l'idée d'homme à l'origine de la configuration de l'idée de personne [*Personidee*] (raisonnable [*vernünftig*] = capable de connaître [*das erkennen kann*]) ». Heidegger précise néanmoins peu après que cette définition passe au second plan – elle n'a de sens qu'en tant que corrélée à celle d'un Dieu normatif.

⁷⁰⁶ *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, op. cit., p. 47 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 25. Dans ce passage, Heidegger cite Scheler, « *Zur Idee des Menschen* », 1^{ère} édition in *Abhandlungen und Aufsätze*, tome I, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915, pp. 346-349 ; 4^{ème} édition in *Gesammelte Werke*, tome III, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, A. Francke, Berne, 1955, pp. 186-187.

⁷⁰⁷ *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, op. cit., p. 49 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 27. Kant a le mérite, selon Heidegger, de marquer la différence entre philosophie et théologie. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, il présente ainsi explicitement ses propres conceptions comme une déthéologisation de la théologie (cf. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1943, p. 45). Scheler, à l'inverse, ne marque pas cette différence, ce qui a des conséquences néfastes à la fois sur la philosophie et la théologie : « Scheler [cf. *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 271 ; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, op. cit., p. 266] entend si peu le coup d'envoi fondamental de l'idée de personne [*Personidee*] chez Kant qu'il caractérise le sentiment de respect [*das Gefühl der Achtung*] simplement comme une « exception étrange » sans vouloir voir que sa propre idée de personne ne se distingue de celle de Kant que par le fait qu'elle est plus dogmatique et brouille davantage encore la frontière entre la philosophie et la théologie, c'est-à-dire ruine la théologie et met à mal la philosophie et ses possibilités déterminées de

Parce que la conception moderne de la personne ne fait que reprendre, en un certain sens, la définition biblique de l'homme comme image et ressemblance de Dieu, Heidegger prend soin de la distinguer de sa thématization de l'*ipséité*. Le Je heideggérien – et ce dès la fin des années 1910 – ne se différencie pas des étants du monde en ce qu'il serait un étant raisonnable et libre, du fait de sa capacité à se transcender vers Dieu ou une norme sécularisée :

« Le concept de facticité [*Faktizität*] : chaque fois [*je*] notre *propre* [*eigenes*] Dasein, n'enferme, dans les déterminations de 'propre [*eigen*]', d' 'appropriation [*Aneignung*]', d' 'approprié [*angeeignet*]', rien qui aille de prime abord dans le sens de l'idée de 'Je [*Ich*]', personne [*Person*], pôle égoïque [*Ichpol*], centre d'actes [*Aktzentrum*]. Même le concept de Soi-même [*Selbst*], lorsqu'il nous arrivera de l'employer, n'a pas une origine 'égoïque [*ichlichen*]' ! (cf. L'intentionnalité et son ἀρχή⁷⁰⁸) ».

Eckhart et Schleiermacher

Notons que dans ses notes sur le mysticisme, Heidegger ne se réfère pas seulement au mysticisme du Moyen Âge. Comme, un peu plus tôt, dans sa thèse d'habilitation, il établit un parallèle entre la philosophie médiévale et des références plus contemporaines.

Il fait ainsi référence, d'une part, à Rudolf Otto, plus précisément à son ouvrage *Le sacré*. Otto se donne pour tâche la compréhension du phénomène religieux, et il découvre son essence dans le sentiment, envisagé comme irrationnel. Heidegger se réapproprie clairement ce geste anti-théorique d'Otto⁷⁰⁹, tout en refusant d'employer le syntagme « irrationnel », qui laisse à penser que la divinité est radicalement inaccessible à l'intelligence, plus exactement à la compréhension ou interprétation. D'autre part, Rudolf Otto demeure, tout comme Eckhart (en partie tout au moins) réaliste – car il comprend le

questionnement critique » (*Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 49 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 26).

⁷⁰⁸ *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 52 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 29.

⁷⁰⁹ Mieux, on retrouve, de toute évidence, dans les pages d'*Être et temps* consacrées au phénomène de l'appel de la conscience (*Gewissensruf*), certaines caractéristiques de ce qu'Otto nomme le numineux.

sentiment religieux comme rapport à un autre étant, à un étant véritablement « extérieur ».

Lisons un passage du *Sacré* :

« Lorsque Abraham ose parler avec Dieu du sort des habitants de Sodome (Genèse 18, 27) il dit : ‘J’ai eu la hardiesse de m’entretenir avec Toi, moi qui ne suis que poudre et que cendre.’ (...) Je cherche un nom pour cette chose et je l’appelle le sentiment de l’état de créature, le sentiment de la créature qui s’abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature⁷¹⁰ ».

Otto comprend le numineux comme un certain étant, distinct de l’homme ; précisément : comme le tout-autre⁷¹¹.

La référence principale de Heidegger, dans les notes sur le mysticisme, semble être plutôt Schleiermacher. Avant Otto, ce dernier refuse en effet de considérer le vécu religieux comme un vécu théorique ; la religion devant également être distinguée de la morale.

Heidegger le souligne dans ses notes :

« L’opinion dominante : la religion est 1. tantôt une *façon de penser* [*eine Denkungsart*], une croyance [*Glaube*], une certaine manière de contempler le monde [*eigene Weise der Weltbetrachtung*], une *configuration théorique* [*ein theoretisches Gebilde*] ; 2. tantôt une *manière d’agir* [*eine Handlungsweise*], une certaine jouissance et un certain amour [*eine eigene Lust und Liebe*], une façon particulière de se comporter [*sich zu betragen*] et de se mouvoir intérieurement [*sich innerlich zu bewegen*], un *phénomène pratique* [*ein praktisches Phänomen*]. La religion relève de ces deux aspects⁷¹². (...) La religion renonce (...) à de telles prétentions et elle restitue tout ce qu’elle a emprunté à ces disciplines [la métaphysique et la morale], ou ce qui lui fut imposé par celles-ci, afin de ‘révéler et d’exposer de manière bien déterminée sa possession [*Besitz*] originaire [*ursprünglichen*] et propre [*eigenthümlichen*]⁷¹³’ ».

⁷¹⁰ Otto, *Le sacré, L’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduction par A. Jundt, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2015, p. 31.

⁷¹¹ Dans une note du *Sacré*, Otto va jusqu’à réinvestir la conception aristotélicienne de l’antériorité de l’acte sur la puissance, Dieu étant compris comme acte pur (donc comme étant immobile) : « le fondement dernier de tout esprit dans le monde se trouve dans l’esprit absolu en tant qu’*actus purus* dont tout ce qui est esprit est, selon l’expression de Leibniz, l’*ellampatio*. La puissance ne suppose-t-elle pas, ici comme ailleurs, l’acte comme fondement de sa possibilité, comme Aristote déjà l’a montré ? L’esprit qui se développe dans le monde suppose donc l’esprit absolu comme le fondement de sa possibilité. Il est inconséquent de prétendre prendre comme point de départ, quand il s’agit du monde de la physique, l’*actus* en tant que foyer de l’énergie dont la transformation en énergie cinétique constituerait le mécanisme cosmique et de prétendre s’en passer quand il s’agit du monde de l’esprit » (Otto, *Le sacré, L’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel*, op. cit., p. 193). On verra néanmoins que Heidegger, à cette époque, n’a pas encore totalement rompu avec la conception aristotélicienne du mouvement – ce qui le conduira, nous le verrons plus loin en détail, à cesser d’envisager la possibilité inhérente à la vie facticielle comme un « pas encore déterminé ».

⁷¹² Heidegger renvoie en note à Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*, I, 1^{ère} Section, tome I, G. Reimer, Berlin, 1843, p. 174.

⁷¹³ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d’un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 362-363 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 319-320. Dans la dernière phrase, Heidegger cite Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*,

La religion doit être radicalement séparée de la métaphysique, et plus généralement de la sphère du savoir (*die Sphäre des Wissens*). Cela ne signifie pas que l'homme pieux ne possède aucune connaissance de Dieu ; mais il faut prendre garde – notamment contre Husserl, donc – à ne pas confondre rationalisation et compréhension :

« (...) la mesure du savoir n'est pas la mesure de la piété [*das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit*⁷¹⁴] (la mesure, autrement dit, le critère de valeur [*Wertkriterium*]). Dieu posé [*gestellt*] dans la sphère du savoir en tant que fondement du connaître et du connu [*als Grund des Erkennens und Erkannten*] n'est pas la même chose que la façon dont l'homme pieux a Dieu [*Gott zu haben*] et un savoir le concernant [*um ihn zu wissen*⁷¹⁵] ».

D'autre part surtout, Schleiermacher ne comprend pas le sentiment religieux comme relation à un autre étant, mais comme rapport à soi, plus exactement comme sentiment de sa propre dépendance. Otto s'oppose précisément à Schleiermacher sur ce point, et on peut légitimement penser que dans ce débat Heidegger prend parti pour Schleiermacher, contre Otto. Citons un nouveau passage du *Sacré*, qui laisse bien transparaître la divergence de vue avec Schleiermacher :

« L['] (...) erreur de Schleiermacher est de vouloir, dans sa définition, déterminer le véritable contenu du sentiment religieux lui-même au moyen du sentiment de dépendance ou, comme nous disons, du sentiment de l'état de créature. Le sentiment religieux serait alors immédiatement et à première vue un sentiment de soi-même, d'une détermination particulière du moi, celui de ma dépendance. (...) Mais cette conception est absolument contraire aux données psychiques. Le sentiment de l'état de créature n'est au contraire qu'un élément subjectif concomitant, un effet ; il est pour ainsi dire l'ombre d'un autre sentiment, celui de l'effroi, qui, sans aucun doute, se rapporte d'emblée et directement à un objet existant en dehors du moi. Cet objet, c'est précisément l'objet numineux⁷¹⁶ ».

Schleiermacher thématise tout particulièrement ce sentiment de dépendance dans *La foi chrétienne*. Heidegger y fait référence dans ses notes – au dix premières pages en particulier. Il trouve ainsi chez Schleiermacher la thématization de l'affection du soi par Dieu comme source, origine de l'être en propre du soi. Celui-ci est pleinement lui-même,

I, 1^{ère} Section, tome I, *op. cit.*, p. 173. Le début du *Second discours sur la religion* de Schleiermacher opère effectivement une distinction nette entre la religion, la métaphysique et la morale.

⁷¹⁴ Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*, I, 1^{ère} Section, tome I, *op. cit.*, p. 184.

⁷¹⁵ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 363 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 320.

⁷¹⁶ Otto, *Le sacré, L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, *op. cit.*, p. 32.

pleinement là, en tant qu'être-affecté. On retrouve ici l'idée développée dans le cours du semestre de guerre 1919 : le soi accède à son propre dans l'affection, ce qui fait le propre du soi lui vient *comme* de l'extérieur (et non véritablement d'un autre étant). Heidegger demande ainsi dans ses notes sur le mysticisme : « Qu'est-ce qui forme le moment de sens [*das Sinnmoment*] de l'uniformité spécifique [*der spezifischen Einheitlichkeit*], de l'unité [*Einheit*] et de la continuité [*Kontinuität*] de la conscience personnelle [*personalen*⁷¹⁷ *Bewußtseins*⁷¹⁸] ? ». Il répond que

« [I]e fait pour la conscience d'<être-affectée-de-quelque-manière-par-quelque-chose> [*Das >Irgendwohergetroffensein*⁷¹⁹< des Bewußtseins] n'est possible que sur le fondement de l'ouverture essentielle aux valeurs [*der wesenhaften Wertaufgeschlossenheit*] et de l'amour du sens primordial [*primären Sinn-Liebe*] chez l'existant personnel [*personal Existenten*]. Ne peuvent être affectés [*Treffbar*] ni une feuille vierge, ni un Je creux [*ein ausgehöhltes Ich*], ni un Soi-même ponctuel [*ein punktuelles Selbst*], mais seulement un être personnel rempli et demandant essentiellement à être rempli [*erfülltes und nach Erfüllung wesenhaft verlangendes personales Sein*⁷²⁰] ».

Le sentiment de dépendance de Schleiermacher donne à penser un sens insigne de l'intérieur : le sentiment religieux est une vision, une intuition du « dedans⁷²¹ », d'un « dedans » toutefois qui, loin de s'opposer au dehors, y donne accès, ouvre sur l'« extérieur ». L'« intime » (littéralement : le plus intérieur) n'est pas coupé, distingué de l'extérieur, du monde ; il désigne au contraire sa possibilité, son mouvement. Commentant Schleiermacher, Heidegger le signale en distinguant la contemplation – par laquelle l'individu s'unit à la totalité, à l'univers – et le repliement de l'esprit sur lui-même : « Ce

⁷¹⁷ Notons que le jeune Heidegger réinvestit clairement ici le champ lexical de la personnalité.

⁷¹⁸ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 374 ; *Ga.* 60, p. 330.

⁷¹⁹ On retrouve ici l'idée, explicitement présente dans le cours du semestre de guerre, d'une *rencontre* de soi (sur un mode non objectuel).

⁷²⁰ *Id.* (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 330-331.

⁷²¹ Cf. pour ce point *ibid.*, p. 364 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 321 : « Il s'agit de 'descendre dans le sanctuaire le plus intérieur de la vie [*in das innerste Heiligthum des Lebens*]' [Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*, I, 1^{ère} Section, tome I, op. cit., p. 191], car c'est là qu'on trouve le lien originaire du sentiment et de l'intuition [*das ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung*]. 'Mais il me faut vous renvoyer à vous-mêmes [*an Euch selber muß ich Euch verweisen*], à la saisie d'un moment vivant [*an das Auffassen eines lebendigen Momentes*]. Il vous faut être capables de vous écouter pour ainsi dire vous-mêmes devant votre conscience [*vor Eurem Bewußtsein*], ou du moins de reconstituer cet état [*diesen Zustand*] pour vous. C'est le devenir de votre conscience [*das Werden Eures Bewußtseins*] auquel vous devez prêter attention, au lieu de réfléchir à une conscience déjà advenue [*über ein schon gewordenes reflectiren*] ' [*id.*] ».

qui est essentiel [*wesentlich*] à la religion, c'est la *contemplation* [*die Betrachtung*⁷²²], non l'hébétude fermée sur elle-même [*zugeschlossene Stumpfsinnigkeit*]. *Contemplation* – il faut entendre par là 'toute exaltation de l'esprit [*alles (...) Erregtsein des Geistes*] qui s'est retiré de l'activité extérieure [*von äußerer Wirksamkeit zurückgezogene*⁷²³]' ».

Dans son « Deuxième discours sur la religion », Schleiermacher définit l'essence de la religion comme rapport, non pas à un étant séparé du monde, à un « tout autre », mais à l'univers. Le sentiment de dépendance, dans les profondeurs de l'âme, nous donne accès à l'infini, à l'absolu ; mais celui-ci n'a pas d'existence distincte du monde, l'infini, pour Schleiermacher, n'ayant d'existence que dans le fini, l'éternel que dans l'éphémère, l'absolu que dans le relatif⁷²⁴. Cette conception immanentiste du divin – d'inspiration spinoziste – a pour conséquence que Dieu se rencontre en tout ; il n'est pas séparé du monde (du moins pour ce qui concerne sa dimension spirituelle, non matérielle), le rapport à Dieu devenant alors synonyme de rapport à l'univers, à la totalité. Ainsi le sentiment religieux schleiermachien donne-t-il à voir l'ensemble des étants :

« [P]arce que tout caractère thétique [*jeder thetische Charakter*], toute affirmation d'être [*jede Seinsbehauptung*], fait défaut, parce que rien n'est décidé sur rien, la plénitude du vécu [*die Erlebnisfülle*] se tient dans une certaine neutralité [*Neutralität*], aucun objet [*Gegenstand*] n'a de privilège par rapport à l'autre. C'est ainsi qu'est donnée une infinité spécifique du vécu religieux [*Eine spezifische Unendlichkeit des religiösen Erlebens*⁷²⁵] ».

Pour Schleiermacher, le rapport au divin n'est pas autre chose qu'un rapport à la totalité des étants. La religion ne pourra donc pas être considérée indépendamment de

⁷²² Heidegger emploie le même mot que dans le passage cité *supra* (« Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 362-363 ; *Ga.* 60, pp. 319-320), où il listait les prétentions auxquelles la religion se devait de renoncer selon Schleiermacher. Il ne s'agit pas cependant de la même *Betrachtung*, de la même contemplation – la contemplation bien comprise n'étant pas un vécu théorique.

⁷²³ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 363-364 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 320. Heidegger cite Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*, I, 1^{ère} Section, tome I, *op. cit.*, p. 266.

⁷²⁴ Cf. sur ce point « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 364 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 320-321 : « Sens et goût de l'infini [*Sinn und Geschmack für das Unendliche*] = « la vie immédiate, en nous, du fini [*unmittelbares in uns Leben des endlichen*], tel qu'il est dans l'infini [*wie es im unendlichen ist*] » [Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in *Sämtliche Werke*, I, 1^{ère} Section, tome I, *op. cit.*, p. 266]. Être infini [*Unendliches Sein*] – il est alors impossible que Dieu ne soit pas posé en même temps [*mitgesetzt*] »

⁷²⁵ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 365 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 322.

l'histoire. Elle en est indissociable, précisément parce qu'elle ne donne pas à voir autre chose que le déploiement du monde :

« L'histoire [Geschichte] au sens le plus propre [*im eigentlichsten Sinne*] est l'objet [*Gegenstand*] le plus haut de la religion, c'est avec elle qu'elle commence et c'est avec elle qu'elle s'achève. L'humanité [*Die Menschheit*] doit être intuitionnée comme une communauté vivante d'individus [*als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen*] qui perdent en elle l'être-là séparé [*das abgesonderte Dasein*⁷²⁶] ».

On précisera toutefois, pour finir, que la thématization schleiermachienne de la religion ne semble pas « satisfaire » entièrement Heidegger. Le père de l'herméneutique moderne, comme Eckhart (dans une certaine mesure), demeure en effet réaliste. Ainsi, Heidegger se montre quelque peu méfiant vis-à-vis de la notion de « sentiment de dépendance ». Cette expression peut en effet laisser penser que le soi schleiermachienn – comme celui d'Otto – est affecté par un certain étant, par, littéralement, *autre chose* que lui. Schleiermacher ne se serait donc pas totalement dépris du réalisme. Heidegger le laisse entendre en notant que le sentiment de dépendance ne doit pas être interprété en termes d'être :

« (<Le-sentiment-de-dépendance [*Abhängig-fühlen*]> est déjà trop proche de l'objectivation théorique [*theoretische Objektivierung*], d'une sortie de soi-même [*ein aus sich selbst Herausgehen*] et de la constatation [*Feststellen*] d'une relation de ce Soi-même objectivé [*dieses objektivierten Selbst*] avec un autre Soi-même.) <Dépendance absolue [*Schlechthinnige Abhängigkeit*]> : ce sens d'interprétation [*dieser Deutungssinn*] est trop rudimentaire [*roh*], il objective [*objektiviert*] par trop en direction d'une théorie de l'être – direction qui concerne spécifiquement la réalité de la nature [*die Naturrealität*]. Il faut au contraire interpréter le rapport originaire [*das Urverhältnis*] comme la vibration de l'âme avec l'esprit absolu et réciproquement [*als von Seele zu absolutem Geist und umgekehrt schwingend*⁷²⁷], de sorte qu'il manifeste une structure qui contient en germe les possibilités [*die Möglichkeiten*] (en vertu même de la structure) de remplissement du genre le plus divers⁷²⁸ ».

⁷²⁶ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 365 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 322. L'histoire occupe également une grande importance chez Rudolf Otto (cf. pour ce point les dernières pages du *Sacré*). Mais elle n'est conçue que comme manifestation, révélation du tout autre ; un tout autre fondamentalement distingué du fait de ses apparitions.

⁷²⁷ On retrouve ici le thème de la *Schwingung*, vibration, qui occupe une place centrale dans le cours du semestre de guerre, où Heidegger emploie à diverses reprises les verbes *schwingen* (vibrer), *mitschwingen* (vibrer en même temps) et *mitanklingen* (résonner). On doit y voir une reprise du thème de la personnalité – conformément à l'étymologie fallacieuse du latin *persona* évoquée en introduction (la connexion avec *persono*, qui signifie « je fais retentir »).

⁷²⁸ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 374 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 331.

On pourra également relever des divergences importantes entre les perspectives de Schleiermacher et Eckhart. Ainsi d'une part, si le Dieu eckhartien, on l'a vu, n'est pas à strictement parler *autre chose* que le monde, il ne saurait être identifié à la totalité des étants : la déité eckhartienne n'est en aucun cas une divinité immanente⁷²⁹. Pour Eckhart, d'autre part, l'Un unique n'agit pas – seules les Personnes divines agissent à proprement parler. La déité est la source, l'origine dont jaillit l'ensemble des étants sans pour autant être en acte ; elle est une source qui n'agit pas mais *laisse être*. La divinité schleiermachiennne, quant à elle, est bien l'auteur d'un *Wirken*, d'une opération ou d'une action, dont résulte la *Wirklichkeit*, la réalité conçue comme le résultat d'un processus de production. Schleiermacher thématise ainsi l'univers comme un agir ; plus précisément, comme un agir qui n'est pas allé, et ne peut pas aller jusqu'au bout de ses possibilités, d'où le caractère nécessairement ineffable, *in fine*, du divin. Sans véritablement commenter ce point, Heidegger insiste sur la dimension agissante du divin schleiermachien dans une note :

« L'univers [*Universum*] – la plénitude de l'effectivité [*Fülle der Wirklichkeit*] – dans un flux et une opération ininterrompus [*in ununterbrochenem Fließen und Wirken*] ; chaque élément individuel comme partie du tout [*alles Einzelne als Teil des Ganzen*]. La relation [*Beziehung*] intentionnelle [*intentionale*] spécifiquement religieuse, qui est une sorte de sentiment [*gefühlartige*], consistant à rapporter chaque teneur de vécu [*Erlebnisgehaltes*] à un tout infini [*ein unendliches Ganzes*] comme à son sens fondamental [*als Grundsinn*] : voilà ce qu'est la religion. *L'abandon* [*Hingabe*] : un influx [*Einströmen*] originaire de la plénitude [*Fülle*], sans entrave [*hemmungsloses*], qui se laisse stimuler. *Reconduire* chaque vécu particulier à l'unité intérieure de la vie [*Das jeweilige Erlebnis zurückleiten in die innere Einheit des Lebens*]. (...) *L'agir* [*Handeln*] est alors l'effet rétroactif de ce sentiment [*die Rückwirkung dieses Gefühls*] ; seul l'agir pris dans sa globalité [*das Handeln als Gesamtheit*], non chaque acte singulier [*nicht jeder einzelne Akt*], doit être déterminé ainsi⁷³⁰ ».

⁷²⁹ Ainsi, selon Eckhart, c'est seulement *par accident* que je connais l'ensemble des étants lorsque je connais Dieu.

⁷³⁰ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit du 14 août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 365 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 321-322.

2. La personnalité du *Ich*

Le rejet du « réalisme » eckhartien consiste, précisément, en un rejet de la notion de personne. De toute évidence donc, le Je heideggérien ne saurait être dit, à strictement parler, personnel ; il n'est pas une personne. Il semble toutefois que Heidegger – *via* Eckhart – retient « quelque chose » du concept de personne.

Pour le comprendre, il nous faut repartir de sa destruction de la personne. Que vise-t-il exactement par là ? Dans le cours de 1923 cité longuement plus haut, Heidegger, citant Kuhn⁷³¹, établit, au moment de commenter la définition de l'homme formulée dans la *Genèse*, une équivalence entre les notions de *substantia* et d'ὕπόστασις, en les distinguant par ailleurs de l'οὐσία : « Cf. Kuhn : un être (natura, οὐσία – un être 'personnel [*persönliches*]' (ὕπόστασις, substantia)) raisonnable sensible, 'capax alicujus veritatis de deo' et 'alicujus amoris dei' ['capable d'une certaine vérité sur Dieu' et 'd'un certain amour de Dieu'⁷³²] ».

Il apparaît ici qu'à travers la notion de personne, le philosophe de Messkirch vise, plus exactement, les concepts de *substance* et d'*hypostase*. La personne est évacuée en tant que « chose » – substance ou hypostase – qui correspondrait (par le biais d'une ressemblance ou d'une identité pure et simple) à cet autre étant que serait Dieu.

Au moment de rejeter la personne – substance, Heidegger a certainement en vue la définition – topique⁷³³ – de la personne énoncée par Boèce : « si la personne est dans les seules substances, et dans celles qui sont rationnelles, et si toute substance est une nature établie non pas dans les universelles, mais dans les individuelles, on a trouvé la définition de la personne : 'substance individuelle de nature rationnelle'⁷³⁴ ».

⁷³¹ Cf. Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*, 1^{ère} partie, Laupp, Tübingen, 1868, p. 11.

⁷³² *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, *op. cit.*, p. 43 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 22.

⁷³³ Reprise notamment par Thomas d'Aquin. Nous reviendrons sur la conception thomasiennne de la personne dans le dernier moment de notre étude.

⁷³⁴ Boèce, « Contre Eutychès et Nestorius », in *Traité théologiques*, *op. cit.*, p. 75.

Boèce, dans le « Contre Eutychès et Nestorius », établit une équivalence qui fera date entre la *substantia* et l'ὑπόστασις. Cette dernière est toute naturelle – sub-stance étant la traduction littérale d'ὑπό-στασις. Elle n'est toutefois pas sans poser problème. En premier lieu, elle expose à l'arianisme, c'est-à-dire à la reconnaissance de trois οὐσίαι en Dieu. D'autre part, une hypostase-substance est un sujet, le sujet d'accidents ; or Dieu ne peut être dit sujet qu'en un sens métaphorique, au sens où il *soutient* les créatures. C'est la raison pour laquelle on voit Boèce préciser, à la fin du « Contre Eutychès et Nestorius », que la notion de substance ou d'hypostase ne saurait – à strictement parler – être appliquée à Dieu :

« [Dieu, tout comme la personne humaine,] est οὐσίαν et essence [*essentia*] : en effet Il est, et Lui-même est souverainement, Celui de qui provient l'être [*esse*] de toutes choses. Il est οὐσίωσιν, c'est-à-dire subsistence [*subsistentia*] : en effet il subsiste [*subsistit*] sans avoir besoin de rien. Et il ὑφίστασθαι : en effet Il est-substance [*substat*]. Aussi disons-nous encore qu'il y a une οὐσίαν ou οὐσίωσιν, c'est-à-dire une essence ou subsistence, de la déité [*deitatis*], mais trois ὑποστάσεις, c'est-à-dire trois substances [*substantias*]. Et assurément, selon cette façon de s'exprimer on a dit une essence une de la Trinité, mais trois substances et trois personnes [*personas*]. Si en effet l'usage linguistique de l'Église n'excluait pas trois substances en Dieu, la substance serait évidemment dite de Dieu non en ce sens que Lui-même fût posé-sous tout le reste comme sujet [*non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum supponeretur*], mais que, de même qu'Il est-l'Avant [*praeesset*] de toutes choses, de même aussi, comme principe [*principium*], Il est-sous [*subesset*] toutes choses⁷³⁵ en procurant à toutes l'οὐσιῶσθαι, c'est-à-dire le subsister [*subsistere*⁷³⁶] ».

Boèce, donc, identifie la personne et la substance, en marquant les limites de son geste. L'« hésitation » finale de Boèce a des racines profondes : il se fait ici l'héritier d'une longue tradition théologique, qui s'est évertuée à distinguer l'οὐσία et l'ὑπόστασις.

L'hypostase désigne originellement l'existence dérivée d'un principe. C'est son sens premier, issu du néoplatonisme : elle est un résidu, un précipité, un résultat ; et à partir de là la production d'un principe⁷³⁷. Heidegger rejette évidemment ce sens de l'hypostase : le

⁷³⁵ En un certain sens, c'est précisément cette formule (Dieu est sous-jacent à toutes choses en tant qu'il les fonde) qui autorisera Heidegger à comprendre le Dieu de la théologie chrétienne comme un étant *vorhanden*, et qui constituera le nerf de sa conception de la constitution onto-théologique de la métaphysique.

⁷³⁶ Boèce, « Contre Eutychès et Nestorius », in *Traité théologiques*, op. cit., pp. 81-83 (traduction modifiée).

⁷³⁷ Cf. pour ce point Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, op. cit., pp. 48-49, où l'auteur explique qu'avant sa reprise dans la théologie trinitaire, l'hypostase signifie, dans le néo-platonisme, la réalisation d'un principe : « Hypostase a signifié en premier lieu le sédiment, le résidu d'une précipitation, avant d'avoir la signification substantive de fondement, d'appui ou de base. (...) Dans le néo-platonisme, notamment chez Philon d'Alexandrie, hypostase prend la signification de réalisation du principe premier. Plotin, lui, restreint l'usage de l'hypostase à l'Un (rarement), à l'intelligence et à l'âme, mais sans lui donner

Je mondain n'est pas à comprendre comme un étant correspondant à un étant premier, principal. La notion de personne, toutefois, n'a pas toujours été associée, en théologie trinitaire, à celles de substance et d'hypostase. Ce n'était pas véritablement le cas chez Tertullien, premier théologien à user de la notion de personne⁷³⁸, qui a alors le sens d'une manifestation propre de Dieu.

Tertullien rompt avec le sens original du πρόσωπον et de la *persona* comme masque ou rôle, c'est-à-dire apparence extérieure – cela parce que de telles significations prêtent le flanc au sabellianisme. Il s'oppose de ce point de vue à Praxéas, qui refuse d'opérer une telle tripartition en Dieu :

« C'est (...) le Père qui naquit dans le temps, le Père qui souffrit. Jésus-Christ, que l'on prêche, n'est pas autre chose que Dieu lui-même, que le Seigneur tout-puissant. [Ainsi le veut Praxéas]. Quant à nous, dans tous les temps, mais aujourd'hui surtout que nous sommes plus éclairés encore par le Paraclet qui enseigne toute vérité, nous croyons en un Dieu unique [*unicum*], mais avec la dispensation ou l'économie, comme nous l'appelons, que ce Dieu unique ait un Fils, son Verbe [*sermo*], procédant de lui-même, par qui tout a été fait [*omnia facta sunt*] et sans qui rien n'a été fait. Nous croyons qu'il a été envoyé par le Père dans le sein d'une Vierge, qu'il naquit d'elle tout à la fois homme et Dieu, Fils de l'homme et Fils de Dieu, que son nom est Jésus-Christ, qu'il souffrit, qu'il mourut, et qu'il fut enseveli, selon les Écritures, qu'il fut ressuscité par le Père, et que, remonté dans les cieux, il s'assied à sa droite, pour en redescendre un jour afin de juger les vivants et les morts. Nous croyons que de là il a envoyé ensuite, conformément à sa promesse, l'Esprit saint, le Paraclet du Père, pour sanctifier la foi de ceux qui croient au Père, au Fils et à l'Esprit saint⁷³⁹ ».

une dimension d'individuation. En effet, seules l'âme et l'intelligence peuvent vraiment être nommées hypostases, dans la mesure où elles sont issues de la réalité qui demeure inchangée et qu'elles demeurent toujours liées à elle. Porphyre élargira l'usage du concept d'hypostase, et en fixera plus précisément la signification, en considérant tout être comme une hypostase du fait qu'il exprime un être plus haut. Dès lors, au IV^e siècle, hypostase finira par avoir le sens d'effectuation et sera alors traduit par *subsistentia*. L'hypostase n'est donc pas le simple ὑποκείμενον, c'est-à-dire la forme toujours présente d'un être, mais ce terme désigne l'effectuation de cet être, la réalisation d'une essence. C'est Plotin qui donnera toute sa dignité philosophique à ce terme, même s'il y avait des antécédents dans le néo-platonisme, mais tout en concevant encore l'individuel comme accidentel, alors que le christianisme va envisager une autre compréhension de l'individuel en nommant hypostase la singularité humaine ». Pour le sens plotinien de l'hypostase, cf. Plotin, *Ennéades*, Ve, livre I, chapitre III, VI, VII. Le terme était déjà employé par le Pseudo-Aristote. Cependant, il ne désignait pas alors le résultat d'un principe, mais la chose existante, par opposition à l'illusoire. Cf. Aristote, *Du monde* (apocryphe), chapitre IV, paragraphe 25. La notion d'hypostase est parfois encore employée en ce sens chez les théologiens qui la distinguent pourtant, dans le cadre de la théologie trinitaire, de l'*ousia*. Basile de Césarée, notamment, emploie successivement les termes d'*ousia* et d'*hypostasis* pour évoquer la substance des anges (cf. *De Spiritu Sancto*, chapitre XVI, n. 38). Le concept d'hypostase possède cette signification primitive dans l'Écriture, avec les nuances de substance (*Heb.*, 1, 3) et de base, fondement (*II Cor.*, 9, 4 ; 11, 17 ; *Heb.*, 3, 14 ; 11, 1 ; *Ps.* XXXVIII, 6, 18 – LXVIII, 3 – LXXXVIII, 48 – CXXXVIII, 15 ; *Sap.*, XVI, 21 ; *Jer.*, XXIII, 18 ; *I Reg.*, XIII, 23 ; *II Reg.*, XXIII, 14). Pour la concurrence de cette signification primitive de l'hypostase avec le sens spécifiquement chrétien de l'existence propre, cf. enfin Saint Jean Damascène, *Dialectique*, chapitre XLII.

⁷³⁸ À peu près au même moment, Hippolyte de Rome mentionne néanmoins la personne (πρόσωπον) du Père et du Fils. Cf. sur ce point Sesboüe, Bernard et Wolinski, Joseph, *Le Dieu du salut*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 291.

⁷³⁹ Tertullien, *Contre Praxéas, ou sur la Trinité*, II, in *Œuvres complètes*, traduction par l'abbé Antoine de Genoude, Les belles lettres, Paris, 2017, p. 908 (traduction modifiée) ; *Adversus Praxeam*, édition par Dr.

Pour Tertullien, dire que Dieu est trois ne signifie pas qu'il consiste en trois êtres réellement différents, séparés les uns des autres. Le Fils et l'Esprit sont autres que le Père sans pour autant être séparés de lui :

« Ne perds jamais de vue le principe, établi par moi, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables [*inseparatos*], et par-là, tu reconnaîtras toujours dans quel sens on le dit. Car voilà que je soutiens maintenant qu'autre [*alium*] est le Père, autre est le Fils, autre l'Esprit saint. L'ignorant ou le pervers se scandalisent de ce mot, comme s'il signifiait diversité [*diversitatem*], et qu'il impliquât par suite de cette diversité la séparation [*separationem*] du Père, du Fils et de l'Esprit. Quand je dis que le Père est autre que le Fils et le Saint-Esprit, je le dis par nécessité pour répondre à mes adversaires qui, partisans de la monarchie exclusive, prétendent que le Père est le même [*eundem*] que le Fils et l'Esprit ; toutefois je le dis, non pour marquer la diversité, mais la distribution [*distributione*], non la division [*divisione*], mais la distinction [*distinctione*], parce que le Père n'est pas le même [*idem*] que le Fils⁷⁴⁰ ».

Tertullien dissocie les Personnes selon le degré (*gradus*), la forme (*forma*) et l'espèce (*species*) :

E. Kroymann, in *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, II, 8, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1907, pp. 2-3.

⁷⁴⁰ Tertullien, *Contre Praxéas, ou sur la Trinité*, IX, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 915 (traduction modifiée) ; *Adversus Praxeam, op. cit.*, p. 11. On remarquera que pour penser la distinction des Personnes (qui n'est pas une séparation), Tertullien a notamment recours au partage de l'être et de l'avoir – de sorte que chez Tertullien déjà, la personne est intrinsèquement caractérisée par l'avoir. La personnalité est une manière d'avoir « avant » d'être un mode d'être. Pour ce partage, cf. *ibid.*, p. 916 (traduction modifiée) ; *Adversus Praxeam, op. cit.*, pp. 12-13, au sujet de la distinction Père-Fils : « Dieu est (...) ou Père ou Fils. Si le jour n'est pas le même [*eadem*] que la nuit, le Père n'est pas le même [*idem*] que le Fils, de manière à être réciproquement l'un ce qu'est l'autre, comme il a plu à ces ridicules partisans de la monarchie exclusive de l'imaginer. Il s'est fait [*se (...) fecit*] lui-même Fils de lui-même, disent-ils. Loin de là. Le Père fait [*facit*] le Fils ; le Fils fait le Père. Ceux qui naissent réciproquement l'un de l'autre ne peuvent en aucune manière, le Père se faire Fils de lui-même, le Fils devenir à lui-même son Père. Ce que Dieu a établi, il le garde. Il faut nécessairement que le Père ait [*habeat*] un Fils pour être [*sit*] Père ; il faut nécessairement que le Fils ait un Père pour être Fils. Autre chose est avoir [*habere*], autre chose être [*esse*]. Pour être mari, par exemple, il faut que j'aie une épouse ; je ne puis être à moi-même mon épouse. De même pour être Père, je devrai avoir un Fils ; je ne serai pas à moi-même mon Fils ; et pour être Fils, je devrai avoir un Père ; je ne serai pas à moi-même mon Père. Voilà ce qui me fait tel, si je l'ai. Je serai Père à la condition d'avoir un Fils ; je serai Fils à la condition d'avoir un Père. Or, si je suis moi-même quelque chose de ces choses, je n'ai plus dès lors ce que je serai par moi-même, ni Père, puisque le Père, c'est moi ; ni Fils, puisque le Fils, c'est moi. Mais autant il faut que de ces deux choses j'aie l'une, et que je sois l'autre ; autant, si je suis tout à la fois l'une et l'autre, je ne serai plus l'une des deux, en n'ayant pas l'autre. Si, en effet, je suis le Fils, moi qui suis déjà le Père, dès lors, je n'ai plus de Fils, puisque c'est moi-même qui le suis. Or, n'ayant pas de Fils, puisque je suis moi-même ce Fils, comment serai-je Père ? Je dois avoir un Fils pour être Père. Je ne suis donc pas Fils, puisque je n'ai pas de Père, qui fait le Fils. De même, si je suis le Père, moi qui suis déjà le Fils, dès lors je n'ai plus de Père, puisque je suis moi-même le Père. Or, en n'ayant plus de Père, par la raison que je suis moi-même le Père, comment serai-je Fils ? Je dois avoir un Père pour être Fils. Je ne serai donc pas Père, puisque je n'ai pas de Fils, qui fait le Père. Je reconnais bien ici l'adresse du démon : il exclut l'un par l'autre, lorsque, confondant les deux en un seul [*in unum*], sous le prétexte de maintenir la monarchie, il fait que l'on n'a ni l'un ni l'autre. En effet, il anéantit le Père, puisque celui-ci n'a pas de Fils ; il anéantit le Fils, puisque le Fils n'a pas de Père. Car du moment qu'il est Père, il ne pourra être Fils ».

« [P]our instruire comme pour prémunir quelques-uns, il faut engager la discussion, ne fut-ce que pour empêcher de dire que toute doctrine erronée est condamnée sur une simple présomption, et non après avoir été examinée, surtout la doctrine qui se vante de posséder la vérité pure, en s'imaginant que la seule manière légitime de croire au Dieu unique [*unicum*], c'est de dire que le Père est le même que le Fils et l'Esprit saint ; comme si un seul [*unus*] n'était pas tout [*omnia*], quand tout dérive d'un seul, évidemment par l'unité [*unitatem*] de la substance [*substantiae*], en gardant néanmoins le sacrement de l'économie qui divise l'unité [*unitatem*] en Trinité [*trinitatem*], où nous distinguons trois [choses], le Père, le Fils et l'Esprit saint. Ils sont trois, non pas en nature [*statu*], mais en degré [*gradu*] ; non pas en substance [*substantia*], mais en forme [*forma*] ; non pas en puissance [*potestate*], mais en espèce [*specie*] ; tous trois ayant une seule et même substance, une seule et même nature, une seule et même puissance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu duquel procèdent ces degrés, ces formes et ces espèces, sous le nom [*nomine*] de Père, de Fils et de Saint-Esprit⁷⁴¹ ».

La spécificité de la conception tertulienne de la personne ne réside toutefois pas dans le recours aux catégories de forme et d'espèce, que l'on dirait aujourd'hui « métaphysiques », mais dans les mots qui closent la citation : est une personne celui qui a un nom, autrement dit celui qui a une voix – pour parler, c'est-à-dire ex-primer son intériorité, et répondre.

Tertullien développe une méthode dite prosopologique, consistant à identifier les Personnes divines aux différentes voix résonnant dans l'Écriture⁷⁴². Cela revient à dire qu'il

⁷⁴¹ Tertullien, *Contre Praxéas, ou sur la Trinité*, II, in *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 908-909 (traduction modifiée) ; *Adversus Praxeam*, op. cit., p. 3.

⁷⁴² Nous suivons ici Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, op. cit., pp. 43-44 : « la personne se présente comme un concept descriptif des différents personnages de la vie divine qui, chacun à leur façon propre, parlent et sont appelés. Être une personne, c'est alors d'abord avoir un nom qui renvoie à un mode particulier de la Révélation : la personne désigne celui qui parle en son nom et qui répond en son nom. De ce point de vue, la méthode prosopologique, qui identifie les personnes à partir de leur discours, a été décisive dans l'usage du mot *persona* par Tertullien. Cette méthode, qui donne à la personne son statut ontologique d'un locuteur, est la source du rôle trinitaire de *persona*. Dans ce cas *persona* ne vient plus traduire le sens de visage, qui était dans *prosôpon* et qui peut être rendu par *facies*, mais exprime l'individualité, non pas d'un être, mais celle d'une manifestation, notamment celle du Christ, qui est l'une des manifestations de Dieu. Par conséquent, même si *persona* ne signifie plus masque, il conserve son sens dramatique : chaque personne divine a son apparaître distinctif, c'est-à-dire ses paroles propres. Il y a là une évolution très importante du mot *persona* qui désigne de moins en moins une apparence extérieure (un personnage) et désigne de plus en plus la manifestation d'un être propre (un individu) : le concept de personne se comprend comme l'expression d'une intériorité ». Pour la méthode prosopologique ou prosopographique, cf. Andersen, C., « *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes* », *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, n°52, 1961, pp. 1-39 ; Rondeau, M.-J., *Les commentaires patristiques du Psautier*, *Orientalia christiana analecta*, Rome, 1982-1985. Pour la conception tertulienne de la *persona*, cf. Burger, Maria, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination, Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*, op. cit., pp. 22-25 ; Meunier, B. et Dumas, R., « 'Persona' chez Tertullien (sur la base de deux textes de l' 'Adversus Praxeum') », in *La personne et le christianisme ancien*, Bernard Meunier (dir.), Les éditions du cerf, Paris, 2006, pp. 29-48 ; Moingt, J., *La théologie trinitaire de Tertullien*, 4 volumes, Aubier, Paris, 1966-1969 (surtout le tome 2, *Substantialité et individualité, étude du vocabulaire philosophique*). Pour les sources de Tertullien, cf. Hilberath, B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians 'Adversus Praxeum'*, *Innsbrucker theologische Studien*, Tyrolia, Innsbruck-Wiens, 1986.

conçoit d'abord et avant tout la personne non pas comme une existence, mais comme une voix, partant une manifestation. Dieu possède trois voix qui expriment – de trois manières différentes – son intériorité. On peut lire une illustration de la méthode prosopologique dans ce nouveau passage du *Contre Praxéas* :

« Toi (...) tu fais de Dieu un fourbe et un imposteur, qui se joue de sa parole, si, lorsqu'il était à lui-même son Fils, il imposait à un autre ce rôle [*personam*], puisque toutes les Écritures attestent la démonstration et la distinction [*distinctionem*] de la Trinité. De là se tire notre prescription que celui qui parle, celui de qui il parle et à qui il parle [*qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur*], ne peuvent être un seul et même être, parce que ce serait un renversement de toute logique et une imposture indigne de Dieu, que, se parlant à lui-même, il s'adressât à un autre plutôt que de s'adresser à lui-même. Écoute maintenant comment le Père parle de son Fils par la bouche d'Isaïe : 'Voici le Fils que j'ai choisi, mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai placé toutes mes complaisances. Mon esprit reposera en lui : il annoncera aux nations mes jugements.' (...) Remarque de plus l'Esprit saint, parlant comme troisième personne [*tertia persona*] du Père et du Fils : 'Le Seigneur dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marchepied.' De même, dans Isaïe : 'Le Seigneur a dit à Jésus-Christ mon Seigneur.' De même encore l'Esprit saint dit au Père, à l'occasion du Fils : 'Seigneur, qui croira à notre parole ? Pour qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? Nous l'avons vu ; il est semblable à un jeune enfant ; il est comme l'arbrisseau qui sort d'une terre aride ; il n'a ni éclat ni beauté.' Voilà quelques passages entre mille. Car nous n'avons pas la prétention de développer ici toutes les Écritures, puisque, dans chacun de nos chapitres, invoquant la plénitude de leur témoignage et de leur majesté, nous avons ouvert dans nos traités une discussion plus large. Mais ce peu de lignes suffit néanmoins pour établir invinciblement la distinction de la Trinité. Qu'y trouvons-nous, en effet ? Un Esprit saint qui parle, un Père auquel il parle, un Fils de qui il parle. De même les autres passages, qui tantôt s'adressent au Père ou au Fils, au sujet du Fils ; tantôt au Fils ou au Père, au sujet du Père ; tantôt enfin à l'Esprit, constituent chaque personne [*personam*] avec sa propriété distincte [*in sua proprietate*⁷⁴³] ».

Ce sens originnaire de la personne théologique – comme manifestation d'un propre, d'une individualité – est encore présent chez les auteurs postérieurs qui préfèrent au concept de personne celui d'hypostase. Ainsi en particulier chez les Pères cappadociens du IV^e siècle qui, avant l'assimilation boécienne, s'attachent à distinguer fermement l'οὐσία et l'hypostase⁷⁴⁴. Chez Basile de Césarée, l'οὐσία désigne ce qui est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tandis que l'hypostase⁷⁴⁵ signifie leur manière propre (ἴδιον), particulière, inconciliable et incommunicable, d'exister :

⁷⁴³ Tertullien, *Contre Praxéas, ou sur la Trinité*, XI, in *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 918-919 (traduction modifiée) ; *Adversus Praxeam, op. cit.*, pp. 14-16.

⁷⁴⁴ Pour ce qui suit, cf. en particulier Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique, op. cit.*, p. 51 sq.

⁷⁴⁵ Basile emploie parfois indifféremment les notions de sujet et d'hypostase. Ainsi dans la lettre 9 de sa correspondance : « Alors qu'il [Saint Denys d'Alexandrie, élève d'Origène, qui écrivit en 261 une lettre où il s'opposait à Sabellios] lui suffisait de montrer que le Père et le Fils ne sont pas identiques par le sujet

« L'essence [Οὐσία] et l'hypostase [ὑπόστασις] ont entre elles la même différence qu'il y a entre le commun [τὸ κοινὸν] et le particulier [τὸ καθ' ἕκαστον], comme, par exemple, celle qu'il y a entre l'animal en général et tel homme déterminé. C'est pourquoi nous reconnaissons une seule essence dans la divinité, de telle sorte qu'on ne peut donner de l'être des définitions différentes ; l'hypostase au contraire est particulière [ιδιάζουσιν], nous le reconnaissons, pour qu'il y ait en nous sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit une idée distincte et claire. En effet, si nous ne considérons pas les caractères qui ont été définis pour chacun, comme la paternité, la filiation et la sanctification, et si nous ne confessons Dieu que d'après l'idée commune de l'être [εἶναι], il nous est impossible de rendre sainement raison de notre foi : ce qui est commun, c'est la divinité ; ce qui est particulier [ἴδιον], c'est la paternité ; il faut réunir ces notions et dire : je crois en Dieu le Père. Dans la confession du Fils il faut faire la même chose, unir ce qui est particulier à ce qui est commun, et dire, je crois en Dieu le Fils. De même encore pour l'Esprit saint, il faut conformer ses paroles à la suite logique des idées qu'on exprime, et dire : je crois aussi au divin Esprit saint. Ainsi l'unité sera complètement sauvegardée dans la confession de l'unique divinité, et ce qui est particulier aux personnes [προσώπων] sera confessé dans la distinction des propriétés particulières que la pensée attribue à chacune⁷⁴⁶ ».

Basile établit une équivalence entre l'ὑπόστασις et le πρόσωπον, la personne ; en se méfiant toutefois de cette seconde notion, qui pourrait laisser penser que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'existent pas véritablement, ne sont que des apparences, des rôles ou personnages, conformément à la signification initiale du terme. Si Basile n'emploie donc pas volontiers le terme de personne, c'est uniquement pour se prémunir contre le sabellianisme⁷⁴⁷. Il adhère pleinement à l'idée véhiculée par le concept théologique de

[τῷ ὑποκειμένῳ], et qu'il tenait ainsi le prix de la victoire contre le blasphémateur, cet homme, pour remporter un succès éclatant et plus que complet, n'admet pas seulement la distinction des hypostases [τῶν ὑποστάσεων], mais encore une différence d'essence [οὐσίας], des degrés dans la puissance et une disparité de gloire » (Basile, Lettre IX, 2, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, édition bilingue, traduction par Y. Courtonne, Les belles lettres, Paris, 2003, p. 38 (traduction modifiée)). La distinction des concepts est toutefois absolument nette ; ainsi Basile refuse-t-il d'appliquer aux hypostases les attributs du sujet, tels que la qualité. Cf. sur ce point la lettre VIII : « nous, selon la vraie doctrine, nous ne disons ni que le Fils est semblable [ὅμοιον] au Père, ni qu'il lui est dissemblable : l'un et l'autre de ces termes sont également impossibles. En effet semblable et dissemblable sont dits selon les qualités [κατὰ τὰς ποιότητας] : or la divinité est affranchie de la qualité » (Basile, Lettre VIII, 3, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, *op. cit.*, p. 25). Dans la lettre IX, Basile précise qu'il accepte toutefois d'employer l'expression « semblable par essence », à condition de l'entendre comme synonyme de « consubstantiel » (cf. Basile, Lettre IX, 3, in *ibid.*, p. 39).

⁷⁴⁶ Basile, Lettre CCXXXVI, 6, in *Correspondance*, tome 3, *Lettres CCXIX – CCCLXVI*, édition bilingue, traduction par Y. Courtonne, Les belles lettres, Paris, 2002, pp. 53-54 (traduction modifiée). Cf. également sur le même point Basile, Lettre XXXVIII (lettre actuellement attribuée à Grégoire de Nysse), 5, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, *op. cit.*, p. 89 (traduction modifiée) : « puisque notre discussion a considéré d'un côté quelque chose de commun [κοινὸν] dans la Sainte Trinité, de l'autre quelque chose de particulier [ιδιάζον], la raison de communauté se réfère à l'essence [οὐσίαν], et l'hypostase [ὑπόστασις] est le signe propre [ιδιάζον (...) σημειόν] de chaque particularité ».

⁷⁴⁷ Cf. sur ce point Basile, Lettre CCXXXVI, 6, in *Correspondance*, tome 3, *Lettres CCXIX – CCCLXVI*, *op. cit.*, p. 54 (traduction modifiée) : « Ceux qui disent que l'essence [οὐσίαν] et l'hypostase [ὑπόστασις] sont une même chose sont obligés de confesser seulement des personnes [πρόσωπα] différentes, et, tandis qu'ils évitent de parler de trois hypostases, ils se révèlent incapables d'échapper au mal de Sabellios. Celui-ci même, bien qu'il confonde souvent les notions, essaye de distinguer les personnes, en disant que la même hypostase revêt chaque fois une personne différente suivant le besoin qui se présente ».

πρόσωπον : l'idée d'une manifestation, apparition, donation de Dieu à travers un caractère propre, particulier. L'hypostase est ainsi envisagée comme un signe, un phénomène individuel qui manifeste la communauté mystérieuse, insondable, de l'οὐσία divine :

« Le Fils, qui fait connaître par lui et avec lui l'Esprit qui procède du Père, qui, seul uniquement engendré, est sorti en brillant de la Lumière inengendrée, n'a rien de commun, selon la propriété de ses marques distinctives, avec le Père ni avec l'Esprit-Saint, mais seul il est reconnu par les signes [σημείους] que j'ai dits. Quant au Dieu suprême, il a seul, comme marque distinctive et en quelque sorte privilégiée⁷⁴⁸ de son hypostase, d'être le Père et de ne subsister par l'effet d'aucune cause ; et en retour, grâce à ce signe [σημείου], il est lui aussi particulièrement connu. Pour cette raison, dans la communauté de l'essence, nous déclarons inconciliables et incommunicables [ἀκοινωνήτα] les marques distinctives qui sont considérées dans la Trinité et par lesquelles se constitue la particularité [ιδιότης] des Personnes [προσώπων] qui nous ont été transmises dans la foi : chacune est comprise différemment par ses marques distinctives particulières, en sorte qu'à l'aide des signes que j'ai dits on peut découvrir ce qui sépare les hypostases⁷⁴⁹ ».

Si Basile refuse de considérer comme de purs synonymes les notions d'hypostase et de personne, il conserve l'idée de « phénomène propre » véhiculée par la seconde. La preuve en est qu'il fait un usage absolument positif de la notion de πρόσωπον au sens de visage, le visage disant la donation propre du commun : « l'hypostase du Fils devient comme une forme [μορφή] et un visage [πρόσωπον] qui permettent de reconnaître le Père, et l'hypostase du Père est reconnue dans la forme [μορφή] du Fils, bien que les particularités que l'on considère en eux demeurent pour une distinction nette des hypostases⁷⁵⁰ ».

Grégoire de Nysse, par la suite, associe les notions d'ὑπόστασις et de πρόσωπον. Avec Basile, il distingue l'οὐσία commune de la personne-hypostase propre :

« Donc, puisque nous ne concevons aucune différence dans le caractère incompréhensible des trois personnes – car l'une n'est pas plus incompréhensible et l'autre moins, mais unique dans la Trinité est la mesure de l'incompréhensibilité –, nous disons de ce fait, guidés par ce concept même d'insaisissable et d'incompréhensible, qu'on ne peut trouver dans la Trinité aucune différence d'essence, excepté l'ordre des personnes [πρόσωπον] et la confession des hypostases. L'ordre, en effet, est transmis dans l'Évangile : selon cet ordre, la foi qui commence avec le Père passe par le Fils et s'achève dans l'Esprit saint. Quant à la différence des personnes qui apparaissent dans l'ordre même dans lequel sont transmises les hypostases, elle ne provoque aucune confusion chez ceux qui savent comprendre le sens des mots, car la dénomination de

⁷⁴⁸ Basile admet un privilège de la première Personne, du Père, en raison du fait qu'il est la seule Personne inengendrée, sans cause.

⁷⁴⁹ Basile, Lettre XXXVIII, 4, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, op. cit., p. 85 (traduction modifiée).

⁷⁵⁰ Basile, Lettre XXXVIII, 8, in *ibid.*, p. 92.

Père exprime un concept propre, et pareillement celle de Fils et celle de Saint-Esprit, sans que d'aucune manière les réalités signifiées se confondent entre elles⁷⁵¹ ».

En théologie trinitaire, avant d'être associée aux concepts (d'origine néoplatonicienne pour le premier, aristotélicienne pour le second) d'ὑπόστασις et d'οὐσία, la personne renvoie donc à l'idée d'une apparition propre, en propre. Une telle signification de la personne est encore présente chez maître Eckhart. Si les trois Personnes divines, en effet, sont une du point de vue de l'essence ou de la nature, elles se distinguent, selon le maître rhénan, en vertu d'une propriété (*Eigenschaft, proprietas*) : la Trinité dit à la fois « l'unicité de la substance [*unitas substantiae*] et la distinction [*distinctio*] et la propriété [*proprietas*] des Personnes [*personarum*] en Dieu : ici le géniteur ou le Père, là le rejeton, l'image [*imago*] et le Fils⁷⁵² ».

Pour exprimer cette distinction personnelle, Eckhart a recours au partage – issu de Grégoire de Nazianze⁷⁵³ – de l'*aliud* et de l'*alius*⁷⁵⁴, le premier terme renvoyant à l'essence,

⁷⁵¹ Grégoire de Nysse, Lettre XXIV, 7, in *Lettres*, traduction par P. Maraval, *Sources chrétiennes*, n°363, Les éditions du cerf, Paris, 1990, p. 283.

⁷⁵² Eckhart, *Le commentaire de l'Évangile selon Jean, Le Prologue (chapitre 1, 1-18)*, édition bilingue, traduction par A. de Libera, É. Weber O. P., É. Zum Brunn, Les éditions du cerf, Paris, 1989, p. 125.

⁷⁵³ Cf. pour ce point Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Troisième partie, question 2, article 3, solution 1. En réponse, notamment, à Augustin (qui écrit, dans *Enchir.* 35, que « La substance divine et la substance humaine ne constituent l'une et l'autre qu'un seul Fils de Dieu, mais représentent autre chose par rapport au Verbe, et autre chose par rapport à l'homme »), Thomas soutient que le Verbe incarné n'est pas constitué de deux hypostases ou suppôts. Il établit à cette occasion une distinction entre l'*alius* et l'*aliud* (les deux se démarquant de l'*alterum*, l'être-autre causé par la différence accidentelle), en indiquant, comme source de cette distinction, la lettre 101 de Grégoire de Nazianze : « La différence accidentelle [*accidentalis differentia*] rend une réalité autre qualitativement [*alterum*] ; la différence essentielle [*differentia essentialis*] en fait autre chose [*aliud*]. Or, il est bien certain que, dans les choses créées [*in rebus creatis*], l'être-autre [*alteritas*] qui provient de la différence accidentelle peut appartenir [*pertinere*] à la même hypostase [*hypostasim*] ou suppôt [*suppositum*] ; il suffit pour cela qu'une seule et même chose [*idem numero*] soit sous-jacente [*subesse*] à divers accidents [*diversis accidentibus*] ; mais ce que l'on ne rencontre pas dans les choses créées, c'est une seule et même chose qui puisse subsister [*subsistere*] en diverses essences ou natures [*diversis essentiis vel naturis*]. Mais un seul et même Christ [*unus et idem Christus*] subsiste en deux natures [*subsistit in duabus naturis*]. Dès lors si l'on dit à propos d'une créature : autre qualitativement [*alterum*] et autre qualitativement [*alterum*] est cette réalité, on signifiera par là non pas la diversité de suppôt [*diversitatem suppositi*], mais seulement la diversité des formes accidentelles [*diversitatem formarum accidentalium*]. De même, si l'on dit du Christ qu'il est autre chose [*aliud*] et autre chose [*aliud*], cela n'impliquera pas une diversité de suppôt ou d'hypostase [*diversitatem suppositi sive hypostasis*], mais une diversité des natures [*diversitatem naturarum*]. Aussi Grégoire de Nazianze dit-il, dans la Lettre *ad Chelidonium* : Autre chose [*aliud*] et autre chose [*aliud*] sont les éléments dont est constitué le Sauveur [ea ex quibus Salvator est], mais lui n'est pas un autre [*alius*] et un autre [*alius*]. Je dis « autre chose [*aliud*] et autre chose [*aliud*] », contrairement à ce qui existe dans la Trinité [e contrario quam in Trinitate habet] ; car là il y a 'un autre [*alius*] et un autre [*alius*]', pour que nous ne confondions pas les subsistences [*subsistentias*], mais non pas 'autre chose [*aliud*]' 'et autre chose [et *aliud*]' » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Troisième partie, question 2, article 3, solution 1, tome 4, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1986, p. 30 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus undecimus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1903, p. 30).

⁷⁵⁴ Cette distinction de l'*aliud* et de l'*alius* peut également être exprimée par le partage *idem-ipse* (cf. par exemple Boèce, « Comment la Trinité est un Dieu et non trois dieux », in *Traité théologiques, op. cit.*,

le second à la propriété personnelle. Lisons un autre passage du *Commentaire sur le Prologue de Jean* : « un fils devient autre selon la personne [*alius in persona*] et non autre chose selon la nature [*non aliud in natura*⁷⁵⁵]. »

Il est bien évident que Heidegger ne reprend pas à son compte la compréhension de la personne comme substance ou hypostase. Pas davantage, il ne donne à la « propriété » du Je le sens d'une expression – délimitée, circonscrite⁷⁵⁶ – d'une οὐσία première, « antérieure », principielle.

On peut dire néanmoins qu'il s'attache à *subvertir*, plutôt qu'à *supprimer* purement et simplement, en 1918-1919, le concept scolastique de personne, qui désigne un « propre agissant » : il tente de penser, avec le fond sans fond eckhartien, une sorte de personnalité d'« avant » la personnalité – un *propre sans propriété*, qui s'a (est responsable de lui-même) et a le monde (le donne à voir, le « fait » apparaître) sans pour autant agir à proprement parler. Le philosophe de Messkirch répète pour ainsi dire le geste eckhartien : il expurge de toute dimension réelle ou chosique les notions de propre et d'action qui caractérisent la personne scolastique, pour penser un propre sans propriété ou

p. 151), ou *quis-quid* (chez Richard de saint Victor notamment ; cf. pour ce point Housset, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, op. cit., p. 125 sq.).

⁷⁵⁵ Eckhart, *Le commentaire de l'Évangile selon Jean, Le Prologue (chapitre 1, 1-18)*, op. cit., p. 33. Cf. également *ibid.*, p. 257 : « en Dieu Celui qui procède n'est pas autre, au neutre [*aliud neutraliter*] – ce qui concernerait la nature, l'espèce et la substance [*substantiam*] –, mais autre au masculin [*alius masculine*] – ce qui concerne seulement l'origine et la génération, là où l'un et l'autre principe, mâle et femelle, actif et passif, appartiennent à la même espèce et à la même nature. Mais après, dans la procession des choses à partir de leur principe, la diversité intervient aussitôt, dans la nature et dans l'espèce, entre ce qui produit et ce qui est produit ; tout comme dans les corps autres que le premier corps, c'est-à-dire le ciel, se trouvent non seulement le contraire mais aussi le divers, tant dans les corps eux-mêmes que dans leurs mouvements » ; ainsi que *ibid.*, pp. 289-291 : « Est fils et est dit fils celui qui à la vérité devient un autre au masculin [*alius masculine*], mais qui ne devient pas autre au neutre [*aliud neutraliter*] ; en effet, père et fils sont toujours distincts dans le suppôt [*supposito*] – puisque rien ne s'engendre soi-même –, ce qui relève du masculin et de la génération. Donc celui qui est engendré devient l'autre [*alius*] de celui qui l'engendre, mais il n'en devient pas autre au neutre [*aliud neutraliter*]. Car il ne serait pas fils s'il n'avait pas la même nature que le père. En effet on appelle neutre ce qui n'est ni mâle ni femelle, lesquels sont les deux principes de la génération ou de la production, car l'action [*actio*] ou l'agir [*agere*] n'appartient pas à la nature [*naturae*], mais au suppôt ou aux suppôts [*suppositi seu suppositorum*] ». On retrouve à la fin de ce passage l'idée selon laquelle l'action appartient en propre aux personnes.

⁷⁵⁶ Cf. sur ce point notamment Basile, Lettre XXXVIII, 3, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, op. cit., pp. 82-83 (traduction modifiée) : « C'est cela l'hypostase : ce n'est pas la notion indéfinie d'essence, qui ne trouve aucune stabilité par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite et définit ce qu'il y a de commun et d'indécis dans certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes [τῶν ἐπιφανινομένων ιδιωμάτων] ».

détermination, un avoir qui n'agit pas au sens strict mais laisse être, renonce à être une cause, un principe ou un fondement⁷⁵⁷.

Le Je heideggérien de la fin des années 1910 n'est donc pas absolument dénué de « consistance » : il est pleinement là en tant que propre (au double sens de l'être unique et de l'unité ou même) « capable » d'appropriation. Son être en propre, toutefois, lui advient sur fond d'une désappropriation radicale, d'une renonciation à ses propriétés ou déterminations ainsi qu'à son agir au sens strict. C'est précisément ce qui différencie nettement ce que nous nommons la personnalité, la personnalité sans personne, ou encore la personnalité négative heideggérienne, et le concept scolastique de personne, et c'est bien cet écart que le futur auteur d'*Être et temps* résume en une phrase dans son cours du semestre de guerre, qui rapporte le mouvement d'appropriation, simultanément, au *ich* et au *es*, au je et au ça : « L'expérience vécue [*Das Er-leben*] ne passe pas devant moi [*geht nicht vor mir vorbei*] comme une chose [*wie eine Sache*] que je pose à titre d'objet [*die ich hinstelle, als Objekt*], mais je me l'ap-propre moi-même [*ich selbst er-eigne es mir*] et elle s'ap-propre [*es er-eignet sich*] selon son essence [*seinem Wesen nach*⁷⁵⁸]. La seconde formulation – *es er-eignet sich* – marque l'écart entre le « processus » heideggérien

⁷⁵⁷ Il faut bien noter que, chez Eckhart, l'Un n'est pas, à strictement parler, « autre chose » que les trois Personnes : la déité eckhartienne est bien plutôt la Trinité elle-même, mais pour ainsi dire approfondie, intériorisée. On comprend, sur cette base, pour quelle raison l'Un possède en quelque sorte les mêmes « attributs » que les Personnes – l'être en propre et l'avoir –, mais en des sens différents : ces « attributs » se trouvent, en l'Un, déchosifiés, déréalisés. Pour la non-distinction de l'Un et des Personnes, cf. De Libera, Alain, *Les mystiques rhénans, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., pp. 253-254 : « Le trajet de l'âme selon Eckhart peut (...) être décrit comme un emportement vers l'Un, au-delà de la distinction des Personnes. C'est toute la difficulté de sa théologie : la contemplation de la Sainte Trinité s'accomplit pour lui spontanément en une union dans l'Être-Un. Ce n'est pas qu'ainsi il 'réalise' l'essence divine en dehors des Personnes. Bien au contraire : Ce qu'il désigne est l'union inscrutable et indicible des Personnes dans le Fond même d'où elles résultent et ce Fond n'est autre que leur être, l'être du Dieu 'Un' en Trois. (...) La théorie de l'union ne peut (...) se formuler que comme mystique de l'Être-Un : au-dessus de l'opération personnelle, l'âme trouve l'être sans opération ou, plus précisément encore, elle trouve l'être sans opérer dans l'Image. Autrement dit : elle ne le trouve pas comme de l'extérieur, en elle-même ; elle est au contraire cet être-Lui-même, en Lui-même. Le Dieu qu'elle atteint n'est donc pas plus transcendant à son propre être personnel qu'il n'est lui-même au-delà de l'âme. Le Dieu qu'elle atteint est atteint dans l'immanence de Son être, en deçà d'elle-même, dans l'intériorité absolue de lui-même ». Cf. également pour le même point De Libera, Alain, « L'Un ou la Trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart, Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », loc. cit. pp. 54-62, où Alain de Libera insiste sur la proximité de vue entre Eckhart et Denys. On pourra ajouter que ce lien essentiel entre le fond sans fond et la personne se retrouve au niveau de l'homme lui-même. Pour Eckhart en effet, quand bien même j'accomplis dans cette vie l'union éternelle à Dieu, je ne cesse pas d'œuvrer – les bonnes œuvres demeurant toutefois subordonnées au « processus » de justification qu'elles rendent pour partie possible. Cf. notamment pour ce point Decaix, Véronique, « Conversion à soi et justice pour tous, Le détachement intérieur comme condition de l'action juste chez maître Eckhart », *Intus et foris*, PUPS, 2010.

⁷⁵⁸ *Vers une définition de la philosophie*, op. cit., p. 104 (traduction modifiée) ; *Ga.* 56/57, p. 75. Cf. également un autre passage cité supra : *ibid.*, p. 102 ; *Ga.* 56/57, p. 73, où Heidegger semble trouver le sens propre (*eigen*) du je (*ich*) dans le ça (*es*).

d'appropriation et la personnalité scolastique : elle rappelle que l'avoir, pour Heidegger comme pour Eckhart, ne peut advenir que sur fond (ou plutôt : dans le vide) d'une désappropriation ou d'un abandon radical de toute propriété personnelle.

CHAPITRE III : LA VIE DÉCHIRÉE

À la fin des années 1910, Heidegger puise dans le motif chrétien – plus exactement, eckhartien – du cœur l'idée d'un absolu, d'une non-détermination qui transcende les oppositions de la forme et de la matière, du sujet et de l'objet, du je et du monde. Le soi heideggérien, on l'avait vu avec Duns Scot, n'est pas un sujet au sens de l'ὑποκείμενον – *subiectum*. Il n'est pas davantage un sujet au sens moderne, plus exactement husserlien – car il apparaît traversé en son cœur, en son fond (sans fond), par un néant, une nullité, une non-détermination originaire. Avec ce motif du cœur, toutefois, Heidegger réinvestit, *mutatis mutandis*, non pas le concept de personne (qui, on l'a vu, avec Duns Scot à nouveau, a participé au processus de constitution de la notion moderne de sujet), mais certains traits de la personnalité : l'idée de propre ainsi que celle d'avoir ou d'ayance. Le Je est (ou plutôt : *a* à être) un propre, qui advient sur fond (sans fond) d'un néant originaire, envisagé comme possibilité.

Au tournant des années 1910-1920, celui qui est toujours Privatdozent à Freiburg ne rompt pas fondamentalement avec cette approche. Il en conserve les grandes lignes : la destruction du sujet husserlien par « approfondissement » (il est comme traversé par un néant originaire, qui interdit de comprendre le Je comme une région insigne, autonome, qui fait face aux objets), la thématization du soi comme un propre qui s'a en se désappropriant, en assumant la nullité ou néantité qui le grève. La pensée de Heidegger connaît toutefois une inflexion fondamentale : elle adopte (à l'orée des années 1920, véritablement) une nouvelle méthode – l'herméneutique de la vie facticielle. Cela a des conséquences importantes sur la thématization heideggérienne du néant : celui-ci ne peut plus dès lors être envisagé comme *autre chose* que le déterminé – *y compris au sens minimal de la possibilité de la détermination, plus précisément du « pas encore déterminé » du cours de semestre de guerre*. Le cœur du soi⁷⁵⁹ doit ainsi se voir repensé : la nullité du Soi-même se trouve pour ainsi dire aggravée, radicalisée.

L'enjeu principal de ce troisième moment de notre travail sera d'élucider ce nouveau sens du négatif en jeu à l'époque de l'herméneutique de la vie facticielle, ainsi que la

⁷⁵⁹ Ce que l'on peut nommer l'ipséité *cordiale*.

nouvelle figure de la « personnalité sans personne », personnalité négative, ou encore personnalité, qui en procède.

I. Après le prémondain

À la fin des années 1910, Heidegger tente de penser jusqu'au bout, en se réappropriant les notions mystiques de détachement et de fond sans fond, l'unité du sujet et de l'objet, du je et du monde, de la forme et de la matière ; l'enjeu étant, conformément au projet élaboré dès la thèse de doctorat, d'élucider le problème de la « nature » du sens.

Il apparaît toutefois, à la lecture des cours de Freiburg du début des années 1920, que Heidegger ne se satisfait pas des premiers résultats obtenus. Le travail du Privatdozent de Freiburg prend en effet, on le sait, une nouvelle direction, trace une nouvelle voie : celle de l'herméneutique de la vie facticielle. Certes, dès la fin des années 1910, nous l'avons vu, apparaissent sous la plume de Heidegger les termes de « vie », et d' « herméneutique ». C'est dire que l'herméneutique de la vie facticielle n'est pas élaborée en rupture⁷⁶⁰ avec la science préthéorique originaire annoncée (plutôt que véritablement développée) dans le cours du semestre de guerre. Il s'agit cependant, à ce moment-là, d'approfondir la perspective herméneutique de la phénoménologie – pour le dire autrement donc : d'accentuer la rupture avec Husserl, qui n'était pas totalement consommée, nous l'avons souligné, au moment de la rédaction des notes sur le mysticisme et du cours de 1919.

Quelle forme prend alors, précisément, cette prise de distance radicale avec Husserl ? Le but demeure le même : mettre au jour l'origine du sens, de la signification, en pensant l'inscription de la donation de sens, du comprendre, dans le donné lui-même, c'est-à-dire le monde. Les modalités d'appréhension de l'origine, cependant, varient : le donné n'est plus envisagé en termes d'εἶδος, et n'est pas appréhendé par un vécu. Pour le dire autrement : le « retour » à l'origine n'est plus opéré par l'intuition éidétique, et il ne s'agit plus d'élaborer, conformément au projet husserlien des *Ideen I*, une éidétique de la conscience pure.

⁷⁶⁰ Pour les difficultés du passage de la philosophie des vécus à l'herméneutique de la vie facticielle, cf. néanmoins Kelkel, A. L., « De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie », *Analecta Husserliana*, volume 50, n° 3, A. T. Tymieniecka (éd.), Kluwer, Dordrecht, 1997, pp. 59-78 ; Kisiel, T., « From intuition to understanding : On Heidegger's transposition of Husserl's phenomenology », in *Heidegger's Way of Thought, Critical and Interpretative Signposts*, A. Denker et M. Heinz (éds.), Continuum, New York-London, 2002, pp. 174-186.

On prend ici conscience de la véritable motivation de l'inflexion herméneutique : l'herméneutique de la vie facticielle, contrairement à la phénoménologie transcendantale husserlienne, donne pleinement à penser l'union de la visée intentionnelle et de l'intuition. D'une part en effet, en renonçant à la notion d'εἶδος, Heidegger ne conçoit plus, en quelque sens que ce soit, le compris, l'« objet » du comprendre, comme distinct du donné, de l'intuitionné. D'une certaine manière, selon la perspective de l'herméneutique, il n'y a « rien » à voir, au sens d'aucune essence. D'autre part, en détruisant la notion de vécu, et plus largement celle de conscience, Heidegger inclut radicalement, non pas seulement l'« objet » du comprendre, mais la compréhension, le comprendre lui-même, dans le donné ; il n'est pas, en quelque sens que ce soit, séparé, isolé du monde, du donné. Ce qui est compris n'est rien d'autre que ce qui est donné, et la compréhension elle-même est prise dans le donné, elle est elle-même donnée. Il s'agit, par-là, de détruire définitivement l'idée moderne de subjectivité, envisagée comme une certaine sphère, région, séparée du monde.

Au début des années 1920, Heidegger se doit donc d'opérer une double destruction : celle des notions d'*a priori* et de vécu⁷⁶¹. Il nous faut, pour commencer, étudier les modalités de cette double destruction – opérée, une nouvelle fois, à l'occasion d'un dialogue avec les philosophies du sujet de son époque. Le point essentiel est que cette double destruction va conduire Heidegger à abandonner la notion qui, dans le cours du semestre de guerre, servait à expliciter le mode d'être du soi : le prémondain, *Vorwelt*, au sens d'un pas encore (*Noch nicht*) déterminé, concrétisé, mondanisé.

⁷⁶¹ En un sens toutefois, ces deux destructions n'en font qu'une. Leur mise en opposition pourrait en effet laisser penser que l'historicité (à quoi renvoie la notion d'*a priori*, conformément au sens premier, temporel du terme) et l'accomplissement actuel correspondent à deux dimensions distinctes, séparées de la vie facticielle. Cf. sur ce point les dernières pages du cours de 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, où Heidegger procède à la destruction successive des concepts d'*a priori* et de vécu : « Dans la mise en opposition du problème de l'*a priori* [*Apriori-Problem*] et du problème du vécu [*Erlebnis-Problem*], [le problème de la vie] est déjà objectivé en région réelle [*versachlicht*]. D'où provient cette opposition entre *a priori* et vécu ? Des deux significations du mot <vie [*Leben*] > ; leur division [*Scheidung*] a elle-même été historiquement transmise ; elle n'est pas originaire [*ursprünglich*]. – Ce qu'il y avait jusqu'à présent de dangereux, c'était de considérer deux groupes de problèmes en s'en tenant à cette division. Mais dès lors que l'on voit en cette division même un effet de l'histoire, on n'est plus exposé au risque de se laisser imposer par elle une direction au moment de trancher toutes les questions qui viendront à se poser ultérieurement » (*ibid.*, pp. 199-200 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, pp. 172-173).

1. La destruction de l'*a priori*

La destruction de la notion husserlienne d'*a priori* est déjà effective au moment du développement de l'herméneutique de la vie facticielle. Elle se voit toutefois clairement explicitée dans les années suivantes⁷⁶² – notamment dans la partie préliminaire du cours de 1925, intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (qui constitue une sorte de première version de *Sein und Zeit*), où Heidegger développe une lecture serrée de la phénoménologie transcendantale husserlienne.

La notion d'*a priori* est présentée par celui qui est alors professeur à Marburg comme la troisième découverte de la phénoménologie. Elle ne saurait toutefois être comprise indépendamment de la deuxième : l'intuition catégoriale⁷⁶³. Le « mérite » de Husserl est, d'une part, d'avoir donné au terme d'intuition le sens neutre d'accession immédiate au donné⁷⁶⁴ ; d'autre part – s'opposant en cela à la philosophie moderne – de ne pas avoir

⁷⁶² Cf. notamment dans le cours de 1923 : « La connexion essentielle (...) entre l'herméneutique et son 'objet [*Gegenstand*]' fait que sa mise en train, son exécution [*Durchführung*] et son appropriation [*Aneignung*], prennent place dans le temps, ontologiquement et facticiellement, avant la mise en œuvre de toute science. L'éventualité qu'elle tourne court est une éventualité de principe, elle fait partie de son être le plus propre. L'évidence de ses explications est foncièrement labile ; vouloir lui proposer un idéal d'évidence et même un idéal aussi extrême que celui de l'intuition éidétique' serait méconnaître ce dont elle est capable et ce qu'il lui est permis d'atteindre » (*Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 35 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, pp. 15-16) ; ainsi que *ibid.*, pp. 116-117 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 86 : « La significativité [*Bedeutsamkeit*] n'est pas une catégorie réelle [*Sachkategorie*] qui regrouperait dans un domaine [*Bereich*] spécifique un certain nombre d'objets [*Gegenstände*] possédant, contrairement à d'autres, une teneur réelle déterminée et qui délimiterait ce domaine en l'opposant à un autre. C'est un comment de l'être [*ein Wie des Seins*], et le catégorial [*das Kategoriale*] de l'être-là [*Dasein*] du monde est à vrai dire centré sur elle ». Cf. également *infra* : « Le caractère d'être-là [du monde] sera fixé terminologiquement par la significativité. Significatif veut dire : être, être-là [*Dasein*] sur le mode d'un signifier qui fait rencontre de manière déterminée. Le terme ne désigne pas un étant qui serait là [*ein Daseiendes*] et signifierait en outre encore autre chose ; mais au contraire signifier en faisant rencontre de manière déterminée, se tenir [*sich Halten*] dans le signifier, c'est cela qui constitue l'être [*macht das Sein aus*]. Ce qu'il faut donc faire entendre, c'est que et comment la significativité constitue l'être-là [*Dasein*] mondain » (*ibid.*, p. 129 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, pp. 96-97).

⁷⁶³ La première découverte fondamentale de la phénoménologie étant l'*intentionnalité*. Pour celle-ci, cf. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, op. cit.*, pp. 52-81 ; *Ga.* 20, pp. 34-63.

⁷⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 81 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 64 : « Le terme d'intuition [*Auschauung*] correspond, quant à sa signification, à ce qui a été appelé plus haut <vision [*Sehen*]> au sens plein du terme. *Intuition* implique : saisir simplement ce qui se trouve soi-même corporellement là, tel que cela se montre [*schlichtes Erfassen des leibhaftig Vorgefundenen selbst, so wie es sich zeigt*]. Dans ce concept, tout d'abord, on ne préjuge rien sur la question de savoir si la perception sensible [*die sinnliche Wahrnehmung*] est le mode d'intuition unique et le plus originaire ou s'il y a d'autres possibilités d'intuition concernant d'autres champs réels [*Sachfelder*] ou d'autres états de choses [*Bestände*]. Ensuite, on ne doit pas mettre sous ce terme plus que ce qu'enferme son usage phénoménologique : *saisir simplement ce qui est donné corporellement, tel que cela se montre*. L'intuition au sens phénoménologique ne désigne pas une faculté [*Vermögen*] spéciale, une façon exceptionnelle de se transporter dans des domaines ou des profondeurs inaccessibles autrement ; elle ne correspond pas non plus au mode d'intuition auquel Bergson a recours. C'est donc un procédé bon marché

localisé les catégories intuitionnées dans la conscience, autrement dit de ne pas avoir donné une signification subjective aux catégories :

« Nous avons dit que la couleur se donnait à voir, mais non l'être-coloré [*das Farbigsein*]. La couleur est quelque chose de sensible, de réel [*Reales*] ; l'être [*Sein*] n'est au contraire rien de tel, il est donc insensible, non réel. Puisque ce réel est considéré comme l'objectif [*als das Objektive*], comme structure et moment de l'objet, l'insensible équivaut à du spirituel [*Geistigen*], lequel ne peut se trouver que dans le sujet [*im Subjekt*], à de l'immanent [*Immanenten*]. Le réel est donné par l'objet, le reste est ajouté par le sujet qui le pense. Or le sujet est donné dans la perception interne [*in der inneren Wahrnehmung*]. L'« être », l'« unité », la « pluralité », « et », « ou » se rencontreraient-ils alors dans la perception interne ? L'origine de ce moment insensible se trouve dans la *perception immanente* [*immanenten Wahrnehmung*], dans la *réflexion* sur la conscience [*in der Reflexion auf das Bewußtsein*]. C'est ainsi que l'on a argumenté dans l'*empirisme anglais* depuis *Locke*. Cette argumentation trouve ses racines chez *Descartes*, elle est encore principalement présente chez *Kant* et dans l'*idéalisme allemand*, quoique avec des modifications essentielles. Si l'on est aujourd'hui à même de combattre l'*idéalisme* précisément sous cet aspect, cela n'est possible que grâce à la preuve apportée par la phénoménologie comme quoi l'insensible, l'idéal [*Ideales*] ne peuvent être identifiés sans plus à l'immanent, à ce qui est de l'ordre de la conscience [*Bewußtseinsmäßigem*], au subjectif. Cela n'est pas dit seulement de façon négative, mais montré de façon positive, et représente le sens véritable de la découverte de l'intuition catégoriale [*kategorialen Anschauung*]. (...) <Être> (catégorie), <et>, <ou>, <et>, <un>, <quelques-uns>, <alors> ne sont pas de l'ordre de la conscience, mais bien les corrélats de certains actes [*Korrelate gewisser Akte*⁷⁶⁵]. ».

Aux yeux de Heidegger, Husserl a tout à fait « raison » de « situer » les catégories intuitionnées par la conscience à l'« extérieur » de celle-ci. L'intuition catégoriale ne consiste pas en une perception immanente⁷⁶⁶ ; les catégories ne sont pas connues par le biais d'une réflexion de la conscience sur elle-même. Mieux, Husserl dissocie, à bon droit, l'intuition sensible et l'intuition catégoriale – à condition néanmoins de ne pas rabattre sur ladite différence le couple traditionnel matière-forme. Une telle identification reviendrait en effet à recouvrir la découverte fondamentale de Husserl : l'idée que la catégorie ne possède pas une signification subjective. Ainsi :

que de caractériser la phénoménologie en lui trouvant des liens avec l'intuitionnisme moderne [*modernen Intuitionismus*] ; elle n'a aucun rapport avec lui ».

⁷⁶⁵ *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., pp. 95-96 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, pp. 78-79.

⁷⁶⁶ Notons que cette critique atteint la validité ou valeur rickertienne. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 59 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 41 : « *Descartes* a dit (...) que la représentation [*das Vorstellen*], la perceptio ne se trouvait que dans la conscience [*im Bewußtsein*] et *Rickert* pense que la transcendance [*die Transzendenz*] du jugement, dont il détermine l'objet [*Gegenstand*] en tant que valeur [*Wert*], est moins problématique que la transcendance de la représentation au sens de sortir de soi pour atteindre une chose réelle au-dehors [*im Sinne des Hinauskommens zu einem realen Ding*]. Il parvient à cette conception parce qu'il pense que, dans le jugement, on reconnaît quelque chose qui a un caractère de valeur et qui n'existe donc pas réellement [*also nicht realiter existiert*], et qu'il identifie cela avec le spirituel [*Geistigen*], lequel est la conscience même ; il pense que la valeur est quelque chose d'immanent [*etwas Immanentes*]. Lorsque je reconnais une valeur, je ne sors pas de la conscience [*gehe ich nicht über das Bewußtsein hinaus*] ».

« *La sensibilité* [Sinnlichkeit] est un concept phénoménologique formel [formaler] et désigne, par opposition au concept de catégorial proprement dit, c'est-à-dire au concept du formellement et objectivement vide, la totalité de la teneur matérielle réelle [*alle materielle Sachhaltigkeit*] telle qu'elle est préalablement donnée [vorgegeben] dans les choses elles-mêmes. *La sensibilité est ainsi le nom pour la consistance intégrale* [Gesamtbestand] de l'étant préalablement donné dans sa teneur réelle. (...) Dans l'opposition entre ces deux sortes d'intuitions [l'intuition sensible et l'intuition catégoriale], on voit resurgir le vieil antagonisme entre la sensibilité et l'entendement [Verstand]. Si l'on fait fond sur le couple de concepts *matière* [Stoff] et *forme* [Form], on peut en outre présenter les choses ainsi : la sensibilité se caractérise par la réceptivité [Rezeptivität] et l'entendement par la spontanéité [Spontanität] (Kant) ; le sensible, c'est la matière, et le catégorial la forme ; la spontanéité de l'entendement devient donc le principe qui met en forme une matière qu'il reçoit et on se retrouve tout d'un coup avec la vieille mythologie d'un intellect qui ordonne et soude la matière du monde à l'aide de ses formes – peu importe que ce soit métaphysiquement ou au sens de la théorie de la connaissance comme chez Rickert, la mythologie est la même. (...) Les <formes> catégoriales ne sont pas des fabricats [Gemächte] des actes, ce sont au contraire des objets [Gegenstände], lesquels deviennent visibles [sichtbar] dans ces actes. Ces <formes> ne sont rien qui serait fabriqué par un sujet [Subjekt], encore moins quelque chose qui serait ajouté aux objets réels [realen], si bien que l'étant réel serait lui-même modifié par cette mise en forme [Formung], mais elles présentent l'étant plus proprement dans son <être en soi [An-sich-sein⁷⁶⁷]> ».

Heidegger poursuit son développement un peu plus bas en mettant en garde contre les mésinterprétations de la *constitution* phénoménologique. Celle-ci n'est pas à entendre comme un produire (*Herstellen*) au sens strict, mais comme un *Sehenlassen*, faire/laisser⁷⁶⁸ voir :

« <Constituer [Konstituieren]> ne veut pas dire produire [Herstellen] au sens de fabriquer [Machen] et de confectionner [Verfertigen], mais *faire voir l'étant dans son objectivité* [Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit]. L'objectivité qui se présente dans les actes catégoriaux, ou encore dans les perceptions – lesquelles sont imprégnées d'actes catégoriaux [*mit kategorialen Akten durchsetzt sind*] –, n'est pas le résultat d'une action [Betätigung] de l'entendement sur le monde extérieur, action consistant à ordonner une masse de sensations préalablement données ou un magma [Gewühl] d'affections d'où résulterait une image du monde [*ein Bild der Welt*⁷⁶⁹] ».

Parce que la catégorie, et à travers elle l'*a priori*, se voient expurgés de toute dimension subjective, et parce que ce dernier fait signe, par son nom même, vers « quelque chose » d'« antérieur » à l'étant, selon un sens qu'il conviendra néanmoins d'élucider⁷⁷⁰,

⁷⁶⁷ *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., pp. 112-113 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, pp. 95-96.

⁷⁶⁸ L'allemand *lassen* signifie « laisser » ; mais rapporté à un infinitif (en l'occurrence *sehen*) il a le sens de « faire ».

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 113 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 97.

⁷⁷⁰ L'élucidation complète de l'*a priori* ne requerra rien de moins, par-delà Husserl, que l'explicitation de la connexion essentielle de l'être et du temps : l'éclaircissement du sens de l'*a priori* « présuppose justement la compréhension de cela même que nous recherchons : *le temps* [Zeit] » (*ibid.*, p. 115 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 99).

l'intuition catégoriale husserlienne ouvre en définitive sur rien de moins qu'une compréhension véritable du sens de l'être :

« [L]'<antérieur [*Früher*]> ne caractérise pas l'ordre de succession du connaître [*Erkennens*], mais ne concerne pas non plus l'ordre de succession de l'étant, ou plus exactement l'ordre de succession de l'engendrement [*Entstehung*] de l'étant à partir de l'étant. L'a priori est bien plutôt un caractère de la succession dans laquelle se constitue l'être de l'étant, la structure d'être de l'être⁷⁷¹ ».

Là où le bât blesse, toutefois, c'est que Husserl ne se contente pas de noter la différence de l'intuition sensible et de l'intuition catégoriale : il explicite cette différence en termes de distinction, ou séparation. L'expression même d'intuition catégoriale instaure en vérité une rupture trop nette, trop importante, entre l'intuition fondatrice (l'intuition sensible) et l'intuition fondée (l'intuition catégoriale). Si Husserl affirme que la seconde consiste en une explicitation de la première⁷⁷², et s'il note bien que les catégories n'existent pas de la même manière qu'existent les choses sensibles⁷⁷³, il va trop loin en considérant

⁷⁷¹ *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., p. 118 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 102. Cf. également un passage des conférences prononcées à Cassel en 1925, où l'intuition catégoriale est encore présentée comme la deuxième découverte de la phénoménologie husserlienne : « Nous avons antérieurement distingué l'être [*Sein*] de l'étant [*Seienden*]. À la différence de l'étant, l'être n'est jamais donné à l'intuition sensible [*sinnlicher Anschauung*]. D'une manière ou d'une autre, le sens [*Sinn*] de cet être, ce qui est visé lorsque je dis 'est [*ist*]', doit néanmoins pouvoir être exhibé. L'acte [*Akt*] qui le permet est l'intuition catégoriale » (*Les conférences de Cassel*, édition bilingue, traduction par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003, p. 175). Heidegger considèrera toujours la démarcation de l'intuition sensible et de l'intuition catégoriale comme un des acquis fondamentaux (si ce n'est l'acquis principal) de la phénoménologie husserlienne. On doit y voir une des sources de la différence ontologique. Heidegger rendra hommage à Husserl sur ce point jusque dans le séminaire de Zähringen de 1973 (cf. « Le séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*, traduction par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Gallimard, Paris, 1966-1976, pp. 459-488 ; *Ga.* 15, pp. 372-400).

⁷⁷² Cette idée, reprise à son compte par Heidegger, fait de Husserl un héritier d'Aristote : « Les actes catégoriaux [*Kategoriale Akte*] sont des actes fondés [*fundierte Akte*], c'est-à-dire que tout ce qui est catégorial repose [*beruht*] en définitive sur l'intuition sensible [*sinnlicher Anschauung*]. Il faut bien entendre cette thèse. Elle ne signifie pas que les catégories pourraient être interprétées au bout du compte comme quelque chose de sensible ; ce <reposer sur [*Beruhens*]> veut dire au contraire : cela est fondé. Nous pouvons reformuler la proposition suivant son sens de la façon suivante : tout ce qui est catégorial repose en définitive sur l'intuition sensible, aucune explication objective ne flotte en l'air [*jede gegenständliche Explikation ist keine freischwebende*], toute explication est l'explication d'un donné préalable [*Vorgegebenen*]. Cette thèse : tout ce qui est catégorial repose en définitive sur l'intuition sensible, n'est qu'une autre formulation de la proposition aristotélicienne : οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ ; L'âme [*Die Seele*] ne peut rien viser [*vermeinen*], rien saisir d'objectif dans son objectivité [*Gegenständlichkeit*], si quelque chose, d'une façon générale, ne s'est pas déjà montré [*gezeigt*] à elle. » Une pensée sans sensibilité fondatrice est une absurdité [*ein Widersinn*] » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., pp. 110-111 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 94).

⁷⁷³ Raison pour laquelle la découverte phénoménologique de l'intuition catégoriale est présentée par Heidegger comme une résolution du problème des universaux : « En un sens restreint, la découverte de l'intuition catégoriale atteste d'une réelle compréhension de l'abstraction [*Abstraktion*] (idéation [*Ideation*]), de la saisie de l'idée [*des Erfassens der Idee*]. Grâce à elle, une vieille querelle s'est trouvée provisoirement réglée, celle concernant l'être [*Sein*] des concepts généraux [*Allgemeinbegriffe*], des universaux [*Universalien*]. Depuis le Moyen Âge, depuis *Boèce*, on se demande s'ils sont une res ou un simple flatus vocis, de simples points de vue [*Gesichtspunkte*], comme on dit au XIXe siècle, une conscience du général

que l'intuition catégoriale donne accès à un être distinct des étants sensibles. Heidegger met cela en évidence à l'occasion de l'étude d'une forme particulière de l'intuition catégoriale – l'acte d'intuition du général, ou acte d'idéation (distingué de l'acte de synthèse, ou perception des relations), qui consiste en une saisie de l'εἶδος ou *species*, c'est-à-dire des formes générales :

« Les actes de synthèse [*Synthesis*] fondés [*fundierten*] (...), lesquels co-visent toujours l'objectivité fondatrice, se distinguent de l'acte d'idéation [*Akte der Ideation*] par le fait que ce dernier est certes édifié sur l'objectivité fondatrice mais il *ne* la vise précisément *pas*. Ces actes d'idéation, d'intuition du général [*Anschauung des Allgemeinen*], sont, en tant qu'actes catégoriaux, des actes donateurs d'objet. Ce qu'ils donnent, on le désigne comme *Idee* [Idee], *ιδέα*, *species*. Ce terme latin est la traduction de εἶδος, *l'évidence de quelque chose* [*das Aussehen von etwas*]. Les actes d'intuition du général donnent ce qu'on voit de prime abord simplement dans les choses en cause. Dans la simple perception que j'accrois en allant et venant dans mon monde ambiant [*Umwelt*], ce que je vois, s'il m'arrive de voir des maisons, ce ne sont pas d'abord, principalement et expressément, des maisons dans leur singularité [*in ihrer Vereinzelung*], dans ce qui les distingue les unes des autres, mais ce que je vois de prime abord et en général, c'est : voilà une maison [*das ist ein Haus*]. Ce comme quoi [*Als-was*] la chose apparaît, le caractère général de maison, n'est pas lui-même saisi expressément en ce qu'il est, mais, dans l'intuition simple, il est déjà co-saisi à titre de ce qui, d'une certaine façon, éclaire [*aufklärt*] l'étant donné par avance. L'idéation est cette sorte d'intuition donatrice [*gebenden Anschauung*] qui donne l'espèce [*Spezies*], c'est-à-dire le général commun aux choses singulières. Au sein de la multiplicité des maisons singulières [*einzelnen*], l'espèce maison est mise en relief dans l'abstraction idéatrice [*in der ideierenden Abstraktion*]. Partant d'une foule de rouges singuliers, je vois *le* rouge. Cette vision de l'Idée est un acte fondé, c'est-à-dire repose sur la saisie préalable du singulier. Mais ce qui est objet, ce que l'idéation fait voir et apporte de neuf, l'Idée elle-même, l'unité identique [*identische Einheit*] 'rouge', cet objet n'est pas l'individu singulier [*die Vereinzelung*], ce rouge-ci⁷⁷⁴ ».

L'« erreur » de Husserl n'est pas de concevoir l'*a priori* comme une généralité, qui diffère nécessairement des choses singulières. L'« erreur » est, plus radicalement, d'envisager cette généralité comme autre chose que le singulier – c'est-à-dire, très précisément, de considérer la forme, ou essence, comme *indifférente* à la chose singulière, à la chose existante. Heidegger l'explique nettement dans les lignes suivantes, à propos de la notion de *Gleichsein* ou *Gleichheit* (ici : similitude) :

« La représentation individuelle, fondatrice [*Das fundierende, individuelle Vorstellen*], vise le ceci-que-voici [*das Dies-da*] ou encore une multiplicité de ceci-que-

[*Allgemeinbewußtsein*] à quoi ne correspond rien d'objectif. En déniaut à bon droit aux universaux le type de réalité [*Realität*] qui est celui d'une chaise, on a du même coup privé le général de toute objectivité, et on s'est par là même barré le chemin conduisant à l'objectivité de l'idéal [*Idealen*], à son être. C'est cet obstacle que la découverte de l'intuition catégoriale, et notamment celle de l'idéation, a permis de lever. Cette découverte a eu pour effet de mettre la recherche philosophique en état d'appréhender l'*a priori* de façon plus tranchée et de lui permettre de s'acheminer vers une caractérisation du sens de son être » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, *op. cit.*, p. 114 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, p. 98).

⁷⁷⁴ *Ibid.*, pp. 106-107 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, pp. 90-91.

voici dans une perspective déterminée : ces boules rouges en ce qu'elles ont de semblable [*in ihrem Gleichsein*]. La similitude des boules données préalablement peut être perçue d'un seul coup [*in einem Schlage*], ou bien établie par comparaison. Mais dans tous les cas la similitude [*Gleichheit*] en tant que telle n'est pas objectivée de manière thématique [*thematisch*] ; on ne thématise pas la perspective suivant laquelle les boules sont comparées. L'axe de la perspective est l'unité idéale [*die ideale Einheit*] de la similitude en tant que telle, non pas la similitude réelle des boules considérée objectivement [*die realen Objektgleichheiten der Kugeln*]. L'unité idéale de l'espèce [*Spezies*] est donc déjà là, elle aussi, dans chaque saisie [*Erfassen*] concrète, quoique implicitement à titre de point de mire de la comparaison. Ce que je vise, dans la comparaison, en tant que cela ouvre la perspective du comparable, peut être de son côté appréhendé isolément comme pur état de choses [*Sachverhalt*] : j'obtiens alors l'Idée [*die Idee*]. L'état de choses 'rouge' en tant que tel est ainsi entièrement indifférent [*indifferent*] par rapport à chaque singularisation [*Vereinzelung*] déterminée. Pour la teneur [*Gehalt*] de l'Idée, il n'importe pas du tout de savoir dans quels objets concrets, avec quelles nuances le rouge se réalise [*realisiert ist*] dans sa singularisation individuelle [*in der individuellen Vereinzelung*⁷⁷⁵] ».

Sans le dire, Heidegger présente ici Husserl comme un héritier de Duns Scot, plus exactement d'Avicenne qui, comme on l'a vu dans la première partie de notre travail, développe l'idée d'une nature commune indifférente à l'existence. L'« erreur » fondamentale de Husserl est ainsi de séparer l'*a priori* du plan des choses existantes – autrement dit de concevoir l'« objet » de la compréhension comme autre chose que ce qui est immédiatement donné dans l'intuition fondatrice⁷⁷⁶.

Cette « erreur » apparaît en toute clarté dans la première section des *Ideen I*. Husserl ne peut pas aller jusqu'à dire que les formes sont saisies à même le monde, dans le monde, parce qu'il considère comme synonymes, dans cette section, le monde et le domaine des faits, au sens des étants connus par les sciences de la nature. Pour le dire autrement : Husserl ne peut pas comprendre qu'il y a dans le monde des étants qui ne sont pas des *faits*, des étants qui ne sont pas connus par les sciences de la nature⁷⁷⁷ – raison pour laquelle l'*a priori*, malgré les nuances apportées par Husserl, se voit séparé des étants perçus par l'intuition fondatrice.

⁷⁷⁵ *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., pp. 107-108 (traduction modifiée) ; *Ga.* 20, pp. 91-92.

⁷⁷⁶ En un certain sens toutefois, en disant cela, Heidegger ne critique pas Husserl mais le radicalise : il radicalise sa théorie de l'acte (contre son objectivisme sémantique). Cf. pour ce point Benoist, Jocelyn, « Heidegger, les sens du sens et l'illusion herméneutique », in *Heidegger*, M. Caron (dir.), Les éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 340 : « à plus d'un titre, (...) l'analyse heideggérienne du sens [dans *Être et temps*] peut être présentée comme une réactivation et aussi une radicalisation critique d'une face de l'analyse husserlienne – la face intentionaliste, que Heidegger joue en quelque sorte contre la face objectiviste sémantique et pour ainsi dire en correction d'elle, afin de surmonter ses apories ». Tout l'enjeu, pour Heidegger, est de penser un acte qui ne produit rien, qui n'effectue rien.

⁷⁷⁷ Dans les termes précis de Heidegger : Husserl ne fait pas de différence entre le fait (*Faktum*) et la facticité (*Faktizität*). Ce que « reproche » Heidegger à Husserl, c'est, en quelque sorte, de réduire le « fait » au « factuel », de penser que tout étant qui est *dans le monde* est nécessairement un *Faktum*.

2. La destruction du vécu

À l'encontre de Husserl, Heidegger opère donc une première destruction : celle de *l'a priori*⁷⁷⁸. Ce premier rejet est, nous l'avons indiqué, intimement corrélé à une seconde destruction, celle du vécu (*Erlebnis*), ou de la conscience (*Bewußtsein*).

On l'a vu : sans l'indiquer clairement, Heidegger rompt déjà, dans une certaine mesure, avec la thématization husserlienne de la conscience comme *Urregion*, région originaire ou proto-région, en 1919. Cela ne suffit pas, toutefois, à détruire l'idée même de conscience ou de vécu – la thématization d'un pôle subjectif corrélé au pôle objectif. La destruction de l'*Urregion* husserlienne ne suffit pas à détruire l'idée même de conscience – car celle-ci pourrait encore être envisagée, non pas comme une région insigne séparé par un *abîme de sens* (selon l'expression utilisée par Husserl au paragraphe 49 des *Ideen I*) des régions mondaines, mais, « simplement », comme le devenir, la possibilité même de l'objectif, autrement dit comme un pré-objectif, un pré-mondain. Au début des années 1920, Heidegger va donc s'attacher à ôter toute consistance au subjectif (au sens moderne) – jusqu'à, on va le voir, renoncer à l'idée de prémondanéité qui, tout bien considéré, est encore tributaire de la subjectivité moderne.

La destruction de la subjectivité natorpienne

La destruction radicale de la subjectivité moderne passe par un débat avec Natorp⁷⁷⁹, philosophe néokantien de l'école de Marburg – précisément parce qu'il s'est

⁷⁷⁸ Notons que la temporalité pure husserlienne se trouve rejetée avec *l'a priori*. Cf. sur ce point *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., pp. 177-178 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 150 : « Le Je est l'unité du flux du vécu [*Das Ich ist die Einheit des Erlebnisstromes*]. Si l'on s'en saisit plus précisément en tant qu'il est régi par une structure déterminée, et déterminé par une légalité [*Gesetzlichkeit*] particulière, il s'avère alors être un cas particulier d'une connexion typique (<eidétique>) de vécus [*Erlebniszusammenhang*]. On peut demander d'où le flux du vécu tire sa légalité ultime. On répond : d'un <Je pur [*reinen Ich*]>, à partir duquel les conditions typiques du flux deviennent intelligibles. On peut encore poursuivre, et trouver le sens ultime du flux du vécu dans une temporalité pure [*reinen Zeitlichkeit*] (le <temps phénoménologique originaire> de Husserl) ».

⁷⁷⁹ Pour la déconstruction heideggérienne de la subjectivité natorpienne, cf. Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, op. cit., pp. 92-101 ; Arrien, Sophie-Jan, « Natorp et Heidegger : une science originaire est-elle possible ? », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, op. cit., pp. 111-129. Pour une analyse détaillée

opposé à la conception husserlienne de la conscience comme *Urregion*. L'opposition n'est toutefois pas absolue, sans nuance : contrairement à ce qu'il peut sembler de prime abord, et à ce que peuvent laisser penser certains énoncés de Natorp lui-même, celui-ci (dans les années 1910 au moins) demeure proche du Husserl des *Ideen I*. Dans le compte-rendu qu'il donne de cet ouvrage, il sait ainsi gré à Husserl d'avoir marqué la différence entre la perception transcendante et la perception immanente, la perception des étants mondains et la réflexion sur les vécus de conscience. Husserl comme Natorp distingue fondamentalement les objets mondains et la conscience : la perception de celle-ci, effectuée par la réflexion, ne doit pas être pensée sur le même mode que la perception des objets mondains. Le vécu ne constitue pas, autrement dit, un second type d'objet, de chose ; ou pour le dire encore autrement : la réflexion n'est pas à comprendre au sens de ce que la tradition a appelé la perception interne.

Dans son compte-rendu des *Ideen I*, Natorp précise ainsi que :

« [Par la réflexion] nous n'aboutissons pas à une réflexion psychologique sur le moi et ses vécus ; si tel était le cas, nous aurions encore affaire à une conscience « transcendante », rapportée « de façon intentionnelle » à ses objets, orientée objectivement, quoique vers un second type d'objectivité. Or, cette seconde objectivité n'existe pas, de sorte que la distinction entre perception externe et interne est également abandonnée. (...) Il est à peine besoin de signaler que ces thèses s'accordent en grande partie avec ma position⁷⁸⁰ ».

Natorp reconnaît donc tout à fait la nécessité de marquer la différence entre l'acte et le contenu de conscience. Ce qu'il nie en revanche – cette fois, contre Husserl – c'est la possibilité de se donner la conscience dans une vision immédiate, c'est-à-dire par l'intuition, qui fait office, on le sait, chez le fondateur de la phénoménologie, de *principe des principes*. Natorp admet la possibilité d'une telle donation, d'une donation du subjectif – au motif par exemple (selon l'argumentation traditionnelle) que la réflexion modifierait nécessairement ce qu'elle réfléchit. À l'encontre de Husserl toutefois, il refuse de considérer cette donation comme effective : la donation du subjectif ne saurait être davantage qu'une possibilité, comprenez un présupposé, et même, une exigence. Pour Natorp, la conscience, le sujet ou le moi ne peut pas être saisi comme une effectivité distincte de l'objectivité (à l'image de l'*Urregion* husserlienne) ; le subjectif ne peut être

de la conception natorpienne de la subjectivité, cf. Dufour, Éric, *Paul Natorp, De La psychologie générale à la Systématique philosophique*, Vrin, Paris, 2010, p. 39 sq.

⁷⁸⁰ Natorp, « *Les Idées directrices pour une phénoménologie pure de Husserl* », traduction par J. Servois, in *Philosophie*, n° 74, Les éditions de Minuit, 2002/3, p. 27.

saisi qu'à même la conscience d'objet, qu'à même la relation entre la conscience et l'objet (ce que Natorp, dans sa *Psychologie générale selon la méthode critique*, nomme consciosité⁷⁸¹, *Bewusstheit*).

C'est à une telle saisie du subjectif qu'œuvre la *reconstruction*, la méthode de la psychologie natorpienne. On discriminera ainsi deux mouvements, ou plutôt deux directions au sein d'un seul et même mouvement, d'un seul et même processus de connaissance : l'objectivation (la direction suivie par les sciences de la nature et culturelles) et la subjectivation (la voie empruntée par la psychologie). La direction subjective retrace, comme à rebours, la genèse des connaissances, depuis l'objectif (le déterminé, la loi), jusqu'au subjectif (l'indéterminé).

L'accès au subjectif ultime comme à une indéterminité absolue, un chaos dépourvu de détermination, ne peut consister, chez Natorp, qu'en une exigence, il ne saurait jamais être effectif, donner lieu à une saisie immédiate. C'est la raison pour laquelle il caractérise le subjectif comme un mouvement plutôt que comme un fait, comme un *fieri* plutôt que comme un *factum*. Natorp l'indique on ne peut plus clairement dans son compte-rendu des *Ideen I* :

« La pensée est mouvement et non repos ; les arrêts ne peuvent être que des processus (...). Telle est la raison pour laquelle nous n'acceptons aucune donation finie, aucun tout-fait, qu'il soit désormais *a priori* ou empirique : les prétendues 'étoiles fixes' de la pensée doivent être reconnues comme des 'astres errants d'un ordre plus haut' ; les prétendus points fixes de la pensée doivent se résoudre, se liquéfier dans la continuité du procès de la pensée. Ainsi, rien n'est 'donné', mais quelque chose seulement devient 'donné'⁷⁸² ».

La méthode de la psychologie consiste ainsi en un travail positif, au sens d'une tâche, d'une exigence qu'il s'agit de satisfaire. Le subjectif n'est pas saisi immédiatement, donné une fois pour toute : il est à reconstruire à partir de l'objectif, à partir des connaissances élaborées par les sciences. Cela conduit Natorp à critiquer Husserl pour avoir donné un sens éminemment négatif à la méthode de recouvrement de l'origine :

« [I]l semble qu'une différence radicale continue – pour l'instant – de nous opposer : selon Husserl, la conscience pure est donnée de façon absolue ; c'est pourquoi elle est mise en évidence comme le 'résidu', compréhensible par soi, d'une simple 'réduction' ou, à proprement parler, de la simple omission de l'acte de la position

⁷⁸¹ On notera que c'est le terme utilisé par Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, chapitre 27, pour rendre la *consciousness* de Locke.

⁷⁸² Natorp, « Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Husserl », *loc. cit.*, p. 21.

objective ; je soutiens pour ma part que la ‘reconstruction’ de la conscience pure est l’objet d’une tâche spécifique et délicate qui exige une méthode appropriée⁷⁸³ ».

Pour Natorp, on ne recouvre pas l’origine en omettant « simplement » de poser l’objet⁷⁸⁴. Le subjectif est à déceler à même l’objectivation, à même la position de l’objet.

L’origine natorpienne n’est pas à rechercher hors monde, elle n’est rien d’autre, pour ainsi dire, que sa *possibilité*. Cette position pourrait sembler proche de celle défendue par Heidegger dans le cours du semestre de guerre. Il ne s’agit pourtant que d’une apparence,

⁷⁸³ Natorp, « Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Husserl », *loc. cit.*, p. 29.

⁷⁸⁴ On précisera néanmoins que la réduction husserlienne ne consiste pas en une simple négation de la position de l’objet, et ce pour deux raisons fondamentales. D’une part au sens où opérer la réduction ne revient pas à nier la thèse de l’existence du monde, à la réfuter, mais simplement à ne plus l’effectuer, à ne plus y adhérer spontanément, à ne plus y donner son assentiment. Après la réduction, la croyance naturelle dans l’existence du monde reste en vérité intacte, mais je n’y adhère plus, je ne la considère plus comme vraie. Selon Husserl, la réduction ne peut pas consister en une négation de la thèse, car la nier ne reviendrait pas à rompre véritablement avec elle. Nier quelque chose, en effet, c’est encore le poser, *comme néant* : la négation « a une action positive dans le *negatum* : elle y introduit un non-être qui est lui-même à son tour un être » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, *op. cit.*, p. 367). D’autre part, l’*epochè* ne consiste pas dans la négation de la croyance naturelle dans l’existence du monde, au sens où, si je cesse en effet de croire de manière spontanée, irréfléchie en l’existence du monde (c’est-à-dire si je cesse de croire que le monde existe indépendamment de la conscience, « avant » elle), je ne cesse pas d’y croire « pour de bon ». Je comprends en vérité, avec l’*epochè*, ce que signifie *croire* en l’existence du monde – je mets au jour la dimension de croyance dont la croyance naturelle n’est pas consciente. Le « problème » de la croyance naturelle dans le monde n’est pas tant, autrement dit, qu’elle est une croyance, mais précisément qu’elle n’a pas conscience d’elle-même comme croyance, c’est-à-dire comme *corrélat de la conscience*. L’enjeu de la réduction n’est donc pas de cesser de croire en l’existence du monde, mais de comprendre en quel sens il existe, c’est-à-dire *in fine* de comprendre que le monde est constitué par la conscience transcendantale. Ce point est essentiel, car cela signifie que le monde continue de m’apparaître après l’*epochè* ; seulement, il ne m’apparaît plus en tant qu’être (comme quelque chose qui existerait indépendamment de la conscience), mais comme phénomène, comme corrélat de la conscience. Loin d’être une négation, la réduction est donc à comprendre comme une donation. Réduire, c’est donner ; « autant de réduction, autant de donation », selon la formule introduite par Jean-Luc Marion (*cf. Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989), reprise comme quatrième principe par Michel Henry dans « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1, pp. 3-26. Pour ce « principe dernier », *cf. encore* Marion, Jean-Luc, *Étant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997, p. 22 ; Ricard, M.-A., « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, 57 /1, 2001, pp. 83-94. Pour la dimension « positive » de la réduction husserlienne, *cf. par ailleurs* Fink, *De la phénoménologie*, traduction par D. Franck, Les éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 95 *sq.*, ainsi que Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 118 *sq.* On précisera néanmoins, pour finir, que Natorp s’accorde *in fine* avec Husserl – mais uniquement avec celui de la quatrième section des *Ideen I*, qui retrouverait les conceptions du philosophe néokantien (*cf. pour ce point* Natorp, « Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Husserl », *loc. cit.*, pp. 38-39). Pour la confrontation des méthodes husserlienne, natorpienne et heideggerienne, *cf. Courtine*, Jean-François, « Réduction, construction, destruction, D’un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger », *Philosophiques*, 36, n°2, Automne 2009, pp. 559-577.

d'une proximité de vue, absolument pas d'une concordance véritable, d'un décalque trait pour trait⁷⁸⁵.

Le Privatdozent de Freiburg rend hommage à Natorp en 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*. Il le loue pour avoir compris que le subjectif et l'objectif ne désignent pas deux régions distinctes et autonomes : la psychologie doit se donner pour objet d'étude la corrélation du subjectif et de l'objectif, qui est une corrélation fluide, toujours en mouvement, jamais complètement achevée. D'après Natorp, « l'opposition <physique-psychique>, <intérieur et extérieur [*Außen und Innen*]> (...) n'est pas une opposition fixe [*fester*], qui désignerait deux domaines réels distincts [*zwei sachverschiedene Bereiche*], mais au contraire une opposition fluide de corrélats, une corrélation qui est elle-même en mouvement⁷⁸⁶ ».

Là où le bât blesse, toutefois, c'est que Natorp comprend la subjectivité comme le devenir de l'objectivité, autrement dit comme une fonction de l'objectif – elle trouve tout son sens dans son champ d'application, *l'objectivité*. Comme le dit Heidegger, « [L]a psychologie [natorpienne] ne peut rien reconstruire qui n'ait été préalablement construit⁷⁸⁷ ». Contrairement à ce qu'il prétend, Natorp présuppose donc une certaine conception du Je. Il insiste, à bon droit, sur le fait qu'il ne saurait être objectivé, qu'aucune connaissance du Je ne peut livrer l'être du soi⁷⁸⁸. La formulation de cet interdit trahit toutefois une certaine précompréhension ou saisie préalable : le Je est tout entier envisagé comme une fonction de connaissance. Être un Je, un soi, ce n'est, pour Natorp, ni plus ni moins que connaître :

« [La] position initiale du Je [*Ich*] à titre de point de référence vide et sans jugement préconçu n'est (...) qu'en apparence seulement sans présupposés, et en

⁷⁸⁵ Raison pour laquelle Heidegger rejetait déjà la méthode natorpienne de reconstruction de la subjectivité (plus précisément : l'absolutisation du logique qu'elle implique) dans le cours du semestre de guerre (cf. *Vers une définition de la philosophie, op. cit.*, pp. 131-143 ; *Ga.* 56/57, pp. 99-109).

⁷⁸⁶ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 126 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 99. Cf. sur le même point *ibid.*, pp. 129-130 ; *Ga.* 59, p. 103 : « On acquiert (...) la subjectivité [*Subjektivität*] pleine et concrète en adoptant une perspective subjectivante sur le cosmos entier des objectivations de l'être [*Seins*] et du devoir [*Sollens*]. À chaque niveau d'objectivation correspond un niveau de subjectivation [*Subjektivierung*]. Il n'est pas permis de considérer ces niveaux de façon isolée [*isoliert*] et immobile, il faut au contraire les étudier dans leur mouvement et dans leur réciprocity [*Wechselbezüglichkeit*]. S'ouvre ici dans la subjectivité une infinité [*eine Unendlichkeit*] qui, si elle est à jamais impossible à rejoindre, est pourtant bien là dans la méthode et dans la tâche clairement saisie de la subjectivation. Le point de vue de la 'méthode' conduit donc droit au cœur de la vie en sa plénitude [*in die Fülle des Lebens hinein*], qui réside dans la *réciprocity* ».

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 131 ; *Ga.* 59, p. 105.

⁷⁸⁸ Heidegger s'attarde longuement sur ce point *ibid.*, pp. 149-154 ; *Ga.* 59, pp. 123-128.

apparence seulement <originnaire [ursprünglich]>. (...) Le <Je> entendu comme fondement du problème [Problemgrund], comme fondement de toute donation [Gegebenheit], est le <Je pense [Ich denke]> qui doit pouvoir accompagner toute conscience [das alles Bewußtsein muß begleiten können]. Le <Je> se voit donc attribuer un rôle tout à fait déterminé, en l'occurrence le rôle décisif et originnaire, celui de fondement de toute constitution [Grund aller Konstitution], d'unité [Einheit] de tout ce qui est multiple au sein de la conscience. (...) <Penser> le Je comme objet [als Gegenstand], c'est déjà cesser de le penser à titre de Je. Car avec un tel Je, ce que l'on a, c'est tout à la fois le connaissant [Erkennendes] et le connu [Erkanntes]. Or cela est impossible puisqu'il est à la base de la pensée [Denken] et de la connaissance [Erkennen] qui, l'une comme l'autre, le présupposent. Et c'est justement cela même que présupposent pensée et connaissance qui est le <Je>. Justement parce qu'il ne peut pas faire fonction d'objet de la pensée, il est pensé en référence à la pensée, comme se trouvant à la base [zugrundeliegend] de la pensée. C'est son caractère impensable [Seine Nichtdenkbarkeit] qui vient placer en pleine lumière son sens, à savoir d'être conçu en référence à la pensée, à titre de Je qui pense *théoriquement*, de Je qui connaît *théoriquement*⁷⁸⁹ ».

La précompréhension du Je comme sujet de connaissance trahit, chez Natorp, le primat accordé à une certaine méthode : la constitution. L'objectif est immédiatement envisagé comme constitué, tandis que le subjectif est pré-compris, à rebours, comme constituant. Ce primat accordé à la constitution signe, selon Heidegger, l'erreur fondamentale de Natorp, qui lui interdit tout accès à l'origine véritable, c'est-à-dire à la vie facticielle. Pré-comprendre le Je comme une fonction de connaissance suppose en effet de subordonner chaque vécu individuel à une logique universelle et supra-temporelle⁷⁹⁰, c'est-à-dire *in fine* à un Je supra-individuel et supra-temporel⁷⁹¹, dans lequel vient se dissoudre la corrélation du subjectif et de l'objectif. Celle-ci se trouve en effet réduite à une pure relation de connaissance – une relation qui, pour être explicitée, nécessite de recourir à une logique synthétique, c'est-à-dire une dialectique. La corrélation individuelle, immédiatement vécue, du subjectif et de l'objectif est nécessairement occultée ; la

⁷⁸⁹ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 158 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, pp. 131-132.

⁷⁹⁰ Pour cette logique, cf. *ibid.*, p. 145 ; *Ga.* 59, pp. 118-119 : « Le problème qui se pose (...) est celui d'une logique (originnaire) universelle ultime – qui n'est pas le problème d'une logique analytique formelle (au sens de Kant), d'une logique de l'objet [der Logik des Gegenstandes], de la pure et simple détermination objective –, logique dont toutes les directions particulières de la connaissance et de la position d'objet (toute objectivation [Objektivierung] et toute subjectivation [Subjektivierung]) 'doivent procéder en tant qu'elles en sont chaque fois le déploiement nécessaire' [Natorp, « Bruno Bauchs 'Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus », in *Kantstudien*, tome XXII, 1918, p. 432] ».

⁷⁹¹ Pour celui-ci, cf. *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, pp. 136-137 ; *Ga.* 59, pp. 110-111, où Heidegger s'appuie sur Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, traduction par É. Dufour et J. Servois, Vrin, Paris, 2008, pp. 276-277 ; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch : Objekt und Methode der Psychologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1912, pp. 244-245. Le Je supra-individuel et supra-temporel se voit *in fine* identifié à Dieu, à la science divine comme savoir absolu. Cf. sur ce point *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 147 ; *Ga.* 59, pp. 120-121.

logicisation du vécu, opérée par Natorp, manque, par principe, la concrétion de la vie facticielle⁷⁹² :

« La conscience, c'est : unifier et scinder au sein de l'unité de la conscience [*Vereinheitlichen und Sondern in der Einheit des Bewußtseins*]. La conscience est donc relation [*Beziehung*], et la relation a une antériorité logique sur les termes qu'elle met en jeu. La relation est ce qu'il y a d'ultime [*das Letzte*], et la connexion infinie de relations [*der unendliche Beziehungszusammenhang*] entre objectivation et subjectivation en leur corrélativité [*Korrelativität*] constitue le concret [*macht das Konkrete aus*]. (L'accomplissement [*Vollzug*] est donc infléchi dans un sens logico-constitutif⁷⁹³.) ».

L'erreur fondamentale de Natorp est, au fond, de rester hégélien : il tient pour acquis que toute immédiateté est médiatisée, partant qu'aucune description alogique, c'est-à-dire consistant en l'explicitation d'une intuition, n'est possible.

⁷⁹² Cela autorise à parler d'une constitution (en un sens non objectif) de la subjectivité. Celle-ci trouve en effet son fondement dans la logique. Cf. pour ce point *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 164 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, pp. 137-138 : « La connexion de constitution [*der Konstitutionszusammenhang*] est (...) conçue de manière rigoureusement et radicalement logique, et non psychologique ou subjective. Être constitué dans la conscience [*Konstituiert im Bewußtsein*] ne signifie pas être reconduit aux conditions [*Bedingungen*] qui sont celles de la subjectivité en tant que sphère propre d'être [*als einer eigenen Seinssphäre*] ; être constitué signifie au contraire être fondamentalement et unitairement déterminé dans des connexions logiques ultimement normatives. Cette radicalisation logique de l'idée de constitution, la manière dont elle s'affranchit de l'idée du subjectif, rend possible l'extension universelle du domaine où s'exerce sa souveraineté. Elle embrasse donc le subjectif lui-même et, par conséquent aussi, l'un et l'autre, y compris également justement le <et [*Und*]>, la corrélation [*die Korrelation*], si bien que dès lors l'universalité interdit d'isoler [*isolieren*] l'objectif et le subjectif ».

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 162 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, pp. 135-136. Cf. également *ibid.*, p. 148 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 122 : « La véritable [*echte*] <énergie [*Energie*]> (actualité [*Aktualität*], vitalité [*Lebendigkeit*], concrétion [*Konkretion*]), la vie véritable de la psychè ne peut résider que dans la connexion supra-temporelle (de la pensée originaire, de la logique originaire). C'est à partir de ce fondement systématique ultime de l'unité de la position et de la détermination que se détermine l'unité de la subjectivité, l'unité formée par le complexe du vécu [*Erlebniszusammenhangs*]. Être proprement [*Eigensein*], en pleine et ultime concrétion [*Konkretion*], n'advient que dans la position originaire de la pensée originaire et dans le progrès infini à travers la relation de convertibilité [*Wechselbezüglichkeit*] qui s'établit entre les déterminations (objectives et subjectives). Dans cette pensée originaire, le Je, c'est-à-dire le Je pur, n'est que l'ultime point de la relation qui en tant que telle est détermination, liaison [*Verbindung*] et, par conséquent, concrétion, concrétion en un progrès infini. On ne trouve donc pas dans la concrétion ultime de <Je [*Ich*]> au sens d'un Je qui serait à part, lui-même concret et délimitable [*im Sinne eines konkreten und abgrenzbaren Sonder-Ich*] ».

Trois mondes ?

L'herméneutique de la vie facticielle, élaborée dans les premières années de la décennie 1920, signe la rupture définitive de Heidegger avec Husserl et Natorp – mais également (le plus important pour nous), avec sa propre compréhension de la négativité de l'origine en termes de *prémondanéité*.

Le projet d'une telle herméneutique est avancé clairement, pour la première fois, dans le cours de 1919-1920 intitulé *Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger y insiste tout particulièrement sur l'inscription de la compréhension au sein du donné, c'est-à-dire sur la destruction du vécu : le comprendre ne saurait, en quelque sens que ce soit, être séparé du donné. Pour expliciter cette inscription, il développe dans un premier temps l'idée de vie en soi, *Leben an sich* – celle-ci étant marquée par une non-distance à soi porteuse d'obscurité, la vie dévoilant en quelque sorte d'une main ce qu'elle recouvre de l'autre, par le même « geste » :

« Qu'est-ce que 'la vie en soi', que signifie cette combinaison de mots – il est nécessaire d'en donner une caractérisation provisoire. [Une chose est à remarquer immédiatement : il ne s'agit pas de traquer une forme de vie primitive, il ne s'agit pas d'introduire des questions de sciences naturelles ni même, au sens conventionnel, d'introduire des questions de philosophie de la nature, mais il s'agit de quelque chose de complètement différent.] Quelque chose qui repose si près de nous que nous ne nous en préoccupons presque jamais expressément ; quelque chose de laquelle nous ne sommes pas assez distants pour parvenir à la voir dans sa 'généralité' ; et il manque la distance à elle, parce que nous la sommes nous-mêmes et nous ne nous voyons nous-mêmes, dans ses directions propres, qu'à partir de la vie elle-même, que nous sommes, qui est nous (accusatif). [Il manque la distance *absolue* de la vie en soi et à elle-même⁷⁹⁴] ».

Nous sommes pour ainsi *face* à la vie générale (d'où l'accusatif *uns*) sans être *devant* elle. Nous ne sommes pas suffisamment éloignés d'elle pour pouvoir la considérer, la transformer en ob-jet, *Gegen-stand* ; comprenez : pour entretenir un rapport théorique avec elle. C'est la raison pour laquelle le Privatdozent de Freiburg prend soin de distinguer ici

⁷⁹⁴ Ga. 58, p. 29. (Notre traduction de : « *Was ist denn nun dieses 'Leben an sich', was ist mit dieser Wortverbindung gemeint – das gilt es vorläufig zu umgrenzen. [Eines sei gleich bemerkt: Nicht handelt es sich um das Aufspüren einer Urkraft des Lebens, um das Beiziehen naturwissenschaftlicher oder gar im üblichen Sinne naturphilosophischer Fragen, sondern um etwas ganz Anderes.] Etwas, was uns so nahe liegt, dass wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern; Etwas, zu dem wir so gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem 'überhaupt' zu sehen ; und die Distanz zu ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (accusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen. [Das Fehlen der absoluten Distanz des Lebens an sich und zu sich selbst.] ».)*

la science originaire qu'il a en vue – la future herméneutique de la vie facticielle – de l'ensemble des conceptions naturalistes de la vie.

Dans les pages suivantes du cours, Heidegger précise ce qu'il entend par le *Leben an sich* en mobilisant la notion de *Selbstgenügsamkeit*, d'autosuffisance de la vie :

« Auto-suffisante – la forme de remplissement – sa structure intentionnelle, sa direction fondamentale à chaque fois et toujours vers un monde (également le monde du soi) – [une direction fondamentale] vers le transcendant (qui embrasse également le facticiellement immanent). Cette 'forme' est le mode de la direction propre de la vie, qui la porte aussi exactement là où elle veut se remplir et se satisfaire. Structurellement, elle n'a pas besoin de sortir d'elle-même (elle n'a pas besoin de se défaire d'elle-même), afin de remplir ses tendances authentiques. Elle-même se parle toujours dans sa propre 'langue'. Elle-même établit pour elle des tâches et des exigences, qui demeurent toujours uniquement dans sa propre sphère, afin de chercher à dépasser ses limitations, ses imperfections (...). L'auto-suffisance est une direction motivationnelle caractérisée de la vie en soi, et cela de telle sorte que la vie puise sa motivation dans son propre flux facticiel⁷⁹⁵ ».

Le recours à la notion de remplissement, *Erfüllung*, dénote, dans ces lignes, l'origine husserlienne des développements de Heidegger. Il s'agit bien pour lui, nous y avons insisté, de penser, avec Husserl, l'intimité de la visée intentionnelle – à laquelle Heidegger substitue alors, comme dans le cours du semestre de guerre, l'idée de tendance, *Tendenz* – et du remplissement. Heidegger radicalise toutefois Husserl : l'idée d'une autosuffisance de la vie souligne que la vie est, pour ainsi dire, remplie par elle-même, n'a besoin que d'elle-même pour se remplir, donc que le comprenant se rencontre (*begegnet*) dans ce qu'il comprend⁷⁹⁶ : il n'est pas *autre chose* que ce qui est compris (en quelque sens que ce soit),

⁷⁹⁵ Ga. 58, p. 31. (Notre traduction de : « *Selbst-genügsam – die Erfüllungsform – ihre intentionale Struktur Grundgerichtetheit jeweils und immer in eine Welt (auch die Selbstwelt) – auf Transzendentes (das auch das faktisch Immanente umfasst) ; diese 'Form' ist die Weise der eigenen Richtung des Lebens, die es gerade auch da nimmt, wo es sich erfüllen und vergnügen will. Es braucht strukturmässig aus sich nicht heraus (sich nicht aus sich selbst herausdrehen), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen. Es selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen 'Sprache' an. Es selbst stellt sich Aufgaben und an sich Anforderungen, die immer nur in seinem eigenen Umkreis verbleiben, so dass es seine Begrenztheiten, seine Unvollkommenheiten zu überwinden (...). Selbstgenügsamkeit ist eine charakterisierte Motivationsrichtung des Lebens an sich und zwar die, dass es seine Motivation aus seinem faktischen Ablauf selbst hat. »)*

⁷⁹⁶ Cf. encore sur ce point *ibid.*, p. 34 : « *Das Leben begegnet in jedem Moment seines Ablaufs einem anderen Weltstück oder 'ist es'. Das Leben ist etwas, das nicht erst noch etwas zu zuchen brauchte – dass es zuvor leer wäre und dann erst eine Welt suchen müsste, sich mit ihr zu erfüllen –, sondern es lebt immer irgendwie in seiner Welt* » ; ainsi que la comparaison de l'herméneutique avec la botanique dans le cours de 1923, *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, pp. 34-35 (traduction modifiée) ; Ga. 63, p. 15 : « La relation entre l'herméneutique et la facticité n'est pas celle entre l'appréhension d'un objet et l'objet appréhendé, objet auquel la première devrait simplement se mesurer, mais l'explicité [*das Auslegen*] est lui-même un comment [*Wie*] possible et éminent du caractère d'être de la facticité. L'explicitation est un étant dont l'être est la vie facticielle elle-même. Si l'on désignait – improprement – la facticité comme l'objet [*Gegenstand*] de l'herméneutique (comme on peut dire que les plantes sont l'objet de la botanique), alors il faudrait dire que celle-ci (l'herméneutique) se trouve dans son propre objet (ce qui reviendrait à devoir soutenir, pour rester dans l'analogie, que les plantes sont ce qu'elles sont, et comment elles le sont, grâce à la

sans pour autant que ce qui est compris, le donné, soit donné intégralement, une fois pour toutes.

Pour expliciter la manière dont la compréhension se rencontre elle-même dans ce qui est compris, Heidegger mobilise – comme, déjà, dans le cours du semestre de guerre 1919, et comme cela ressort du passage cité *supra* – la notion de monde : « [n]otre vie est seulement *comme vie* dans la mesure où elle vit dans un monde [*in einer Welt*⁷⁹⁷] » ; la vie est « mondainement bordée [*weltlich gesäumt*⁷⁹⁸] ». En 1919-1920, Heidegger discrimine plus précisément « trois mondes » au sein du *Lebensgebiet*, du domaine de la vie, le *Selbstwelt*, le monde du soi, l'*Umwelt*, le monde ambiant, et le *Mitwelt*, le monde commun :

« La multiplicité des choses qui reposent autour de chacun de nous, ainsi qu'autour de la vie dans son flux perpétuel : notre *monde ambiant* – les paysages, les régions, les villes et les côtes ; notre *monde commun* – les parents, les frères et soeurs, les connaissances, les supérieurs, les professeurs, les étudiants, les fonctionnaires, les étrangers, l'homme là avec une béquille, la femme là-bas avec l'élégant chapeau, la petite fille ici avec la poupée ; notre *monde du soi* – dans la mesure où cela me rencontre directement de telle et telle façon et confère directement à ma vie ceci, mon rythme personnel. Nous vivons dans ce monde ambiant, ce monde commun, ce monde du soi (dans ce monde généralement ambiant). Notre vie est notre monde (...). 'Nous rencontrons toujours en quelque façon'. Notre vie est le monde, dans lequel nous vivons, en direction duquel et à chaque fois à l'intérieur duquel les tendances de la vie se lancent⁷⁹⁹».

La notion de vie fait signe vers un certain domaine, *Gebiet*⁸⁰⁰. Celui-ci, toutefois, ne doit pas être compris comme une région objective, ce que Heidegger nomme souvent, à la même époque, *Sachregion*, région réelle⁸⁰¹. Une *Sachregion* désigne un domaine de choses constituant l'objet d'étude d'une science au sens propre. Le *Lebensgebiet* n'est pas un assemblage, un regroupement de *Sachregionen*, parce qu'aucun des trois « mondes » n'est

botanique et à partir d'elle) ». La « science » de la vie n'est pas distincte de la vie : la vit se déploie et s'explique d'un même geste, dans un même mouvement.

⁷⁹⁷ *Ga.* 58, p. 34 (notre traduction).

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 157 (notre traduction).

⁷⁹⁹ *Ibid.*, pp. 33-34. (Notre traduction de : « *Das Vielartige (...), was im Umkreis und in dem im fortströmenden Leben stets mitgehenden Umkreis von jedem von uns liegt : unsere Umwelt – Landschaften, Gegenden, Städte und Wüsten ; unsere Mitwelt – Eltern, Geschwister, Bekannte, Vorgesetzte, Lehrer, Schüler, Beamte, Fremde, der Mann da mit der Krücke, die Dame drüben mit dem eleganten Hut, das kleine Mädchen hier mit der Puppe ; unsere Selbstwelt – sofern das gerade mir so und so begegnet und meinem Leben gerade diese meine personale Rhythmik verleiht. In dieser Um-, Mit-, Selbst- (allgemein Um-)Welt leben wir. Unser Leben ist unsere Welt (...). 'Wir begegnen immer irgendwie'. Unser Leben ist die Welt, in der wir leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen.* »)

⁸⁰⁰ Une notion à laquelle Heidegger renoncera par la suite, sans doute pour marquer terminologiquement la distance entre l'« objet » de l'herméneutique de la vie facticielle et celui des sciences.

⁸⁰¹ Pour cette notion, cf. avant tout le cours de 1923-1924, *Introduction à la recherche phénoménologique* (*Ga.* 17), où Heidegger retrace l'histoire de la conception du soi comme *Sachregion* (cette histoire débutant, fondamentalement, avec le « souci de la connaissance connue » cartésien).

autonome, indépendant, séparé des autres : ils ne vont jamais, en effet, l'un sans l'autre et s'interpénètrent. Heidegger y insiste dans le cours de 1920 déjà évoqué (*Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*), en précisant que le monde ambiant (*Umwelt*), le monde commun (*Mitwelt*) et le monde du soi (*Selbstwelt*) ne désigne pas trois domaines de l'être, trois *Seinsbereiche* :

« L'effectivité originare [*die Urwirklichkeit*], c'est le Soi-même [*Das Selbst*] dans l'accomplissement actuel de l'expérience de vivre [*im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung*], le Soi-même en ce qu'il fait l'expérience de lui-même [*das Selbst im Erfahren seiner selbst*]. Faire l'expérience [*Erfahrung*], ce n'est pas prendre connaissance [*Kenntnisnehmen*], c'est y être partie prenante de façon vivante [*das lebendige Beteiligtsein*], être préoccupé [*das Bekümmertsein*], mais de telle sorte que le Soi-même soit constamment co-déterminé [*mitbestimmt*] par cette préoccupation. – Monde ambiant [*Umwelt*], monde commun [*Mitwelt*] et monde du soi [*Selbstwelt*] ne sont nullement des domaines de l'être [*Seinsbereiche*], ils ne sont pas déterminés en quoi que ce soit. Toute effectivité [*Wirklichkeit*] reçoit son sens originare de la préoccupation du Soi-même. Les manières d'avoir [*Die Weisen des Habens*] et de rejeter [*der Verdrängung*] le monde ambiant sont liées à la modification [*Modifikation*] de la préoccupation du Soi-même⁸⁰² ».

Le Soi-même (*Selbst*) « auteur » de la compréhension n'est donc en aucune manière séparé de la vie : il se rencontre lui-même dans le monde, ce qu'exprime la notion, centrale dans la terminologie propre à l'herméneutique de la vie facticielle, de *Selbstwelt*, monde du soi. Toutefois, si le soi comprenant se rencontre bien dans le monde, Heidegger indique que le *Selbstwelt* possède une forme de priorité sur les « autres » mondes. Pour quelle raison ? Précisément parce qu'il a la particularité, la « propriété » d'être compréhensif, de dévoiler, de mettre au jour la significativité du monde⁸⁰³. Le soi est donné au sein du monde,

⁸⁰² *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 200 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 173. Cf. également dans le cours de 1921-22 : « Ces [trois] mondes, on ne peut pas les juxtaposer selon un ordre fixe, comme s'il s'agissait de trois secteurs [*drei Bezirke*], trois domaines de réalités effectives qui seraient d'avance absolument délimités [*drei vorgängig absolut ausgegrenzte Wirklichkeitsbereiche*], trois domaines dont le contenu pourrait s'accroître ou décroître quantitativement selon qu'il 'existe' chaque fois davantage d'objets, de choses ou d'êtres humains (...). (...) la démarcation [*Abhebung*] du monde du soi-même, par exemple, n'est pas une négation des autres mondes ; tout à l'inverse, c'est dans la démarcation du monde du soi-même que s'accomplit en même temps [*vollzieht sich mit*] une appropriation [*Aneignung*] du monde partagé et du monde alentour, appropriation dont la tonalité et le sens sont donnés par cette démarcation – et il en est ainsi de chacun des mondes » (*Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote, Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, traduction par P. Arjakovsky et D. Panis, Gallimard, Paris, 2016, pp. 133-135 ; *Ga.* 61, pp. 94-95).

⁸⁰³ Une significativité dont il n'est pas le « fabriquant », le producteur au sens propre. Cf. sur ce point le passage du cours de 1925 cité *supra* (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, op. cit.*, p. 113 ; *Ga.* 20, p. 97), où Heidegger explique que, chez Husserl déjà, la constitution n'a pas le sens d'une production, mais d'un faire/laisser voir, d'un dévoiler. Déjà dans la « Recherche Logique V », Husserl précise que l'acte intentionnel n'a pas le sens d'une activité *stricto sensu* : « En ce qui concerne (...) le terme d'*actes*, il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus*, l'idée de l'activité doit demeurer absolument exclue » (Husserl, « Recherche logique V », in *Recherches logiques, tome 2, deuxième partie, op. cit.*, p. 182). À l'appui de cette idée, Husserl se réfère en note à Natorp : « Quant NATORP [*Einleitung in die Psychologie*

mais il n'est pas *seulement* donné : il est également compréhensif – il est traversé, pour ainsi dire, par des tendances, *Tendenzen*. Comme dans le cours du semestre de guerre et les notes sur le mysticisme, l'union de la compréhension et de l'intuition n'aboutit pas à une identification pure et simple, une confusion du Je et du monde.

En 1919-1920, Heidegger exprime cette différence en parlant d'une *accentuation* possible du monde du soi :

« [L'accentuation du monde du soi] est lui-même un mode de manifestation de la vie facticielle, qui peut même être trouvé dans le *monde ambiant*, de sorte qu'une disposition fluctuante se modèle particulièrement et se solidifie, dont résulte un caractère – accentué par le monde du soi – du monde ambiant et du monde commun, dont on peut faire immédiatement l'expérience. (...) Cette accentuation du monde du soi n'est pas simplement une accentuation de la considération ou d'une attention particulière, mais plutôt une accentuation de la vie actuelle, de la tenue facticielle dans des tendances particulières, et de l'*accomplissement actuel*, spécialement accentué, d'elle-même et de son cours. Cette accentuation du monde du soi, *l'indexation des tendances et les caractères mondains* qui en découlent, ne nécessite pas d'être séparée, mais elle est, et même la plupart du temps, vitalement non séparée, à tel point que la vie peut se donner comme si tout le monde du soi était déterminé et dirigé par le monde ambiant. L'intensification du monde du soi est toujours là dans la vie facticielle, de sorte qu'à partir de là précisément les caractères que nous avons découverts jusqu'ici dans la vie facticielle deviennent plus compréhensibles : l'autosuffisance de la vie en soi et son caractère de manifestation⁸⁰⁴ ».

Plusieurs points sont ici à relever. On comprend, d'une part, que la mobilité fondamentale de la vie n'est en aucune façon incompatible avec une forme de solidité, plus exactement de solidification. L'accentuation du monde du soi rend possible une certaine

nach kritischer Methode, Mohr, Freiburg, 1888, p. 21] objecte, contre ceux qui soutiennent sérieusement le bien-fondé de l'expression d'actes psychiques en tant qu'activités de la conscience ou du moi, que 'c'est seulement parce que la conscience est accompagnée souvent ou toujours d'une tension qu'elle apparaît comme une action, et son sujet comme l'auteur d'une action', nous sommes entièrement d'accord avec lui. Nous aussi nous repoussons la 'mythologie des activités' ; nous définissons les 'actes' non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels » (Husserl, « Recherche logique V », in *Recherches logiques*, tome 2, deuxième partie, op. cit., p. 182). Nous verrons toutefois *infra* que Natorp réinvestit, dans une certaine mesure, le couple aristotélicien puissance-acte.

⁸⁰⁴ Ga. 58, p. 60. (Notre traduction de : « *Das ist selbst eine Weise der Bekundung des faktischen Lebens, auch in der Umwelt schon antreffbar, so dass eine labile Zuständigkeit sich besonders ausprägt und verfestigt, woraus dann ein unmittelbar erfahrbarer, von der Selbstwelt her betonter Charakter der Um- und Mitwelt sich ergibt. (...) Diese Betontheit der Selbstwelt ist nicht etwa eine solche lediglich der Betrachtung, der besonderen Beachtung, sondern des aktuellen Lebens, der faktischen Einstellung in besondere Tendenzen und des besonders betonten aktuellen Vollzugs ihrer und Verlaufs. Diese Betontheit der Selbstwelt, die Indizierung der Tendenzen und Weltcharaktere von ihr aus, braucht aber nicht abgehoben zu sein, sondern sie ist und sogar meist unabgehoben lebendig, so sehr, dass sich das Leben so geben kann, als ob alle Selbstwelt von der Umwelt bestimmt und gelenkt sei. Die Zugespitztheit auf die Selbstwelt ist immer da im faktischen Leben, so zwar, dass gerade hieraus die Charaktere verständlicher werden, die wir bisher im faktischen Leben angetroffen haben : Selbstgenügsamkeit des Lebens an sich und sein Bekundungscharakter* ».)

stabilité de la vie⁸⁰⁵. Mieux, indépendamment même de cette accentuation, la vie possède une structure, différents « moments » de signification. Le Privatdozent de Freiburg l'a clairement indiqué un peu plus haut : « nous avons remarqué la richesse des tendances, de leurs modifications et de leurs formes de pénétration. Nous avons mentionné avec cela une certaine stabilité du mode vie, de ses formations, du développement d'une amplitude de compréhensibilités⁸⁰⁶».

La vie possède une certaine structure, une certaine forme, en tant qu'elle est compréhensive, c'est-à-dire en tant qu'elle possède certaines tendances. Nous retrouvons ici le thème, évoqué plus haut, de la distinction entre compréhension et théorisation ou rationalisation. Heidegger refuse de considérer la seconde comme la seule source possible de structuration. C'est la raison pour laquelle il précise, dans le long passage cité *supra*, que l'accentuation du *Selbstwelt* ne doit pas être interprétée en termes d'observation ou de considération internes – une indication qui vise peut-être indirectement Husserl, qui fait de la réflexion la méthode de la phénoménologie transcendantale⁸⁰⁷.

D'autre part, il apparaît nettement ici que l'accentuation du monde du soi ne doit pas être interprétée en termes de distinction, de séparation, d'isolement au sens propre. La preuve en est que, la plupart du temps (*meist*), le monde du soi apparaît déterminé par l'*Umwelt*⁸⁰⁸. Mieux, ce-dernier n'est jamais détaché, au sens fort, des deux autres moments de signification du monde, cela parce que, dit Heidegger au début de notre passage, l'accentuation du *Selbstwelt* entraîne l'accentuation de l'*Umwelt* et du *Mitwelt*. L'accentuation du monde du soi n'est pas « autre chose » que le monde vécu d'une certaine

⁸⁰⁵ Nous reviendrons sur ce thème dans le quatrième moment de notre travail – où nous verrons que Heidegger mobilise, dans les années suivantes, un sens particulier de la notion aristotélicienne d'ἔξις pour expliciter le maintien, la stabilité, la tenue du *Dasein*.

⁸⁰⁶ *Ga.* 58, p. 43. (Notre traduction de : « *bemerkten wir den Reichtum an Tendenzen, ihrer Modifikationen und Durchdringungsgestalten. Zugleich damit war die Rede von einer gewissen Stabilität des Lebensstils, seiner Ausformungen, der Herausbildung eines Umkreises von Verständlichkeiten.* »)

⁸⁰⁷ Notons toutefois que Heidegger fait parfois un usage positif de la notion de *réflexion* – mais en retrouvant alors le sens originel du terme, celui de réfléchissement. Cf. en particulier pour ce point le cours de 1927, immédiatement postérieur à *Être et temps*, également intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « Le Soi-même [*Selbst*] est présent au *Dasein* lui-même sans réflexion [*Reflexion*] et sans perception interne [*innere Wahrnehmung*], antérieurement à toute réflexion. (...) On peut cependant nommer, avec pertinence, 'réflexion', la manière dont le Soi-même se dévoile à soi-même dans le *Dasein* facticiel, pourvu seulement que l'on n'entende pas par là, comme c'est généralement le cas, l'auto-fascination de l'*ego* replié sur lui-même, mais un ensemble de relations, comme l'atteste l'acception optique du terme. Se réfléchir signifie alors se réfracter sur quelque chose, en rejaillir, c'est-à-dire se montrer en se reflétant sur quelque chose » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 196-197 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 226).

⁸⁰⁸ Le *meist* annonçant le thème de la quotidienneté, le « de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*) » d'*Être et temps* et des textes contemporains de la rédaction de l'*Hauptwerk*.

façon – elle rend possible, dit précisément Heidegger, des *expériences* particulières. On retrouve ici le thème de l'*Erfahrung* qui était déjà central dans les notes sur le mysticisme, et que Heidegger thématise en particulier à partir de Bernard de Clairveaux et Thérèse d'Avila⁸⁰⁹. L'accentuation du monde du soi ne consiste pas en une observation interne – comme si le soi était isolé de l'*Umwelt* et du *Mitwelt* – mais il n'en demeure pas moins une expérience particulière, dans laquelle m'apparaît ce que je suis en propre.

En 1919-1920, Heidegger décrit plus précisément l'accentuation du monde du soi comme un accomplissement actuel, *aktuelle Vollzug*. Il y insiste dans une note qui accompagne le passage cité *supra* : « Cette accentuation fonctionnelle ne procède pas d'une attention spéciale et continue, mais plutôt de l'accomplissement facticiel et actuel de la vie, dirigé vers le monde⁸¹⁰ ». La notion d'accomplissement est ici mobilisée afin de différencier à nouveau l'accentuation du monde du soi et l'observation interne. Dire que la première consiste en un accomplissement revient à insister sur le fait qu'elle n'aboutit pas à une séparation du *Selbstwelt*, mais engage « simplement » une modification de la signification de l'*Umwelt* et du *Mitwelt*⁸¹¹.

Afin de mettre clairement au jour les modalités de cette modification, Heidegger distinguera, dans les cours immédiatement postérieurs, trois moments dans l'intentionnalité, le comprendre ou la tendance : le *Gehaltsinn*, sens de la teneur (qui correspond au monde), le *Bezugsinn*, sens référentiel (qui correspond au souci, *Sorge*), et

⁸⁰⁹ Pour la lecture heideggerienne de ces deux auteurs, cf. en particulier Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., p. 605 sq., où Sylvain Camilleri explique notamment que l'auteur des notes sur le mysticisme trouve principalement chez Thérèse d'Avila l'idée d'une inhabitation de Dieu dans l'âme (cette inhabitation s'opérant, selon Heidegger, *irgendwie*, de quelque façon, c'est-à-dire substantiellement ou non). Thérèse aurait ainsi fortement contribué à la « subjectivisation » de la vie mystique.

⁸¹⁰ Ga. 58, p. 60. (Notre traduction de : « *Diese funktionale Betontheit nicht eine solche, die entspringt einer besonderen und ständigen Beachtung, sondern faktisch aktuellem, weltwärts gerichtetem Vollzugs des Lebens.* »)

⁸¹¹ L'accentuation du *Selbstwelt* s'accomplit comme *situation*. Le recours à ce terme montre à nouveau que les trois mondes ne sont pas séparés, ne font, en vérité, qu'un : « *Eine neue und eigentliche Stellung des Selbst zu seiner Welt – Was bedeutet die Zugespitztheit? Sie 'gesehen', gelebt und lebend auf einer Grundsituation. Das Selbst lebt in immer neuen und neu sich durchdringenden, für alle folgenden unverlierbaren Situationen. Und die Lebenswelt, die Umwelt, Mit- und Selbstwelt ist gelebt in einer Situation des Selbst. Die Begegnisse der Lebenswelt begegnen immer einer Situation des Selbst. Die Lebenswelt bekundet sich in den und den Weisen in und für eine jeweilige Situation der Selbstwelt. Diese labile, fliessende Zuständlichkeit der Selbstwelt bestimmt als Situationscharakter immer das 'Irgendwie' der Lebenswelt. (...) Selbstwelt (...) – dass das faktische Leben an sich immer in seiner eigenen Welt lebt; die Tendenzen kommen aus einer faktischen Lebenswelt und erfüllen sich in einer solchen und für eine solche. Sie ist für das faktische Leben selbst ein 'immer wieder antreffbares Faktum'* » (Ga. 58, pp. 62-63). L'usage de la notion de situation signe l'influence de Dilthey, sur laquelle nous reviendrons *infra*.

le *Vollzugsinn*, sens d'accomplissement⁸¹² (qui correspond au sens d'être du soi comme *Zeitigung*, temporation, ou plus simplement temporalité). Cette nouvelle tripartition aura pour but de montrer que, si le soi ne doit jamais cesser d'être considéré comme un quoi, un *Was* (cela reviendrait à dire, en effet, qu'il ne se rencontre pas dans le monde, n'est pas du monde), son propre apparaît seulement lorsqu'on l'envisage, non pas uniquement comme une certaine teneur mondaine, mais également comme un *Wie*, un comment, plus précisément comme *Zeitigung*, temporalité ou temporation⁸¹³.

Le thème de l'accentuation du monde du soi, et son explicitation en termes d'accomplissement, *Vollzug*, sont fondamentales, parce qu'elles signent, d'une façon souterraine, subreptice, l'évolution de la pensée du Privatdozent de Freiburg. Quelque chose s'est passé entre le *Kriegsnotsemester* et le semestre 1919-1920, entre l'apparition, sous la plume de Heidegger, des notions d'herméneutique et de facticité, et le projet, pleinement assumé et clairement exposé, de développement d'une herméneutique de la vie facticielle. Heidegger n'a pas seulement sauté par-dessus Husserl et Natorp : il s'exprime désormais dans des termes qui rendent caduque, impropre, la compréhension de l'origine négative du vécu comme prémondanéité, qui était au cœur des dernières pages du cours du semestre de guerre.

On trouve certes dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920 des indications qui font clairement référence aux développements de ce dernier. En particulier, on retrouve la même insistance sur le caractère protéiforme – et, en ce sens, sans forme – de la vie, qui ne revêt que le visage, la figure du possible, de la possibilité de déterminations⁸¹⁴. C'est ce que signale, notamment, l'expression « *irgendwie* » :

« Tout ce qui se rencontre dans la vie se rencontre 'de quelque manière'. Ce 'de quelque manière', la plupart du temps, n'est pas cela même que la vie rencontre dans le cours de ses tendances, mais elle reconte *dans* le 'de quelque manière'. Et là où la vie

⁸¹² Nous rendons « *Vollzugsinn* » par « sens d'accomplissement » – plutôt que par « sens d'effectuation », sa traduction « concurrente » en langue française – afin de dissocier nettement l'accomplissement heideggérien et la *Wirklichkeit*, l'effectivité. Il est essentiel à la bonne compréhension du *Vollzug* de noter qu'il ne consiste pas en un *wirken* au sens strict, un opérer ou un effectuer.

⁸¹³ Nous reviendrons longuement sur ces points *infra*, au moment de commenter les cours des années 1920-1921 consacrés à Paul et Augustin.

⁸¹⁴ Sur la vie comme possibilité, cf. notamment *Ga.* 58, p. 35, où il apparaît nettement que le caractère autosuffisant de la vie n'est absolument pas incompatible, bien au contraire, avec sa thématization comme possibilité : « *Das Leben genügt sich selbst auch dort, wo es in Unvollkommenheiten, in Ungenügendheiten leben muss. Es lebt in sich und seinen antreffbaren Möglichkeiten. Es dreht sich nie aus sich selbst heraus und was es lebt und was ihm auf seinen verschiedenen Wegen begegnet, hat Lebenscharakter, ist im Leben selbst da* ».

facticielle rencontre un ‘de quelque manière’ lui-même en tant que forme de vie, là où elle cherche elle-même à s’atteindre comme but d’une tendance, cela arrive derechef. Ici se montre à nouveau le caractère fondamental de l’autosuffisance dans les formes facticielles et les figures de la vie elle-même⁸¹⁵ ».

La notion d’*irgendwie* fait directement écho ici au « quelque chose en général », *Etwas überhaupt*, du cours du semestre de guerre. La vie est « quelque part », « quelque chose en général », en tant qu’elle est possible, c’est-à-dire en tant qu’elle peut connaître une infinité de déterminations différentes sans en avoir aucune, sans se figer en aucune d’entre elles⁸¹⁶.

En 1919-1920, la vie est donc toujours interprétée en termes de généralité (la vie en soi est la vie *überhaupt*), de formalisme et de possibilité. Cette possibilité revêt toutefois une signification bien différente. Dans le cours du semestre de guerre, elle avait le sens d’une prépondérance. Ce n’est plus le cas en 1919-1920, la référence au *Vorwelt* disparaissant pour laisser place au *Selbstwelt* qui, nous y avons insisté, non seulement n’est pas séparé des « autres » mondes, mais constitue un « moment » du monde, qui ne saurait être « antérieur » à lui.

C’est dire que, contrairement à ce que Heidegger soutenait dans le cours du semestre de guerre, la vie originaire pourra certes encore être comprise comme un « *Noch nicht* », un « pas encore⁸¹⁷ », mais non plus comme un pas encore concrétisé, déterminé⁸¹⁸. Nous y reviendrons : la vie heideggérienne, en 1919-1920, possède toujours une profondeur – que nous avons rapporté, déjà, à la profondeur du cœur chrétien –, et, en ce sens, une forme d’intériorité (une intériorité qui est mienne autant que je suis *en elle*). Au seuil des années 1920, le Privatdozent de Freiburg lui ôte en revanche toute forme d’*antériorité*, fût-ce sur

⁸¹⁵ *Ga.* 58., p. 54. (Notre traduction de : « *Alles im Leben Begegnende begegnet ‘irgendwie’. Dieses Irgendwie ist meist nicht selbst da, dem das Leben begegnet im Fluss seiner Tendenzen, sondern es begegnet im ‘Irgendwie’. Und wo das faktische Leben einem ‘Irgendwie’ selbst als einer Gestalt des Lebens begegnet, es selbst als Ziel einer Tendenz zu erreichen sucht, da geschieht es wiederum. Hier zeigt sich wieder der Grundcharakter der Selbstgenügsamkeit in den faktischen Formen und Gestalten des Lebens selbst.* »)

⁸¹⁶ Afin d’exprimer plus précisément ce caractère général, et en ce sens formel, de la vie, Heidegger déploie dans les cours suivants un nouvel appareillage méthodologique – notionnel sans pour autant être conceptuel –, qui a pour centre de gravité l’idée d’indication formelle. Pour l’indication ou l’index formel heideggérien, cf. *Ga.* 60, pp. 55-65. Pour une analyse détaillée, cf. notamment De Lara López, Francisco, « Indication formelle (*formale Anzeige*) », in *Abécédinaire de Martin Heidegger*, Alain Beaulieu (dir.), Les éditions Sils Maria, 2008, pp. 107-109 ; Villevieille, Laurent, « Heidegger, de l’indication formelle à l’existence », *Bulletin d’analyse phénoménologique*, volume IX, n°5, 2013.

⁸¹⁷ Heidegger thématise en effet la vie, avec Aristote, comme *mouvement* ou *puissance*, et le mouvement et la puissance comme *Noch-nicht*. Cf. pour ces points *Ga.* 18, p. 313 : « *Dunamis, ‘noch nicht’* ».

⁸¹⁸ Le point essentiel sera ainsi de comprendre que la vie n’est en manque de rien, qu’elle n’est en attente d’aucune détermination. La vie originaire, autrement dit, n’est absolument rien d’« antérieur » à la vie déterminée, la vie « concrète ».

elle-même. Le prémondain originaire, pas encore déterminé, se trouve dissous dans la « tripartition » du *Welt* : ne reste qu'un soi qui adopte une multiplicité de formes, de figures, qui connaît une multiplicité de déterminations actuelles – l'accomplissement authentique consistant en un accomplissement actuel, *aktuelle Vollzug*. Est-ce à dire, toutefois, que le sens de la vitalité réside dans l'actualité, autrement dit que le sens « vital » de la possibilité a été évacué en même temps que le *Vorwelt* ? Il n'en est évidemment rien : entre le cours du semestre de guerre et les *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger a bien plutôt retravaillé la notion de possible⁸¹⁹, pour désormais refuser de l'envisager comme un « pas encore déterminé ». Il s'est donné pour tâche d'exprimer un nouveau sens du possible, qui a toutes les apparences du paradoxe : un possible qui est l'envers de l'actuel, non son inverse ou sa précédence.

Cette nouvelle figure de la possibilité reste incompréhensible à quiconque demeure absolument attaché à son ancienne thématization aristotélicienne. S'il ne l'indique pas clairement, on peut supposer que Heidegger est amené, dans les années 1920, à renoncer au motif de la prémondanéité parce qu'il considère que le sens du possible qu'il met en jeu est tributaire de la thèse classique de l'antériorité de l'acte sur la puissance, qui équivaut à interpréter le sens d'être des étants à l'aune de l'actualité (ultimement : de la *νοήσεως νόησις*, pensée de la pensée, comprise comme acte pur), partant de la *présence*. Si la physique aristotélicienne marque bien le sens négatif de la possibilité en rapportant l'être en puissance à la *στέρησις* (privation), elle minore, pour ainsi dire, cette négativité en l'interprétant à partir de l'actualité. Heidegger accordera de longs développements à la *στέρησις* aristotélicienne dans son cours de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Le cœur de son interprétation réside dans l'idée que le ne-pas-être aristotélicien est « interprété à partir du sens de l'être [*Sinn von Sein*] : ne-pas-être

⁸¹⁹ Pour ce nouveau sens du possible, cf. notamment Serban, Claudia, *Phénoménologie de la possibilité, Husserl et Heidegger*, PUF, Paris, 2017. Claudia Serban explique notamment que Heidegger trouve chez Augustin (dans les pages relatives à la *tentatio*, que nous étudierons *infra*) l'idée que l'« avoir de soi » bien compris est un « peut s'avoir », autrement dit que « je m'ai », que j'agis proprement en tant que *possibilité* : « C'est par la prise en compte de la *tentatio* que s'insinue (...), dans l'explicitation de la vie facticielle, le décalage infime mais fondamental entre la manière dont celle-ci se possède effectivement (le *Sich haben*) et la manière dont elle *peut* s'avoir. La mise au jour de ce *pouvoir* est la découverte d'un sens expérientiel de la possibilité qui nous rapproche considérablement de son acception existentielle, et dont la *tentatio* est l'épreuve radicale. C'est au niveau de cette possibilité que se joue, pour celui qui vit dans l'accomplissement de la facticité, la question du sens de son propre être ('*nescit se homo, nisi in tentatione discat se*'), et c'est pourquoi elle s'avère plus décisive que la simple prise en considération de l'accomplissement de la vie facticielle : ce dernier se trouve en définitive remanié et compris comme *accomplissement du possible en tant que tel* » (p. 110). Pour la distinction (qui nous intéresse tout particulièrement) de ce nouveau sens du possible et de l'effectivité ou productivité, cf. *ibid.*, p. 187 sq.

[*Nichtsein*] au sens d'un *là déterminé* [bestimmten Da], le *là de l'absence* [Da der Abwesenheit⁸²⁰] ».

Notons que cette physique aristotélicienne de la présence est clairement en jeu dans le projet natorprien de reconstruction du subjectif. Natorp fait explicitement référence à Aristote dans sa *Psychologie générale selon la méthode critique* :

« [Nous pouvons] définir le subjectif avant toute objectivation, c'est-à-dire à titre de dynamis, à titre de puissance de toutes les déterminations que la connaissance objectivante a produites ou peut produire relativement à ce subjectif. Toutefois, ce concept de puissance n'est plus désormais simplement négatif mais contient en soi la positivité de la possibilité et de la tâche (de la détermination). Ce qui n'est pas encore déterminé devient le déterminable, ce qui est à déterminer, il devient la possibilité et l'exigence de la détermination que la connaissance objectivante produit effectivement relativement à lui. Cette objectivation doit donc être tout d'abord connue, c'est-à-dire qu'il en va ici comme dans la doctrine d'Aristote : la puissance n'est connue que lorsqu'elle est passée dans l'actualité⁸²¹ ».

En comprenant le subjectif comme un devenir objectif, Natorp interprète la conscience, en tant que puissance, à l'aune de l'actualité, de l'objectivité. Heidegger l'indique en toute lettre dans son cours de 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, à l'occasion d'une distinction des concepts de puissance et de condition :

« Le concept qui constitue véritablement la psychologie en système est celui de la *puissance* [Potenz]. Entendue comme dynamis, par opposition à l'*actualité* [Aktualität] de la position objectivante, la puissance signifie la *possibilité* [Möglichkeit] de cette dernière. Le concept de puissance doit être distingué du concept objectif de condition [Bedingung] ; dans celui-ci, en effet, le *conditionnant* est toujours distinct *quant à sa teneur* [inhaltlich] de ce qu'il conditionne, tandis que *dans le concept de puissance tel qu'il est ici entendu* [?], la *condition n'est caractérisée que par ce qu'elle conditionne*⁸²². Le rapport de la puissance à l'acte [Akt] exprime le rapport originaire du déterminable [Bestimmbaren] au fait de déterminer [Bestimmen] ainsi qu'au déterminé [Bestimmten]. La puissance, dont il est question dans tous les concepts fondamentaux de la psychologie, est la possibilité de la détermination [die Möglichkeit der Bestimmung⁸²³] ».

⁸²⁰ Ga. 18, p. 298 (notre traduction). Cf. les analyses de Christian Sommer dans *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaire d'Être et temps*, PUF, Paris, 2005, pp. 164-172 ; notamment p. 170 : du point de vue de Heidegger, « Aristote n'a pas pu exploiter les ressources de la négativité radicale du non-être en soi (*kath'hauto mèn on*) qu'est la privation (*sterèsis*), ontologiquement fondée sur l'absence (*apousia*) : en subordonnant la *sterèsis* à l'*energeia*, la *sterèsis* étant conçue comme un *Noch-Nicht* d'*energeia*, il en abolissait la foncière négativité ».

⁸²¹ Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, op. cit., pp. 106-107 ; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch : Objekt und Methode der Psychologie*, op. cit.

⁸²² Nous soulignons ce passage.

⁸²³ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., pp. 132-133 (traduction modifiée) ; Ga. 59, p. 106. Dans les lignes suivantes, Heidegger rapporte la puissance subjective natorprienne à la matière première aristotélicienne, qui ne peut

Parce qu'elle accorde une priorité à l'acte sur la puissance, la méthode natorpienne de reconstruction du subjectif retrouve, *in fine*, la pensée de la pensée aristotélicienne, l'acte pur. En comprenant la corrélation du subjectif et de l'objectif comme une relation de connaissance, le philosophe de Marburg interprète en effet la vie concrète à l'aune d'un Je supra-individuel et supra-temporel, c'est-à-dire d'une conscience de soi ou savoir absolu, que Heidegger rapporte explicitement à la νοήσεως νόησις aristotélicienne : parce qu'il comprend la subjectivité comme une puissance de détermination, Natorp en vient nécessairement à se poser

« la question d'une éventuelle limite supérieure [*oberen Grenze*] de la conscience. Elle aussi est seulement idéale [*ideell*], mais cependant bien déterminée en tant que point de repère : la pure détermination [*die reine Bestimmtheit*], l'actualité [*Aktualität*], le pôle opposé de la puissance pure, la pure conscience de la conscience [*das reine Bewußtsein des Bewußtseins*] où est levée [*aufgehoben*] la polarité de la conscience et de l'objet [*Gegenstand*] (νοήσεως νόησις⁸²⁴) ».

De Dilthey aux premiers chrétiens

Faisons, pour terminer, deux remarques. Il est essentiel de noter, d'une part – ce qui est un fait désormais bien connu –, que le projet heideggérien d'herméneutique de la

faire l'objet d'aucune intuition : « La régression [*Der Rückgang*] à partir des objectivations, la régression de l'actuel [*Aktuellen*] aux possibilités [*Möglichkeiten*], conduit en dernière instance à une puissance sous-jacente [*untersten Potenz*] (πρώτη ὕλη), aux ultimes fondements [*Grundlagen*] subjectifs tels qu'ils existent avant toute détermination et toute objectivation, plus exactement avant toute position actuelle [*vor aller aktuellen Setzung*]. Dans le fait de vivre l'expérience, tel qu'il est effectivement, c'est-à-dire toujours comme position objectivante, une telle chose ne se laisse pas rencontrer ; en vertu de la méthode, on conclut cependant 'avec une nécessité indubitable' [Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, *op. cit.*, p. 265 ; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch : Objekt und Methode der Psychologie*, *op. cit.*, p. 233] à un tel élément ultime » (*Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, *op. cit.*, p. 133 ; *Ga.* 59, p. 107). L'origine qu'a pour but d'explicitier l'herméneutique de la vie facticielle est pour ainsi dire plus négative que l'origine reconstruite par Natorp – dans la mesure où elle ne produit rien, n'est pas un *fieri*. Au début des années 1920, Heidegger nous donne à penser ce que l'on peut appeler une origine impuissante – une possibilité originaire dont l'originarité tient paradoxalement au fait qu'elle ne *peut* rien, au sens où elle ne produit rien, ne donne lieu à aucun *factum*.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 135 ; *Ga.* 59, pp. 108-109.

facticité, tel qu'exposé dans le cours de 1919-1920, doit beaucoup à Dilthey⁸²⁵. Heidegger se réapproprie clairement dans ce cours la conception diltheyenne de la vie auto-compréhensive (la *Selbstverständlichkeit*) pour penser l'inscription du comprendre dans le donné.

Dans le cours de 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, ainsi que, plus tard, en 1925, dans les *Conférences de Cassel*, Heidegger accorde de longs développements à Dilthey⁸²⁶. Contrairement à Natorp, ce dernier a tenté de penser à plein l'inscription de la vie dans le monde et dans l'histoire : l'enjeu n'est pas de reconstruire une subjectivité supra-temporelle par la dialectique (partant par la logique), mais de décrire les modalités de l'auto-explicitation de la vie individuelle et historique à même le monde⁸²⁷. C'est ce dont témoigne, en particulier, la notion de complexe interactif (*Wirkungszusammenhang*). Dilthey soutient d'une part – contre la psychologie traditionnelle calquée sur les sciences de la nature – que la vie est d'emblée saisie comme un complexe : elle n'est pas à édifier à partir d'éléments isolés, elle est d'emblée une configuration de représentation, sentiment et volonté⁸²⁸. Un passage des *Conférences de Cassel* exprime clairement ce point :

⁸²⁵ Pour cette dette, cf. notamment Gens, Jean-Claude, « La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger (1919-1920) », in *Les conférences de Cassel, op. cit.*, pp. 57-76 ; Dastur, Françoise, « Heidegger : Histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations, op. cit.*, pp. 11-32. Pour l'influence que Husserl et Dilthey ont exercée l'un sur l'autre, cf. par ailleurs *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, pp. 189-190 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 162 : dans ses *Études en vue de la fondation des sciences de l'esprit* de 1905, « Dilthey attire l'attention sur les 'Recherches logiques' (1900/1901) de Husserl. Cela, on ne saurait le tenir en assez haute estime, car on voyait en général à l'époque (1905) dans le second volume des 'Recherches', qui est vraiment important et positif, une <rechute [Rückfall]> dans le psychologisme combattu dans le premier volume. – Dilthey a alors cherché à mettre sa psychologie à l'unisson des résultats phénoménologiques des 'Recherches logiques'. Mais il a toujours reculé devant la tâche de produire une nouvelle conceptualité. Cette adoption superficielle des idées de Husserl demeure ainsi sans véritable bénéfice pour lui. Dilthey a ensuite exercé une influence sur Husserl, particulièrement en ce qui concerne le problème de la nature et de l'esprit, la manière de concevoir la culture, etc. ». Pour le dialogue Dilthey-Husserl, cf. notamment Gens, Jean-Claude, « Du premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique de *Logos* (1900-1911), in *Les conférences de Cassel, op. cit.*, pp. 9-25 ; ainsi que, du même auteur, « La communauté de pensée entre Husserl et Dilthey (1912-1925) », *ibid.*, pp. 27-40.

⁸²⁶ Cf. également le paragraphe 77 d'*Être et temps*, où Heidegger évoque la conception diltheyenne de l'historialité (ainsi que celle du comte Yorck).

⁸²⁷ Pour l'opposition Natorp-Dilthey selon Heidegger, cf. *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 193 ; *Ga.* 59, p. 166 : « La vie [*Leben*] est 1°) un complexe interactif [*Wirkungszusammenhang*], et non une relation [*Beziehung*] logique, voire dialectique ; 2°) le complexe du vécu [*der Erlebniszusammenhang*] est un complexe historique [*historischer*]. Il a lieu au sein d'un développement, il comporte en lui-même une articulation [*Artikulation*] et une rationalité [*Rationalität*]. La vie peut être interprétée à partir d'elle-même [*Das Leben kann aus sich selbst heraus interpretiert werden*] ».

⁸²⁸ On peut interpréter cette idée comme une annonce de la co-originarité heideggérienne de la compréhension et de la tonalité affective (*Stimmung*). Cf. sur ce point *ibid.*, pp. 185-186 ; *Ga.* 59, pp. 158-

« Dilthey appelle articulante [*Zergliedernd*] – et aussi analytique – sa psychologie, par opposition à la construction [*Konstruktion*] qui caractérise le comportement fondamental de la psychologie en tant que science naturelle. Comme la physique, cette dernière tente une reconduction à des éléments ultimes [*letzte Elemente*]. Comme elle édifie [*aufbaut*] la nature à partir d'éléments, on tente de procéder de la même manière avec l'âme [*Seele*]. On voit dans la sensation [*Empfindung*] l'élément ultime. À partir de complexes de sensations [*Empfindungskomplexen*], on cherche à composer des phénomènes comme la volonté, la haine et des choses de ce genre. Ce n'est pas par hasard que cette psychologie a considéré les données sensibles [*Sinnesdaten*] comme des éléments originaires. C'est en effet là qu'il est le plus possible de mettre en œuvre les méthodes d'appréhension par la mesure propre aux sciences de la nature. (...) À l'encontre de ces tendances, il s'agit d'abord pour Dilthey de voir le complexe [*Zusammenhang*] psychique. À ses yeux, celui-ci est premier, le tout de la vie elle-même [*das Ganze des Leben selbst*]. Le complexe est toujours déjà là [*immer schon da*], et non pas à édifier [*aufzubauen*] à partir d'éléments [*Elementen*]. C'est de lui qu'il faut partir et c'est à partir de lui que doivent être analysés ses membres [*Gliedern*]. Cette analyse ne remonte pas à des éléments, mais elle vise les structures [*Strukturen*] primitivement données. Originellement, la vie psychique [*Seelisches Leben*] est toujours donnée dans sa totalité, et cela en trois déterminations fondamentales. 1. Elle se développe. 2. Elle est libre [*frei*], et 3. elle est déterminée par un complexe acquis [*erworbenen*], c'est-à-dire qu'elle est historique [*geschichtlich*⁸²⁹] ».

Ce complexe immédiatement donné de représentation, sentiment ou volonté, qui ne saurait être décomposé en trois éléments, est par ailleurs incompréhensible indépendamment de son inscription dans un monde, milieu ou situation. Chaque vie individuelle se comprend elle-même, s'explique elle-même, à partir d'un monde qui inclut d'autres individus⁸³⁰. Lisons un autre passage des conférences de 1925 :

« La détermination fondamentale du complexe psychique est le Soi-même [*das Selbst*], la mêmeté [*Selbigkeit*] de la personne [*Person*⁸³¹], du je [*Ichs*]. Ce dernier est déterminé par un monde extérieur [*Außenwelt*]. Il a un effet [*wirkt*] sur le Soi-même qui,

159, où Heidegger présente Dilthey comme un héritier de Goethe : « Les trois éléments : représentation [*Vorstellung*], sentiment [*Gefühl*], processus de volonté [*Willensvorgang*] sont toujours contenus dans un état de conscience [*Bewußtseinszustand*]. (...) On pourrait être réticent à voir un sentiment dans une pure sensation [*reinen Empfindung*], par exemple la sensation d'une couleur. Mais Goethe, déjà, a fait cette observation singulière qu'un paysage aperçu au travers de verres colorés produit des tonalités affectives [*Stimmungen*] différentes. Plus clair encore est le cas des différentes tonalités affectives qui accompagnent les sons [*Töne*] ».

⁸²⁹ *Les conférences de Cassel, op. cit.*, p. 165 (traduction modifiée).

⁸³⁰ Heidegger considère toutefois que Dilthey n'a pas suffisamment pris en compte le rapport aux autres individus – ce que le Privatdozent de Freiburg nomme, au début des années 1920, le *Mitwelt*. Cf. *ibid.*, p. 167 (traduction modifiée) : « Dans la mesure où la vie est vie avec d'autres [*mit andern*], il reste à dégager les structures de la vie commune [*des Miteinanderlebens*]. Comment la vie de l'autre est-elle originellement donnée ? En tant qu'elle relève de la théorie de la connaissance, c'est la question de savoir comment est possible la connaissance d'une conscience étrangère [*fremden Bewußtseins*]. Mais cette question est principiellement faussée, car elle méconnaît le fait que la vie est primitivement toujours déjà vie avec les autres, connaissance de ses semblables. Dilthey n'a pourtant pas approfondi ces questions. A ses yeux, l'essentiel, c'est que le complexe structuré [*der Strukturzusammenhang*] de la vie est acquis [*erworben*], c'est-à-dire qu'il est déterminé par son histoire [*Geschichte*] ».

⁸³¹ On notera que le concept de *Person* est ici présenté comme un équivalent de celui de *Selbst*, et qu'il est intrinsèquement lié à celui de *Selbigkeit*, mêmeté. Pour un usage positif de la notion de personne, cf. également *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 166 ; *Ga.* 59, p. 140, où Heidegger associe les concepts de *Selbstwelt* et de *Person*.

inversement, a un effet sur lui⁸³². Il existe un complexe interactif déterminé [*ein bestimmter Wirkungszusammenhang*] entre le Soi-même et le monde extérieur (*De l'origine de notre croyance à la réalité* [Realität] du monde extérieur et de sa légitimité). L'ensemble de ce complexe du Soi-même et du monde est là à chaque moment [*Moment*]. (...) Ce complexe a pour particularité d'être continu [*kontinuierlich*]. Quelque chose est toujours actuellement donné à la conscience. Vu pour ainsi dire en coupe transversale⁸³³, l'état de conscience [*Bewußtseinsstand*] doit ainsi être pensé à chaque moment comme un comportement [*Verhalten*] simultanément pensif, émotif et volitif. La relation interne entre ces moments constitue la véritable structure [*Struktur*] de la conscience. Cette structure est quelque chose de vécu [*erlebt*] par la vie elle-même, un vécu [*Erlebnis*], c'est-à-dire l'expérience que la vie psychique fait d'elle-même, autrement dit, rien d'autre que l'expérience que l'homme [*Mensch*] fait de lui-même pour autant qu'il est déterminé par un monde. Cette détermination n'est pas d'ordre causal [*ist keine kausale*], le complexe est celui du motif [*Motivs*] et de la motivation [*Motivation*⁸³⁴]. La vie psychique est déterminée en tant que complexe final [*Zweckzusammenhang*⁸³⁵] ».

Il faut toutefois immédiatement ajouter que Heidegger, dès le début des années 1920, ne manque pas de souligner les lacunes de l'herméneutique diltheyenne. Tout bien considéré, Dilthey interprète encore la vie sur un mode objectivant. C'est ce dont témoigne, tout d'abord, son recours à la réflexion, la perception interne : chez Dilthey,

« [l]es <processus logiques [*logischen Vorgänge*]> sont inséparables de la perception interne [*inneren Wahrnehmung*], celle-ci s'articule en elle-même, le vécu comme tel est déjà doté d'une certaine rationalité [*Rationalität*]. (...) On peut objecter que le vécu est ainsi arrangé à la façon d'une construction [*wie eine Konstruktion*]. Avec

⁸³² La direction du mouvement vital permet de discerner les développements vitaux que sont la représentation et la volonté. Cf. *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., p. 186 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 159 : « Il faut faire la distinction, dans l'âme, entre deux séries de développement : l'une de l'ordre de la pensée [*denkmäßige*] : des sensations jusqu'au processus de pensée, en passant par les associations, etc. Celle-ci suit la direction qui va du milieu [*Milieu*] au Soi-même [*Selbst*]. L'autre de l'ordre de la volonté [*willensmäßige*] : motif [*Motiv*] sous lequel le Soi-même se décide [*das Selbst sich entscheidet*] ..., action [*Handlung*]. Direction : du Soi-même au milieu ».

⁸³³ La perspective que l'on peut adopter sur la vie est double, on peut opérer deux types de coupes. Cf. *ibid.*, p. 184 ; *Ga.* 59, pp. 157-158 : les tâches de la psychologie diltheyenne sont « 1°) donner une coupe transversale [*Querschnitte*] de la vie de l'âme ; 2°) présenter une coupe longitudinale [*Längsschnitte*] : biographie universelle [*allgemeine Biographie*] ».

⁸³⁴ On retrouve ici la notion de motivation, qui (nous nous y sommes attardés dans le deuxième moment de notre travail) joue un rôle fondamental dans la philosophie heideggérienne de cette époque. Heidegger trouve chez Dilthey l'idée que la vie est mouvement (ce qu'il nommera bientôt *projet*), et qu'elle est motivée par la vie elle-même. Pour l'inscription diltheyenne de la vie dans un milieu, cf. par ailleurs *ibid.*, pp. 184-185 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, pp. 157-158 : « Quel est le noyau [*der Kern*], quel est l'élément originaire du complexe interactif [*Wirkungszusammenhangs*] ? La cellule originaire propre [*Die eigentliche Urzelle*] est l'individu [*das Individuum*], l'unité de vie [*die Lebenseinheit*], en tant qu'elle vit dans son milieu [*sofern sie in ihrem Milieu lebt*]. (...) Le complexe du vécu tout entier est une totalité de processus [*ein Ganzes von Vorgängen*]. Tout ce qui est psychique est processus. – La seule chose qui soit tout à fait permanente [*permanent*] dans ce processus, c'est le Soi-même [*das Selbst*] dans son rapport de corrélation avec le milieu (l'un n'étant pas sans l'autre) ».

⁸³⁵ *Les conférences de Cassel*, op. cit., p. 167 (traduction modifiée).

l' « intellectualité [*Intellektualität*] de la perception interne », un problème est seulement posé, mais non résolu⁸³⁶ ».

Parce qu'il est indissociable de la perception interne, le motif du complexe interactif devra ainsi être remis en question. Si cette notion a le mérite de décrire la vie comme une pluralité d'interactions, elle n'en présente pas moins une image figée, fixe de la vie, l'individu se comprenant, à chaque moment du processus vital, comme un ensemble d'états de conscience, *status conscientiae*⁸³⁷. Mieux, chez Dilthey, cette vie individuelle est considérée comme téléologiquement réglée sur une figure harmonieuse de l'âme, un idéal de vie absolu, l'idéal de l'humanité. Si Dilthey donc, contrairement à Natorp, ne dissout pas l'historicité de la vie individuelle dans un Je supra-temporel, il évalue encore celle-ci à partir de valeurs normatives⁸³⁸ extérieures à la vie :

« Tout développement psychique se déroule dans un milieu [*Milieu*], il a lieu à travers l'acquisition de valeurs [*Gewinnung von Werten*], et reçoit au fil de son déroulement une *articulation* [*Artikulation*] ; c'est ainsi que se forme finalement le complexe vital *acquis* [*der erworbene Lebenszusammenhang*]. Le complexe psychique tend à mener chaque état de conscience [*Bewußtseinszustand*] à sa plénitude maximale. Divers traits caractéristiques entrent chaque fois en jeu, pour les complexes respectivement de l'ordre de la pensée, du sentiment, de la volonté : maîtrise pour la volonté, netteté pour le sentiment, etc., accompagnées par la tendance [*Tendenz*] à aller vers une figure absolument harmonieuse *de l'âme* [*eine absolut harmonische Gestalt der Seele*]. Il y a donc une finalité subjective [*eine subjektive Zweckmäßigkeit*], qui renvoie à un idéal de vie absolu [*ein absolutes Lebensideal*]. (Référence à Goethe.) La structure formelle du complexe vital est ainsi, pour Dilthey, déterminée en dernière instance par l'idéal de l'humanité [*das Humanitätsideal*] tel qu'on le trouve chez Goethe et Humboldt⁸³⁹ ».

En dépit de ses intuitions fondamentales, particulièrement patentes dans ses derniers ouvrages⁸⁴⁰, Dilthey considère donc encore la vie comme une certaine chose, séparée du

⁸³⁶ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 190 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 163.

⁸³⁷ Pour cette notion, *cf. ibid.*, p. 185 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 158 : « C'est le *status conscientiae*, l'état de conscience stabilisé [*der stillgestellte Bewußtseinszustand*], qui peut (...) être comparé à un autre. Il est caractérisé par des représentations, des processus engageant le sentiment, la volonté ».

⁸³⁸ Ce qui explique l'intérêt porté par les philosophes néo-kantiens des valeurs, Rickert en tête, à Dilthey. Aux yeux de Heidegger toutefois, ces derniers n'ont pas simplement mécompris le problème soulevé par Dilthey : ils l'ont purement et simplement oublié. Ils taxent en effet ce dernier d'historicisme et de vitalisme – absorbé par la description du singulier, il aurait méconnu les conditions nécessaires à l'élaboration d'une authentique science de l'esprit. Pour ces points, *cf. Les conférences de Cassel, op. cit.*, pp. 167-169.

⁸³⁹ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, p. 187 ; *Ga.* 59, pp. 160-161.

⁸⁴⁰ *Cf.* sur ce point *ibid.*, p. 181 (traduction modifiée) ; *Ga.* 59, p. 154 : « Dans la mesure où le philosophe veut donner un point d'appui [*einen Halt*] à la vie dans son ensemble, il vient se ranger aux côtés du prophète religieux et du poète. Tous se tiennent en une région séparée de la vie [*in einer vom Leben losgelösten Region*], à partir de laquelle ils entendent *normer* [*normieren*] cette vie. Tout comme dans la philosophie transcendante. Mais dans son dernier ouvrage ('L'édification du monde historique dans les

mouvement vital originaire. Pour le dire simplement : s'il prend soin de démarquer son propre projet des sciences de la nature, il fait encore œuvre de psychologue et d'anthropologue⁸⁴¹.

Pour développer pleinement son herméneutique de la facticité, Heidegger devra donc se détacher de Dilthey. Sur quelle base, alors, opérera-t-il sa propre thématization ?

sciences de l'esprit'), Dilthey a de nouveau abandonné ce point de vue. Dans les positions philosophiquement absolues, dit-il, se montre à quel point elles sont historiquement *conditionnées*. (...) Avec cette intuition, Dilthey, à la fin de sa vie et après une embarquée passagère du côté de la philosophie transcendantale, s'est retrouvé lui-même ». Même à la fin de sa vie toutefois, Dilthey ne rompt pas absolument avec la philosophie transcendantale. La notion de complexe interactif (qui implique celle d'état de conscience) témoigne en effet d'une volonté d'arrondissement de la vie : l'enjeu est de mettre au jour, dans la plus pure tradition de la philosophie transcendantale, les *conditions de possibilités* de la vie individuelle. C'est ce qui autorise Heidegger, après les avoir opposés, à rapprocher finalement Dilthey et Natorp : l'un et l'autre mettent en jeu (bien que sur un mode atténué chez le premier) l'idée de constitution. Cf. *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, pp. 192-193 ; *Ga.* 59, pp. 165-166 : « Dilthey tente de comprendre le monde tout entier à partir de la vie. Mais il n'y réussit pas, car le moment de la *constitution* [Konstitution] s'imisce aussi dans sa philosophie. Le complexe du vécu est envisagé de telle manière que ses structures particulières sont mises en lumière en tant que *condition de possibilité* [Bedingung der Möglichkeit] de la compréhension de l'unité de vie. Le complexe interactif contient ce qui rend possible l'unité de vie. Tout complexe a une valeur fonctionnelle en tant que condition de possibilité de l'interprétation [Deutung] ou de la compréhension de la vie. Le complexe interactif en tant que condition de la compréhension est au cœur de toutes les considérations psychologiques de Dilthey. Lorsque ce dernier veut déterminer le noyau ultime de l'unité psychique, il dit : l'homme est d'abord et originairement un faisceau de sentiments et de pulsions [*ein Bündel von Gefühl und Trieben*] ; les forces de la volonté, le besoin, la satisfaction sont les forces psychiques élémentaires. Mais, du même coup, l'effectivité psychique [*die seelische Wirklichkeit*] est situationnelle [*zuständlich*], objective [*objektiv*], elle est construite [*konstruiert*] à la manière d'une chose [*dinglich*]. Ainsi, à côté de l'ordre de la constitution, on trouve l'ordre du développement de l'effectivité du vécu à partir du centre pulsionnel. Ces deux ordres déterminent l'effectivité du vécu entier en tant que tel ».

⁸⁴¹ Cela conduit Heidegger à présenter Dilthey comme un héritier de Descartes. Cf. *Les conférences de Cassel, op. cit.*, pp. 161-163 : « Il est (...) d'abord nécessaire d'accéder de façon originaire à la vie afin de la saisir ensuite conceptuellement. C'est sous le titre traditionnel de la psychologie que Dilthey conçoit cette tâche. La psychologie est la science de l'âme appréhendée de façon moderne comme vécu. Pour autant que ces vécus apparaissent dans une certaine continuité, on parle de flux du vécu (James). Les vécus relèvent d'une effectivité qui n'appartient pas au monde, mais à laquelle permet d'accéder la contemplation interne de la réflexion, la conscience de soi-même. Ainsi, la conscience désigne aussi toute cette région des vécus. (Descartes – *res cogitans*). En tant que science, la psychologie est la science de la configuration des vécus, de la conscience. Pour cette science, Dilthey fait également usage d'une autre dénomination désignant plus clairement ce qui lui importe : anthropologie. Il ne veut pas considérer les processus psychologiques à côté d'autres processus physiologiques, mais son thème, c'est l'homme en tant qu'être spirituel dont il cherche à connaître les *structures*. C'est ce que signifie aussi la détermination de 'psychologie concrète'. Dilthey se démarque ainsi de la psychologie en tant que science naturelle ». Parce que sa pensée a, à ce moment-là, évolué (le projet d'une herméneutique de la vie facticielle ayant laissé place à celui d'une ontologie fondamentale), Heidegger considère toutefois, en 1925, que les lacunes de la thématization diltheyenne de la vie sont plus profondes : pour mettre véritablement au jour le sens de l'historique, il est nécessaire de réinterroger le sens de l'être. Cf. *ibid.*, p. 171 (traduction modifiée) : « Dilthey s'est frayé une voie vers la réalité [*Realität*] qui est proprement [*im eigentlichen Sinne*] au sens de l'être historique [*Geschichtlichseins*], vers le *Dasein* humain. Dilthey parvient à transformer cette réalité en un donné [*Gegebenheit*]. Il la détermine comme vivante [*lebendig*], libre [*frei*] et historique [*geschichtlich*]. Mais il n'interroge pas l'historicité [*Geschichtlichkeit*] elle-même, il ne pose pas la question relative au sens de l'être [*Seinssinn*], à l'être de l'étant [*Sein des Seienden*] ».

Heidegger nous l'indique dans son cours de 1923, démarquant nettement les herméneutiques diltheyenne et chrétienne, la seconde se révélant plus radicale que la première :

« Dilthey a adopté la conception *schleiermacherienne* de l'herméneutique comme « établissement des règles de la compréhension [*Regelgebung des Verstehens*] » (« doctrine de l'interprétation [*Auslegung*] des documents écrits »), mais l'a fondée en analysant la compréhension comme telle et a poursuivi, dans le cadre de ses recherches sur le développement des sciences de l'esprit [*Geisteswissenschaften*], le développement de l'herméneutique elle-même. Cependant c'est précisément en ce point que se manifeste une limitation [*Beschränkung*] funeste de sa position. Dans son développement de l'herméneutique proprement dite, il n'a pas vu les époques décisives (la patristique et Luther) parce qu'il ne s'est intéressé thématiquement à l'herméneutique que dans la mesure où s'y manifestait la tendance [*Tendenz*] à ce que lui-même tenait pour y être essentiel – la méthodologie des sciences herméneutiques de l'esprit⁸⁴² ».

Dans ce passage du cours de 1920, Heidegger fait seulement allusion, concernant l'herméneutique chrétienne, à la patristique et Luther. Dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*, il se montrait plus disert, indiquant plus longuement chez quels penseurs chrétiens il trouve thématisée l'accentuation du monde du soi, l'approfondissement des expériences intérieures :

« Le paradigme historique le plus profond pour le processus remarquable de déplacement du centre de gravité de la vie facticielle et du monde de la vie dans le monde du soi et le monde des expériences intérieures se donne à nous dans la naissance du christianisme. Le monde du soi en tant que tel entre dans la vie et est vécu en tant que tel. Ce qui est présent dans la vie des premiers fidèles chrétiens signale un réarrangement radical des directions de tendance de la vie, suite auquel on réfléchit le plus souvent à une négation du monde et à l'ascèse (*la pensée-du-Royaume-de-Dieu, Paul* (cf. surtout Ritschl)). (...) [Cette grande révolution contre la science antique, en particulier contre Aristote, est un] processus compliqué, qui est interrompu à maintes reprises par les revendications venant de la base des véritables premiers chrétiens, et qui tantôt devient fondamentalement englobant, comme chez Augustin, tantôt est *esseulé* dans le silence et la conduite de la vie pratique (la mystique médiévale : Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Eckart, Tauler, Luther). C'est seulement avec ces mobiles fondamentaux pour une nouvelle posture du monde du soi qui ont été redécouverts que l'on peut comprendre pourquoi nous rencontrons chez Augustin quelque chose comme ses '*Confessions*' et '*La Cité de Dieu*'. Crede, ut intelligas [Crois afin de comprendre] : vis ton Soi-même de façon vivante – et c'est seulement sur le fondement de cette expérience, de l'ultime et pleine expérience que tu fais de toi-même, que se bâtit la connaissance. Augustin a vu dans '*inquietum cor nostrum*' [notre cœur inquiet] la grande et incessante inquiétude de la vie. Il a acquis un aspect totalement originaire, qui n'est pas du tout seulement théorique : il l'a vécu en lui et l'a porté à l'expression⁸⁴³. »

⁸⁴² *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 33 (traduction modifiée) ; *Ga.* 63, p. 14.

⁸⁴³ *Ga.* 58, pp. 61-62. (Notre traduction de : « *Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozess der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt. Was im Leben der christlichen Urgemeinden vorliegt, bedeutet eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens, dabei ist meist gedacht an Weltverneinung und Askese* (der Reich-Gottes-Gedanke, Paulus (vgl. zu allem Ritschl)). (...) *Ein verwickelter Prozess, der immer*

On retrouve dans ce passage l'insistance, déjà marquée dans les notes sur le mysticisme, sur la notion d'expérience, d'*Erfahrung*. Mieux, Heidegger présente clairement ici le *Sebstwelt* comme le monde des expériences intérieures – die *Welt der inneren Erfahrungen* –, un monde qu'il rattache explicitement, conformément à nos analyses précédentes, à la notion de *cor*, cœur – la signature conceptuelle de l'intériorité spécifiquement chrétienne. Plus exactement toutefois, il fait ici allusion au cœur inquiet – *inquietum cor nostrum* – d'Augustin. L'introduction de l'adjectif (*inquietum*) est absolument décisive. Elle marque un changement de perspective – plus exactement un changement de priorités dans les références mobilisées. Jusqu'à présent en effet, Heidegger s'est appuyé, afin de thématiser le vécu originaire, sur la pensée mystique – qu'il mentionne encore en 1919-1920. On peut supposer toutefois, à la lumière des cours qui vont suivre, que le mysticisme ne constitue plus alors une référence prioritaire. Pourquoi une telle inflexion au niveau des références mobilisées ? Précisément parce que la pensée de Heidegger a connu ce que nous appelons un infléchissement herméneutique, qui l'a conduit à envisager plus radicalement qu'il ne le faisait jusqu'alors l'inscription du « comprenant », c'est-à-dire du soi, dans le donné, c'est-à-dire dans le monde ; une inscription que la pensée mystique médiévale, tout bien considéré, ne donne pas pleinement à penser⁸⁴⁴.

wieder von Ansprüchen der echt urchristlichen Grundstellung unterbrochen wird, bald elementar umfassend wie ein Augustin, bald vereinzelt in der Stille und der praktischen Lebensführung (mittelalterliche Mystik : Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Eckhard, Tauler, Luther). Nur diesen neu aufbrechenden Grundmotiven einer neuen Stellung der Selbstwelt wird es verständlich, warum uns bei Augustinus so etwas begegnet wie seine 'Confessiones' und 'De civitate Dei'. Crede, ut intelligas : lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf. Augustinus sah im 'inquietum cor nostrum' die grosse unaufhörliche Unruhe des Lebens. Er gewann einen ganz ursprünglichen Aspekt, nicht etwa nur theoretisch, sondern er lebte in ihm und brachte ihm zum Ausdruck ».

⁸⁴⁴ On prendra soin de préciser néanmoins que, dans la critique évoquée du « pas encore déterminé », la mystique médiévale n'est peut-être pas *directement* visée. Dans la deuxième partie de notre travail, nous nous sommes ainsi attachés à mettre en lumière les points de convergence entre le cours du semestre de guerre et les notes sur le mysticisme (des textes à peu près contemporains). Il faut toutefois préciser que cette concordance n'est pas *totale*. Un élément est particulièrement important pour les problèmes qui nous occupent : le concept de possibilité. L'un transcendant eckhartien, on l'a dit, peut être interprété, en tant qu'origine ou source des étants, comme leur possibilité. Il ne va pas de soi, néanmoins, que Heidegger interprète cette dernière au sens d'un « pas encore déterminé ». Heidegger l'écrit même clairement dans une note en date du mois d'août 1919, soit quelques semaines après la tenue du *Kriegsnotsemester* : « L'objet originaire [*Urgegenstand*], l'Absolu [*Absolutes*], n'est pas ce qui ne peut pas encore être déterminé [*das Noch-nicht-Bestimmbare*], ni ce qui n'est pas encore déterminé [*Noch-nicht-Bestimmte*], mais ce qui est essentiellement, de soi, libre de toute détermination [*das wesentlich überhaupt Bestimmunglose als solches*] » (« Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », manuscrit d'août 1919, in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 359 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 316). Si le maître rhénan, nous avons tâché de le montrer, a fourni à Heidegger des « outils » notionnels pour penser l'*Ereignis* (au double sens de l'être en propre et de l'appropriation), il ne va donc pas de soi que le jeune Heidegger ait trouvé chez lui le sens de la *possibilité*

II. L'homme intérieur heideggérien

Au début des années 1920, Heidegger puise dans un autre christianisme – contre la thématique de la prépondérance – les outils « conceptuels » autorisant une compréhension du sens d'être de la vie facticielle. Nous faisons l'hypothèse que Heidegger trouve à nouveau dans le motif du cœur un moyen d'accéder à une telle compréhension. Il ne s'agit plus, toutefois, du *même cœur* – le cœur mystique évoqué dans le deuxième moment de notre travail. Le cœur dont il va être question charrie certes encore l'idée d'une connaissance de soi par destruction. Le soi se connaît, ou plutôt accède à une véritable compréhension de lui-même (par le biais d'une accentuation du *Selbstwelt*, monde du soi) en étant détruit. Pour autant, au début des années 1920, la vie heideggérienne n'est plus séparée du monde – pas même au sens minimal du *Noch-nicht-Bestimmte* comme *Es weltet*. Le cœur dont il va être question n'ouvre plus, en aucun sens que ce soit, sur une dimension différente du monde. Il nous faut expliquer comment, précisément, Heidegger procède à cette néantisation radicale du motif du cœur. Nous nous concentrerons, pour ce faire, sur ses lectures d'Augustin d'une part, de Paul d'autre part – en montrant ultimement que, relativement aux points qui nous occupent, Heidegger a prioritairement en vue les interprétations de Luther⁸⁴⁵.

L'enjeu fondamental sera de déterminer quelle nouvelle figure de la « personnalité sans personne » apparaît au début des années 1920. Nous verrons que le philosophe de Messkirch thématise alors le propre non plus comme le déploiement, la « concrétion » d'un néant en quelque sorte antérieur, mais comme un néant radical, qui n'a pas d'autre sens que la finitude de la vie facticielle. Le Je heideggérien conserve une certaine consistance, qu'il a à s'approprier – mais une consistance *radicalement* négative. Ce faisant, loin d'être annulée, la personnalité du soi – la subversion ou renversement de deux des attributs

qu'il avait en vue dans le cours du semestre de guerre. Du point de vue du Heidegger *du début des années 1920*, néanmoins, le sens eckhartien du possible est tout aussi peu satisfaisant que celui en jeu dans le *Noch-nicht-Bestimmte*. Il est même peut-être encore moins satisfaisant, car en thématisant l'un transcendant comme un vide radical de déterminations, Eckhart semble « couper » encore davantage la possibilité de l'actualité. Pour le sens de ce vide radical de détermination, cf. Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, *op. cit.*, p. 303 *sq.* ; ainsi que cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁴⁵ Raison pour laquelle nous n'étudierons pas pour elles-mêmes (indépendamment de la lecture proposée par Heidegger) les conceptions augustinienne et paulinienne du Soi-même.

fondamentaux de la personne : la propriété (au double sens de l'unicité et de l'unité ou mêmeté) et l'agence –, se trouve, pour ainsi dire, purifiée, expurgée de toute forme de réification ou chosification.

1. Le néant propre

Memoria sui *et* molestia

Concentrons-nous pour commencer sur le premier trait de la personnalité heideggerienne : l'interprétation du Je comme un propre, indissociable de la vie originare comprise comme *néant* – la « propriété » du soi ayant le sens d'une désappropriation (j'accède, paradoxalement, à mon propre en renonçant à mes propriétés).

On l'a expliqué en détail : au début des années 1920, Heidegger rejette les interprétations subjectivistes (au sens de la subjectivité moderne) du soi. En 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, il oppose deux modes d'explicitation de l'être du soi : l'explicitation augustinienne et l'interprétation cartésienne – Descartes faisant déjà office (avant l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-1924, et plus encore le second volume du *Nietzsche*) de « père » du sujet moderne (*Subiectivität*). Avec l'*ego sum, ego existo* cartésien, en effet,

« [l]e Je [*Ich*], ou plus exactement la conscience [*Bewußtsein*], est (...) passé au centre de la problématique philosophique, où il ressort par la suite de façon toujours plus nette et pluriforme. On croit, il est vrai, avoir apporté une contribution non négligeable, et appréciable en conséquence, à l'objectivité historique [*geschichtlicher Objektivität*], en ayant admis que saint Augustin aurait déjà introduit en philosophie l'évidence absolue de la conscience de soi [*die absolute Evidenz des Selbstbewußtseins*]. À cause de cela, on va jusqu'à qualifier saint Augustin de « premier homme moderne [*ersten modernen Menschen*] », comme le fait Windelband. Face à un tel compliment, saint Augustin se serait sans doute signé [*bekreuzigt*] ; ce qui signifie qu'en envisageant ainsi saint Augustin et sa « thèse de la conscience [*Satz vom Bewußtsein*] », on n'est pas loin de porter le malentendu à son comble. Les considérations qui y ont trait appartiennent à un ensemble fondamental [*Grundzusammenhang*] tout autre que chez

Descartes, pour qui Dieu ne joue qu'un rôle d'auxiliaire gnoséologique [*für den Gott lediglich als erkenntnistheoretischer Nothelfer eine Rolle spielt*⁸⁴⁶] ».

Heidegger dénie à l'évêque d'Hippone le titre de père de la philosophie moderne : il n'a pas introduit en philosophie, avant Descartes, « l'évidence absolue de la conscience de soi ». La vie augustinienne, en effet, n'est pas motivée par ce que le Privatdozent de Freiburg nommera en 1923-1924 le souci de certitude, ou souci de la connaissance connue : il est, à l'inverse, l'expression d'un rapport inquiet au monde et à soi. On retrouve ici le *inquietum cor nostrum* des *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-20 : Heidegger pense, via Augustin, l'être-dans-le-monde de la vie – ce qu'il nomme d'ores-et-déjà *Faktizität*, facticité – comme un rapport, une relation inquiète.

En quel sens l'interprétation augustinienne du soi donne-t-elle à penser une telle inquiétude ? Heidegger répond précisément à cette question dans son cours de 1921, « Augustin et le néoplatonisme », qui consiste tout entier en un commentaire du livre X des *Confessions*. Conformément à la structure du livre, deux points intéressent tout particulièrement ici le philosophe de Messkirch : les développements – qui ne sauraient, à dire vrai, être séparés – relatifs à la mémoire et à la tentation.

La spécificité du livre X tient à ce que Augustin s'y livre à une confession portant non sur son passé, mais sur son état présent :

« [L]e livre X se laisse facilement distinguer des autres livres, pour autant qu'Augustin n'y fait plus de compte-rendu de son passé [*als Augustin hier nicht mehr von seiner Vergangenheit berichtet*], mais sur ce qu'il est à présent [*sondern darüber, was er jetzt ist*] : 'in ipso tempore confessionum mearum', quod sim⁸⁴⁷ <ce que je suis 'au temps même de mes confessions'⁸⁴⁸ '> ».

Heidegger insiste donc sur la situation – l'être dans le monde – dans laquelle Augustin se trouve au moment même de l'écriture du livre. La confession à laquelle l'évêque d'Hippone entend se livrer prend place dans un monde particulier : il se confesse devant ses semblables (tout monde est un monde commun), et, surtout, « devant la face de

⁸⁴⁶ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques, op. cit.*, pp. 120-121 ; *Ga.* 59, p. 94.

⁸⁴⁷ Augustin, *Les confessions*, X, 3, 4 ; *PL*, tome 32, Paris, 1861-1862, p. 781. Dans son cours de 1921, Heidegger cite toujours les textes d'Augustin dans les *Patrologiae cursus completus*.

⁸⁴⁸ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 195 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 177.

Dieu [im Angesicht Gottes⁸⁴⁹] ». La confession est adressée : Augustin ne se livre pas à une investigation psychologique, ayant pour but de développer une « science de soi » – le sens de la confession est indissociable de l’inscription au sein d’un monde déterminé.

Au seuil du livre X, Augustin note immédiatement qu’il ne sait pas tout de lui-même – et, plus radicalement, qu’aucune connaissance exhaustive de soi n’est possible. C’est tout le sens de la formule « *Quaestio mihi factus sum* », citée à différentes reprises par Heidegger dans son commentaire⁸⁵⁰. Augustin confesse qu’il est devenu une question pour lui-même, autrement dit qu’il ne sait pas tout de lui-même : cela aussi, il doit le confesser, ce qui montre à nouveau qu’Augustin ne se livre pas ici à une simple investigation psychologique. Ce qui intéresse Augustin, selon Heidegger, ce n’est pas la connaissance effective de soi, mais la confession, qui inclut une part de non-connaissance de soi. Devant ses semblables et devant Dieu, Augustin entend tout confesser au sujet de son état présent, y compris, et surtout, qu’il ne se connaît pas véritablement lui-même – ce qui précisément entraîne ce que Heidegger nomme alors l’accentuation du monde du soi, et par là l’élucidation du sens d’être de la vie facticielle.

Cette non-connaissance – essentielle – de soi apparaît en pleine lumière dans le phénomène de la mémoire de soi, *memoria sui*. L’analyse augustinienne de la mémoire nous met ainsi sur la voie de la connaissance de soi bien comprise, de la connaissance propre de soi.

Je rencontre, dans ma mémoire, un ensemble d’étants disponibles, ou encore « représentifiés ». Ils sont disponibles à travers les images que je rencontre en moi (dans le cas des choses sensibles), ou directement, en eux-mêmes, c’est-à-dire à travers leur signification, que je trouve en moi (dans le cas des choses non sensibles, telles que les choses mathématiques). Le point important est toutefois que la mémoire augustinienne ne consiste pas en une simple connaissance d’objets. Je me rencontre en effet moi-même dans ma mémoire – en l’occurrence, je rencontre un acte particulier de présentification, l’acte de connaissance, le *discere*, qui consiste dans le rassemblement, la mise en ordre de ce qui est contenu à l’état désordonné dans ma mémoire. Ainsi :

⁸⁴⁹ Cf. « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 196 ; *Ga.* 60, pp. 177-178 : « Que veut dire *confesser* [bekennen] devant la face de Dieu, et que veut dire *confesser* devant ses semblables [was heißt bekennen gegenüber den Mitmenschen] ? ».

⁸⁵⁰ Pour cette formule, cf. Courtine, Jean-François, « *Quaestio mihi factus sum* », in *Archéo-Logique*, chapitre III, PUF, Paris, 2013, pp. 63-80.

« [D]ans la présentification [*in der Vergegenwärtigung*], mon acte propre [*mein eigenes Tun*] m'est lui aussi disponible [*verfügbar*], et même la présentification et l'avoir-présentifié lui-même [*das Vergegenwärtigen und Vergegenwärtigthaben selbst*]. (...) Ce n'est donc pas seulement le vaste domaine des objets et des choses [*das weite Gebiet der Dinge und Sachen*], des ob-jets [*Objekte*], mais c'est moi-même que je peux avoir [*mich selbst vermag ich zu haben*] (« mihi praesto sum », <je suis présent à moi-même>) dans la memoria⁸⁵¹ ».

Je me rencontre moi-même dans les actes théoriques, les actes de connaissance. Heidegger explicite également cette rencontre mémorielle de soi à partir des affects : l'âme se rencontre elle-même dans la mémoire des affects éprouvés par le passé. Cette dernière se révèle plus originaire que la mémoire de la connaissance parce qu'en se souvenant d'un affect sans pour autant le ressentir, l'âme prend pleinement conscience de son irréductibilité à toute détermination, à toute situation présente, actuelle :

« La guise [*Die Weise*] dont les affections [*die Affektionen*] sont possédées [*gehabt*] dans la memoria se distingue très fortement de la manière dont elles sont possédées [*gehabt*] dans l'expérience actuelle [*beim aktuellen Erfahren*], 'cum patitur eas⁸⁵², <lorsqu'elle les ressent>. (...) Quand je me présentifie une joie ou une tristesse [*Wenn ich mir eine Freude oder Traurigkeit vergegenwärtige*], je ne suis pas moi-même joyeux ou triste [*bin ich nicht selbst freudig oder traurig*], je n'ai pas besoin de l'être [*brauche es nicht zu sein*]. Je n'ai pas peur quand je me souviens d'une peur [*Ich fürchte mich nicht, wenn ich mich eines Fürchtens erinnere*]. Je peux même actuellement me présentifier [*mir vergegenwärtigen*] une tristesse tout en étant d'humeur joyeuse [*freudig gestimmt*], et l'inverse (la présentification des affections n'est pas conditionnée par le caractère d'affection de la situation présentifiée [*Die Vergegenwärtigung von Affektionen ist nicht bedingt vom Affektionscharakter der vergegenwärtigten Situation*⁸⁵³].) ».

La mémoire augustinienne consiste donc en une connaissance de soi – toute mémoire de choses implique un savoir de soi, un savoir sur soi. Comment Augustin explicite-t-il, sur cette base, la connaissance véritable, propre, de soi ? Celle-ci se manifeste dans le rapport à Dieu : la *memoria sui* trouve tout son sens dans la *memoria Dei*. Comme chez les mystiques, la relation à Dieu ouvre la voie à la connaissance propre de soi, dans la mesure où l'être du soi apparaît dans la recherche de Dieu, mieux, comme cette recherche elle-même :

« (En vertu de quoi est-ce que je reconnais [*agnosziere*], est-ce que je saisis [*erfasse*] quelque chose en tant que Dieu ? Qu'est-ce qui donne le remplissement de sens [*die Sinnerfüllung*] <sat est>, <il suffit> ? La vita.) C'est-à-dire : en cherchant ce quelque chose en tant que Dieu [*im Suchen dieses Etwas als Gott*] je me retrouve moi-

⁸⁵¹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 205 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 185-186.

⁸⁵² Augustin, *Les confessions*, X, 14, 21 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 788.

⁸⁵³ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 206 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 186

même dans un tout autre rôle [*eine ganz andere Rolle*]. Je ne suis pas seulement *celui dont* [der, von] part la recherche [*das Suchen ausgeht*] pour se diriger quelque part, ou *celui en* [in] qui se produit la recherche, mais l’accomplissement de la recherche elle-même est quelque chose du soi-même [*der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst*]. Que veut dire je <suis [bin]> ? (C’est ici qu’a lieu l’acquisition de la <représentation> du Soi-même [>*Vorstellungs*<*gewinnung des Selbst*], la représentation que j’ai de moi-même [*was ich für eine Vorstellung von mir selbst habe*⁸⁵⁴]. (...).) ».

Le Dieu d’Augustin – à l’inverse du Dieu cartésien – n’est pas un outil gnoséologique ; plus radicalement : il n’est ni ce qui m’aide à connaître, ce qui m’assure de ma connaissance, ni quelque chose à connaître, un objet de connaissance. Il ne saurait donc consister en aucune εἶδος ou essence : « on se livre à des blasphèmes superficiels [*billigen Blasphemien*] en faisant de Toi un objet [*Objekt*] d’intuitions essentielles [*Wesenseinsichten*] – ce qui est encore de quelques degrés plus grave que les preuves de l’existence de Dieu [*Gottesbeweise*] qu’on critique d’un air supérieur – et on joue à Tes dépens au novateur religieux⁸⁵⁵ ».

D’une manière générale, Dieu n’est absolument pas un objet, une certaine chose connue. Il n’est ni une affection de l’âme, ni l’âme elle-même, envisagée comme une certaine chose présente dans le monde. Heidegger illustre ce point en notant qu’Augustin se refuse à formuler une quelconque caractérisation régionale de Dieu :

« Ce n’est pas dans les présentifications des choses corporelles [*in den Vergegenwärtigungen körperlicher Dinge*] que je T’ai trouvé, ni là « ubi commendavi affectiones animi mei⁸⁵⁶ », <où j’ai déposé les affections de mon esprit>, là où j’ai mis à l’abri [*anvertraut habe*] les états et les humeurs que j’ai éprouvés [*meine erlebten Zustände und Stimmungen*]. Et Tu n’étais pas non plus là où l’âme se possède elle-même [*die Seele sich selbst hat*], ‘quoniam sui quoque meminit animus⁸⁵⁷, <puisque l’esprit se souvient aussi de lui-même>. Tu n’es pas Toi-même une ‘affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid hujusmodi est ; ita nec ipse animus est, quia Dominus Deus animi tu es⁸⁵⁸, <une affection d’un être vivant, tel que la joie, la tristesse, le désir, la crainte, le souvenir, l’oubli et tout autre de cette sorte ; ainsi, tu n’es pas non plus l’esprit lui-même, puisque tu es le Seigneur Dieu de l’esprit>. (Dominus Deus animi : donc pas non plus simplement un objet [*Objekt*] particulier. Augustin renonce à caractériser régionalement [*regional zu charakterisieren*] ce que veut dire Dominus⁸⁵⁹.) ».

⁸⁵⁴ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 213 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 192. Heidegger clôt cet extrait par un simple mot : « Kierkegaard ». Nous reviendrons sur le couple Heidegger-Kierkegaard dans le dernier moment de notre travail.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 227 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 203.

⁸⁵⁶ Augustin, *Les confessions*, X, 25, 36 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 795.

⁸⁵⁷ *Id.*

⁸⁵⁸ *Id.*

⁸⁵⁹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 225-226 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 202-203.

Dieu, pour autant, n'est pas à chercher hors de la mémoire – il se rencontre à même la mémoire, la connaissance de soi – à condition de ne pas envisager celle-ci comme une chose du monde, un étant présent. Dieu n'est rien hors de la mémoire, car dire cela reviendrait à le thématiser comme un certain objet⁸⁶⁰.

Certes, d'après Heidegger, Augustin ne va pas au bout de ce qu'il avance, de ce qu'il entrevoit. Dans la continuité de la tradition grecque et catholique⁸⁶¹, il donne en effet, bon gré mal gré, une caractérisation régionale de Dieu. L'évêque d'Hippone a le « mérite » d'envisager Dieu à partir de la vie – il ne désigne pas une certaine chose, mais une manière de se tenir dans la vie, de se comporter, autrement dit une attitude. Augustin reste cependant fidèle à la tradition objectivante en thématissant la vie au sein de laquelle transparaît Dieu comme *vita beata*, vie bonne⁸⁶² :

« 'Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de te [vita vitae meae⁸⁶³].' <En vérité, quand je te cherche, mon Dieu, c'est la vie heureuse que je cherche. Puissé-je te chercher pour que vive mon âme ! Car mon corps vit de mon âme, et mon âme vit de toi [la vie de ma vie].> Tradition [*Tradition*] – pas ou pas totalement [*ganz*] détruite [*destruiert*] ! La question *quomodo quaero Deum* <comment est-ce que je cherche Dieu ?> se transforme donc en la question *quomodo quaero vitam beatam*⁸⁶⁴ <comment est-ce que je cherche la vie heureuse ?> (Augustin donne immédiatement une réponse à la question : 'Quid autem amo, cum te amo⁸⁶⁵ ?' <Eh bien ! qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ?> : la *beata vita*. Cette réponse ne découle pas de ce qui précède [*Diese Antwort geht aus dem Vorangegangenen nicht hervor*]. En revanche, ce qui précède motive [*motiviert*] la question du <comment [*Wie*]> du chercher. Le chercher, et surtout le chercher-Dieu [*das Gott-Suchen*], devient problématique [*problematisch*] ! La question dévie donc vers une *théorie* générale de l'accès [*eine allgemeine Zugangstheorie*], théorie qui n'est, en aucun cas, proprement et strictement existentielle [*keine eigentlich streng existenzielle*]. – *Beata vita* = *vera beata vita* = *veritas* = Dieu⁸⁶⁶ (...)) ».

⁸⁶⁰ Cf. sur ce point « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 225 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 202 : « En cherchant ce qu'il aime [*liebt*] quand il aime Dieu, [Augustin] n'a rien trouvé extra memoriam. (<Extra> pris en un double sens : 1. au sens où le chercher [*Suchen*] et le trouver [*Finden*] comme tels sont dans la memoria ; 2. au sens où la *beata vita* elle-même n'est aucun extra [une chose extérieure] semblable à un objet [*Objekt*]. – Mais Dieu, d'un autre côté, n'est rien de *psychique* [*Psychisches*].) ». Dieu n'est ni une chose hors de l'âme ni quelque chose de psychique – c'est-à-dire quelque chose dans l'âme, envisagée comme une chose du monde.

⁸⁶¹ Cf. sur ce point *ibid.*, p. 215 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 194 : Augustin « demeure (...) dans une perspective d'ordre et de cadrage [*in einer Ordnungs- und Rahmenbetrachtung*] et dans le sens référentiel [*Bezugssinn*] directeur correspondant. – Grec (...), <catholique> ».

⁸⁶² On notera que l'on pourrait nuancer l'interprétation de Heidegger, en soutenant que la *vita beata* passe moins, chez l'évêque d'Hippone, pour un contenu objectivant que pour un *signe* qui nous donne accès à un sens – Dieu – qui fait « éclater » tout contenu objectivant. Pour cette conception augustiniennne du signe, cf. Giraud, Vincent, *Augustin, les signes et la manifestation*, PUF, Paris, 2013, p. 199 sq.

⁸⁶³ Augustin, *Les confessions*, X, 20, 29 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 791.

⁸⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 791 sq.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 782.

⁸⁶⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 213-214 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 192-193. Dans les notes et esquisses du cours, Heidegger voit dans

Augustin ne se déprend pas suffisamment de la tradition en continuant à assimiler le Dieu recherché à un certain contenu objectif, une certaine teneur (*Gehalt*). Conformément aux trois sens de l'intentionnalité démarqués par Heidegger à cette époque, Dieu – qui recèle le sens de mon être – ne doit pas être compris à partir du sens de la teneur, mais, tout d'abord, à partir du sens relationnel⁸⁶⁷, de la relation que le soi entretient avec les différentes teneurs : ce qu'Augustin comprend alors comme *cura*, souci⁸⁶⁸. L'essentiel, toutefois, pour comprendre le rapport à Dieu, et partant l'être du soi, réside moins dans le rapport aux teneurs mondaines que dans la manière dont s'effectue ce rapport ; autrement dit : moins dans le sens référentiel que dans le sens d'accomplissement. Telle est la question fondamentale : comment s'effectue le rapport propre à Dieu ? Heidegger répond, avec Augustin : comme un croire, un espérer, et un aimer (qui a le sens d'un s'abandonner à, et s'adonner à) :

« <Amavi> – connexion du sens d'accomplissement
[Vollzugssinnzusammenhang] : 'Nemo quippe vivit in quacumque vita, sine tribus istis
animae affectionibus, credendi [s'en saisir en toute confiance [vertrauend zugreifen], se
fixer d'une certaine manière un but [irgendwie ein Ende festmachen]], sperandi [dans

l'identification de la vraie vie à la vie bonne un indice de l'héritage néoplatonicien d'Augustin (cf. notamment « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 323 ; Ga. 60, p. 284). Pour cet héritage, cf. également *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, traduction par J.-F. Courtine, Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 32, qui précise que l'influence d'Aristote s'exerce à travers le néoplatonisme. Pour le rapport de Heidegger au néoplatonisme, cf. Hadot, Pierre, « Heidegger et Plotin », *Critique*, 145, 1959, pp. 539-556. Pour une « critique » du rapprochement opéré par Heidegger entre Augustin et le néoplatonisme, cf. Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris, 2008, p. 152. Selon Jean-Luc Marion, le concept de vérité est profondément modifié chez Augustin. Il n'y a pas à proprement parler chez Augustin de théorisation de la vérité, car celle-ci est intrinsèquement liée au désir (compris comme « phénomène érotique »).

⁸⁶⁷ Cf. la mise en garde de Heidegger, en note, dans « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 216 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 195 : « Les problématiques de la teneur et de la référence se mélangent sans être distinguées [Die Gehalts- und Bezugsproblematik gehen ungeschieden durcheinander] ».

⁸⁶⁸ Nous postulons, dans notre travail, que le christianisme primitif, non la tradition antique du souci de soi, constitue la source prioritaire de la notion heideggérienne de souci – dans la mesure où il donne à penser un souci transi d'inquiétude, marqué par la non-maîtrise et l'« étrangeté » vis-à-vis de soi. Pour les sources religieuses du souci heideggérien, cf. en priorité Camilleri, Sylvain, « Du souci 'philosophique' au souci 'religieux', *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 112, n°3, 2014, pp. 495-523. Pour la source proprement augustiniennne, cf. Greisch, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Les racines herméneutiques de la phénoménologie heideggérienne (1919-1923)*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 233-235 ; Dastur, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, Leuven, 2003, p. 70 ; Corti, C. Agustin, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, pp. 79-89. Pour le rapport de Heidegger à la tradition antique (principalement hellénistique) du souci de soi (rapport sur lequel nous reviendrons dans le quatrième temps de notre travail), cf. Larivée, A. et Leduc, A., « Le souci de soi dans *Être et temps*, L'accentuation d'une tradition antique ? », *Revue philosophique de Louvain*, 100, 2002, pp. 723-741.

l'attente [*erwartend*], se tenir ouvert à [*sich offenhalten für*], amandi [l'abandon aimant [*liebende Hingabe*], accorder une valeur [*für wert⁸⁶⁹ halten⁸⁷⁰*]' ».

Le rapport propre à Dieu a le sens, à la fois, d'une projection ferme, résolue, et d'un abandon, d'une déprise. Dans la suite de son commentaire, Heidegger ramasse son analyse, pour identifier ce qui constitue l'affect, le comment originaire du rapport à Dieu, dans lequel se manifeste le sens d'être du soi : ce qu'il nomme alors inquiétude, et, déjà, angoisse. Le soi est proprement lui-même, celui qu'il est, dans le moment de l'inquiétude pour soi-même – autrement dit en tant que mouvement, ou possibilité. La croyance ferme en Dieu – ce que Heidegger décrit dès à présent en termes de décision, et même de résolution –, loin d'être l'autre, l'inverse du désespoir, procède de celui-ci, auquel répond la miséricorde divine :

« [l]a vie est de telle sorte que le sens d'accomplissement [*Vollzugssinn*] (constitutif-existential [*konstitutiv existenzielle*]) du se tenir-ouvert-à [*Sich-offenhaltens-für*], rempli d'attentes et qui se met en mouvement [*erwartend aufbrechenden*], ne peut être « tota spes (...) non nisi in magna valde misericordia [*Dei*] » <toute espérance (...) ne peut être que dans la très grande miséricorde [de Dieu]> (espérance qui jaillit du désespoir [*Hoffnung aus der Verzweiflung⁸⁷¹*] !) ».

Contre la tradition gréco-catholique – à laquelle, il fallait le souligner, l'évêque d'Hippone accorde trop en identifiant le Dieu recherché au Dieu bon – Augustin caractérise donc le Dieu qui habite l'âme, et au sein duquel cette dernière vit, comme mouvement, devenir. L'âme est mouvement, de sorte qu'elle est toujours-déjà exposée à la différence – elle est toujours, simultanément, possiblement celle qu'elle est et autre qu'elle-même : « Sum = je suis [*ich bin*] – l'existence [*Existenz*] – ; celle-ci est impliquée dans un être et dans un changement d'être [*in ein Sein und einen Seinswechsel*], de sorte que l'existence pourrait se modifier [*sich modifizieren*] justement avec cette dif-férence [*mit diesem Unterschied*], sans pour autant être obligée de le faire [*und doch nicht braucht⁸⁷²*] ».

⁸⁶⁹ Notons que Heidegger n'écrit pas *Geltung*, afin de différencier ce qui a de la valeur (au sens de ce qui importe pour moi) de la validité néo-kantienne ; un concept que « prépare », selon Heidegger, l'assimilation plotino-augustinienne de Dieu au Bien.

⁸⁷⁰ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 228 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 204. Heidegger cite ici Augustin, *Sermons*, CXC VIII, 2 ; *PL*, op. cit., tome 38, p. 1024.

⁸⁷¹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 228-229 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 205. Cf. également *ibid.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 209 : « En référence à *Sagesse* 8, 21, Augustin déclare que c'est déjà une chose précieuse que de comprendre que la continentia, qui repose sur notre propre force [*eigener Kraft*], est un désespoir [*eine Hoffnungslosigkeit ist*], et que si elle doit être <eue [*gehabt*]> d'une façon ou d'une autre, il faut qu'elle soit donnée [*gegeben sein muß*] ».

⁸⁷² *Ibid.*, pp. 237-238 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 212. Cf. également *ibid.*, p. 243 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 217 : « Je ne puis jamais invoquer un moment qui soit pour ainsi dire arrêté [*einen*

On touche ici au point central. Dans le *Kriegsnotsemester*, Heidegger concevait déjà la vie originaire en termes de possibilité et de destruction. L'idée générale demeure – tout en connaissant une inflexion majeure. En 1921, l'être propre du soi réside toujours dans la résolution, la décision pour la vie originaire conçue comme possibilité ou mouvement. La « propriété » du soi, toutefois, n'est plus, en quelque sens que ce soit, séparée du monde. Dans le cours de 1919, Heidegger insistait certes, déjà, sur cette non-séparation : la vie originaire, de laquelle procède la « propriété » du soi, n'est pas autre chose que le monde, mais sa possibilité même, un *es weltet*. C'était pourtant, en quelque sorte, trop dire – marquer avec trop de netteté la différence du soi propre et des autres étants, au risque de les séparer, d'isoler le soi propre du monde. En caractérisant en 1921 la vie originaire comme mouvement ou possibilité, le philosophe de Messkirch n'a plus en vue le prémondain de 1919 : car ce mode d'être est, en un certain sens, commun, non pas certes au soi et aux étants intramondains, mais au soi qui vit d'une manière propre et à celui qui vit d'une manière impropre. Qu'il existe proprement ou improprement, le soi est en effet traversé par la même affection, par le même rapport à soi : l'inquiétude ou angoisse – une inquiétude qui, lorsqu'elle se tourne vers le monde, lorsqu'elle prétend se raccrocher à un point fixe en lui, se mue en tentation. Heidegger insiste sur ce point, en renvoyant, avec Augustin, à *Job*⁸⁷³ VII, 1 :

« 'Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur (Job VII, 1), utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior⁸⁷⁴. ' <Et personne ne doit se sentir en sécurité dans cette vie-ci qu'on appelle une tentation tout entière (Job VII, 1) ; quiconque qui put devenir meilleur alors qu'il était mauvais peut aussi devenir pire alors qu'il était meilleur.> Le <fieri potuit> <put devenir>, le passé [*Vergangenheit*], ce qui est devenu possible, et ce que je suis dans cet être-devenu [*was ich in diesem Gewordensein bin*], se tient dans un <fiat⁸⁷⁵> <peut>, dans ce qui pourrait encore devenir [*dem, was noch werden könnte*]. C'est donc dans cette direction d'expérience [*In dieser Erfahrungsrichtung*] qu'il faut originairement chercher [*suchen*]

gleichsam stillgestellten Moment], et pendant lequel je me suis apparemment pénétré moi-même [*wo ich mich vermeintlich durchdrungen habe*]. L'instant [*Augenblick*] suivant peut déjà causer ma chute [*schon kann mich zu Fall bringen*] et me révéler comme tout autre [*als ganz anderen*]. C'est pourquoi le m'-avoir-moi-même [*das Michselbsthaben*], à supposer qu'il puisse seulement s'accomplir [*sofern es überhaupt vollziehbar ist*], n'est toujours, dans l'élan [*Zug*] et la direction [*Richtung*] de cette vie, qu'un va et vient [*ein Vor und Zurück*]

⁸⁷³ Nous reviendrons sur l'importance que revêt pour Heidegger – *via* Kierkegaard – le livre de *Job* dans le quatrième moment de notre étude.

⁸⁷⁴ Augustin, *Les confessions*, X, 32, 48 ; *PL*, *op. cit.*, tome 32, p. 799.

⁸⁷⁵ Heidegger précise en note : « Meum fiat – <cela peut [*es kann*]> – ce n'est là que dans l'accomplissement de l'expérience [*im Erfahrungsvollzug*] du <peut [*Kann*]> » (« Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 243 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 217).

le Soi-même [*das Selbst*]. C'est en celle-ci et en elle seulement qu'on rencontre la tentatio [*begegnet die tentatio*⁸⁷⁶]. ».

Dans la suite de son cours, Heidegger explicite ainsi le mode d'être insigne du soi en commentant les analyses augustinienes portant sur les trois formes de concupiscence ou tentation – la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'ambition du siècle – comprises comme les tendances intrinsèques de la vie à masquer son inquiétude originale. Ces trois espèces de concupiscence mettent en jeu un danger, un péril croissant – dans la mesure où, au gré des tentations, l'âme s'extrait du monde, c'est-à-dire se comprend comme un étant séparé, radicalement isolé du monde, au lieu de s'envisager comme un simple comment, c'est-à-dire une possibilité, un mouvement situé dans le monde, qui comprend le monde depuis le monde lui-même. Il est toutefois essentiel – Heidegger y insiste à plusieurs reprises – que le soi n'est jamais absolument coupé de son sens propre – cela parce que la tentation constitue encore une inquiétude, une possibilité, un mouvement.

L'âme soumise à la première espèce de tentation s'identifie ainsi à une teneur mondaine – elle masque son caractère d'accomplissement par certaines significativités, des teneurs de sens déterminées : « Con-cupiscere : convoiter ensemble [*zusammen-begehren*], ce qui est aussi une concentration [*eine Konzentration*], mais une concentration telle que ce qui concentre est précisément le mondain-<objectif> [*das >Objektiv<-Weltliche*] et que le Soi-même [*das Selbst*] y est aspiré⁸⁷⁷ ».

L'âme qui cède à la concupiscence de la chair se comprend donc comme un étant intramondain parmi d'autres : elle assimile la finalité du mouvement vital à une teneur mondaine déterminée. Il est cependant essentiel qu'elle n'est jamais absolument coupée d'elle-même, de sorte que la décision pour Dieu – et simultanément pour elle-même – demeure toujours possible. Le plaisir pris aux étants intramondains constitue ainsi ce que Heidegger nomme un avoir-commerce-avec ; ce qui signifie qu'il n'est pas une attitude théorique, qui met à distance la chose dans le face à face du connaissant et du connu, mais une attitude accomplie, effectuée depuis le monde, dans la proximité des étants intramondains – une attitude qui réduit, restreint toutefois ses possibilités en trouvant sans

⁸⁷⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 243-244 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 217.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 236 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 211.

finalité dans la jouissance provoquée par ces étants. Heidegger y insiste notamment au moment d'évoquer le plaisir que peut provoquer la vue des choses sensibles :

« [L]e voir [*das Sehen*] n'est pas rapporté à de purs objets sensibles [*pur sinnliche Gegenstände*], il est un comment de l'avoir commerce avec [*ein Wie des Umgehens mit*] (<in carne> <dans la chair>, dans une orientation [*Orientierung*] séparée [*abgelöster*], qui n'a rien de divin [*ungöttlicher*], rien de spirituel [*ungeistiger*], rien d'existentiellement concerné [*nicht existenziell bekümmerter*] et qui ne se sent pas proprement concernée par la *beata vita* en vue du monde du soi [*nicht eigentlich selbstweltlich um die beata vita bekümmerter*] (...). Ce qui importe, ce ne sont pas de nouvelles déterminations régionales du contenu [*neue regionale Bestimmungen des Inhalts*], du quoi et de la teneur matériels [*des stofflichen Was und Gehalts*], mais [les sens] en tant qu'ils <ouvrent une possibilité [*Möglichkeit eröffnend*]> – bien que de manière telle que la tentation [*die Versuchung*⁸⁷⁸] réside précisément dans le fait de négliger les possibilités [*die Möglichkeiten beiseite zu setzen*] et de se nicher dans l'effectif [*im Wirklichen*], tenu pour seul signifiant –, comme <abritant en lui une chute possible [*einen möglichen Fall bei sich führend*⁸⁷⁹]> ».

L'âme soumise à la première forme de concupiscence est encore « proche » de la vie propre, dans la mesure où elle se considère encore comme située dans le monde, et non comme un étant qui fait face aux choses connues.

De fait, Heidegger note que, dans certains cas, le plaisir pris à certaines choses sensibles peut se révéler être un plaisir pris à soi-même, de sorte que l'âme se détache, dans une certaine mesure du monde. Dans le cas du désir de boisson et de nourriture, par exemple, l'âme prend moins plaisir au bien temporel en tant que tel qu'au passage qui conduit du manque au repos :

« 'Sed dum ad quietem satietatis ex indegentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae⁸⁸⁰. » <Mais tandis que je passe du tracas du manque au repos de la satiété, dans cette traversée elle-même s'insinue un traquenard de la convoitise>. (...) (C'est la traversée [*Übergang*] elle-même qui prend de l'importance à mes yeux ; une significativité [*eine Bedeutsamkeit*] dans laquelle je vis [*worin ich lebe*], qui finit par absorber la necessitas et par faire <voir [*sehen*]> et expérimenter [*erfahren*] les repas dans cette optique, comme si elle était la significativité propre [*eigentliche*⁸⁸¹].) ».

La dimension « réflexive » du plaisir sensible est encore plus nette dans le cas de la *voluptas aurium*, la volupté de l'ouïe. Il existe en effet un rapport de correspondance – une

⁸⁷⁸ Il faut entendre dans le *Versuchen* le verbe *suchen* – qui nous présente d'emblée la tentation comme l'envers (et non pas seulement le contraire) du mouvement vers Dieu. La tentation consiste en une recherche dévoyée, impropre – mais en une recherche tout de même.

⁸⁷⁹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 245 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 218-219.

⁸⁸⁰ Augustin, *Les confessions*, X, 31, 44 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 797.

⁸⁸¹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 240-241 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 215.

familiarité cachée, dit Augustin – entre les affects de l’esprit et certains sons – les voix et chants –, dans la mesure où les seconds expriment les premiers et peuvent les causer. Le rapport à soi engagé dans ce plaisir de l’oreille est cependant salvateur, si l’âme prend davantage de plaisir aux paroles qu’aux chants (c’est-à-dire à la dimension sensible de la musique), et si le chant provoque un affect (la piété, dit Augustin) qui met l’âme en rapport avec Dieu, et ce faisant décèle son mode d’être propre (l’inquiétude, la possibilité). C’est la raison pour laquelle l’évêque d’Hippone, dans le livre X, ne condamne pas absolument cette pratique :

« [J]e sens bien que [l]es paroles saintes bouleversent nos cœurs au feu d’une piété plus profonde et plus ardente, quand elles sont (...) chantées, que si elles l’étaient autrement. Chacun de nos états d’âme, en fonction de sa particularité, trouve dans la voix et le chant un mode d’expression propre qui, par je ne sais quelle mystérieuse correspondance, va l’attiser. (...) Ainsi, ballotté entre le péril du plaisir et l’expérience d’un effet salutaire, et sans porter de jugement définitif là-dessus, j’incline plutôt à approuver cette coutume dans l’Eglise : l’oreille charmée peut aider une âme encore faible à s’élever jusqu’au sentiment de piété. Mais quand il m’arrive d’être plus ému au chant qu’aux paroles chantées, c’est, je le confesse, une faute qui mérite pénitence, et j’aimerais mieux encore ne pas entendre chanter⁸⁸² ».

La deuxième forme de concupiscence – la *concupiscentia oculorum*, c’est-à-dire la curiosité – met en jeu un péril plus grand que la première⁸⁸³, car l’âme y prend plaisir à elle-même en tant qu’étant qui fait face aux étants intramondains, en tant qu’étant connaissant – donc en tant qu’étant détaché de la vie facticielle, conformément aux analyses produites dès 1919. Les explications d’Augustin annoncent ici le sujet moderne : l’âme s’envisage comme autre chose que le monde, comme une sphère distincte de lui. L’âme jouit non pas des contenus intramondains, c’est-à-dire du sens de la teneur, mais d’un sens référentiel particulier, son attitude théorique⁸⁸⁴, qui met à distance les choses, de telle sorte

⁸⁸² Augustin, *Les confessions*, traduction par P. Cambronne, in *Œuvres*, I, édition sous la direction de Lucien Jerphagnon, Gallimard, Paris, 1998, p. 1014.

⁸⁸³ Cf. « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 254-255 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 226 : « Cette forma tentationis <forme de tentation> est multiplicus periculosa <bien plus périlleuse>. ‘Quando audeo dicere nulla re tali me intentum fieri ad spectandum, et vana cura capiendum?’ [Augustin, *Les confessions*, X, 35, 56 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 802] <Quand est-ce que j’ose dire que rien de tout cela ne m’incite à y aller voir et que je ne deviens pas captif d’un vain souci ?> (Dans la curiosité [*In der Neugier*], dans cette orientation référentielle [*in dieser Bezugsrichtung*], tout est par principe accessible [*zugänglich*] ; sans entrave [*hemmunglos*].) ». La deuxième forme de tentation est plus périlleuse, car l’âme se sépare dans une certaine mesure du monde, et parce que la tentation est sans limite : le désir ne porte pas un genre particulier de choses (par exemple : la nourriture et la boisson), toute chose peut, sans discrimination, faire l’objet d’une investigation théorique.

⁸⁸⁴ Il faut bien distinguer ce sens référentiel, ce souci de connaissance, de l’expérience en général, de l’*experiri*. La curiosité met en jeu un *experiri* particulier, qui implique un retrait, un désintéressement ou désinvestissement du Je aspirant à la seule prise de connaissance, déjà évoqué par Heidegger dans le cours du semestre de guerre : « le voir [*das Sehen*] a le sens du rendre accessible [*den Sinn des (...)*]

qu'elle n'est pas affectée par elle. Cette convoitise particulière des yeux doit donc être fermement distinguée de celle évoquée précédemment (le plaisir pris aux belles formes) :

« Dans les possibilités de tentation [*Versuchungsmöglichkeiten*] mentionnées plus haut [au cours de l'analyse de la première forme de tentation], l'appétitus est dirigé vers un oblectari <se complaire dans> : pour passer le temps [*zum Zeitvertreib*], on se complaît dans [*sich ergötzen an*], on a commerce avec [*umgehen mit*] ce qui est justement rendu accessible [*zugänglich*] dans son quoi matériel [*an gehaltlichem Was*] par les sens [*die Sinne*] eux-mêmes (émotionnellement [*emotional*]). Une cupiditas se oblectandi *in carne* <soif de se complaire dans la chair> elle-même. La delectatio <délectation> suit le comment du sens référentiel de la sensibilité [*dem Wie des Bezugssinnes der Sinnlichkeit*] qui demeure dans la dimension de la teneur [*im Gehaltlichen*] comme telle, et elle le fait sous la guise du plaisir qui en jouit [*in der Weise des genießenden Auskostens*] et qui est emporté en elle et par elle. Le <vu [*Gesehene*]> et l'<entendu [*Gehörte*]> ont ici le sens matériel [*den gehaltlichen Sinn*] de ce dont jouit le voir. Or, il y a per eosdem sensus <à travers les mêmes sens> encore une autre cupiditas : « non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem⁸⁸⁵ » <non pas de se délecter dans la chair, mais d'expérimenter par la chair>. La sensibilité a maintenant une autre fonction [*Funktion*] : per carnem <par la chair>. (...) pour cette curiosité l'avoir-commercer-avec... [*das Umgehen mit...*] n'entre pas du tout prioritairement en ligne de compte. Même ce qui n'apporte pas d'éclairage positif à la jouissance mondaine et facticielle [*dem weltlich faktischen Genießen*], et même son contraire, est visé [*intendiert*], parce que l'intention [*die Intention*] est telle qu'elle se rend accessible la teneur du quoi [*sie sich den Gehalt des Was (...) zugänglich macht*], mais en s'arrangeant pour qu'elle ne puisse pas l'affecter [*anhaben*], en la tenant à distance [*vom Leibe hält*]. Mais c'est justement ainsi qu'elle se voit [*sich ansieht*] – et elle ne fait que se voir – et ce n'est que sur le fondement de ce tenir-à-distance [*auf dem Grunde dieses Sich-vom-Leibe-Haltens*] qu'on cherche éventuellement à se laisser mettre en mouvement [*ein Sichbewegenlassen (...) möglicherweise gesucht wird*]. D'ailleurs, ce qui importe proprement [*eigentlich*], ce n'est pas la teneur [*Gehalt*], mais la <référence [*Bezug*]>, le simple accomplissement de la référence [*den bloßen Bezugsvollzug*] comme tel⁸⁸⁶ ».

La troisième forme de tentation, l'ambition du siècle, est encore plus dangereuse que les deux premières. Augustin définit d'abord cette sorte de tentation comme le désir d'être craint et aimé des hommes. Il distingue plus précisément deux formes d'ambition : l'*amor laudis* et, la plus importante, l'excellence privée (*excellencia privata*), qui caractérise les

Zugänglichmachens] (quelque chose d'objectif [*Gegenständliches*]) au sens retiré de la simple prise de connaissance [*im abgehobenen Sinne des bloßen Kenntnisnehmens*] » (« Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 253-254 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 225).

⁸⁸⁵ Augustin, *Les confessions*, X, 35, 54 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 802.

⁸⁸⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 250-251 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 222-224. Dans la deuxième forme de tentation, il faut y insister, la décision pour Dieu, la vie propre, demeure possible. En témoigne la persistance du « *um* » dans les deux espèces de concupiscence : *Sichumsehen* (dans la curiosité) et *Umgehen* (dans la concupiscence de la chair). La curiosité met évidemment en jeu – les derniers mots du passage cité l'indiquent clairement – un certain comment, une dimension d'accomplissement. Le problème est cependant que cette dernière est masquée, n'est pas envisagée pour elle-même – ce sur quoi Heidegger insiste quelques lignes plus bas, en faisant usage d'un vocabulaire kantien : dans la curiosité, « [I]a finis delectationis est una perversa scientia qui, d'emblée, a déjà renoncé à toute critique [*alle Kritik*] de son propre sens d'accomplissement [*über den Vollzugssinn ihrer selbst*] » (*ibid.*, p. 252 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 224).

hommes qui se plaisent à eux-mêmes. Contrairement aux deux premières espèces de concupiscence, la troisième et dernière n'engage pas un rapport au monde ambiant (les étants non humains qui nous entourent), mais à soi-même. L'âme y exprime directement son souci d'elle-même, ce qui n'était pas le cas auparavant :

« Dans les deux premières formes de la tentatio, les relations d'expérience déterminant la situation [*die situationsbestimmenden Erfahrungsbezüge*] sont les suivantes : 1. l'*avoir-commerce*-avec jouissif [*das genußhafte Umgehen mit*], 2. l'*observation* curieuse, voulant uniquement connaître [*das neugierige, nur kennen wollende Sichumsehen in*]. Ce que visent véritablement [*eigentlich*] ces relations d'expérience est essentiellement quelque chose qui se rapporte au monde ambiant et non à soi-même [*ein wesentlich Umweltliches und nicht Selbstliches*⁸⁸⁷]. ».

L'âme soumise à cette espèce de tentation ne développe pas toutefois, évidemment, un authentique souci de soi-même : car, tout bien considéré, elle ne se vise pas simplement elle-même – elle vise à travers elle le monde commun, c'est-à-dire les autres hommes qui l'entourent et l'accompagnent dans cette vie. L'âme cherche ainsi à se faire valoir, elle tire plaisir à l'importance qu'elle revêt aux yeux des autres hommes. Elle se comprend donc, une nouvelle fois, à partir du monde – non pas du monde ambiant, mais du monde commun :

« En dernière instance, tout comme en (1) et (2) [les deux premières formes de tentation], le monde du soi devient le monde commun [*Selbstwelt wird (...) zur Mitwelt*], le Soi-même se fond dans le monde [*Selbst-Aufgehen in Welt*], de même que le monde commun [*Mitwelt*] dans le monde, avec des connexions d'accomplissement [*Vollzugszusammenhänge*] possibles entre (1), (2), (3⁸⁸⁸) ».

Cette forme de tentation apparaît, *in fine*, comme la plus dangereuse, c'est-à-dire comme la plus contraire à la vie propre (la vie selon Dieu), parce qu'elle est celle où l'homme méconnaît le plus l'affect dans lequel transparaît son mode d'être particulier – l'inquiétude ou angoisse. Elle permet, ce faisant, de faire ressortir – en négatif – ce que

⁸⁸⁷ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 255-256 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 227.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 270 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 239. Cf. également *ibid.*, p. 257 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 228-229, au sujet de l'*amor laudis* : « Augustin commence sa méditation [*Betrachtung*] avec le 'timere et amari velle ab hominibus' [Augustin, *Les confessions*, X, 36, 59 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 804] <vouloir être craint et aimé des hommes>. D'autre part, il désigne la 'humana lingua' <la langue humaine> comme 'quotidiana fornax nostra' (horum tentationum) [Augustin, *Les confessions*, X, 37, 60 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 804] <notre fournaise quotidienne (dans les heures des tentations)>. Ces deux déterminations renvoient clairement à la connexion d'expérience du monde commun [*mitweltlichen Erfahrungszusammenhang*]. Le curare de cet expérimenter [*dieses Erfahrens*] s'affaire autour d'une position déterminée que celui qui fait l'expérience veut acquérir par rapport au monde commun [*ist geschäftig um das Gewinnen einer bestimmten Position des Erfahrenden im Verhältnis zur Mitwelt*] ».

Heidegger entend par vie propre. Le Privatdozent de Freiburg, dans un passage à première vue paradoxal, démarque le monde vécu selon Dieu, en vue de Dieu, du monde du soi, ou encore du monde *eigene* – littéralement : le monde *propre*, mais qui désigne ici le monde *personnel* :

« Le monde personnel [*Die eigene Welt*] (le <monde [*Welt*]> pris phénoménologiquement : ce dans quoi je vis [*das, worin ich lebe*]), c'est-à-dire le monde des opérations et performances personnelles [*die Welt des eigenen Wirkens und Leistens*⁸⁸⁹], le monde du soi [*Selbstwelt*] (et non le Soi-même au sens authentique [*das Selbst im eigentlichen*⁸⁹⁰ Sinne]), occupe alors [dans le « timeri et amari velle ab hominibus⁸⁹¹ »] le devant de la scène ; il se met en avant [*sie nimmt sich heraus*⁸⁹²] ».

On comprend, à la lecture de ces lignes, en quoi *ne* consiste *pas* la vie selon Dieu, et quel rapport elle entretient avec la notion de personne. La vie heideggérienne n'est pas, au sens strict, personnelle, si l'on entend par « personne » un être auto-suffisant, pourvu de certaines propriétés. Heidegger dénonce en effet ici l'âme qui, afin de jouir de l'importance qu'elle possède aux yeux des hommes, met en avant ses qualités et propriétés dont elle se pense maîtresse, qu'elle considère comme ne devant qu'à elle-même. L'homme tenté par l'ambition du siècle méconnaît ainsi son sens d'être véritable en méconnaissant l'angoisse inhérente à son existence, plus précisément la crainte de Dieu :

« Foeda iactantia. « Hinc fit vel maxime non amare te⁸⁹³. » <Arrogance honteuse. C'est ce qui fait qu'on ne t'aime pas et qu'on ne te craint pas chastement>. L'amour de Dieu [*Gottesliebe*], la crainte [*Furcht*]. A Dieu lui-même on ne donne plus une importance décisive [*Gott selbst wird nicht mehr entscheidend wichtig genommen*] ; quelque chose d'autre amplius placet <plaît davantage>. (La cura est déviée de la direction qui vise le summum bonum ; l'amor maximus <le plus grand amour> et le timor castus <la crainte chaste> ne sont pas accomplis [*vollzogen*⁸⁹⁴].) ».

⁸⁸⁹ Heidegger thématise clairement ici la personne comme un *agent* – comme le sujet d'attribution d'opérations ou performances (qui doivent être nettement distinguées du *Vollzug*, de l'accomplissement). Cf. également sur ce point « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 271 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 240, où le Privatdozent de Freiburg interprète le mouvement vers Dieu comme une négation ou destruction de l'être personnel : « précisément là où [*in der Weise, wo*] le Soi-même ne s'attribue plus rien comme étant sa performance [*das Selbst sich leistungsmäßig nichts mehr zuspricht*], tout est abandonné [*alles aus der Hand gegeben wird*] en faveur du se réjouir devant Dieu [*in das Sichfreuen vor Gott*] ».

⁸⁹⁰ Nous rendons exceptionnellement « *eigentlich* » par « authentique » pour faire ressortir l'écart, nettement marqué ici par Heidegger, entre « *eigen* » et « *eigentlich* ». Ce que nous entendons par personnalité négative, personnalité sans personne, ou encore personnalité, tient précisément à cet écart – la distance qui sépare la signification traditionnelle du propre de la dés-appropriation heideggérienne.

⁸⁹¹ Augustin, *Les confessions*, X, 36, 59 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 804.

⁸⁹² « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 257 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 229.

⁸⁹³ Augustin, *Les confessions*, X, 36, 59 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 804.

⁸⁹⁴ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 262 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 233.

L'homme prétend en définitive à la place de Dieu, il agit comme s'il pouvait se passer de Dieu et de ses dons :

« 'Libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed pro te⁸⁹⁵.' <Et nous préférons être aimés et craints, non à cause de toi, mais à ta place.> Nous aimons mieux [*Es ist uns lieber*], cela nous plaît davantage [*gefällt mehr*], nous préférons [*wir ziehen vor*], être aimés [*geliebt*] et estimés [*geschätzt*] au lieu que ce soit Toi, et à Ta place [*an Deiner Stelle*]. Toi, tu es mis au second rang et de côté. (Tu n'es pas aimé pour Toi-même [*Deinetwegen*], de manière à ce que tout bonum en nous-mêmes ne soit proprement [*eigentlich*] estimé et loué [*gelobt*] qu'en tant que bonum tuum <ton bien⁸⁹⁶>.) ».

L'âme qui a véritablement le souci de soi-même, de son être, ne devra donc pas s'interpréter comme une certaine chose du monde, c'est-à-dire un *Was*, mais comme un *Wie*, un comment. Heidegger l'exprime radicalement en soutenant que l'âme doit se comprendre comme un rien, un *nihil*, une *nihilitas* devant Dieu (*vor Gott*) :

« [l]e fait de se réjouir de l'être-loué comme tel [*Das Sichfreuen am Gelobtwerden als solchem*] est un se-donner-à-soi-même-de-l'importance [*ein Sichselbst-Wichtignehmen*] et dans le contexte de la tentatio [*im Zusammenhang der tentatio*] c'est une chute [*ein Abfall*], étant donné que devant Dieu l'homme est un <rien> quant à sa signification [*vor Gott der Mensch der Bedeutung nach ein >Nichts< ist*⁸⁹⁷] ».

Il faut préciser que l'âme n'est pas absolument rien : elle est bien un étant, dans la mesure où elle est dans le monde – elle est *aliquid*, quelque chose, comme le dira Heidegger dans une lettre à Husserl que nous avons évoquée précédemment⁸⁹⁸. Elle est proprement elle-même, toutefois, lorsqu'elle comprend qu'elle n'est pas réductible à son *Was*, à son quoi, c'est-à-dire lorsqu'elle comprend qu'elle est dans le monde sans pour autant y être à la manière des étants intramondains – qu'elle est *aliquid*, quelque chose, sans être une chose à proprement parler.

Dans cette interprétation déterminée de soi réside la possibilité du salut – mais c'est là, également, que le danger, le péril, est le plus grand, dans la mesure où l'âme en proie à l'angoisse, thématifiée ici comme crainte de Dieu, prend « conscience » de la vanité, de

⁸⁹⁵ Augustin, *Les confessions*, X, 36, 59 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 804.

⁸⁹⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 263 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 233.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 264 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 235.

⁸⁹⁸ Cf. « Seconde version de l'article « Phénoménologie » – 1927 », in *L'Herne, Martin Heidegger, op. cit.*, p. 41.

l'inanité du monde sans Dieu, et partant ne trouve plus rien qui pourrait faire office – aux yeux du monde, du point de vue du monde – de soutien, d'appui « stable », de point « fixe » auquel se rattacher, dans son désir de conjurer l'angoisse. Heidegger interprète ainsi le « se réjouir devant Dieu [*Sichfreuen vor Gott*⁸⁹⁹] » comme

« [un] <mouvement [*Bewegung*]> caché [*versteckte*] [qui] fait que tout tombe dans le vide [*alles ins Leere fällt*], inanesoit <devient vain>, et que tout perd radicalement sa valeur [*radikal alles außer Geltung*⁹⁰⁰ *gesetzt ist*⁹⁰¹] en considération [*im Hinblick*] du summum bonum (devant Dieu [*vor Gott*]). Dans le concernement le plus extrême, le plus décidé et le plus pur pour soi-même [*In der letzten und entscheidendsten und reinsten Bekümmernung um sich selbst*] nous guette la possibilité de la chute la plus abyssale et de l'authentique perte de soi [*die Möglichkeit des abgründigsten Sturzes und des eigentlichen Sichselbstverlierens*]. (Abyssale [*Abgründig*], parce qu'il n'y a plus nulle part de soutien [*es nirgends mehr im Halt ist*] et que la chute ne peut plus s'accomplir devant quoi que ce soit dont on pourrait finalement encore tirer une importance aux yeux du monde [*der Sturz sich vor nichts mehr vollziehen kann, so daß man daraus schließlich doch noch eine weltliche Wichtigkeit machen könnte*]. C'est en cela que réside l'élément proprement satanique de la tentation [*das eigentlich Satanische der Versuchung*⁹⁰²] ! ».

On voit bien ici comment Heidegger, au début des années 1920, a infléchi sa conception de la vie propre : elle ne consiste, en aucun sens, en une séparation d'avec le monde, en un détachement conçu en un sens radical⁹⁰³ ; l'âme angoissée n'est absolument pas autre chose que celle tournée vers le monde, qui s'interprète à l'aune des étants intramondains (humains comme non-humains), de telle sorte non seulement que l'homme demeure toujours en proie à la tentation dans cette vie (la vie n'est que tentation, comme l'a expérimenté Job), mais aussi et surtout que l'inquiétude ou angoisse peut entraîner la chute, peut ouvrir à la vie impropre. D'un côté, l'homme en proie à la tentation n'échappe pas à l'angoisse : c'est précisément parce qu'il est angoissé qu'il se réfugie dans le monde ; c'est l'inquiétude originaire que sa décision pour le monde tente, sans jamais y réussir totalement, de conjurer. De l'autre, l'homme qui mène une vie propre n'échappe pas à la

⁸⁹⁹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 271 ; *Ga.* 60, p. 240.

⁹⁰⁰ Nous traduisons ici « *Geltung* » par « valeur » (non par « validité ») parce que Heidegger n'a pas directement en vue ici la philosophie néokantienne des valeurs.

⁹⁰¹ Ces premières lignes annoncent de toute évidence la thématique de l'*Unbedeutsamkeit* (non-significativité) du monde, qui joue un rôle central dans les pages d'*Être et temps* consacrées au phénomène de l'angoisse.

⁹⁰² « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 271 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 240.

⁹⁰³ On peut interpréter, de ce point de vue, le recours aux termes « *abgründigsten* » et « *abgründig* », dans le texte que nous venons de citer, comme une critique voilée du mysticisme eckhartien, qui « repose » presque tout entier sur la thématique de l'*Abgrund* (abîme).

tentation ; mieux, c'est au moment où il se tourne, le cœur inquiet, vers Dieu, qu'il est tenté de se rebeller (à l'image, à nouveau, de Job), et de se décider à vivre selon la chair ou le monde plutôt qu'à l'ombre d'un Dieu trop angoissant, trop effrayant pour être, non pas seulement éprouvé, mais – ce qui est bien plus difficile – aimé.

À partir d'Augustin, Heidegger thématise une connaissance de soi rendue possible par la destruction du connaissant. L'évêque d'Hippone donne à penser un cœur plus abyssal, plus « négatif » que le cœur eckhartien : le rapport à Dieu – l'être-devant Dieu – donne à connaître un soi si négatif, un néant si profond, si abyssal, qu'il n'est pas (en aucun sens) autre chose que le monde, mais un étant qui depuis le monde comprend, dévoile, ouvre le monde.

D'un certain point de vue, la vérité de la connaissance de soi réside donc dans l'oubli de soi, évoqué par Augustin au début du livre X des *Confessions*. Augustin présente l'oubli comme une aporie. Si l'âme a connaissance de son oubli, est-ce qu'elle ne se souvient pas avoir oublié ? N'y a-t-il pas une mémoire de l'oubli ? Et dès lors, un oubli véritable, radical, absolu n'est-il pas impensable ?

Lisons ce passage – abondamment commenté – des *Confessions* :

« Quand je dis 'oubli' et que je reconnais pareillement ce que je nomme, comment le reconnaîtrais-je si je ne m'en souvenais ? Je ne parle pas du son de ce mot, mais de la réalité signifiée : si j'en avais oublié le sens, impossible de reconnaître même le son. Ainsi donc, quand je me souviens de la mémoire, c'est bien par elle-même qu'elle est présente à elle-même. Mais, quand je me souviens de l'oubli, sont présents à la fois la mémoire – par laquelle je me souviens – et l'oubli – dont je me souviens. Mais qu'est-ce que l'oubli, sinon une privation de mémoire ? Comment donc l'oubli est-il présent (pour que je puisse me souvenir de lui), alors que sa présence m'empêche précisément de me souvenir ? Ce dont nous nous souvenons, c'est par la mémoire que nous le retenons ; or, faute de nous souvenir de l'oubli, nous ne saurions, en entendant ce mot, le reconnaître ; c'est donc bien la mémoire qui retient l'oubli. Il est présent, sans quoi nous oublierions ; mais, quand il est là, nous oublions⁹⁰⁴ ».

Heidegger résout l'aporie en discriminant deux formes de présence de l'oubli : non pas l'image de l'oubli et l'oubli lui-même, la réalité de l'oubli (solution envisagée par Augustin dans les lignes suivantes, avant d'être rejetée), mais la *teneur* de l'oubli, c'est-à-dire sa réalité d'étant disponible, et son sens d'*accomplissement*. Parce qu'il reste pour une part fidèle à la tradition objectivante, d'origine grecque, l'évêque d'Hippone ne dispose pas des moyens conceptuels permettant d'élaborer nettement pareille distinction. L'expérience

⁹⁰⁴ Augustin, *Les confessions*, in *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 997.

de l'oubli est provoquée par la disparition de la teneur, du contenu objectif de la chose qui a été oubliée. La teneur n'est plus présente, *praesto*, au sens de l'étant disponible (*verfügbar*). En revanche, le fait d'oublier constitue bien un certain accomplissement, un comment, autrement dit une expérience vécue par l'âme dans une certaine situation mondaine. L'accomplissement demeure, persiste ; c'est de ce point de vue que l'oubli n'est pas oublié, et que l'on doit donc parler d'une mémoire de l'oubli. Lisons le passage correspondant dans le commentaire de Heidegger :

« Si je me représentifie [*vergegenwärtige*] l'oblivio (l'oblivio : l'avoir-oublié [*das Vergessenhaben*] et l'oublié [*das Vergessene*]), est *praesto* : 'memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim'⁹⁰⁵ <la mémoire par laquelle je me souviens, l'oubli dont je me souviens>. (Ce n'est pas un simple jeu, ni une manière de couper les cheveux en quatre mais, compte tenu de l'état de la problématique de cette époque et de la tendance à donner une explication objective de la chose, le problème est formulé de manière aussi pointue que possible. – Le <*praesto est*> concerne en un sens indifférent la teneur représentifiée [*den vergegenwärtigten Gehalt*] et l'accomplissement de la représentification [*den Vergegenwärtigungsvollzug*] de la memoria et de l'oblivio ; leur être-là [*Dasein*] en tant que conscience [*Bewußtsein*] – leur être-effectif [*Wirklichsein*] <dans [*im*]> la conscience – n'est pas distingué [*geschieden*]. – Or, l'oblivio comporte lui aussi une référence [*Nun ist oblivio bezughaft*], chose à laquelle on n'a pas non plus prêté attention jusqu'ici : *ne pas* avoir présent [*nicht gegenwärtig haben*] – quelque chose qui avait été présent et qui devrait l'être maintenant –, ce qui veut dire ne pas l'avoir présentement à disposition [*als nicht gegenwärtig verfügbar haben*], autrement dit une absence [*Abwesenheit*] de memoria. Cet être-absent [*Dieses Abwesendsein*], contenu dans le sens référentiel [*Bezugssinn*], est saisi [*ist gefaßt*] – ce qui suppose qu'il ait été vu – comme un ne pas-être-là [*als Nichtdasein*] au sens mentionné ci-dessus du ne-pas-être-*praesto* [*im vorgenannten Sinne des Nicht-praesto-Seins*], c'est-à-dire sous le mode de l'accomplissement [*und zwar vollzugshaft*⁹⁰⁶]. (...) ».

Envisagée du point de vue de son sens référentiel (*Bezugssinn*) ou de son sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*), la mémoire de l'oubli, appliquée au soi-même, fait signe vers le mode d'être propre du soi. L'oubli de soi n'est rien d'autre, d'une certaine manière, que la connaissance de soi bien comprise : car dans l'oubli de soi-même disparaît la teneur, ne demeure que l'accomplissement. L'âme oublieuse d'elle-même comprend qu'elle n'est pas une teneur à connaître, qu'elle n'est qu'un certain comment, un accomplissement déterminé – mieux, un accomplissement inquiet, angoissé, qui ne se connaît que dans la stricte mesure où il s'oublie (il comprend qu'il n'est pas une teneur, un étant mondain parmi d'autres), qui n'interprète proprement le sens de son être qu'à la condition de comprendre, et de supporter, qu'il peut se perdre. Ainsi la connaissance de soi bien comprise et la perte de soi, qui s'exprime dans la tentation, sont-elles intimement mêlées : savoir qui je suis,

⁹⁰⁵ Augustin, *Les confessions*, X, 16, 24 ; *PL*, op. cit., tome 32, p. 789.

⁹⁰⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 208-209 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 188.

c'est comprendre que je ne suis pas autre chose que l'expérience de l'angoisse, donc que je peux, à tout moment, aussi bien me trouver que me perdre, et cela dans une égale mesure. Heidegger l'exprime très clairement, quoique succinctement, un peu plus loin, dans un subtil jeu d'équivalences : « Avoir en propre [*Eigentlich haben*] = ne pas avoir perdu [*nicht verloren haben*]; avoir en référence au pouvoir-perdre [*haben in bezug auf das Verlierenkönnen*] – dans l'angoisse [*in der Angst*] – possibilité [*Möglichkeit*] – intentionnalité [*Intentionalität*⁹⁰⁷] ! ».

Le scandale de la croix

En 1921, Heidegger met en œuvre la destruction du sujet (moderne) à partir d'Augustin. Celui-ci, toutefois, est encore – on y a insisté – trop marqué par la philosophie grecque (l'assimilation de Dieu à la *vita beata* en témoigne tout particulièrement), au sens où elle accentue, donne la priorité au sens de la teneur (*Gehaltsinn*), non au sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*). Mais Heidegger ne s'est pas cantonné à Augustin : il a, on le sait, consacré le semestre précédent (1920-21) au christianisme primitif (*Urchristentum*), plus précisément : à Paul⁹⁰⁸. Nous choisissons de ne pas respecter ici l'ordre chronologique, et d'évoquer ce cours dans un deuxième temps, parce qu'il nous semble que s'y manifeste plus nettement le projet heideggérien de destruction du sujet, et d'explicitation d'un nouveau sens du négatif (distinct de la négation mystique du monde) qui l'accompagne.

Heidegger fonde son étude des textes pauliniens sur cinq épîtres : l'*Épître aux Galates* et les deux épîtres aux Thessaloniens, qu'il commente minutieusement, ainsi que les épîtres aux Romains et les épîtres aux Corinthiens, qu'il cite de façon sporadique⁹⁰⁹. Il

⁹⁰⁷ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 211 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 190-191.

⁹⁰⁸ Heidegger considère en effet les épîtres pauliniennes comme la source la plus ancienne, partant la plus directe, du christianisme originel. Cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion » in *ibid.*, p. 94 ; *Ga.* 60, p. 83, au sujet des Évangiles : « En tant que sources, les épîtres pauliniennes sont plus immédiates [*unmittelbarer*] que les Évangiles, qui furent rédigées plus tard ».

⁹⁰⁹ Heidegger précise qu'il se cantonne au texte grec, sans pour autant s'interdire (et interdire à ses étudiants) de recourir à certaines traductions allemandes. Cf. pour ces points *ibid.*, p. 78 ; *Ga.* 60, p. 68. Aux yeux de Heidegger, la meilleure édition grecque est celle de Nestle (*Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio quinta recognita*, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1904). Il renvoie, pour l'allemand, aux

se réfère également, à plusieurs reprises, aux passages des *Actes des apôtres* évoquant la mission apostolique de Paul.

Le soi paulinien – de même que, le semestre suivant, la *memoria sui* augustinienne – se distingue radicalement de la subjectivité moderne (dans l'esprit du Heidegger de cette époque : la *conscientia* de Descartes). Dans son commentaire des épîtres pauliniennes, Heidegger use parfois du terme de conscience, *Bewußtsein*⁹¹⁰. Il prend soin de préciser, néanmoins, que le soi visé par le christianisme primitif, en l'occurrence par Paul, ne désigne en aucun cas un type spécifique d'étant, une région particulière que l'on aurait isolée, séparée de la somme des étants – telle, donc, que l'*Urregion* husserlienne, ou la conscience cartésienne, selon les analyses ultérieures, déjà évoquées, du cours de 1923-1924, *l'Introduction à la recherche phénoménologique*.

Cela est, somme toute, assez évident : Paul n'est pas Descartes. Correctement comprise, cette précision implique toutefois que la vie religieuse ne se laisse pas caractériser – prioritairement – par le sens référentiel particulier qu'est l'attitude théorique. L'attitude de Paul, décrite dans les différentes épîtres analysées par Heidegger, le montre : le monde religieux bien compris n'est pas un monde d'objets, au sens où il n'est pas la manifestation du désir de connaître⁹¹¹. Il faut donc libérer l'apôtre de tout dogmatisme ; celui-ci ne développe aucun système théologique :

« Quand on étudie le monde religieux [*religiösen Welt*] de Paul, on doit se libérer de la tentation de prélever certains concepts [*Begriffe*] (tels que πίστις, δικαιοσύνη, σάρξ, <foi, justice, chair>, etc.) et de déduire leur signification [*Bedeutung*] en combinant des passages isolés des écrits pauliniens, de sorte qu'on obtient un catalogue de concepts fondamentaux qui ne veulent rien dire [*einen Katalog nichtssagender Grundbegriffe*]. Tout aussi erronée est l'idée d'après laquelle il y aurait un système théologique de Paul [*Ebenso verfehlt ist der Gedanke eines theologischen Systems des Paulus*]. Il faut au contraire mettre en évidence l'expérience religieuse fondamentale [*die religiöse Grunderfahrung*] de Paul et, en se maintenant dans cette expérience fondamentale [*in dieser Grunderfahrung verbleibend*], chercher à comprendre la

traductions de Weizsäcker (*Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, nouvelle édition avec références aux sources et notes marginales, J. C. B. Mohr, Freiburg et Tübingen, 1918) ou Nestle (*Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1898). Heidegger déconseille enfin la traduction de Luther, « par trop tributaire de son point de vue théologique personnel [*allzusehr von Luthers eigenem theologischen Standpunkt abhängig*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 78 ; *Ga.* 60, p. 68).

⁹¹⁰ Cf. par exemple *ibid.*, p. 79 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 69 : Paul permet de « comprendre l'attitude fondamentale de la conscience chrétienne [*die Grundhaltung des christlichen Bewußtseins*], suivant sa teneur de sens, son sens référentiel et son sens d'accomplissement [*ihrem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach*] ».

⁹¹¹ Cela prépare, évidemment, l'analyse augustinienne de la curiosité, au livre X des *Confessions*.

connexion de tous les phénomènes religieux originaires avec celle-ci [*den Zusammenhang aller ursprünglichen religiösen Phänomene mit ihr*⁹¹²].

Il en résulte que, si une philosophie de la religion authentique doit nécessairement se présenter comme une histoire de la religion (et cela d'autant plus, on le verra, que la vie religieuse manifeste la temporalité, l'historicité de la vie comme telle), l'histoire décrite ne peut en aucun cas être une histoire objective, une histoire théorisée, scientifique. Au moment d'élucider la méthode de la philosophie de la religion bien comprise – celle qu'il met en œuvre dans son commentaire –, Heidegger met ainsi en garde ses étudiants contre deux présupposés fondamentaux (intimement liés) de la philosophie contemporaine de la religion (ou à tout le moins d'une partie de celle-ci⁹¹³) :

« Dans son approche du problème, la philosophie de la religion qui est courante aujourd'hui [*Die heute übliche Religionsphilosophie*] part des présuppositions [*Voraussetzungen*] suivantes, mais avec lesquelles elle-même n'est pas au clair : 1. La religion est un cas particulier ou un exemple d'une légalité supra-temporelle [*Religion ist ein Fall oder ein Exempel für eine überzeitliche Gesetzmäßigkeit*⁹¹⁴]. 2. De la religion, on ne retient que ce qui a un caractère de conscience [*Von der Religion wird nur das aufgegriffen, was Bewußtseinscharakter hat*⁹¹⁵]. »

Un peu plus loin dans le cours, au moment d'élucider la notion de situation, décisive pour comprendre le sens d'être temporel du soi propre, Heidegger s'attache à la démarquer de toute forme d'objectivité, c'est-à-dire du temps objectif, scientifique. Contre Bergson, ainsi que, sans aucun doute, Dilthey, le philosophe de Messkirch précise que la notion de situation ne désigne aucune espèce d'ordre (*Ordnung*) :

« Nous prenons ici le terme « situation [*Situation*] » comme terme phénoménologique [*als phänomenologischer Terminus*]. Il n'est pas employé pour désigner des connexions objectives [*objektive Zusammenhänge*] (pas non plus historiquement [*historisch*] comme le terme « circonstances [*Lage*] » : par exemple une situation ou des circonstances fatales [*fatale*⁹¹⁶]). La « situation » est donc pour nous quelque chose qui relève de la compréhension conforme à l'accomplissement [*etwas*

⁹¹² « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 83 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 73.

⁹¹³ Dans le chapitre II de la première partie du cours, Heidegger vise tout spécialement Troeltsch (cf. *ibid.*, pp. 29-40 ; *Ga.* 60, pp. 19-30).

⁹¹⁴ C'est-à-dire : la religion est considérée comme un type particulier d'objet, un fait, qui se trouve rapporté à un genre, partant à une légalité supra-temporelle.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 86 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 76. Pour le rejet du concept de conscience (*Bewußtsein*), cf. également *ibid.*, p. 102 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 91 : « Nous ne pouvons pas projeter [*projizieren*] une situation [*eine Situation*] sur un domaine d'être déterminé [*in einen bestimmten Seinsbereich*], et pas non plus sur la 'conscience [*Bewußtsein*]' ». »

⁹¹⁶ Cet exemple annonce le refus de considérer la mort comme un événement, au sens du fait, de la factualité, du *Faktum*. On retrouvera également la même distinction de la *Situation* et de la *Lage* dans *Être et temps*, op. cit., p. 234 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 300.

dem vollzugsmäßigen Verstehen Zugehöriges] et elle ne désigne rien qui soit conforme à un ordre [nichts Ordnungsmäßiges]. Une diversité de situations [Eine Mannigfaltigkeit von Situationen], ou même une diversité au sein d'une seule situation, ne doit pas être conçue comme une connexion d'ordre [als Ordnungszusammenhang]. Une série de situations [eine Situationsfolge] n'est pas non plus une série conforme à un ordre [ordnungsmäßige Folge] (cf. la « durée concrète⁹¹⁷ » de Bergson⁹¹⁸ »).

Heidegger y insiste un peu plus bas : à la situation ne correspond aucun ordre (*Ordnung*), pas même un ordre dynamique, un ordre inhérent à un « fluer » (*Fließen*) ou un « s'écouler » (*Strömen*) :

« Dans le langage ordinaire, le terme de 'situation [Situation]' comporte une signification d'aspect statique [eine Bedeutung des Statischen] ; cette connotation doit être éliminée. Mais une conception 'dynamique [dynamische]', dans laquelle on envisage la connexion entre phénomènes [den Phänomenzusammenhang] comme un 'fluer [Fließen]' et où l'on parle du flux [Fluß] des phénomènes, méconnaît tout autant la situation. Envisagée dans cette perspective, la 'situation' signifie une « mise à l'arrêt [Stillstellung] ». Or, la cohésion de la situation [der Zusammenhang⁹¹⁹ der Situation] se tient par-delà l'alternative 'statique-dynamique [statisch-dynamisch]' : la représentation du flux et de l'écoulement [die Vorstellung des Fließens und Strömens] se place elle aussi dans la perspective d'un ordre [auch (...) ist ordnungsmäßig] ; latéralement tout au moins, on y vise une homogénéité [es ist dabei Homogenität zum mindesten mitgemeint], si ce n'est qu'on la pose explicitement⁹²⁰ ».

Enfin, parce qu'elle n'est pas une histoire objective ou positive⁹²¹, l'histoire de la religion bien comprise ne prêtera pas d'attention aux problèmes d'exégèse et d'authenticité

⁹¹⁷ En français dans le texte. Heidegger renvoie en note à Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 11^{ème} édition, Alcan, Paris, 1912, pp. 75-79.

⁹¹⁸ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 102 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 90.

⁹¹⁹ S'il est impropre de projeter sur la *Situation* les concepts d'ordre (*Ordnung*) ou d'homogénéité (*Homogenität*), la situation heideggérienne ne consiste pas pour autant en une pure indéterminité : l'usage positif du terme « *Zusammenhang* » (que nous rendons ici, avec le traducteur français Jean Greisch, par « cohésion »), en témoigne tout particulièrement. Heidegger rejette dans ce passage le concept d'*Ordnungszusammenhang*, non l'idée de *Zusammenhang* elle-même.

⁹²⁰ *Ibid.*, pp. 103-104 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 92. Pour la critique de l'attitude objective, théorique, en philosophie de la religion, cf. également *ibid.*, p. 96 (*Ga.* 60, p. 85) et pp. 124-125 (*Ga.* 60, pp. 110-112 ; au sujet du rejet du concept de *Vorstellung* (représentation), *ibid.* p. 106 (*Ga.* 60, p. 94 ; contre « la psychologie scientifique qui se focalise sur les vécus [wissenschaftlichen Erlebnispsychologie] »), *ibid.* pp. 96-97 (*Ga.* 60, p. 86) et p. 101 (*Ga.* 60, p. 89 ; pour le rejet de la méthode de la *theoretische Abstraktion*, abstraction théorique), ainsi qu'*ibid.* p. 96 (*Ga.* 60, p. 85) et pp. 99-100 (*Ga.* 60, pp. 88-89 ; contre le traitement théorique du problème de l'*Einführung*, empathie, avec une référence à Scheler).

⁹²¹ La figure historique de Jésus apparaît, de ce point de vue, inessentielle : l'histoire de la religion n'a pas pour objet d'étude le Christ de l'Histoire. Cf. sur ce point *ibid.*, pp. 79-80 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 69-70 (où Heidegger commente l'*Épître aux Galates*, 1, 11-12 : « Sachez-le, en effet, mes frères, l'Évangile que j'ai annoncé n'est pas à mesure humaine [κατὰ ἀνθρώπων] : ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation [ἀποκαλύψεως] de Jésus Christ » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1949 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1906, pp. 479-480)) : « Paul veut dire (...) qu'il en est venu au christianisme par une expérience originale [durch eine ursprüngliche Erfahrung], non par une tradition historique [nicht durch eine historische Tradition]. À cela se rattache une théorie controversée dans la théologie protestante. Paul n'aurait

des textes. Dans son commentaire, Heidegger refuse, en particulier, de traiter la question de l'authenticité (contestée) des épîtres aux Thessaloniens⁹²².

Le soi paulinien n'est donc pas le sujet moderne, au sens où l'apôtre, en aucun sens, n'oppose la vie et le monde, c'est-à-dire n'accentue ce à quoi la vie se trouvera réduite, d'après Heidegger, à l'époque moderne : l'attitude théorique. La vie religieuse ne met pas en jeu la conscience moderne, et, corrélativement, la religion n'est pas une science, l'histoire religieuse n'est pas une histoire objective.

Pour procéder à une destruction complète du sujet moderne, il faut toutefois éliminer la mésestimation de soi à la racine : non seulement le soi ne désigne pas une région insignifiante d'objets qui fait face au monde, mais, plus radicalement, il n'est pas une certaine chose – il ne saurait être purement et simplement identifié à une teneur mondaine donnée, à un *Gehalt* déterminé. La vie religieuse est dans le monde – ce dont témoigne la notion de situation, ainsi que la « tripartition » du monde déjà mentionnée, et toujours en vigueur en 1920-1921 –, mais elle ne l'est pas à la manière des autres étants, des étants intramondains : elle se rencontre dans le monde sans être réductible à une *chose du monde*.

Heidegger explicite, dans un premier temps, le mode d'être particulier du soi sur la base de l'*Épître aux Galates*. Paul y met en effet en scène, dès les premières lignes, une opposition entre Dieu et le monde, ou entre deux mondes, le monde présent et le monde éternel (le royaume de Dieu à venir) : « À vous [aux Galates] grâce [χάρις] et paix [εἰρήνη] de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ, qui s'est livré pour nos péchés [ἀμαρτιῶν] afin de nous arracher à ce monde actuel et mauvais, selon la volonté de Dieu

eu aucune conscience historique [*kein historisches Bewußtsein*] de Jésus de Nazareth, mais il aurait fondé une nouvelle religion chrétienne personnelle [*eine eigene neue christliche Religion*], un nouveau christianisme primitif [*ein neues Urchristentum*], qui domine l'avenir : la religion paulinienne, et non la religion de Jésus. On n'a donc nullement besoin de revenir à un Jésus historique [*einen historischen Jesus*]. La vie de Jésus est totalement indifférente [*Jesu Leben ist ganz gleichgültig*] ».

⁹²² Cf. sur ce point notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 92 ; *Ga.* 60, p. 81 : « Les préconcepts [*Vorgriffe*] utilisés dans l'examen historique [*bei der historischen Betrachtung*] étendent leurs effets [*Wirkungen*] jusqu'à la critique des sources, les détails du jugement porté sur le texte, les conjectures, les questions d'authenticité [*Echtheitsfragen*]. On peut l'illustrer sur l'exemple de la première épître aux Thessaloniens que, sous l'influence de Hegel, l'école de Tübingen a déclarée non authentique [*unecht*], en raison de la minceur de sa teneur doctrinale [*wegen seines geringen dogmatischen Gehaltes*] en comparaison avec d'autres épîtres pauliniennes ». Heidegger fait plus précisément référence à F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 2^e édition, Leipzig, 1866-1867, p. 107 sq.

notre Père, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles [ὡς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων⁹²³] ! ».

L'homme ne saurait donc s'interpréter à l'aune d'aucune dimension du monde : ni les éléments les plus éminents du monde ambiant (les astres⁹²⁴), ni le monde commun⁹²⁵.

⁹²³ *Épître aux Galates*, 1, 3-5, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1949 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 479. Heidegger commente ce passage de la façon suivante : « αἰών : le 'monde [Welt]' ». Le temps présent est déjà arrivé à sa fin [*Die gegenwärtige Zeit hat schon ihr Ende erreicht*] et un nouvel αἰών a commencé à partir de la mort [*Tod*] du Christ. Au monde présent est opposé le monde de l'éternité [*Der gegenwärtigen Welt wird die Welt der Ewigkeit entgegengesetzt*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 79 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 69). L'opposition entre le monde présent (*gegenwärtige Welt*) et l'éternité (*Ewigkeit*) se trouve dans les trois traductions allemandes évoquées par Heidegger en *Ga.* 60, p. 68. Weizsäcker oppose ainsi « *gegenwärtigen bösen Welt* » et « *Ewigkeit* » (*Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, J. C. B. Mohr, Freiburg et Tübingen, 1882, p. 356), Luther, « *gegenwertigen argen Welt* » et « *ewigkeit* » (*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1931, p. 175 ; nous suivons la version de 1546), Nestle, enfin, « *gegenwärtigen argen Welt* » et « *Ewigkeit* » (*Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1904, p. 479).

⁹²⁴ Cf. *Épître aux Galates*, 4, 3-11 : « Nous aussi, durant notre enfance, nous étions asservis aux éléments du monde [ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι]. (...) Jadis, dans votre ignorance de Dieu, vous fûtes asservis à des dieux qui au vrai n'en sont pas [ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς] ; mais maintenant que vous avez connu Dieu [γνόντες θεόν] ou plutôt qu'il vous a connus [γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ], comment retourner encore à ces éléments sans force ni valeur, auxquels à nouveau, comme jadis, vous voulez vous asservir [δουλεῦσαι] ? Observer des jours, des mois, des saisons [καιρῶς], des années ! Vous me faites craindre de m'être inutilement fatigué pour vous » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1952 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 484-485). Pour le combat du croyant et du monde ambiant, cf. notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 82 ; *Ga.* 60, p. 72 : « Paul est engagé dans un combat [*Paulus befindet sich im Kampfe*]. Il est obligé d'affirmer l'expérience chrétienne de la vie contre le monde ambiant [*Er wird dazu gedrängt, die christliche Lebenserfahrung gegen die Umwelt zu behaupten*] ».

⁹²⁵ Dans l'*Épître aux Galates*, 1, 10, Paul affirme que l'homme, pour être sauvé, ne doit pas chercher à plaire aux hommes, c'est-à-dire ne doit pas viser la gloire humaine, la gloire de ce monde : « En tout cas, maintenant est-ce la faveur des hommes, ou celle de Dieu que je veux gagner [ἀνθρώπους πειθῶ ἢ τὸν θεόν] ! Est-ce que je cherche à plaire à des hommes [ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν] ? Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ [Χριστοῦ δούλος] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1949 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 479). Dans leur traduction de ce passage, Luther et Nestle accentuent l'idée de soumission à Dieu, en rendant « δούλος » par *Knecht* (serviteur, serf, esclave ; cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 175, ainsi que *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 479), là où Weizsäcker traduit par *Diener* (serviteur, ministre (de Dieu ou de l'Église) ; cf. *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 357). Pour le rejet de la louange humaine (qui annonce évidemment les développements d'Augustin relatifs à l'*amor laudis*, commentés longuement par Heidegger dans son cours de 1921), cf. également la *Première épître aux Thessaloniens*, 2, 4 : « Dieu nous ayant confié l'Évangile après nous avoir éprouvés, nous prêchons en conséquence, cherchant à plaire non pas aux hommes [οὐκ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες] mais à Dieu qui éprouve nos cœurs [ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1977 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 517). Les trois traducteurs allemands auxquels se réfère Heidegger rendent « καρδίας » par *Herz*, ou *Herzen* (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 243 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament*

Cela distingue, selon Heidegger, la Proclamation apostolique des formes grecques de prédication pratiquées à la même époque. Là où Paul annonce aux Galates que la véritable δόξα, la vraie gloire, n'est pas de ce monde, les prédicateurs grecs (stoïciens et cyniques) visent la gloire de ce monde-ci : l'attitude de l'apôtre doit être fermement distinguée de celle des « prédicateurs itinérants [*Wanderpredigern*] grecs, auxquels Lucien⁹²⁶ reproche leur δοξοκοπία (la quête de vaine gloire [*Ruhmsucht*⁹²⁷]) ». Heidegger nous enjoint à ne pas adopter la même attitude que les Athéniens : voir en Paul un prédicateur parmi d'autres, venu disserter des « dernières nouveautés⁹²⁸ ».

L'Épître aux Galates décrit plus précisément Paul comme engagé dans un combat, une lutte contre la religion juive – c'est-à-dire contre le monde. C'est l'opposition entre la Loi (juive) et la foi qui exprime avec le plus d'acuité la lutte du monde et du soi (envisagé d'une manière propre). L'homme ne saurait être justifié par la Loi, mais par la foi seule. « Réaliser la Loi [en effet] est impossible [*Die Gesetzeserfüllung ist unmöglich*], chacun y échoue [*jeder scheitert daran*], la foi seule justifie [*nur der Glaube rechtfertigt*]. C'est pourquoi celui qui est soumis à la Loi est maudit [*Wer also unter dem Gesetz steht, ist verflucht*⁹²⁹] ». Heidegger s'appuie ici sur l'Épître aux Galates, 3, 10-14 :

griechisch und deutsch, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 517 ; *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 383).

⁹²⁶ Pour une analyse détaillée, cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Springer, 2017, p. 471.

⁹²⁷ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 109 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 97. Heidegger commente alors la *Première épître aux Thessaloniens*, 2, 5-20, où Paul oppose radicalement deux formes de gloire, δόξα : « Jamais non plus nous n'avons eu un mot de flatterie, vous le savez, ni une arrière-pensée de cupidité, Dieu en est témoin [θεὸς μάρτυς] ; ni recherché la gloire humaine [ἀνθρώπων δόξαν], pas plus chez vous que chez d'autres, alors que nous pouvions, étant apôtres du Christ, vous faire sentir tout notre poids. (...) Quelle est en effet notre espérance [ἐλπίς], notre joie, la couronne dont nous serons fiers, si ce n'est vous, en présence de notre Seigneur Jésus lors de son Avènement [ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ] ? Oui, c'est bien vous qui êtes notre gloire [δόξα] et notre joie » (*La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, pp. 1977-1978 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, pp. 517-519). Les trois traductions allemandes consultées par Heidegger rendent « δόξα » (dans le cas de la gloire humaine comme de la gloire divine) par *Ehre* (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, p. 243 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, pp. 517-519 ; *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, pp. 383-384).

⁹²⁸ *Actes des apôtres*, 17, 21, in *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1869 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, p. 354. Heidegger fait référence aux *Actes des apôtres*, 17, 17 sq. dans l'« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 90 ; *Ga.* 60, p. 79.

⁹²⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 83 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 73.

« Tous ceux en effet qui se réclament des œuvres de la Loi [ἔργων νόμου] encourent une malédiction. Car il est écrit : Maudit soit quiconque ne s'attache pas à tous les préceptes écrits dans le livre de la Loi pour les pratiquer [ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά]. – Que d'ailleurs la Loi ne puisse justifier personne devant Dieu [παρὰ τῷ θεῷ], c'est l'évidence, puisque le juste vivra par la foi [ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται] ; or la Loi, elle, ne procède pas de la foi : mais c'est en pratiquant ces préceptes que l'homme vivra par eux [ὁ ποιήσας⁹³⁰ αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς]. – Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit quiconque pend au gibet, afin qu'aux païens passe dans le Christ Jésus la bénédiction d'Abraham et que par la foi nous recevions l'Esprit de la promesse⁹³¹ ».

Le salut n'est donc pas à chercher dans le rapport au monde – mais, comme Heidegger l'explicite ensuite à partir d'Augustin, dans le rapport à soi-même, envisagé comme rapport à Dieu, conçu non comme objet de connaissance, mais comme affection⁹³². En sentant Dieu, je me sens moi-même – j'accède à la donation phénoménologique sur la base de laquelle une explicitation propre du sens d'être du soi-même est possible. Comment m'est-il donné d'apparaître, dans ce sentiment, cette affection de Dieu ? Comme, en un sens,

⁹³⁰ Les notions d'ἔργον et de ποιήσις sont absolument fondamentales : pour Paul *et* Heidegger, l'homme n'est pas sauvé par ses œuvres, ses productions, ses actions à proprement parler. Nous reviendrons sur ces points *infra*, au moment d'aborder la thématique de l'« avoir ». Weizsäcker, Nestle et Luther rendent « ἔργον » par *Werk*, et l'acte de production des œuvres de la Loi par le verbe *tun*. Cf. pour ces points *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, pp. 359-360 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 483 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, p. 181.

⁹³¹ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1951 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, p. 483. Pour le thème de la justification par la foi, cf. également *Épître aux Galates*, 2, 16 : « sachant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi [ἔργων νόμου], mais seulement par la foi en Jésus Christ, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus, afin d'obtenir la justification par la foi au Christ et non par les œuvres de la Loi [ἔργων νόμου], puisque par les œuvres de la Loi [ἔργων νόμου] *personne ne sera justifié* » (*La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1950 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, p. 482). Dans son commentaire, Heidegger insiste sur le sens proprement chrétien de la justification par la foi : elle ne revêt pas la dimension juridique (partant, mondaine) qu'elle possède dans la religion juive. Cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 80 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 70 : « δικαιούται <obtenir la justification>, 'déclarer juste [gerecht sprechen]', vient de la religion juive. La vie de l'individu [*Das Leben des Einzelnen*] est un procès engagé devant Dieu [*ein Prozeßverfahren vor Gott*], ce à quoi Jésus s'oppose éthiquement [*ethisch*] dans le Sermon sur la Montagne ('Intention morale [*Gesinnung*]'). La δικαιοσύνη (νόμος Χριστοῦ <la loi du Christ>) a plus tard un sens chrétien nouveau. L'argumentation de Paul est ici rabbinique-judéo-théologique. De cette représentation [*Vorstellung*] doit être distinguée sa propre position originare [*seine eigene ursprüngliche Position*]. L'argumentation à partir de l'Ancien Testament est typiquement rabbinique ». Notons, enfin, que si la Loi possède, évidemment, une dimension morale, cette dimension passe, aux yeux du futur auteur d'*Être et temps*, pour secondaire. La Loi désigne avant tout un ensemble de pratiques, de rituels – ce qui marque bien son lien avec le monde. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 82 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 72 : « La 'Loi [*Gesetz*]' doit être comprise ici principalement comme loi rituelle et cérémoniale [*als Ritual- und Zeremonialgesetz*]. Est co-visée, à titre purement secondaire, la loi morale [*Mitgemeint ist das lediglich sekundäre Moralgesetz*] ».

⁹³² Comme Heidegger y insistera dans *Être et temps*, toute *Stimmung*, humeur ou tonalité, est un rapport à soi-même (en tant qu'être-au-monde).

dépossédé de moi-même, non maître de moi-même – dans la mesure où je m'apparais dans un « autre » que moi. La donation n'est pas immédiate, disponible⁹³³ : elle est, pour ainsi dire, décalée, toujours en retard sur elle-même, dans la mesure où je m'apparais comme toujours-déjà présent, ou plutôt toujours déjà là, avant la visée de soi-même. Ce mode insigne de la donation de soi s'exprime notamment, chez Paul, dans les phénomènes de l'écoute de l'appel divin⁹³⁴, et de l'amour (au sens où mon amour pour Dieu est toujours précédé par l'amour de Dieu pour moi – le second rendant possible le premier⁹³⁵). Dans le rapport au soi-même, le soi n'est cependant pas passif, « soumis » : car la donation de soi-même ouvre – ou, en tout cas, peut ouvrir – sur une *décision*, une *résolution* pour Dieu, qu'explicitent chez Paul la πίστις, la foi, et l'ἐλπίς, l'espérance⁹³⁶. La donation « retardée » de soi ouvre sur une projection du soi-même, un jet du soi dans l'avenir.

⁹³³ La donation de soi, à l'œuvre dans le sentiment de Dieu (et plus tard dans la facticité, par le biais de la *Stimmung*) se distingue radicalement, de ce point de vue, de la réflexion.

⁹³⁴ Cf. notamment sur ce point « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 81 ; *Ga.* 60, p. 71. Heidegger y commente l'Épître aux Galates, 3, 2, en renvoyant à l'Épître aux Romains, 10, 11 sq. : « L'Écriture ne dit-elle pas : *Quiconque croit en lui ne sera pas confondu* ? Aussi bien n'y a-t-il pas de distinction entre Juif et Grec : tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet, *quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* [σωθήσεται]. Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre [πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν] ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? selon le mot de l'Écriture : *Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles* ! Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle. Car Isaïe l'a dit : *Seigneur, qui a cru à notre prédication* ? Ainsi la foi naît de la prédication [ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς] et la prédication se fait par la parole du Christ. Or je demande : n'auraient-ils pas entendu ? Et pourtant *leur voix a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde*. Mais je demande : Israël n'aurait-il pas compris [μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω] ? Déjà Moïse dit : *Je vous rendrai jaloux de ce qui n'est pas une nation, contre une nation sans intelligence* [ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτω] *j'exciterai votre dépit*. Et Isaïe ose ajouter : *J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas* [εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν], *je me suis manifesté à ceux qui ne m'interrogeaient pas*, tandis qu'il dit à l'adresse d'Israël : *Tout le jour j'ai tendu les mains vers un peuple désobéissant et rebelle* » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1910 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 412-413). On peut voir dans ce passage de l'Épître aux Romains une des matrices des paragraphes d'Être et temps traitant du phénomène de la conscience (*Gewissen*) ; plus exactement : de l'idée selon laquelle la voix de la conscience se trouve chez tous, et à tout moment, sans pour autant être comprise, c'est-à-dire donner lieu à la résolution devançante.

⁹³⁵ Cf. sur ce point notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 81 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 71 (« γινώσκειν <connaître> au sens de l'amour [*im Sinne von Liebe*] (comme dans le premier verset). Ce qui est fondamental, c'est l'amour de Dieu pour les hommes [*Die Liebe Gottes zu den Menschen*], et non une connaissance théorique [*eine theoretische Erkenntnis*] »), où Heidegger commente l'Épître aux Galates, 4, 9.

⁹³⁶ Pour la connexion de ces phénomènes, cf. notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 81 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 71 : « la connexion [*Zusammenhang*] entre πίστις <la foi> et ἐλπίς <l'espérance> (cf. Co.) est importante. La béatitude ne s'achève pas ici [*Die Seligkeit ist nicht hier vollendet*], mais se trouve déplacée dans l'αἰὼν d'en haut ». Heidegger commente ici l'Épître aux Galates, 5, 5 : « Car pour nous, c'est l'Esprit qui nous fait attendre de la foi les biens qu'il espère la justice [ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1953 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 486-487). Luther, Weizsäcker et Nestle rapportent, dans leur traduction de ce verset, le *Glauben* à l'*Hoffnung*, ou à l'*hoffen* (cf. pour ces points *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue*

L'accentuation des sentiments éprouvés par le soi dans son rapport à Dieu fait signe vers ce qui constitue l'un des mots d'ordre (si ce n'est *le mot d'ordre*) de l'herméneutique de la vie facticielle : le sens d'être du soi n'est pas à déceler dans certaines caractéristiques ou propriétés, autrement dit dans des teneurs déterminées du soi, mais dans ses attitudes, c'est-à-dire le *comment* de sa vie, ou encore le sens d'accomplissement⁹³⁷. Devant Dieu, le soi éprouve un sentiment⁹³⁸ insigne, adopte une attitude particulière : il s'éprouve comme inquiet, angoissé⁹³⁹, dans la mesure où il s'apparaît à la fois comme non maître de lui-

Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung, op. cit., p. 187 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 362 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, pp. 486-487).

⁹³⁷ Cf. la formule lapidaire de Heidegger, dans l'« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 91 ; *Ga.* 60, p. 80 : « Ce qui est décisif, c'est l'accomplissement de la vie [*Der Vollzug des Lebens ist entscheidend*] ». Cf. également *ibid.*, pp. 92-93 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 82, où il marque la distinction entre le sens d'accomplissement et le sens référentiel, en tant que direction de sens accentuée par la science historique (celle-ci accentuant plus exactement une référence particulière : la connaissance) : « La compréhension objective-historique [*Das objektgeschichtliche Verstehen*] est une détermination faite dans la perspective de la référence [*Bestimmung hinsichtlich des Bezug*], à partir de la référence [*vom Bezug her*], de sorte que celui qui mène l'investigation [*der Betrachter*] n'y est pas mis en question [*dabei nicht in Frage kommt*]. La compréhension phénoménologique [*das phänomenologische Verstehen*] est, au contraire, déterminée à partir de l'accomplissement de celui qui mène l'investigation [*vom Vollzug des Betrachters her bestimmt*] ». Cf. enfin *ibid.*, p. 100 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 88 : « Toutes les questions de la philosophie sont, en leur fond, des questions en quête du comment, comprises rigoureusement, ce sont des questions portant sur la méthode [*Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode*] ». Cette remarque fait directement écho au fait que Heidegger considère la phénoménologie, d'abord et avant tout, comme une *méthode*.

⁹³⁸ Heidegger insiste sur ce point : Paul est un homme passionné. Plus exactement, c'est un religieux fervent, fougueux, plein d'ardeur. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 80 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 70 : « L'ardeur de Paul se maintient même après sa conversion [*Pauli Leidenschaftlichkeit hält sich auch nach seiner Bekehrung durch*] ». Cette remarque intervient à l'occasion du commentaire de l'*Épître aux Galates*, 1, 13-14 : « Vous avez certes entendu parler de ma conduite [*ἀναστροφὴν*] jadis dans le judaïsme, de la persécution effrénée que je menais contre l'Église de Dieu et des ravages que je lui causais, et de mes progrès dans le judaïsme, où je surpassais bien des compatriotes de mon âge, en partisan acharné [*περισσοτέρως ζηλωτής*] des traditions de mes pères » (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1949 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita, op. cit.*, p. 480).

⁹³⁹ On remarquera que Heidegger privilégie, dans ses analyses de l'expérience religieuse, le sentiment de l'angoisse, au détriment, notamment, de l'*amour*, qui ne vaut qu'en tant que subordonné à cette-dernière. C'est dire que le soi facticiel, comme plus tard le *Dasein*, n'a pas de cœur *au sens de la charité*. Nous suivons en cela les développements de Caputo, John D., « *Sorge and Kardia : The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart* », in *Reading Heidegger from the Start, Essays in his Earliest Thought*, Th. Kisiel & J. Van Buren (éds.), State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 327-343. Cf. notamment p. 339 : « *because Heidegger regarded feelings as purely subjective states, as defining a purely interior sphere or mental state, he tended to treat them as something to be mastered. This is connected with all the military bravado in these early courses, a militarism that rears a very ugly head in the following decade. Heidegger valorizes struggle and strife, hard work and strenuousness, a taste for the difficult. He is contemptuous of the love of comfort, of bourgeois ease, of making things easy. He wants factual life to gather itself together, to press ahead in a primal decision, to stand its post in the battle of life, and not to blink in the face of difficulty. He wants to be hard, not soft ; hard on the self, pushing the self to the limit, and hard on the other, no coddling of others, no robbing them of their anxiety, taking away their shot to stand on their own. Pain is always my pain, a psychologico-empirical state, something to be overcome, a test of my strength. There is no room in this ontology of factual life for the pain of the other as exercising a claim over me, as*

même, et comme enjoint, exhorté à décider, ici et maintenant, de son être, de *qui* il est – c’est-à-dire, au sens fort, à *se* décider. Heidegger y insiste dans son commentaire de l’épître : Paul s’éprouve, au moment où il rédige le texte adressé aux Galates, comme devant se décider – immédiatement⁹⁴⁰ – pour ou contre Dieu, pour ou contre son être. L’épître met ainsi en scène une « accentuation [*Betonung*⁹⁴¹] du *τρέχειν*, ‘courir [*laufen*]’. Paul est pressé [*Paulus hat Eile*], parce que la fin des temps est déjà arrivée [*weil das Ende der Zeit bereits gekommen ist*⁹⁴²] ».

Je m’apparais comme celui que je suis – on est tenté d’écrire, usant d’une formule impossible⁹⁴³ : « celui qui je suis » – dans l’épreuve de l’inquiétude ou de l’angoisse. Comment m’apparais-je ? Précisément comme un *comment*, un accomplissement, c’est-à-dire, ce qu’Augustin permettra également de mettre en lumière, comme l’étant dont le sens d’être réside dans la temporalité ou l’historicité. Devant Dieu (*Vor Gott*), je suis donné (plutôt que je ne me donne) comme, pour ainsi dire, tout à la fois en retard (dans l’écoute et l’amour) et en avance (dans l’espoir et la foi) sur mon être, sur celui que je suis, c’est-à-dire comme temporalité – au sens d’une temporalité non objective, non factuelle, d’une

matterg to me, as calling and soliciting me. In short, there is no room for the categories of kardia. The pain of others will make others hard and strong (so long as it does not kill them). (...) Heidegger omitted the entire framework of mercy and kardia, of lifting the burden of the other ». Nous nuancerons simplement le propos de l’auteur en soutenant, pour notre part, que le souci de l’autre ou souci des autres n’est pas radicalement absent – il se trouve plutôt *secondarisé*, en tant que mode du souci (les expressions « souci » et « souci de soi » étant, selon Heidegger, tautologiques).

⁹⁴⁰ Pour le caractère d’urgence de la décision, et son lien intime avec la vocation, cf. Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, op. cit., pp. 540-541.

⁹⁴¹ Il faut entendre, dans la *Betonung*, le *Ton* (son ou ton) – conformément, à nouveau, à la fausse étymologie du latin *persona* évoquée plus tard par Heidegger. La voix du soi accentué (*betont*) retentit, entre en résonance avec le monde, plutôt que de se perdre dans son vacarme, dans le tumulte d’un monde affairé et bavard.

⁹⁴² « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 80 ; *Ga.* 60, p. 70. Heidegger commente ici l’*Épître aux Galates*, 2, 2 : « J[e] (...) montais [à Jérusalem] à la suite d’une révélation [*ἀποκάλυψιν*] ; et je leur exposai l’Évangile que je prêche parmi les païens – mais séparément aux notables, de peur de courir ou d’avoir couru pour rien [*μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1950 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 480-481). Les trois traducteurs allemands des épîtres de Paul rendent « *τρέχειν* » par *laufen* (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 177 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 357 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 481). La course (*Laufen*) de Paul annonce la *verlaufende Entschlossenheit* du *Dasein* angoissé.

⁹⁴³ Avec Descartes. Cf. les réflexions de Jean-Luc Marion sur les formules de Descartes (« *ego ille, qui jam necessari sum* » ; « *ego ille, qui jam sum* ») qu’« il faudrait traduire : ‘... ce je, *qui* je suis’, et non pas ‘ce je, *que* je suis’ » (*Au lieu de soi, L’approche de saint Augustin*, op. cit., p. 99, note 5).

historicité qui trouve tout son sens dans la possibilité, qui n'a de sens qu'en tant que possibilité d'être (ou de ne pas être) soi-même. Un peu en avant, un peu en arrière de moi-même, je m'éprouve, dans l'expérience religieuse, comme un être temporel, au sens d'un pouvoir-être. Heidegger l'écrit en toutes lettres – la croyance religieuse n'est rien d'autre que l'expérience de la temporalité (en un sens authentique), dans laquelle réside tout le sens de la vie facticielle, du vivre :

« [N]ous avons posé au point de départ de la détermination de la religiosité du christianisme primitif [*Bestimmung der urchristlichen Religiosität*] que : 1. La religiosité du christianisme primitif réside dans l'expérience facticielle de la vie [*ist in der faktischen Lebenserfahrung*]. Corollaire : elle est proprement cette expérience elle-même [*Sie ist eigentlich solche selbst*]. 2. L'expérience facticielle de la vie est historique [*historisch*]. Corollaire : l'expérience chrétienne vit le temps lui-même [*lebt die Zeit selbst*] (« vivre [*leben*] » étant compris comme un verbum transitivum⁹⁴⁴) ».

Le sens d'être du soi – comme temporalité ou possibilité – apparaît encore plus nettement dans les deux épîtres aux Thessaloniens, que Heidegger considère comme moins dogmatiques que l'*Épître aux Galates* : Paul, en effet, s'y focalise pleinement sur l'expérience chrétienne bien comprise (c'est-à-dire le sens d'accomplissement), en subordonnant toujours les teneurs de sens à cette dernière⁹⁴⁵.

Dès le début de son commentaire de la première épître, Heidegger cerne le phénomène principal en jeu dans le texte de Paul, sur lequel le phénoménologue doit se focaliser, et qu'il doit s'attacher à expliciter : l'être-devenu (*Gewordensein*) des Thessaloniens, qui est simultanément un être-devenu de l'apôtre.

« Paul expérimente [*erfährt*] [ainsi] les Thessaloniens selon deux déterminations [*Bestimmungen*] : 1. Il expérimente leur être-devenu [*Gewordensein*] (*γεννηθῆναι*). 2. Il expérimente qu'ils ont un savoir concernant leur être-devenu [*sie ein Wissen von ihrem Gewordensein haben*] (*οἴδατε* etc.). C'est-à-dire : leur être-devenu est aussi un être-devenu de Paul [*ihr Gewordensein ist auch ein Gewordensein des Paulus*]. Et Paul est co-affecté par leur être-devenu [*Und von ihrem Gewordensein wird Paulus mitbetroffen*⁹⁴⁶] ».

⁹⁴⁴ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 93 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 82. Cf. également *ibid.*, p. 101 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 90 : « La philosophie, c'est le retour à l'originaire-historique [*Rückgang ins Ursprünglich-Historische ist Philosophie*] ».

⁹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 94 ; *Ga.* 60, p. 83, où Heidegger mentionne également l'*Épître aux Romains*, et donne des précisions sur sa méthode de lecture des épîtres : « Bien que les épîtres pauliniennes soient chronologiquement [*zeitlich*] si proches les unes des autres qu'il n'est pas question d'une évolution [*Entwicklung*] de Paul, quand on passe de l'une à l'autre, elles sont malgré tout assez différentes. Les épîtres aux Romains et aux Galates, par exemple, sont beaucoup plus riches en teneur dogmatique [*viel reicher an dogmatischem Gehalt*] que l'épître aux Thessaloniens. Il faut également se libérer de la division schématique [*von der schematischen Einteilung*] des épîtres ».

⁹⁴⁶ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 105 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 93. Heidegger insiste ensuite sur la récurrence des termes

Cela ne signifie pas simplement que les Thessaloniens, ainsi que Paul, ont été modifiés, changés par la vocation ou appel de Dieu et la Proclamation, mais que l'être tout entier du croyant consiste dans le mouvement, le devenir. Ainsi l'actualité ou le présent se dissolvent-ils dans le mouvement, le présent bien compris n'étant pas autre chose que le devenir : « L'être-devenu n'est pas à présent une chose quelconque qui survient dans la vie [*ein beliebiges Vorkommnis im Leben*], mais il est constamment co-expérimenté [*es wird ständig miterfahren*] et cela de telle sorte que leur être présent soit leur être-devenu [*ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist*]. Leur être-devenu est leur être présent⁹⁴⁷ ».

La caractérisation de la vie chrétienne comme être-devenu n'est toutefois encore que formelle⁹⁴⁸. Plus précisément, plus concrètement – et l'explicitation de la première épître aux Thessaloniens rejoint alors celle du texte adressé aux Galates, en l'approfondissant –, la vie du croyant se laisse décrire comme un accueillir (δέχεσθαι) et un recevoir (παραλαμβάνειν), qui entraînent un se-tourner (ἐπιστρέφειν) vers Dieu, consistant en un servir (δουλεύειν) – interprété comme un marcher (περιπατεῖν) devant Dieu, ou encore un être devant Dieu – ainsi qu'en un attendre (ἀναμένειν⁹⁴⁹) :

« Le passage central qui clarifie la connexion [*den Zusammenhang*] est : 1, 9-10⁹⁵⁰. Il s'agit d'un *retournement absolu* [absolute Umwendung], plus précisément d'un

γενέσθαι, « être devenu », et οἴδατε, « vous savez » (ainsi que μνημονεύσατε, « vous vous souvenez »), dans la *Première épître aux Thessaloniens*. Il explique par ailleurs clairement, dans le paragraphe qui précède le passage cité, que Paul fait l'expérience de lui-même dans son rapport aux Thessaloniens : « Paul est lui-même co-impliqué [*mitenthaltend*] dans la constitution de la communauté [*In der Beschaffenheit der Gemeinde*] (des τινές <quelques-un>). Les Thessaloniens sont des gens qui lui ont été attribués [*die ihm zugefallen sind*]. Il fait nécessairement aussi en eux l'expérience de lui-même [*Er erfährt in ihnen notwendig sich selbst mit*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 105 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 93).

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 106 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 94.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 105 ; Ga. 60, p. 93, Heidegger présente en effet les deux déterminations (rapportées *supra*) caractérisant le rapport de Paul aux Thessaloniens comme des déterminations formelles.

⁹⁴⁹ En dépit de leur précision, ces nouvelles déterminations, il faut le noter, ne sont pas exemptes de formalisme. On touche ici aux limites mêmes de l'interprétation ou explicitation : pour comprendre pleinement Paul, il faut tâcher de se mettre à sa place, d'accomplir sa vie avec lui. Cf. pour ces points la mise en garde de Heidegger en préambule de la présentation du schéma récapitulant les déterminations principales de la vie chrétienne : « Nous donnerons maintenant un schéma formel [formales Schema] du phénomène. Sans précompréhension de la connexion d'ensemble [*Ohne Vorverstehen des ganzen Zusammenhangs*], on ne peut pas détacher une référence isolée [*Einzelbezug*]. Le schéma formel de l'explication [*Explikation*] n'a de sens que dans l'exposition [*Darlegung*] formelle, il n'intervient pas dans l'accomplissement de la compréhension phénoménologique [*im Vollzug des phänomenologischen Verstehens*]. Dans l'esquisse formelle, il manque ce qui est proprement en jeu [*Im formalen Aufriß fehlt das Eigentliche*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 107 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 95).

⁹⁵⁰ Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1977 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 517 : « On raconte là-bas comment nous sommes venus chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu

se tourner *vers* Dieu [*eine Hinwendung zu Gott*] et d'un se *dé*-tourner des idoles [*eine Wegwendung von den Götzenbildern*]. Le se-tourner-vers absolu, au sein du sens d'accomplissement de la vie facticielle [*innerhalb des Vollzugssinns des faktischen Lebens*], est explicité selon deux directions : δουλεύειν <servir> et ἀναμένειν <attendre>, un marcher devant Dieu [*ein Wandeln vor Gott*] et une attente remplie d'espoir [*ein Erharren*⁹⁵¹] ».

Dans le servir et l'attente, le croyant fait l'expérience de l'angoisse ; de ce que Heidegger nomme (comme par la suite dans son étude du livre X des *Confessions*) la tribulation (*Bedrängnis*). L'homme se trouve sommé, dans l'accueil et le servir, de s'inquiéter ici et maintenant de savoir qui il est – ce savoir accédant à son sens propre dans l'attente de Dieu. Dans la suite de son commentaire, Heidegger s'attache à l'interprétation de ce dernier phénomène, en tant que phénomène décisif :

« Le δουλεύειν <servir> et l'ἀναμένειν <attendre> déterminent, en tant que directions fondamentales [*als Grundrichtungen*], toute autre référence [*Bezug*]. Le décisif, c'est l'attente [*Die Erwartung*] de la παρουσία du Seigneur. Ce n'est pas en un sens humain [*in einem menschlichen Sinn*] que, pour [Paul], les Thessaloniens sont un motif d'espérance [*sind (...) Hoffnung*], mais au sens de l'expérience [*im Sinn des Erfahrens*] de la παρουσία. Cette expérience est une tribulation absolue [*eine absolute Bedrängnis*] (θλίψις⁹⁵²) qui fait partie de la vie du chrétien lui-même [*die zum Leben der Christen selbst gehört*]. Accueillir [*Das Annehmen*] (δέχεσθαι), c'est s'exposer à la détresse [*ist ein Sich-hinein-Stellen in die Not*]. Cette tribulation est une caractéristique fondamentale [*ein Grundcharakteristikum*], c'est un concernement absolu [*eine absolute Bekümmernung*] dans l'horizon de la παρουσία, du Retour à la fin des temps

[πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν], abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable [ἀπὸ τῶν εἰδῶλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ], dans l'attente de son Fils qui viendra des cieux [ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν], qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous délivre de la colère qui vient ». Les trois traducteurs allemands consultés par Heidegger rendent « ἐπεστρέψατε » par *ihr euch bekehrt habt* ou *ihr bekehret seid* (des choix de traduction que le Privatdozent de Freiburg ne suit pas), ainsi que « ἀναμένειν » par *warten* ou *erwarten* (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung, op. cit.*, p. 241 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, pp. 382-383 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 517).

⁹⁵¹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 106-107 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 95.

⁹⁵² Le traducteur français, Jean Greisch, précise en note que « [d]ans la suite du texte, Heidegger donne plusieurs traductions de ce mot grec qui connotent tour à tour l'état d'urgence, la détresse, l'oppression » (*ibid.*, p. 109).

[*der endzeitlichen Wiederkunft*⁹⁵³]. Ainsi sommes-nous introduits dans le monde du soi [*Selbstwelt*] de Paul⁹⁵⁴ ».

C'est avant tout dans l'expérience de l'attente de la *παρουσία*, de la parousie, que se manifeste avec le plus d'acuité l'accentuation du *Selbstwelt*, et avec elle le sens d'être du soi – en tant, précisément, que l'attente de la parousie n'est pas, au sens strict, une attente, *Erwartung*⁹⁵⁵. Heidegger s'intéresse tout particulièrement à un passage de la *Première épître aux Thessaloniens* où Paul distingue deux manières de vivre : la vie selon le jour –

⁹⁵³ On remarquera que l'attente (comme plus tard, dans *Être et temps*, l'existence, plus précisément la résolution devançante) semble posséder, en 1920-1921, un privilège facticiel (existential) sur l'accueillir ou le servir (la facticité). Les interprétations heideggériennes du phénomène de la parousie semblent présupposer que c'est à partir de l'attente que se dévoile le sens propre du service de Dieu. Il faut toutefois insister sur le fait que, en 1920-1921 comme en 1927, la projection vers l'avenir est facticiellement ou existentiellement rendue possible par l'être-déjà-là, et ne consiste pas en autre chose qu'une *reprise* (plutôt qu'en une répétition) de ce dernier. Heidegger insiste sur cette idée de reprise dès le cours sur Paul, en démarquant la parousie chrétienne de son correspondant judaïque. La première ne désigne pas la venue, l'arrivée de Dieu ou du Messie, mais son *retour* – d'où la compréhension du salut comme reprise de « ce » qui est déjà là. Pour cette démarcation, cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 114 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 102 : « L'expression *παρουσία* a d'abord, dans son histoire conceptuelle [*in seiner Begriffsgeschichte*], un sens [*Sinn*] qui n'est pas visé ici : au cours de son histoire [*im Laufe seiner Geschichte*], sa structure conceptuelle tout entière [*seine ganze begriffliche Struktur*] se modifie, et pas seulement sa signification [*Bedeutung*]. Cette modification conceptuelle montre que l'expérience chrétienne de la vie est toute différente [*An diesem Begriffswandel zeigt sich die andersartige christliche Lebenserfahrung*]. En grec classique, *παρουσία* signifie 'Venue [*Ankunft*]' (présence [*Anwesenheit*]), dans l'Ancien Testament (ou dans la Septante) : 'la Venue du Seigneur au Jour du Jugement [*die Ankunft des Herrn zum Gerichtstag*]' ; dans le judaïsme tardif : 'la Venue du Messie comme représentant de Dieu [*die Ankunft des Messias als Stellvertreter Gottes*]'. Pour les chrétiens au contraire, *παρουσία* veut dire 'la nouvelle manifestation du Messie qui s'est déjà manifesté [*das Wiedererscheinen des schon erschienenen Messias*]', ce qui n'est pas contenu d'emblée dans l'expression prise au pied de la lettre. Or, de cette manière, toute la structure du concept est devenue autre [*ist (...) die ganze Struktur des Begriffs eine andere geworden*] ». Pour la signification de la parousie dans le judaïsme tardif, Heidegger renvoie au quatrième livre d'Esdras, ou « Apocalypse d'Esdras ». Pour une analyse détaillée de cette référence, cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 495 ainsi que pp. 657-659. La compréhension heideggérienne de la *παρουσία* comme un *Wiederkunft*, retour, semble par ailleurs influencée par la traduction des épîtres par Weizsäcker. Dans sa traduction de la *Première épître aux Thessaloniens*, 2, 19, ce dernier décrit en effet explicitement la parousie comme un *retour*, là où Nestle et Luther la présentent comme un événement futur. Cf. *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 384 : « *Denn wer ist, wenn ihr's nicht seid, uns Hoffnung, Freude, Ruhmeskranz vor unserem Herrn Jesus bei seiner Widerkunft ?* » (nous soulignons) ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 519 : « *Denn wer ist unsre Hoffnung oder Freude oder Krone des Ruhms ? Seid nicht auch ihr's vor unserm Herrn Jesu Christo zu seiner Zukunft ?* » ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, p. 243 : « *Denn wer ist unser hoffnung oder freude, oder Kron des rhums ? seid nicht auch jrs fur unserm Herrn Jhesu Christo, zu seiner zukunfft ?* ».

⁹⁵⁴ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 109 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 97-98.

⁹⁵⁵ C'est peut-être la raison pour laquelle Heidegger semble préférer rendre, comme on l'a vu *supra* (cf. *ibid.*, p. 107 ; *Ga.* 60, p. 95), « ἀναμένειν » par « *erharren* » (plutôt que par « *erwarten* »), qui signifie « attendre avec espoir » ou « attendre avec impatience ».

ceux qui comprennent le sens authentique de la parousie –, et la vie selon la nuit – ceux qui ne le comprennent pas. Lisons la *Première épître aux Thessaloniens*, 5, 1-11 :

« Quant aux temps et moments [τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν], vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Vous savez [οἴδατε] vous-mêmes parfaitement que le Jour du Seigneur [ἡμέρα κυρίου] arrive comme un voleur en pleine nuit [ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ]. Quand les hommes se diront : Paix et sécurité [εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια⁹⁵⁶] ! c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition, comme les douleurs sur la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres [οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει], de telle sorte que ce jour vous surprenne comme un voleur : tous vous êtes des fils de la lumière [υἱοὶ φωτός], des fils du jour. Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. Alors ne nous endormons pas [μὴ καθεύδωμεν], comme font les autres, mais restons éveillés et sobres [γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν]. Ceux qui dorment dorment la nuit, ceux qui s'enivrent s'enivrent la nuit. Nous, au contraire, nous qui sommes du jour [ἡμέρας ὄντες], soyons sobres ; revêtons la cuirasse de la foi et de la charité [πίστεως καὶ ἀγάπης], avec le casque de l'espérance du salut [περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας]. Dieu ne nous a pas réservés pour sa colère, mais pour acquérir le salut par notre Seigneur Jésus Christ [εἰς περιποίησιν⁹⁵⁷ σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ], qui est mort pour nous afin que, éveillés ou endormis, nous vivions unis à lui. C'est pourquoi il faut vous reconforter mutuellement et vous édifier l'un l'autre, comme déjà vous le faites⁹⁵⁸ ».

Vivre selon le jour, autrement dit comprendre le sens propre de l'attente, c'est comprendre qu'elle n'est pas l'attente de quelque chose, l'attente d'une chose mondaine. C'est la raison pour laquelle Paul ne répond pas à la question du *quand* de la parousie, du retour du Christ : poser la question en ces termes, c'est la poser en termes mondains, donc d'une manière inadéquate. Heidegger précise, en même temps, que Paul ne dit pas non plus que le *quand* de la parousie est inconnaissable – cela parce qu'il existe un savoir propre à la vie facticielle (le rejet heideggérien du primat accordé à l'attitude théorique n'est pas un rejet de l'idée de savoir en général), et parce que la vocation divine et la Proclamation bien

⁹⁵⁶ Luther et Nestle accentuent l'idée de danger en rendant « ἀσφάλεια » par *keine Fahr* (aucun danger). Weizsäcker traduit quant à lui par *Sicherheit*. Cf. pour ces points *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 247 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 522 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 386.

⁹⁵⁷ Il ne faut pas entendre dans la περιποίησις l'idée de *production* (ποίησις) mais l'idée d'une *acquisition* qui *sauve, préserve* ; « περιποίησις » signifiant à la fois la conservation (chez Platon notamment) et l'acquisition. La traduction de Weizsäcker, par ailleurs, a sans doute le mérite, du point de vue de Heidegger, de ne pas présenter cette περιποίησις comme un avoir au sens de la *possession*, de la *maîtrise* : elle rend en effet le terme par *Erwerbe* (acquisition, gain), là où Nestle traduit par *besitzen* (posséder). Cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 386 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 522. Luther traduit quant à lui par *erwerben* dans la version de 1522, par *besitzen* dans celle de 1546 (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., pp. 248-249).

⁹⁵⁸ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1980 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 522.

comprises donnent accès à une compréhension propre du temps. La temporalité propre – le temps de la vie facticielle – doit être radicalement démarqué du temps objectif, du temps du monde. Le croyant est celui qui accède à une compréhension propre du *quand* de la parousie, c'est-à-dire qui comprend qu'elle n'advient pas dans le monde, sans pour autant être atemporelle⁹⁵⁹ : elle n'advient pas à une époque déterminée, mais, en vérité, à chaque instant, *Augenblick* (l'instant étant ici distingué du présent objectif, c'est-à-dire de la présence au sens de la disponibilité⁹⁶⁰), d'où l'inquiétude inhérente à la vie facticielle. C'est tout le sens du partage opéré par Paul, dans le passage cité, entre « temps » (χρόνος) et « moment » (καιρός⁹⁶¹) : il faut y voir un partage entre le temps du monde et la temporalité de la vie facticielle.

À partir de Paul (comme le semestre suivant à partir d'Augustin), Heidegger procède donc à une destruction radicale du sujet moderne. Paul et Augustin ne sont pas Descartes – l'être du soi n'est pas réductible à la choséité, le soi n'est pas un étant mondain parmi d'autres.

⁹⁵⁹ Cf. sur ce point « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 116 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 104, où Heidegger s'oppose à toute conception atemporelle de Dieu, en l'occurrence dans la scolastique médiévale et dans la philosophie néokantienne des valeurs : « Le quand ne se laisse en aucune façon saisir objectivement [*Das Wann ist auf keine Weise objektiv faßbar*]. Le sens de cette temporalité [*Zeitlichkeit*] est également fondamental pour l'expérience facticielle de la vie [*die faktische Lebenserfahrung*], ainsi que pour des problèmes comme celui de l'éternité de Dieu [*Ewigkeit Gottes*]. Au Moyen Âge déjà, par suite de la pénétration de la philosophie platonico-aristotélicienne dans le christianisme [*infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum*], ces problèmes ne furent plus saisis d'une façon originaire. Notre spéculation [*Spekulation*] d'aujourd'hui, lorsqu'elle parle de Dieu, renforce encore le chaos [*Chaos*]. Le comble de l'aberration [*Verirrung*] est atteint de nos jours quand on projette sur Dieu le concept de validité [*in der Hineinprojizierung des Geltungsbegriffs in Gott*] ».

⁹⁶⁰ Dans le cours de 1919-1920, nous l'avions noté, Heidegger faisait mention d'une actualité de l'accomplissement, d'un accomplissement actuel. On comprend à présent que Heidegger visait, non pas le présent du monde (la présence de l'étant disponible), mais le sens originaire du présent. Pour la signification propre de l'actualité, du présent ou du maintenant, cf. *ibid.*, p. 128 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 114 : « La seule chose qui doit être décisive [*entscheidend*] pour le chrétien, c'est τὸ νῦν <le maintenant> de la connexion d'accomplissement [*des Vollzugszusammenhanges*], dans laquelle il se tient proprement [*in dem er eigentlich steht*], et non l'attente d'un événement distinct qui se tient dans la temporalité comme étant à venir [*die Erwartung eines als zukünftig in der Zeitlichkeit stehenden abgehobenen Ereignisses*] ».

⁹⁶¹ La traduction du *Nouveau Testament* par Weizsäcker a sans doute ici la préférence de Heidegger : ce dernier rend en effet le « καιρὸν » de la *Première épître aux Thessaloniens*, 5, 1 par l'allemand « *Fristen* » (délai, échéance), là où Luther et Nestle traduisent par « *Stunden* » (heures) (cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 385 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 247 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 522). On sait par ailleurs que Heidegger explicitera dans les années suivantes la signification propre de l'instant à partir de la conception aristotélicienne du καιρός, en jeu dans la φρόνησις. Nous y reviendrons dans le quatrième et dernier moment de notre travail.

Il faut toutefois bien insister sur le fait que le soi qui existe d'une manière propre n'est en aucun cas séparé, isolé des étants intramondains. Cela, d'une part, précisément parce que la vie propre ne consiste en rien d'autre qu'une manière, c'est-à-dire une attitude, un comment ; et comme Heidegger y insiste à nouveau dans ses commentaires des épîtres pauliniennes, le sens d'accomplissement n'est en aucun cas séparé du sens référentiel, et du sens de teneur⁹⁶². Heidegger insiste ainsi sur le fait que Paul forme une communauté avec les Thessaloniciens (leur être-devenu est indissociable de son propre devenir) ; pour le dire autrement donc : le soi qui existe d'une manière propre possède toujours un *Mitwelt*, un monde commun⁹⁶³. D'autre part – et nous touchons ici au point fondamental, qui constitue peut-être l'enseignement majeur que Heidegger puise dans les épîtres –, le philosophe de Messkirch trouve chez Paul l'idée selon laquelle, loin de constituer autre chose que le monde et la vie impropre, la vie propre est rendue accessible par une destruction – *donc, en un certain sens, par une reprise* – de la vie impropre.

Heidegger mettait déjà en lumière ce point dans son commentaire de l'*Épître aux Galates*. Dans la perspective de Paul, le salut advient – *paradoxalement* –, non pas par le rejet du monde, mais par sa destruction – ce qui signifie bel et bien un rejet, mais simultanément une idée de reprise, au sens où la notion de destruction, de mort, renvoie au monde, est une idée mondaine, la mort étant l'autre de Dieu, qui est vie, la vie véritable. Le salut advient tout à la fois contre et avec le monde, contre et par (non pour) lui ; en un certain sens donc, il advient par la chair⁹⁶⁴, c'est-à-dire, dans les termes de Heidegger : par le soi qui vit d'une manière impropre. C'est tout le sens du « scandale de la Croix [σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ⁹⁶⁵] », dans lequel Heidegger voit le véritable fondement du

⁹⁶² Cf. notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 97 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 86 : « Les directions de sens [*Die Sinnesrichtungen*] [teneur, référence et accomplissement] sont saisies [*gefaßt*] toutes les trois à la fois. L'accomplissement de l'explication [*Der Vollzug der Explikation*] n'est pas une suite d'actes [*Folge von Akten*], ou de déterminations de saisie [*Erfassungsbestimmungen*], coupés les uns des autres ».

⁹⁶³ La communauté chrétienne annonce, de ce point de vue, les développements d'*Être et temps* relatifs à la sollicitude, et à la communauté de *Dasein*. Nous y reviendrons dans le quatrième temps de notre étude. Dans son commentaire de l'*Épître aux Galates*, Heidegger indique par ailleurs que le comment de la vie de Paul est à rechercher dans le phénomène de la Proclamation adressée aux destinataires des épîtres – ce qui montre bien que l'apôtre n'est pas séparé du monde commun.

⁹⁶⁴ Cf. sur ce point l'*Épître aux Galates*, 5, 24 : « Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair [σάρκα] avec ses passions [παθήμασιν] et ses convoitises [ἐπιθυμίας] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1954 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 488).

⁹⁶⁵ L'expression intervient dans l'*Épître aux Galates*, 5, 11 (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1953 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 487).

christianisme⁹⁶⁶ : je suis, paradoxalement, sauvé par la mort, en mourant avec le Christ, qui exprime par sa destruction la destruction de la Loi, et plus généralement du monde. En mettant en garde contre les interprétations dogmatiques du passage, Heidegger commente l'Épître aux Galates 2, 19-20 (« En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu [ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω] : je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis [ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ], mais le Christ qui vit en moi [ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός⁹⁶⁷]. Ma vie présente dans la chair [ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί], je la vis dans la foi au Fils de Dieu [ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ] qui m'a aimé et s'est livré pour moi⁹⁶⁸ ») de la manière suivante : « Étant donné que le Christ est devenu identique à la Loi [*Christus mit dem Gesetz identisch wurde*], la Loi est morte avec lui [*ist das Gesetz mit ihm gestorben*] (tout comme Paul⁹⁶⁹) ».

Paul insiste également sur cette dimension paradoxale du salut dans la *Deuxième épître aux Corinthiens*, 12, 2-10 – un passage mentionné (deux fois) par Heidegger à l'occasion de son commentaire de la *Première épître aux Thessaloniens*. Citons-le *in extenso* :

« Je connais un homme dans le Christ [οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ] qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps [ἐν σώματι] ? Je ne sais [οὐκ οἶδα] ; était-ce hors de son corps ? Je ne sais ; Dieu le sait – ... cet homme-là fut ravi [ἀρπαγέντα] jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là – était-ce en son corps ? était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire. Pour cet homme-là je me glorifierai [καυχῆσομαι] ; mais pour moi, je ne me glorifierai que de mes faiblesses [ἀσθενείαις]. Oh ! si je voulais me glorifier, je ne serais pas insensé ; je dirais la vérité [ἀλήθειαν]. Mais je m'abstiens, de peur qu'on ne se fasse de moi une idée supérieure à

⁹⁶⁶ Cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 82 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 71 : « c'est le fondement propre du christianisme [*Das ist das eigentliche Grundstück des Christentums*], face auquel il n'y a que la foi ou le refus de la foi [*demgegenüber es nur Glaube oder Unglaube gibt*] ».

⁹⁶⁷ Luther rend le balancement « ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός » ainsi : « *Ich lebe aber, doch nu nicht ich, sondern Christus lebet in mir* » (*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 179). Nestle traduit de façon similaire : « *Ich lebe aber ; doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir* » (*Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 482). Weizsäcker écrit quant à lui : « *ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus* » (*Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., pp. 358-359).

⁹⁶⁸ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1951 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 482. Cf. également sur ce point l'Épître aux Galates, 6, 14 : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde [κόσμος] un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1955 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 489).

⁹⁶⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 80 ; *Ga.* 60, p. 70.

ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. Et pour que l'excellence même de ces révélations [ἀποκαλύψεων] ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde en la chair [σκόλοψ τῆ σαρκί⁹⁷⁰], un ange de Satan chargé de me souffleter – pour que je ne m'enorgueillisse pas ! A ce sujet, par trois fois, j'ai prié [παρεκάλεσα] le Seigneur pour qu'il s'éloigne [ἀποστῆ] de moi. Mais il m'a déclaré : « Ma grâce [χάρις] te suffit : car la puissance se déploie dans la faiblesse [ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται]. » C'est donc de grand cœur que je me glorifierai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. C'est pourquoi je me complais [εὐδοκῶ] dans les faiblesses, dans les outrages [ὑβρεσιν], dans les détresses [ἀνάγκαις], dans les persécutions [διωγμοῖς] et les angoisses [στενοχωρίαίς] endurées pour le Christ ; car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort [ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι⁹⁷¹] ».

Ce passage est extrêmement important pour nous, parce que Heidegger y voit ce qui démarque Paul de la mystique : en distinguant son expérience de celle de l'homme « ravi jusqu'au troisième ciel », Paul veut dire que Dieu n'est en aucun cas à rechercher hors du monde, au-delà de lui. Dieu se rencontre à même le monde, à même notre faiblesse, autrement dit à même la chair. Je ne suis pas sauvé par la spéculation, le ravissement, l'enthousiasme⁹⁷², mais par la faiblesse elle-même :

« Nous jetons encore un regard supplémentaire sur le monde du soi [*die Selbstwelt*] de Paul, en nous rapportant au passage 2 Co. 12, 2-10. Ce qui est décisif [*Das Entscheidende*] pour Paul, ce n'est pas le fait d'avoir reçu la grâce [*das Begnadetsein*], cela il l'écarte et ne donne aucune information à son sujet [*er schaltet das aus und macht darüber keine Mitteilung*]. Le comment du ravissement est inconnu

⁹⁷⁰ Heidegger s'oppose à l'interprétation augustinienne de cette expression. L'écharde dans la chair ne désigne pas seulement la *concupiscentia*, mais l'ensemble des dimensions de la vie selon le monde, selon la chair (*Fleisch*) : « σκόλοψ τῆ σαρκί <l'écharde dans la chair> – on a beaucoup disserté sur la question de savoir de quoi il s'agit [*was das ist, wurde viel besprochen*]. Il faut comprendre cela en un sens plus général que ne le fait Augustin, qui y voit la *concupiscentia*. Σάρξ, la 'chair [*Fleisch*]', est la sphère originaire de tous les affects qui ne trouvent pas leur motivation en Dieu [*die Ursprungssphäre aller nicht aus Gott motivierten Affekte*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 110 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 98). Dans une lettre à Jaspers en date du 1^{er} juillet 1935, Heidegger dira qu'il a en lui « deux échardes » : « le conflit avec la foi des origines et l'échec du rectorat » (*cf.* Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, *op. cit.*, p. 43).

⁹⁷¹ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, pp. 1946-1947 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, pp. 475-476.

⁹⁷² Pour la critique de l'enthousiasme, *cf.* aussi « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 117-118 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 105, où Heidegger présente également en creux la vie selon Dieu comme une vie *personnelle* : « La réponse de Paul à la question du quand [*Wann*] de la παρουσία est (...) l'exhortation [*die Aufforderung*] à veiller [*zu wachen*] et à être sobre [*nüchtern zu sein*]. Elle contient une pointe dirigée contre l'enthousiasme [*eine Spitze gegen den Enthusiasmus*], ainsi que contre le penchant maladif à ressasser [*die Grübelsucht*] de ceux qui se laissent emporter par de telles questions, comme celle du 'quand' de la παρουσία, et qui se perdent en vaines spéculations à son sujet. Ils ne se soucient [*kümmern sich*] que du 'quand', du 'quoi [*Was*]', de la détermination objective [*objektive Bestimmung*] ; ils n'ont pas d'authentique intérêt personnel pour ces choses [*sie haben kein eigentliches persönliches Interesse daran*]. Ils demeurent embourbés dans le mondain [*Sie bleiben im Weltlichen stecken*] ». Nous reviendrons *infra* sur la critique des religions à mystères.

et sans importance [*Das Wie der Entrückung*⁹⁷³ *ist unbekannt und unwichtig*]. 2 Co. 12, 5 : séparation de l'existence [de Paul] en tant que ravi et en tant qu'apôtre [*Trennung der Existenz als Entrückter und als Apostel*]. Paul veut seulement être vu dans sa faiblesse et sa tribulation [*Paulus will nur in seiner Schwachheit und Bedrängnis gesehen sein*⁹⁷⁴] ».

Heidegger ajoute un peu plus bas que

« Ce n'est que lorsque [Paul] est faible [*schwach*], lorsqu'il endure les épreuves de sa vie [*wenn er die Nöte seines Lebens durchhält*], qu'il peut entrer en relation étroite avec Dieu [*kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten*]. Cette exigence fondamentale [*Diese Grundforderung*] de l'avoir-Dieu [*des Gott-Habens*] est le contraire de toute mauvaise mystique [*das Gegenteil aller schlechten Mystik*]. Ce qui devient décisif [*entscheidend*], ce n'est pas l'enfouissement mystique [*die mystische Versenkung*], ni l'effort particulier [*besondere Anstrengung*], mais le fait d'endurer la faiblesse de la vie [*das Durchhalten der Schwachheit des Lebens*⁹⁷⁵] ».

Loin d'être acquis hors du monde, le salut échoit au croyant par la destruction du monde – ce qui implique donc une forme de reprise, de prolongement. Il faut comprendre, à partir de là, que l'angoisse ou inquiétude, qui caractérise, on l'a dit, la vie selon Dieu, n'est pas *autre chose* que la tribulation (*Bedrängnis*) à l'œuvre dans la vie impropre, qui conduit les hommes à s'identifier au monde (les hommes espérant, en vain, trouver dans cette identification un moyen d'échapper à la tribulation inhérente à la vie). Le passage de la vie impropre à la vie propre constitue ce que Heidegger nomme à plusieurs reprises, dans son cours, un tournant, *Wendung* ; néanmoins, ce tournant n'implique pas une fracture absolue, une séparation, un isolement au sens fort. L'angoisse devant Dieu prolonge, d'un certain point de vue, l'inquiétude ressentie face aux étants intramondains : la vie propre et la vie impropre mettent ainsi en œuvre un « même » accomplissement⁹⁷⁶, un comment inquiet. Heidegger insiste sur ce point dans son commentaire de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 2, 10, où Paul évoque « ceux qui sont voués à la perdition [τοις

⁹⁷³ Il faut entendre dans l'allemand « *Entrückung* » – comme dans le français « ravisement » – l'idée de déplacement, d'éloignement : l'homme ravi est celui qui, « capturé » par sa vision, s'éloigne, s'absente du monde.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 110 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 98.

⁹⁷⁵ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 112 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 100.

⁹⁷⁶ C'est la raison pour laquelle, il faut y insister, la vie impropre n'est pas fausse, illusoire. Elle est, d'un certain point de vue, maintenue dans la vie propre. Cf. sur ce point notamment *ibid.*, p. 95 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 84, au sujet du temps objectif : la connexion du point de vue de l'histoire objective « n'est pas accidentelle [*zufällig*]. Les dégagements opérés dans la perspective de l'histoire objective [*Die objektgeschichtlichen Abhebungen*] doivent être pris en considération, ils reçoivent une accentuation propre [*eine eigentliche Betonung*] et doivent être maintenus [*festgehalten*] ».

ἀπολλυμένοις] pour n’avoir pas accueilli [οὐκ ἐδέξαντο⁹⁷⁷] l’amour de la vérité [τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας] qui leur aurait valu d’être sauvés⁹⁷⁸ ». Heidegger s’interroge sur le sens qu’il faut conférer à la formule négative (οὐκ), et insiste sur le fait qu’il ne faut pas l’interpréter comme une absence d’accomplissement. Ainsi l’homme qui n’accueille pas l’amour de la vérité adopte-t-il encore une certaine attitude, un certain comment – il ne se trouve donc pas, de ce point de vue, radicalement séparé, isolé, de l’homme qui vit selon Dieu. Lisons le commentaire de Heidegger :

« Le οὐκ (« non [nicht] ») n’est ni un non privativum ni un non negativum, mais a le sens d’un « non qui est conforme à l’accomplissement [vollzugsmäßigen Nicht] ». Le « non qui est conforme à l’accomplissement » n’est pas un refus de l’accomplissement [Vollzugsabweisung], ce n’est pas un s’extraire de l’accomplissement [Sich-heraus-Stellen aus dem Vollzug]. Le « non [nicht] » concerne la position de la connexion d’accomplissement face à la référence qui trouve sa motivation en lui [die Stellung des Zusammenhangs des Vollzugs zu dem aus ihm selbst motivierten Bezug⁹⁷⁹] ».

Heidegger souligne également ce point dans son interprétation de l’opposition des deux manières de vivre, évoquée dans les deux épîtres aux Thessaloniens :

« L’aspect dominant est ici la mise en opposition de comportements fondamentaux de la vie pratique [die Gegenüberstellung von Grundverhalten des praktischen Lebens] : σωζόμενοι et ἀπολλύμενοι, ce qui ne signifie pas les ‘rejetés [Verworfenene⁹⁸⁰], mais ‘se trouver en état d’être rejeté [im Zustande des Verworfenwerdens sein]’, etc. Le participium praesentis au lieu du participium perfecti met l’accent sur l’accomplissement qui perdure encore [betont den noch fortwährenden Vollzug⁹⁸¹] ».

⁹⁷⁷ Weizsäcker, Luther et Nestle traduisent tous trois par *nicht angenommen haben* ou *nicht haben angenommen*. Cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 388 ; D. Martin *Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, p. 255 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 525.

⁹⁷⁸ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1982 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, p. 525.

⁹⁷⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 123 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 109.

⁹⁸⁰ Heidegger ne suit pas ici les trois traductions allemandes des épîtres qu’il a sous la main. Luther et Nestle rendent en effet le « τοῖς ἀπολλυμένοις » de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 2, 10 par *denen, die verloren werden*, ceux qui sont perdus (cf. D. Martin *Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, p. 255 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 525). Weizsäcker traduit pour sa part par *die Verlorenen*, les hommes perdus (cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 388).

⁹⁸¹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 126 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 113.

Heidegger indique *infra* que l'homme rejeté (*verworfen*) est définitivement perdu – aucun retour en arrière n'est possible. On peut néanmoins supposer qu'il veut seulement mettre en avant par là le « choc », la modification de l'existence nécessaire à la *Wendung*, au tournant, au se-tourner-vers-Dieu (*Hinwendung zu Gott*). Dans le passage en question, qui porte sur la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 2, 11, Heidegger insiste en effet sur la communauté d'attitude des croyants et des non croyants, au sens où les deux vivent dans l'inquiétude. L'homme qui vit contre Dieu est agité (*geschäftig*) et reconnaît l'importance du mode de vie chrétien. Mieux, il mène une vie *intense* ; l'intensification (*Steigerung*) ou l'accentuation (*Betonung*) de la vie passant jusqu'alors pour la caractéristique propre de la vie selon Dieu :

« Ceux qui sont rejetés [*Die Verworfenen*] croient au mensonge [*Lüge*], ils ne sont pas indifférents [*gleichgültig*], ils sont agités [*geschäftig*] au plus haut point, mais ils s'égarer et succombent à l'Antéchrist [*sie täuschen sich und verfallen dem Antichrist*]. Ils ne laissent donc pas de côté la spécificité chrétienne comme si elle était sans importance [*Sie lassen also das Christliche nicht als belanglos beiseite*], au contraire ils font preuve d'une intensification singulière [*eine eigentümliche Steigerung*] qui porte leur aveuglement [*Blindheit*] à son comble et rend leur abandon à ce qui est hostile à Dieu total [*den Abfall an das Widergöttliche vollständig macht*], de sorte qu'un retour en arrière est impossible [*eine Rückkehr unmöglich ist*]. Être damné [*Verdammtsein*] signifie chez Paul être absolument anéanti [*ein absolutes Vernichtetsein*], le néant absolu [*absolutes Nichts*] ; il n'y a pas, comme dans la dogmatique [*Dogmatik*] ultérieure, des degrés de l'enfer [*Höllenstufen*⁹⁸²] ».

L'appel de Dieu est destiné à tous les hommes – encore faut-il le comprendre, l'entendre. C'est la raison pour laquelle, réciproquement, l'homme en état d'être sauvé peut toujours se perdre, c'est-à-dire préférer *in fine* le monde à Dieu⁹⁸³.

L'angoisse devant Dieu prolonge donc, d'un certain point de vue, l'agitation ou l'inquiétude ressentie dans la visée des étants intramondains. Elle ne se contente pas cependant de la prolonger : elle l'accroît, l'accentue, l'intensifie – la vie impropre n'accomplissant pas une intensification *de l'inquiétude*, mais une accentuation de la vie *dans sa tendance au rassurement*. Le croyant, à l'inverse, ne détourne pas les yeux de sa

⁹⁸² « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 127-128 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 114.

⁹⁸³ Cf. sur ce point *ibid.*, p. 127 ; *Ga.* 60, p. 113, à propos de la venue de l'Antéchrist : « L'apparition de l'Antéchrist [*Das Erscheinen des Antichrist*] n'est pas un simple événement passager [*bloßes vorübergehendes Geschehen*], mais quelque chose autour de quoi se décide le destin de tout un chacun, même de celui qui croit déjà [*etwas, woran sich eines jeden, auch des schon Glaubenden, Schicksal entscheidet*] ».

chair, de ses faiblesses – il les accroît, et ce faisant les reprend, les assume (au sens de « porter sur soi »), jusqu'à y puiser sa force.

L'idée d'une obtention du salut par un accroissement de la détresse est particulièrement mise en lumière dans la *Deuxième épître aux Thessaloniens*. Paul y écrit que le retour du Christ sera précédé par la venue de l'Antéchrist, que celui-ci viendra « avant » la parousie. Heidegger explique (contre Schmidt, théologien de Bâle⁹⁸⁴) qu'il ne faut pas y lire une tentative de détermination du « quand » de la parousie (cette question, on l'a vu, n'intéressant pas à proprement parler Paul) – une détermination qui rassurerait les Thessaloniens, dans la mesure où elle signifierait que le retour du Christ n'est pas imminent, n'est pas pour maintenant. Heidegger soutient à l'inverse que l'inquiétude de Paul apparaît toute aussi vive (et même davantage), de sorte qu'il n'existe aucune contradiction entre les deux épîtres aux Thessaloniens :

« Si la παρουσία dépend de la manière dont je vis [*davon abhängt, wie ich lebe*], alors que je ne suis pas en état [*bin ich außerstande*] de maintenir jusqu'au bout [*durchzuhalten*] la foi et l'amour qui sont exigés de moi [*das von mir geforderte Glauben und Lieben*], je frise le désespoir [*komme ich in die Nähe der Verzweiflung*]. Ceux qui pensent ainsi s'angoissent véritablement [*ängstigen sich in einem echten Sinn*], sous le signe du vrai concernement [*wahren Bekümmern*] pour la question de savoir s'ils pourront réaliser [*durchführen*] les œuvres de la foi et de l'amour [*die Werke des Glaubens und der Liebe*] et tenir bon jusqu'au jour décisif [*durchhalten (...) bis zum entscheidenden Tag*]. Or, Paul ne vient pas à leur secours, au contraire il renforce encore leur détresse [*macht ihre Not nur noch größer*⁹⁸⁵] ».

On peut même se risquer plus loin dans l'interprétation (ce que ne fait pas Heidegger, mais cela semble être en accord avec son propos) : loin de rassurer les Thessaloniens, l'idée d'une venue de l'Antéchrist « avant » Dieu signifierait précisément que le salut est obtenu par un accroissement de la corruption. C'est bien ce que semble dire Paul, dans la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 2, 6-8 :

« Et vous savez [οἴδατε] ce qui (...) retient maintenant [l'Homme impie, l'Être perdu, l'Adversaire], de façon qu'il ne se révèle [ἀποκαλυφθῆναι] qu'à son moment [ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ]. Dès maintenant, oui, le mystère [μυστήριον] de l'impiété est à l'œuvre [ἐνεργεῖται]. Mais que seulement celui qui le retient soit d'abord écarté. Alors l'Impie se révélera, et le Seigneur le fera disparaître par le souffle [πνεύματι] de sa bouche, l'anéantira par la manifestation de sa Venue [τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ⁹⁸⁶] ».

⁹⁸⁴ Cf. les premières lignes du commentaire de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, dans l'« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 119 ; Ga. 60, p. 106.

⁹⁸⁵ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 120 (traduction modifiée) ; Ga. 60, p. 107.

⁹⁸⁶ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1982 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 525.

En enjoignant d'écarter celui qui retient, retarde, empêche la venue de l'Antéchrist, Paul semble vouloir dire que, d'un certain point de vue, le péché, la corruption, rend possible le salut. En un certain sens donc, l'inquiétude qui caractérise la vie propre ne prolonge pas seulement le comment de la vie selon le monde : l'accroissement du péché provoque – dans un retournement paradoxal – le salut, de telle sorte que l'advenue de Dieu est indissociable de l'accroissement de la corruption.

Le point fondamental est, en tout cas, que Heidegger rompt, sur la base du christianisme primitif, plus exactement des épîtres pauliniennes, avec l'idée de prépondérance thématique à la fin des années 1910, puisée (en partie) dans le mysticisme médiéval. Ainsi la destruction du sujet est-elle désormais complète, achevée : la vie facticielle n'est pas une chose parmi d'autres dans la mesure où, bien comprise, elle est un néant radical – ce qui ne signifie pas, précisément, qu'elle n'est rien du monde, ou même la possibilité ou possibilisation du monde, mais *rien d'autre* que le monde. Le soi n'est pas un étant intramondain parce qu'il n'est, à strictement parler, pas autre *chose* qu'un étant intramondain – il n'est rien d'*autre* qu'un étant intramondain. Si les interprétations impropres de la vie sont à défaire, à détruire, la vie originaire n'est pas, à proprement parler, extérieure à la destruction, celle-ci ne débouchant, n'ouvrant sur absolument rien d'autre.

La Zerrissenheit, ou la « mêmeté » bien comprise

L'homme paulinien n'est pas ce que les théologiens chrétiens nommeront une « personne » : l'apôtre donne en effet à penser la singularité, l'unicité ontologique du soi sur un mode non chosal ou chosique – il donne à penser le propre comme néant, partant un *propre sans propriété*.

Ce propre ne dit pas seulement l'unicité ou singularité – mais également la « mêmeté ». En un certain sens en effet, nous l'avons dit, je suis le même lorsque je vis selon Dieu et lorsque je vis selon la chair – car la première vie constitue une reprise *paradoxe* de la seconde. Vivre selon Dieu ne signifie pas vivre hors du monde.

La vie propre est ainsi, en un certain sens, la *même* que la vie impropre. Au début des années 1920, Heidegger explicite ce point en recourant à la notion de déchirement,

*Zerrissenheit*⁹⁸⁷. La vie facticielle n'est rien d'autre qu'un déchirement – déchirement entre deux possibilités *contraires* de vivre, propre et impropre⁹⁸⁸. Je ne suis pas, de ce point de vue, le même lorsque je vis selon Dieu et lorsque je vis selon le monde. En un autre sens pourtant, je suis bel et bien le même – car la vie propre ne consiste pas en une *sortie* du déchirement, mais pour ainsi dire en son assomption. Être en propre, ce n'est pas sortir du monde, et ainsi mettre fin au déchirement, mais l'assumer, comprendre que mon être propre est à déceler au sein du monde, depuis le monde.

Les épîtres pauliniennes mettent en avant cette impossible *sortie* du déchirement, l'impossibilité d'y mettre un terme. Ainsi d'une part Paul met-il en exergue la détresse du croyant, en insistant sur le fait que je n'ai le choix qu'entre deux possibilités contraires. Je suis sommé de me décider, à chaque « moment » (καίρως) de ma vie, l'indécision n'existant pas, le fait de ne pas choisir constituant encore un choix :

« Au moment de l'irruption [*Hereinbrechen*] de l'Antéchrist, chacun aura à se décider [*hat sich jeder zu entscheiden*] ; l'insouciant [*der Unbekümmerte*] lui-même se décidera du fait même qu'il est insouciant. Celui qui reste indécis [*unentschieden*] s'est déjà soustrait à la connexion d'accomplissement de la détresse de l'attente [*hat sich aus dem Vollzugszusammenhang der Not der Erwartung herausgestellt*] et il s'est associé aux ἀπολλύμενοι (cf. 2 Co. 4, 3⁹⁸⁹) ».

Il est impossible de mettre fin au déchirement, dans la mesure où choisir d'y mettre fin revient à choisir le monde, la vie impropre. L'apôtre, d'autre part, nous permet de comprendre que le choix, la décision pour Dieu n'est pas à interpréter comme une sortie du monde. Dans les épîtres aux Thessaloniens, on l'a vu, le déchirement de la vie facticielle est exprimé par le biais d'une opposition entre deux types d'hommes : ceux qui vivent dans le jour, et ceux qui vivent dans la nuit. Pour le dire autrement, le croyant se trouve déchiré entre l'Antéchrist et la parousie. Or, Paul nous montre que ces derniers ne renvoient pas à des faits, des choses, des étants, mais à des comportements, des attitudes, des manières de vivre, donc de se tenir dans le monde⁹⁹⁰.

⁹⁸⁷ Heidegger semble hériter ce terme de Hegel. Il l'utilise en *Ga.* 42, p. 260, au sujet du « déchirement de la conscience malheureuse ».

⁹⁸⁸ Parce que la vie consiste en un tel déchirement, elle est sans *ancrage*, Dieu ne pouvant, en particulier, être tenu pour un tel ancrage. Cf. pour ce point *Ga.* 60, p. 122, où Heidegger songe à Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, chapitre III, « *Der Halt im Unendlichen* », J. Springer, Berlin, 1919.

⁹⁸⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 124 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 110.

⁹⁹⁰ Cf. sur ce point *ibid.*, p. 111 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 99, au sujet de l'Antéchrist : « Ce qui est primordial, ce n'est pas de spéculer relativement à la question de savoir si le diable existe et ce qu'il

Augustin met au jour une compréhension semblable du déchirement constitutif de la vie facticielle. Il est en jeu à tout instant, à chaque moment. Augustin le signale en notant que le *curare*, le souci, est toujours ambivalent, au sens où il est toujours simultanément un désirer et un craindre :

« [S]i j'expérimente des adversa, cet expérimenter [*dieses Erfahren*] n'est pas simplement une prise-de-connaissance constatant certaines choses [*ein konstatierendes Zur-Kennntnis-Nehmen von Dingen*], mais « prospera in adversis desidero⁹⁹¹ » < dans l'adversité, je désire la prospérité >. Ce fait de souhaiter [*Dieses Erwünschen*], qui est là de manière concomitante [*das mit da ist*], indique comment l'expérimenter des adversa est placé lui-même dans un horizon d'attente propre, facticiellement concret [*in einen faktisch konkreten, eigenen Erwartungshorizont*]. En un certain sens, il s'accomplit historiquement [*Es vollzieht sich in einem bestimmten Sinne historisch*]. Cet être-là concomitant [*Dieses Mitdasein*] n'est pas surajouté, mais participe à la détermination du sens du phénomène qui consiste à expérimenter des adversa (en effet, l'expérimenter est *cura* <souci> et il a aliquid delectationis <un caractère de délectation>. Je n'expérimente une chose qui me contrarie [*ein Gegenlaufendes*] que dans la mesure où moi-même je vis dans une delectatio, une cura prosperorum <souci de choses qui contribuent à ma prospérité⁹⁹²>.) ».

Je suis, à chaque moment de ma vie, en proie au déchirement. Et le point fondamental est que l'indifférence, à nouveau, n'est pas une option – il n'existe pas de *lieu intermédiaire* où me réfugier, qui mettrait un terme au déchirement :

« Dans la connexion d'expérience [*im Erfahrungszusammenhang*] il n'y a aucun *medius locus*⁹⁹³ <lieu intermédiaire>, où ne soient pas là, de manière concomitante, les possibilités contraires [*wo nicht die Gegenmöglichkeiten mit da wären*], de sorte qu'Augustin est obligé de dire : 'ex qua parte stet victoria nescio⁹⁹⁴' <de quel côté se tient la victoire, je l'ignore> (ce vers quoi finalement la vie propre bascule [*wohin das eigene Leben schließlich ausschlägt*]). Dans l'expérimenter comme tel se dévoile un déchirement diabolique [*eine teuflische Zerrissenheit*]. 'Ecce vulnera mea non

est [*ob und was der Teufel ist*]. Il faut au contraire comprendre comment le diable se tient dans la vie de Paul et comment il y opère [*wie der Teufel im Leben des Paulus steht und darin wirkt*] ». Cf. également *ibid.*, p. 121 ; *Ga.* 60, p. 107 : « Il ne faut pas prendre le passage 2 Th. 2, 3-12 pour une 'apocalypse [*Apokalypse*]' isolée [*isolierte*]. Cf. 2, 5 ! Il ne s'agit pas d'un enseignement théorique [*eine theoretische Belehrung*] ».

⁹⁹¹ Augustin, *Les confessions*, X, 28, 39 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796.

⁹⁹² « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 231 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 207.

⁹⁹³ Le *medius locus* est à rapporter à l'*interstitio* (cf. Augustin, *Les confessions*, X, 28, 39 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796 : « *Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio ?* »). On traduit couramment ce dernier terme par « répit » ; mais il désigne aussi l'« espace entre », l'« interstice », soit littéralement « la tenue entre », « le fait de se tenir entre ». La vie ici-bas est *sine ullo interstitio* au sens où il n'existe pas sur terre de lieu médian, intermédiaire (*medius locus*) où la tentation, la tribulation aurait cessé.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 795.

abscondo⁹⁹⁵, Regarde [sieh'], je ne cache [verberge] pas mes <blessures [Wunden⁹⁹⁶]> ».

Augustin donne proprement à penser, au livre X des *Confessions*, la mêmeté du soi : il la nomme *continentia*, continence. Il présente certes celle-ci comme un recentrement sur soi, sur un *Unum* qui s'oppose au *defluxus* auquel je me trouve exposé dans la vie selon le monde :

« 'in multa defluximus⁹⁹⁷ <nous nous dispersons dans le multiple>, nous nous dissolvons dans le multiple [wir zerfließen in Mannigfaltiges] et nous nous fondons dans la dispersion [gehen in der Zerstretheit auf⁹⁹⁸]. Toi, tu exiges [forderst] le mouvement contraire [die Gegenbewegung], qui s'oppose à la dispersion [gegen die Zerstreung], à la dissolution de la vie [das Auseinanderfallen⁹⁹⁹ des Lebens]. 'Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum¹⁰⁰⁰ ?]' <Oui, la continence nous rassemble et nous ramène à l'un [l'unique nécessaire¹⁰⁰¹ – Dieu¹⁰⁰² ?]> ».

Je suis proprement moi-même lorsque je m'oppose au *defluxus*. Cela ne signifie pas, toutefois, que je ne suis absolument pas le même que celui que j'étais lorsque je vivais selon le monde : car la *continentia* ne marque pas la suppression du déchirement. Ainsi Heidegger la démarque-t-elle, dans le paragraphe suivant, de l'abstinence (*Enthaltbarkeit*) : Augustin nous donne à penser « [n]on l'abstinence

⁹⁹⁵ Augustin, *Les confessions*, X, 28, 39 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 795.

⁹⁹⁶ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 209.

⁹⁹⁷ Augustin, *Les confessions*, X, 29, 40 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796.

⁹⁹⁸ On retrouvera ce sens de « *aufgehen* » dans *Être et temps* : il exprimera alors l'identification échéante au monde.

⁹⁹⁹ Il faut entendre dans cette expression l'idée de chute, *Fall*.

¹⁰⁰⁰ Augustin, *Les confessions*, X, 29, 40 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796. La place des guillemets (après « Deum ? ») laisse entendre que le passage entre crochets est d'Augustin. C'est en réalité Heidegger qui ajoute « *necessarium – Deum ?* ».

¹⁰⁰¹ Nous traduisons, avec Jean Greisch, *necessarium* par « unique nécessaire ». L'expression *unum necessarium* se trouve en effet chez Augustin : cf. le sermon 103 sur Marthe et Marie, ainsi que le sermon 255 sur le Bonheur du ciel, où il est également question de Marthe et Marie. Pour la figure eckhartienne de Marthe, cf. De Gandillac, Maurice, « Deux figures eckhartiennes de Marthe », in *Métaphysique, Histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 119-134 ; Mangin, Éric, « La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart, Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 74, fascicule 3, 2000, pp. 304-328.

¹⁰⁰² « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 229 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 205. Cf. également sur ce point *ibid.*, p. 230 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 206, où Heidegger établit une équivalence entre l'*unum* et le propre (*das Eigentliche*), et semble les rapporter au « ceci » aristotélicien : « Multum, c'est le multiple [*das Mannigfaltige*], unum, le propre [*das Eigentliche*] ; cf. Aristote : οὐσία - τόδε τι ».

[*Enthaltsamkeit*¹⁰⁰³]», car ce terme fait justement perdre le sens positif, mais le fait de <con-tenir¹⁰⁰⁴ [*Zusammenhalten*]>, de s'arracher à la defluxio [*von*¹⁰⁰⁵ *defluxio zurückreißen*], de lui opposer une méfiance [*im Mißtrauen gegen sie stehen*¹⁰⁰⁶] ».

Le recentrement sur soi, l'accentuation du *Selbstwelt*, n'a pas pour conséquence la sortie de la dispersion, la fin du déchirement – bien au contraire, je suis en propre lorsque je me maintiens, me retiens, me con-tiens moi-même *depuis* la *defluxio*, au sein du « déchirement diabolique [*teufliche Zerrissenheit*¹⁰⁰⁷] » constitutif de la vie facticielle.

Augustin explicite, tout spécialement, le sens du déchirement à l'occasion de l'élucidation du phénomène du rêve¹⁰⁰⁸. L'homme éveillé (celui qui vit d'une manière propre) est, *en un certain sens*, le même que celui qui rêve (celui qui vit d'une manière impropre). Citons le commentaire de Heidegger dans son entièreté :

« 'Et tamen tantum interest inter meipsum et meipsum, intra momentum quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retranseo¹⁰⁰⁹ !' <Et pourtant il s'interpose un tel écart de moi à moi-même entre le moment où je passe à cette torpeur et celui où j'en reviens !> Il y a une différence [*ein Unterschied*], un écart [*ein Abstand*], une diversité [*eine Verschiedenheit*] entre les transitions [*zwischen Übergängen*]. (Et pourtant, nonobstant tous les <entre [*Zwischen*]>, il y a un <même [*Dasselbe*]> qui les relie ; transire <traverser> – retransire <retraverser> – <sum <je suis> >, le dies dévoile [*deckt auf*] : la <facticité [*Faktizität*]>.) Or, cette différence [*Dieser Unterschied*] ne fait pas seulement que <je [*ich*]> me comporte diversement dans les diverses situations [*mich in den verschiedenen Situationen verschieden verhalte*], mais elle-même me fait justement expérimenter que je me suis comporté de telle et telle manière [*ich mich (...) so und so verhalten habe*] – par exemple en rêve [*im Traum*] –, que je n'y étais pas proprement moi-même [*ich nicht eigentlich selbst dabei war*], de sorte que 'evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ; ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus¹⁰¹⁰ <quand nous nous réveillons, nous retournons à la paix de la conscience ; cette distance même nous fait découvrir que ce n'était pas nous qui faisons ce qui, à notre regret, s'est d'une certaine manière fait en nous>. Précisément lors de la <transition [*Übergang*]>, nous faisons une étrange expérience en nous-mêmes [*machen wir eine merkwürdige Erfahrung an uns selbst*] : il

¹⁰⁰³ Littéralement (en allemand comme en français) : une « tenue loin » (*Ent-haltsamkeit* ; abstinence). Faire preuve de *continentia* ne signifie pas se tenir loin/hors de la *defluxio*.

¹⁰⁰⁴ Il faut entendre cette expression au sens de « tenir ensemble ».

¹⁰⁰⁵ On remarquera que Heidegger emploie la préposition *von*, et non *aus* (plus couramment utilisée avec ce verbe), ce qui a pour conséquence d'atténuer l'idée d'arrachement, d'extraction.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 229 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 205.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 233 ; *Ga.* 60, p. 209.

¹⁰⁰⁸ Cet exemple est un *topos* des philosophies de la personne. On le rencontre notamment au chapitre 27 du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, sous la figure de Socrate (Socrate éveillé est-il le même que Socrate endormi ?). Pour une présentation synoptique des exemples couramment mobilisés dans les philosophies de la personne, cf. De Libera, Alain, *Archéologie du sujet*, II. *La quête de l'identité*, Vrin, Paris, 2010, p. 121 sq. Pour la dimension éthique de l'exemple augustinien du rêve, cf. Koch, Isabelle, « Qui rêve ? Songes, visions et éthique chez Augustin », *Cahiers philosophiques*, n°159, 2019/4, pp. 61-76.

¹⁰⁰⁹ Augustin, *Les confessions*, X, 30, 41 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 796 sq.

y a quelque chose quod nos non fecimus <que nous ne faisons pas>, qui n'a pas été accompli [vollzogen] par nous [von uns], quod in nobis factum est <qui s'est fait en nous>, mais qui s'est pourtant produit [vorgegangen ist], qui nous arrive [sich ereignet] pourtant à nous et en nous [an und in uns], de sorte que cela nous attriste de quelque manière [wir darüber irgendwie betrübt sind], quelque chose qui est en nous [was in uns ist], que nous <sommes [sind]> nous-mêmes et que pourtant nous ne sommes pas [und doch nicht sind]. – Le concept de la molestia¹⁰¹¹».

D'un certain point de vue, ce qui a été vécu en rêve (et semblablement : ce qui est vécu de manière impropre) m'apparaît étranger : il me semble que je ne suis pas celui qui a agi – c'est-à-dire qu'« on » a agi plutôt que je n'ai agi¹⁰¹². Il apparaît nettement ici que Heidegger ne reprend pas à son compte le concept traditionnel de personne – la conception de la personne comme une certaine chose (qu'on la comprenne comme une hypostase, un suppôt ou une substance). Le soi heideggérien n'est pas consistant en ce sens : je ne suis pas la même chose lorsque je veille et lorsque je rêve, lorsque je mène une vie propre et lorsque je me conduis improprement.

En un autre sens pourtant, je suis celui qui agit en rêve, je suis bien le même¹⁰¹³ que celui qui mène une vie impropre. Le déchirement, en effet, n'a pas le sens d'un

¹⁰¹¹ « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 238-239 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 213.

¹⁰¹² Cette idée trouve son origine dans l'*Épître aux Romains*, 7, 14-23 ; « l'un des textes de base – ou plutôt 'le' texte de base – de la réflexion sur l'akrasie ou faiblesse de la volonté » (De Libera, Alain, *La volonté et l'action*, Cours du Collège de France 2014-2015, Vrin, Paris, 2017, p. 298). Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., pp. 1906-1907 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 405 : « nous savons que la Loi est spirituelle ; mais moi [ἐγὼ] je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi [ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία]. Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur [κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον] ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres ».

¹⁰¹³ C'est également ce que semble dire Paul, dans les lignes qui suivent immédiatement le passage que nous venons de citer : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâce soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi [αὐτὸς ἐγὼ] qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1907 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 405). Alain de Libera commente l'ensemble du passage de la façon suivante : « Dualisme radical – de la chair et de l'esprit, de ce 'corps de mort' et de la mens – mais aussi dissection du moi, en une partie vivante, et une morte, et double servitude, vis-à-vis de la loi de Dieu, par la mens, vis-à-vis de la loi du péché par la chair ; deux hommes, deux esclaves, qui, pris ensemble, font un moi-même, ego ipse, fait d'un qui veut sans pouvoir, et d'un autre, qui fait sans vouloir » (*La volonté et l'action*, Cours du Collège de France 2014-2015, op. cit., p. 300).

dédoublement¹⁰¹⁴. Il n'est pas à comprendre comme une lutte, un combat entre deux soi ; car en un sens, c'est bien moi – le même soi – qui agit dans le rêve et dans la veille, dans la vie impropre et dans la vie propre. Il ne s'agit pas de choisir entre deux étants, mais entre deux possibilités d'être de la même vie, la *mienne*¹⁰¹⁵. C'est précisément pour cette raison que le déchirement est si périlleux : parce que *je* suis mis en jeu dans la diversité des possibilités qui s'offrent à moi. Pour prévenir cette assimilation du déchirement au dédoublement, Heidegger précise à plusieurs reprises dans son cours que le premier n'est pas, à strictement parler, descriptible en termes de juxtaposition (*Nebeneinander*), dualité (*Zweiheit*), clivage (*Gespalteneheit*), ou encore d'ambivalence (*Zwiespältigkeit*) – de telles descriptions étant des caractérisations objectives, qui donnent à penser que les deux membres de l'alternative consubstantielle au déchirement constituent autant de choses, de réalités distinctes¹⁰¹⁶.

¹⁰¹⁴ Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 337-350, qui montre que le problème augustinien de la faiblesse de la volonté ne tient pas à l'existence de deux volontés en moi, portées par deux substances ou natures distinctes, mais en l'« évidemment » d'une seule et même volonté. Il s'agit ainsi d'un problème d'ordre méréologique – le problème étant que le vouloir humain ne veut pas *ex toto*, « de tout lui-même ». Alain de Libera établit sur cette base un parallèle avec le concept arendtien de « Deux-en-un », « *Two-in-One* ».

¹⁰¹⁵ Pour cette mêmeté insigne du Soi-même, cf. en particulier « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 206 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 186, où Heidegger, à l'occasion d'un développement sur la mémoire des affects, fait jouer au « *Ich* » le rôle de point de jonction des deux « états », passé et présent, de la vie facticielle : « Comment, tout en étant d'humeur joyeuse [*freudig gestimmt*], puis-je avoir un sentiment de tristesse [*die Trauer haben*] ? (J'<ai [*habe*]> un sentiment de tristesse. Et en même temps : j'<ai> un sentiment de joie. Dans l'un et l'autre cas : <Je [*Ich*]>.) ». Dans la *Deuxième épître aux Corinthiens*, Paul mettrait d'une certaine manière en lumière ce même point en soulignant que l'Antéchrist se fait passer pour Dieu, porte, en apparence, les traits de Dieu. Cf. *ibid.*, p. 123 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 110 : « Le sens de la Proclamation de l'Antéchrist [*Der Sinn der Antichrist-Verkündigung*] est le suivant : il faut prendre l'Antéchrist tel qu'il est [*als solchen*]. Il se fait en effet passer pour un Dieu [*Er gibt sich ja für einen Gott aus*]. (Cf. 2 Co. 4, 4 : ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος <le dieu de ce monde>, d'après Irénée, c'est Satan.) Cela requiert la facticité du savoir [*Dazu bedarf es der Faktizität des Wissens*]. C'est le fait de reconnaître l'Antéchrist qui permet de décider qui est véritablement chrétien ». Pour les problèmes liés toutefois à l'identification du « dieu de ce monde » à Satan, et la mention d'Irénée, cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 613 sq.

¹⁰¹⁶ Cf. pour ces points « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 239 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 213-214 : « ce qui est expérimenté montre qu'il ne s'agit pas d'une juxtaposition [*Nebeneinander*]. Rien n'est dit par des termes tels que dualité [*Zweiheit*], clivage [*Gespalteneheit*] et autres termes semblables, mais l'important est de savoir comment à partir de là me ipsum <moi-même>, mon être-Soi-même [*mein Selbstsein*] se détermine dans sa facticité intégrale [*in seiner vollen Faktizität*]. Cela veut dire qu'il devient nécessaire de ne pas prendre les expériences [*die Erfahrungen*] et les expériences de rêve pour des <processus [*Vorgänge*]>, mais dans leur comment [*Wie*] facticiel intégral, dans lequel j'ai et je suis le monde et ma vie [*in dem ich die Welt und mein Leben habe und bin*]. Il faut laisser de côté toutes les dissociations qui revêtent une forme théorique [*alle theoretisch ausgeformten Scheidungen*], telles que corps et âme [*Leib und Seele*], sensibilité et raison [*Sinnlichkeit und Vernunft*], corps et esprit [*Körper und Geist*], et autres du même genre. Le sens décisif des phénomènes [*Der entscheidende Sinn der Phänomene*] ne réside pas du tout prioritairement en cela ». Cf. également, au sujet de la notion d'ambivalence (*Zwiespältigkeit*), *ibid.*, p. 232 ; *Ga.* 60, p. 208, où Heidegger critique notamment les « antithèses dialectiques [*dialektische Antithesen*] » auxquelles ce concept peut donner lieu.

2. L'appropriation déchirée

Le livre X des *Confessions* et certaines des épîtres pauliniennes ont donné à penser l'être en propre insigne de la vie facticielle : dans la vie selon Dieu, je me révèle à moi-même comme un étant propre, au double sens de l'unicité (je ne suis pas à la manière des étants du monde – je me comprends, en ce sens, comme seul, esseulé au sein du monde) et de l'unité (je suis, en un certain sens, même que moi-même). Je suis pour autant un propre sans propriété – la vie propre se révélant être une vie néantisée, une assomption de la finitude.

L'être en propre a pour corollaire l'idée d'appropriation. Ces deux aspects de la personnalité ne sauraient, en toute rigueur, être distingués : il est déjà apparu, en effet, que la vie propre ne consiste en rien d'autre qu'en un *Wie*, un comment, plus précisément un *Vollzug* ou *Vollziehen*, un accomplissement, autrement dit un agir. Il s'agit à présent d'explicitier le sens de cet agir. En quel sens est-ce que l'homme qui vit proprement agit-il ? Autrement dit : en quel sens est-ce qu'il s'approprie ; en quel sens est-ce qu'il s'a ?

Nous avons vu que le sens de l'être en propre a connu une légère inflexion au seuil des années 1920. Il nous faut déterminer à présent comment cette modification impacte la thématique de l'avoir – c'est-à-dire comment la nullité de l'appropriation se trouve à son tour, en 1920-1921, accrue, aggravée.

En 1920-1921, Heidegger thématise explicitement¹⁰¹⁷ le rapport à soi-même en termes d'avoir. Le soi propre est littéralement conçu comme celui que j'*ai*. Mais je n'ai pas seulement mon être : j'ai également les étants intramondains. Heidegger l'indique dans son cours sur Paul : il y soutient, contre Fichte, que la relation d'avoir – à distinguer de la position (*das Stellen*) – est ce qui distingue le soi du non-soi (c'est-à-dire de l'étant intramondain), et que le soi a le non-soi :

¹⁰¹⁷ Ce n'était pas tout à fait le cas à l'époque de la rédaction des notes sur le mysticisme. Au début des années 1920, Heidegger pense en revanche explicitement le rapport à soi-même en termes d'*avoir* : le soi se caractérise alors par le *Sich-selbst-haben*, le *Mich-selbst-haben* ou encore le *Sich-mit-haben*. Pour ces expressions, cf. notamment les cours de 1920 et de 1923-1924.

« Chaque situation comporte de l'égoïque [*Zu jeder Situation gehört Ichliches*]. Cela ne veut pas dire que le caractère égoïque d'une situation [*das Ichliche einer Situation*] formerait l'unité de la diversité de la situation [*das Einheitbildende der Mannigfaltigkeit der Situation ist*]. Toute situation comporte nécessairement aussi du non-égoïque [*Es gehört auch Nicht-Ichliches notwendig zu einer Situation*]. Rien n'est dit sur la relation [*Beziehung*] entre l'égoïque et le non-égoïque. Il ne faut pas y projeter, via une interprétation, une relation-sujet-objet [*Subjekt-Objekt-Beziehung*], ni décréter à la suite de Fichte : 'Le moi pose le non-moi [*Das Ich setzt das Nicht-Ich*¹⁰¹⁸]. (...) La seule distinction que nous faisons entre l'égoïque et le non-égoïque est la suivante : « L'égoïque *est* et *a* le non-égoïque, le non-égoïque *est* simplement et n'a pas [*Das Ichliche ist und hat das Nichtichliche, das Nichtichliche ist bloß und hat nicht*¹⁰¹⁹]. ».

Le rapport que l'on entretient avec le monde est un rapport d'« avoir ». Il sera nécessaire, sur cette base, de discriminer différents modes de l'avoir. Il faudra ainsi distinguer, pour une part, l'avoir caractéristique de l'attitude théorique, qui a ses objets en les mettant à distance, de l'avoir qui caractérise le concernement éprouvé pour les étants composant notre monde ambiant¹⁰²⁰. Plus radicalement, il faudra dissocier ces deux modes de l'avoir de l'avoir soi-même qui recèle le sens de mon être¹⁰²¹.

Que signifie s'avoir ? Le point fondamental est, précisément, que je ne m'ai pas à la manière dont j'ai les étants intramondains¹⁰²², d'abord et avant tout parce que, dans le cas

¹⁰¹⁸ Fichte, *Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre*, nouvelle édition avec une introduction de Fritz Medicus, F. Meiner, Leipzig, 1911, p. 46.

¹⁰¹⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 103 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 91-92.

¹⁰²⁰ Pour la distinction du concernement et de la connaissance théorique, cf. « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 232 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 208 : « [L]es expériences de concernement [*bekümmerten Erfahrungen*] elles-mêmes ne sont pas simplement là [*da*], pour ainsi dire dans un flux psychique [*in einem seelichen Strom*], mais on les a elles-mêmes dans l'expérimenter [*sie selbst sind im Erfahren gehabt*] – (cet être-eu [*dieses Gehabtwerden*], c'est leur <être [*Sein*]>). On ne les a pas dans le simple constat consistant dans une prise de connaissance théorique [*in bloßer theoretisch kenntnisnehmender Konstatierung*], mais on les a elles-mêmes dans un concernement [*in einer Bekümmderung*] : comme flendum <ce qui nous fait pleurer> ou laetandum <ce dont on se réjouit>, comme malum <mal> ou bonum <bien> ». Pour expliciter cette différence, Heidegger se fondera, dans les années suivantes, sur les développements d'Aristote relatifs à la *poiesis* et la *theoria* (nous y reviendrons dans le prochain moment de notre étude).

¹⁰²¹ Cf. sur ce point *ibid.*, p. 217 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 195 : « La situation d'accomplissement [*Die Vollzugssituation*], l'existence propre [*eigentliche Existenz*]. – S'approprier [*aneignen*] l'«avoir [*Haben*]> de manière à ce que l'avoir devienne un <être [*Sein*]> ». Heidegger retrouve ici Aristote : l'ἔξις (qui possède la même racine qu'ἔχειν, avoir) est conjointement un avoir et un être. Nous reviendrons longuement sur la réappropriation heideggérienne de l'ἔξις aristotélicienne dans le prochain moment de notre travail.

¹⁰²² Tout est dit, d'une certaine manière, dans ce passage, cité en partie *supra*, où Heidegger, commentant Augustin, distingue la mémoire de soi de la mémoire de l'emplacement de la drachme perdue : « Avoir en propre [*Eigentlich haben*] = ne pas avoir perdu [*nicht verloren haben*] ; avoir en référence au pouvoir-perdre [*haben in bezug auf das Verlierenkönnen*] – dans l'angoisse [*in der Angst*] – possibilité [*Möglichkeit*] – intentionnalité [*Intentionalität*] ! – Être-là [*Da-sein*] – objectivement [*objektiv*] – est un caractère de mise en forme théorique [*ein theoretischer Ausformungscharakter*], auquel peut manquer l'appropriation proprement facticielle [*eigentlich faktische Aneignung*], ce qui veut dire que ce caractère ne peut pas être utilisé pour déterminer le sens de l'effectivité facticielle [*den Sinn von faktischer Wirklichkeit*] » (*ibid.*, p. 211 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 190-191). Il est néanmoins essentiel de préciser que l'avoir

de l'avoir soi-même, je n'ai pas l'initiative de l'avoir – mon avoir, ma responsabilité vis-à-vis de moi-même ne consiste qu'en une réponse à un appel. Le soi propre est l'étant dont je suis responsable : je vis en propre lorsque je me décide à répondre (tout appel appelant une réponse) à l'exhortation à être soi-même.

Dans les cours du début des années 1920 consacrés à Paul et Augustin, Heidegger thématise l'idée d'une responsabilité de soi – la responsabilité d'être proprement, d'être soi-même – à partir du rapport à Dieu envisagé comme appel ou vocation, *Berufung*.

Cela transparait d'une part, dans l'attitude d'Augustin : Heidegger insiste sur le fait qu'au livre X des *Confessions*, Augustin adopte, précisément, l'attitude, le comment, l'accomplissement de la confession, au sens où il dialogue avec Dieu, devant lui, plus exactement rend compte de ses tentations, de sa *concupiscentia*¹⁰²³, et est à son écoute :

« Tout dépend [hängt] (...) de l'écoute propre [am eigentlichen Hören], du comment [am Wie] de l'attitude interrogative [der Fragehaltung] et du vouloir-écouter [des Hörenwollens]. Il ne s'agit pas de chercher simplement à se livrer à de vaines spéculations à Ton propos, en se laissant entraîner par une curiosité plus commode [in bequemer Neugier]. Tous cherchent conseil [Rat] – auprès de ce dont ils attendent quelque chose [von dorthin sie etwas wollen] –, mais ils n'écourent pas toujours ce qu'ils veulent proprement [nicht immer hören sie das, was sie eigentlich wollen]. Ce qu'ils s'efforcent d'obtenir dans le moment, ils le prennent pour le propre [als das Eigentliche], sans se poser aucune question [ohne Frage], autrement dit ils veulent entendre quelque chose qui leur convienne [sie wollen daraufhin etwas hören], c'est-à-dire qu'ils sont fondamentalement incapables d'écouter, de se maintenir ouverts [im Grunde vermögen sie gar nicht zu hören, sich offenzuhalten¹⁰²⁴] ».

propre à la connaissance théorique n'est pas absolument coupé de l'avoir soi-même : je me rencontre en effet moi-même dans les actes de connaissance – mais en tant qu'étant disponible, *verfügbar*. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 205 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 185 (un passage également cité en partie *supra*) : « dans la présentification [in der Vergegenwärtigung], mon acte propre [mein eigenes Tun] m'est lui aussi disponible [verfügbar], et même la présentification et l'avoir-présentifié lui-même [das Vergegenwärtigen und Vergegenwärtigthaben selbst]. (La guise du savoir qui porte sur les accomplissements actuels [Die Weise des Wissens von aktuellen Vollzügen] – monde du soi [Selbstwelt] ? – et la guise du savoir qui porte sur l'avoir-accomplir [die Weise des Wissens vom Vollzogenhaben] – les actes théoriques [theoretische Akte].) ».

¹⁰²³ Pour cette dimension de la confession, cf. « Augustin et le néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 236-237 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 212, où Heidegger souligne qu'Augustin n'adopte pas, au livre X des *Confessions*, une attitude théorique (il ne cherche pas à établir une recension théorique des péchés), mais se trouve dans une relation de dialogue avec Dieu qui l'implique, le concerne, l'affecte (d'où l'idée de Soi-même propre) : « 1. concupiscentia carnis <la convoitise de la chair>, 2. concupiscentia oculorum <la convoitise des yeux>, 3. ambitio saeculi <l'ambition du siècle>. Augustin ne caractérise pas ces phénomènes d'une manière simplement objective, comme survenant d'une manière ou d'une autre [als irgendwie vorkommend], mais sa présentation tire à chaque fois son unité de l'attitude fondamentale [Grundhaltung] de la confessio, c'est-à-dire qu'il confesse [bekennt] comment des tentations [Versuchungen] en résultent et s'y produisent et comment il leur fait face [wie er sich dazu verhält], ou cherche à leur faire face. (Le confiteri : une interprétation [Interpretation], en l'occurrence dans un comment tout à fait déterminé [in einem ganz bestimmten Wie] !) ».

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 227 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 203-204. Heidegger commente alors la phrase d'Augustin : « *Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt* » (Augustin, *Les confessions*, X, 26, 37 ; *PL*, *op. cit.*, tome 32, p. 795), après l'avoir ainsi traduite : « *Liquide tu respondes, sed non liquide* [clairement [klar], sans trouble [ungetrübt], purement [rein], véritablement [echt]] *omnes audiunt* [audire : <comprendre [verstehen]>, c'est-à-dire un mode d'accomplissement [Vollzugsmodus]]. » (« Augustin et le

Étant appelé par Dieu, je m'apparais à moi-même comme une question pour moi-même (au sens où je suis questionné, mis en jeu dans l'appel) ; et en tant qu'appelé, je suis un poids pour moi-même, ce qui signifie que je suis responsable de mon être. L'être-un-poids pour soi-même et la mise en question de soi sont intimement corrélés ; les deux phénomènes expriment, à dire vrai, la même chose. Heidegger les rapproche ainsi dans une note :

« Quaestio mihi factus sum <Je suis devenu une question pour moi-même>. Cette <quaestio> n'est pas une réflexion accidentelle qui survient à l'heure où on a la gueule de bois [*ein zufälliges Überlegen in einer Katerstimmung*] ! Vita : ego – quaestio <La vie : moi – une question>. Oneri [moles] mihi sum <Je suis un poids [un fardeau] pour moi-même¹⁰²⁵> ».

Je suis responsable de m'avoir – au sens non pas d'une prise de possession, d'une maîtrise ou d'un contrôle de soi, mais d'un abandon à Dieu, qui ouvre à un maintien, une tenue de soi dans l'espérance¹⁰²⁶ et la foi en Dieu.

Avant Augustin, Paul insiste, de la même manière, sur la situation d'écoute du croyant. Ainsi dans l'*Épître aux Galates*, 3, 2 : « Je ne veux apprendre [μαθεῖν] de vous qu'une chose : est-ce en vertu des œuvres de la Loi [ἐξ ἔργων νόμου] que vous avez reçu l'Esprit [τὸ πνεῦμα ἐλάβετε], ou pour avoir cru à la prédication [ἐξ ἀκοῆς πίστεως¹⁰²⁷] ? ». Tout au long de son cours, Heidegger souligne que l'attitude de Paul est incompréhensible

néoplatonisme », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 227 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 203).

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 209. Pour l'idée de fardeau ou de poids, cf. également *ibid.*, pp. 229-230 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 206 : « Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio ? [Augustin, *Les confessions*, X, 28, 39 ; *PL, op. cit.*, tome 32, p. 796] <N'est-elle pas une tentation, la vie humaine sur la terre, sans le moindre répit ?> Il s'agit de cerner de manière plus précise ce caractère fondamental [*diesen Grundcharakter*] dans lequel Augustin expérimente [*erfährt*] la vie facticielle [*das faktische Leben*], c'est-à-dire la tentatio, et de comprendre à partir de là en quel sens celui qui vit dans une telle lucidité et à un tel niveau d'accomplissement est nécessairement un fardeau pour lui-même [*inwiefern der in solcher Helligkeit und Vollzugsstufe Lebende sich selbst notwendig eine Last ist*] ».

¹⁰²⁶ Pour l'espérance paulinienne comme « non-savoir » qui libère, cf. Boyer, Frédéric, « Notes sur l'espérance », *Critiques*, tome LXXIII, n°836-837, Paris, janvier-février 2017, pp. 43-52.

¹⁰²⁷ *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1951 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, *op. cit.*, p. 482. Heidegger rend « ἐξ ἀκοῆς πίστεως » par « en provenance de l'écoute croyante [*aus dem glaubenden Hören*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 81 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 71). Il ne suit pas, en cela, Luther, Nestle, et Weizsäcker qui traduisent par *durch die Predigt vom Glauben* pour les deux premiers (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, *op. cit.*, pp. 179-181 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 482), par *durch des Glaubens Kunde* pour le troisième (cf. *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 359).

indépendamment de l'attitude de Proclamation (*Ankündigung*). Celle-ci n'a de sens qu'en tant que résultante d'un appel, d'une vocation (*Berufung*) : Paul se trouve appelé à rapporter le message divin, il vit « [s]ous la pression de sa vocation, qui fait de lui le porte-parole de la Proclamation [*unter dem Druck seines Verkünderberufes*¹⁰²⁸] ».

Ainsi, je m'ai, tout d'abord, dans la mesure où je suis questionné, mis à la question, appelé à être proprement. Tout appel appelant une réponse, je suis exhorté par l'appel lui-même à me décider, au sens de : décider de moi-même, de mon être. C'est cette idée de décision qui exprime le mieux le sens que Heidegger donne alors à l'appropriation de soi : être en propre ne signifie pas autre chose que s'avoir au sens de décider de soi-même, autrement dit se tenir, se maintenir (*sich halten, sich verhalten*) dans une certaine attitude (*Verhalten*), un certain comment, *Wie*.

Heidegger explicite plus précisément le sens de l'avoir soi-même à l'occasion de l'élucidation du motif paulinien de l'*homme intérieur*¹⁰²⁹. Au moment d'évoquer ce motif à la fin de son cours sur Paul, le Privatdozent de Freiburg prend soin de préciser, en effet, que l'esprit et la chair ne désignent pas, chez Paul, des composantes de l'homme, mais des dispositions, des tendances ou spécificités de la vie, autrement dit, précisément, des manières d'avoir (*haben, ἔχειν*) :

« Chez Paul, le πνεῦμα <esprit> est la base de l'accomplissement [*die Vollzugsgrundlage*] d'où jaillit le savoir lui-même [*aus der das Wissen selbst entspringt*]. Chez Paul, πνεῦμα a une connexion [*Zusammenhang*] avec ἀνακρίνειν et

¹⁰²⁸ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 127 ; *Ga.* 60, p. 113. Sur la connexion entre ces deux phénomènes, cf. également *ibid.*, p. 90 ; *Ga.* 60, p. 79 : surgit la question de savoir « si la connexion [*der Zusammenhang*] entre la vocation [*Berufung*], la Proclamation [*Verkündigung*], la doctrine [*Lehre*] et l'exhortation [*Mahnung*] n'a pas un sens motivationnel [*einen motivierten Sinn*] qui fait partie du sens de la religiosité elle-même [*der zum Sinn der Religiosität selbst gehört*] ».

¹⁰²⁹ L'expression « homme intérieur » intervient à trois reprises dans les épîtres pauliniennes : dans l'*Épître aux Romains* 7, 22, l'*Épître aux Éphésiens* 3, 16 et la *Deuxième épître aux Corinthiens*, 4, 16. L'« homme extérieur » est seulement mentionné quant à lui dans ce dernier passage. Pour l'histoire de l'expression « homme intérieur », cf. Heckel, Theo K., *Der innere Mensch, Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Mohr, Tübingen, 1993, p. 137 sq. ; Assmann, Jan, *Die Erfindung des Inneren Menschen, Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993 ; *Schuld, Gewissen und Person, Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Jan Assmann (dir.), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997 ; *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, G. Stroumsa (dir.), Brill, Leiden, 1999.

ἐραυῶν (1 Co. 2, 15¹⁰³⁰ ; cf. encore : 2 Co. 4, 16¹⁰³¹, l'homme « extérieur [äußere] » et l'homme « intérieur [innere] » ; Rm 8, 4 sq. πνεῦμα – σὰρξ <chair>.). Σάρξ est un φρόνημα (8, 6), une disposition [eine Gesinnung¹⁰³²] ; c'est-à-dire une tendance [eine Tendenz] de la vie. Ga. 2, 20¹⁰³³, Ph. 1, 22¹⁰³⁴ : σὰρξ est la connexion d'accomplissement

¹⁰³⁰ Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1921 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 429 : « L'homme spirituel [πνευματικός], au contraire [de l'homme psychique, ψυχικός], juge [ἀνακρίνει] de tout, et lui-même n'est jugé par personne ». Luther, Nestle et Weizsäcker traduisent tous trois « πνευματικός » par *geistliche*. Les deux premiers rendent en revanche « ψυχικός » par *natürliche*, tandis que le troisième traduit par *seelische*. Cf. pour ces différents points *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 93 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 429 ; *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 320.

¹⁰³¹ Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1940 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 463 : « même si notre homme extérieur [ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος] s'en va en ruine, notre homme intérieur [ὁ ἔσω ἡμῶν] se renouvelle de jour en jour [ἡμέρα καὶ ἡμέρα] ». Il faut entendre ici un écho au jour (opposé à la nuit) de la *Première épître aux Thessaloniens*, 5, 1-11. Heidegger suit Weizsäcker, qui traduit « ἔξω ἄνθρωπος » par *äußerer Mensch*, « ἔσω » par *innere* (cf. *Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 345). Nestle et Luther rendent quant à eux la première expression par *äußerlicher Mensch* ou *eusserlicher Mensch*, la seconde par *innerliche* (cf. *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 463 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 151). On remarquera en outre que ce verset ne fait pas mention du πνεῦμα. Le rapprochement opéré ici par Heidegger entre l'esprit et l'homme intérieur signe, pour Sylvain Camilleri, l'influence de Luther : « Il ne fait pratiquement aucun doute que Heidegger (...) pens[e] à Luther : le vrai *homo internus* est forcément *homo pneumaticus* : car là où il n'y a pas de foi, il n'y a pas d'homme intérieur (LWA 28, 180) » (*Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, op. cit., p. 780).

¹⁰³² D'après Sylvain Camilleri, Heidegger suit sans doute ici le *Kyrios Christos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913 de Bousset : « Bousset est à notre connaissance le seul à traduire φρονεῖν par *Gesinnung*, terme lui permettant justement de distinguer la conception paulinienne de la σὰρξ et du πνεῦμα des conceptions populaires. Bousset montre avec beaucoup d'intelligence comment le πνεῦμα n'est plus, suivant la conception « enthousiaste » d'alors, cette force de Dieu qui va et vient dans l'individu, mais un Esprit habitant littéralement en lui et le soutenant constamment dans l'accomplissement de sa vie religieuse » (*Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, op. cit., p. 784). Sylvain Camilleri remarque en outre que Bousset et Heidegger s'inspirent peut-être ici de la traduction par Luther de l'*Épître aux Romains*, 8, 5-6 : « *Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnet, Die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnet. Aber fleischlich gesinnet sein, ist der Tod, Und geistlich gesinnet sein, ist leben und friede* » (*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 53). Nestle emploie également le terme « *gesinnet* » (cf. *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 406).

¹⁰³³ Cf. *Épître aux Galates*, 2, 19-20, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1951 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 482 : « En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu [ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω] : je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis [ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ], mais le Christ qui vit en moi [ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός]. Ma vie présente dans la chair [ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί], je la vis dans la foi au Fils de Dieu [ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ] qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

¹⁰³⁴ Cf. *Épître aux Philippiens*, 1, 21-26, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., pp. 1965-1966 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 502-503 : « Pour moi, certes, la Vie [ζῆν] c'est le Christ et mourir représente un gain [τὸ ἀποθανεῖν κέρδος]. Cependant, si la vie dans cette chair [ἐν σαρκί] doit me permettre encore une œuvre [ἔργου] fructueuse, j'hésite à faire un choix... Je me sens pris dans cette alternative : d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ [τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι], ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable ; mais de l'autre, demeurer [ἐπιμένειν]

de la facticité propre dans la vie en rapport au monde ambiant [*der Vollzugszusammenhang der eigentlichen Faktizität im umweltlichen Leben*]. Son opposé [*Sein Gegensatz*] πνεῦμα est donc le δουλεύειν et l'ἀναμένειν¹⁰³⁵. Chez Paul, il n'y a pas de πνεῦμα εἶναι <être esprit> (comme c'est le cas dans le *Corpus Hermeticum*), mais un πνεῦμα ἔχειν <avoir l'esprit>, ἐν πνευμάτι περιπατεῖν <marcher dans l'esprit>, ou ἐπιτελεῖσθαι. Il est donc faux de prendre πνεῦμα pour une composante de l'homme [*als einen Teil des Menschen*] ; au contraire, l'ἄνθρωπος πνευματικός <l'homme spirituel> est un homme qui s'est approprié une propriété déterminée de la vie [*der sich eine bestimmte Eigenheit des Lebens zugeeignet hat*¹⁰³⁶] ».

Heidegger vise dans ce passage les interprétations¹⁰³⁷ qui tentent d'établir un lien entre les écrits pauliniens et les religions à mystères hellénistiques. Celles-ci procèdent à une identification du πνεῦμα ἔχειν au πνεῦμα εἶναι – de sorte que Paul considérerait l'esprit comme une certaine chose à laquelle je suis appelé à m'assimiler – hors du monde.

dans la chair est plus urgent pour votre bien. Au fait, ceci me persuade : je sais que je vais rester et demeurer [μενῶ καὶ παραμενῶ] près de vous tous pour votre avancement et la joie de votre foi [εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως], afin que mon retour et ma présence parmi vous [τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς] soient pour vous un nouveau sujet de fierté dans le Christ Jésus ».

¹⁰³⁵ Il est manifeste ici que l'homme qui vit en propre ne se sépare pas de sa chair, partant ne sort pas du monde. Il s'agit d'envisager la chair, à la fois, comme l'opposé (*Gegensatz*) de l'esprit et comme un comportement, une attitude qui est assumée, relevée, reprise par le πνεῦμα.

¹⁰³⁶ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 138-139 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 124. On retrouvera la même idée chez Bultmann : l'homme intérieur et l'homme extérieur, l'esprit et la chair, ne désignent pas des étants, mais deux manières opposées de se comporter, d'avoir le monde ou soi-même. Cf. notamment pour ce point Bultmann, *Nouveau testament et mythologie*, traduction par J.-M. Tétaz, Labor et fides, 2013, pp. 70-73, où l'influence du vocabulaire et des interprétations (en particulier celle du *hōs mē* paulinien) de Heidegger est particulièrement patente : « que signifie 'chair' ? Ce n'est pas la dimension corporelle et sensible, mais la sphère du visible, du présent [*Vorhanden*], du disponible, du mesurable, et à ce titre aussi la sphère de l'éphémère. Cette sphère devient une puissance pour l'homme qui en fait le fondement de sa vie, qui vit 'd'après elle', c'est-à-dire qui se laisse séduire et qui vit du visible, du disponible (...). (...) Au contraire, la vie authentique de l'homme serait une vie qui vit de l'invisible, de l'indisponible, qui donc renonce à toute sécurité dont l'homme se dote lui-même. C'est justement cela, la vie 'd'après l'Esprit', la vie 'dans la foi'. (...) La *démondanéisation* n'est fondamentalement pas une ascèse mais une distance par rapport au monde pour laquelle toute participation à ce qui est du monde [*das Weltliche*] s'accomplit dans l'attitude du 'comme si pas' (*hōs mē* ; 1 Co 7, 29-31) ».

¹⁰³⁷ Il fait référence en note aux analyses de Reitzenstein, dans *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Pour ces analyses, et la lecture critique de Heidegger, cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, op. cit., pp. 776 sq. ; notamment la p. 776, qui semble rejoindre notre interprétation : « Reitzenstein (...) ne remet pas en cause le fait que [l'] expérience [du pneûma] soit à l'origine d'un certain savoir. Cependant, il voit en ce dernier une connaissance ésotérique et mystérieuse, et donc *abstraite* et *impersonnelle*. Heidegger objecte. C'est tout le contraire : le savoir se faisant jour dans l'expérience du pneûma *ne peut être que concret et personnel* ». Reitzenstein considère que la notion paulinienne d'esprit est héritée du *Corpus Hermeticum*, qui comprend l'union à la divinité par l'esprit comme une sortie du monde. Cf. notamment ce passage du treizième traité : « voyant en moi-même une vision immatérielle, produite par la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel et je ne suis plus maintenant ce que j'étais, mais j'ai été engendré par l'Intellect [...] C'est pourquoi aussi je n'ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne. Je n'ai plus de couleur, ni le sens du toucher, ni de mesure de l'espace, tout cela m'est étranger » (XIII, 3 ; cité et traduit par Sylvain Camilleri dans *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, op. cit., p. 790).

Heidegger s'oppose fermement à ce type d'analyses¹⁰³⁸ : avoir l'esprit en soi ne signifie pas le devenir, c'est-à-dire se perdre en lui, mais tout au contraire adopter une certaine attitude dans ce monde, vivre d'une nouvelle manière, qui tranche radicalement avec la manière dont les hommes vivaient avant la manifestation du Christ¹⁰³⁹. C'est la raison pour laquelle, peut-on ajouter¹⁰⁴⁰, Paul prend bien soin ici d'accoler au terme « spirituel » celui d'« homme » : en croyant, je ne deviens pas l'esprit, mais un homme spirituel – autrement dit : en mourant avec le Christ, je ne deviens pas Dieu, pas plus que je ne me dissous en lui, je deviens un homme, « quelqu'un ».

Dans l'*Épître aux Romains*, 8, 3-13 (passage auquel Heidegger fait référence dans le texte reproduit *supra*), Paul présente explicitement le rapport à Dieu comme un rapport d'« avoir », d'« ayance » :

« De fait, chose impossible à la Loi, faible du fait de la chair [ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός], Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché [ἁμαρτίας] et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que le précepte de la Loi fût réalisé en nous qui ne marchons [περιπατοῦσιν] pas selon la chair

¹⁰³⁸ Il développe longuement un peu plus haut : « De par de son essence propre, le 'savoir' exige le πνεῦμα ἔχειν. Dans l'exégèse moderne, on s'est livré à des recherches sur les significations du mot πνεῦμα dans la littérature contemporaine de Paul et dans la littérature antique antérieure, en remontant jusqu'à Platon. On perçoit notamment des analogies dans certains passages d'«Hermès Trismégiste» (dans ce qu'on appelle «Corpus Hermeticum»). Du point de vue linguistique-stylistique et temporel, ces passages recourent ceux de Paul. On prétend que dans le passage cité (1 Co. 2, 10s), Paul se caractérise lui-même comme homme 'pneumatique'. C'est l'homme lui-même qui deviendrait Dieu. Ἀνὴρ πνευματικός serait ce qu'il y a de divin en l'homme, ἀνὴρ ψυχικός, ce qu'il y a d'humain en lui. Ce passage a servi d'argument pour établir un lien entre les écrits pauliniens et les religions à mystères hellénistiques. Mais c'est là une erreur » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 138 ; *Ga.* 60, p. 123).

¹⁰³⁹ Cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 780 : « L'homme intérieur paulinien n'est pas un *homo spiritualis* se dressant contre sa sensibilité, tout comme l'homme extérieur n'est pas l'*homo sensualis* dont l'Esprit devrait l'écarter. (...) l'homme intérieur n'est pas celui qui, dans la gnose, cherche à fuir le monde vers une réalité séparée par et dans l'extase, mais celui qui s'y retrouve et s'y oriente effectivement par la foi et l'espérance d'être prochainement réuni à Christ. L'homme intérieur, c'est celui qui s'approprie toujours plus sa ζωή. Son πνεῦμα τῆς πίστεως (2 Co 4, 13) : il lui donne de mieux respirer la vie, et non d'enrôler celle-ci dans un processus magique l'amenant à sortir d'elle-même, plus exactement à s'élever au-dessus d'elle-même ». Sylvain Camilleri note, dans les pages suivantes, que Heidegger suit probablement ici (en partie) les interprétations de Jülicher. Dans « *Der Brief an die Römer* » (1907), Jülicher explique qu'en distinguant l'esprit et la chair, Paul ne développe pas une « leçon de métaphysique », mais appelle à la « décision » (p. 50). Dans la deuxième partie de l'article « *Fleisch und Geist* » (in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, tome 2, Tübingen, 1958 (3^{ème} édition), pp. 974-977), auquel Heidegger se réfère en *Ga* 63, p. 111, Jülicher insiste également sur le fait que Paul ne se livre pas à un rejet de la chair, mais invite à repenser notre rapport à elle après l'événement de la manifestation du Christ. Jülicher opère également une distinction précieuse entre vivre dans la chair (*im Fleisch*) et selon la chair (*nach dem Fleisch*).

¹⁰⁴⁰ Avec J. Weiss, dans *Der erste Korintherbrief* (1910), p. 65, auquel se réfère Sylvain Camilleri : « Coïncidence ou pas, J. Weiss est le premier à s'être arrêté sur le point mis en lumière par Heidegger, sans toutefois, pour sa part, s'opposer à Reitzenstein. Lui pense que l'absence d'ἄνθρωπος en 1 Co 2, 14–15 et 3, 1 (mais aussi en 1 Co 14, 37 ou *Ga* 6, 1) est parfaitement voulue : elle vise paradoxalement à renforcer l'humanité de l'homme contre une prétendue divinité » (*Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 792).

[κατὰ σάρκα] mais selon l'esprit [κατὰ πνεῦμα¹⁰⁴¹]. En effet, ceux qui vivent selon la chair désirent [φρονοῦσιν] ce qui est charnel ; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel. Car le désir [φρόνημα] de la chair, c'est la mort [θάνατος], tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix [ζωὴ καὶ εἰρήνη], puisque le désir de la chair est inimitié contre Dieu : il ne se soumet pas à la loi de Dieu, il ne le peut même pas [οὐδὲ γὰρ δύναται], et ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous [πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν]. Qui n'a [ἔχει¹⁰⁴²] pas l'Esprit du Christ n'est [ἔστιν] pas à lui, mais si le Christ est en vous, bien que le corps [σῶμα] soit mort [νεκρὸν] déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice [δικαιοσύνην]. Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous [οἰκεῖ ἐν ὑμῖν], Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie [ζωοποιήσει] à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous [διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν]. Ainsi donc, mes frères, nous sommes débiteurs [ὀφειλέται], mais non point envers la chair pour devoir vivre selon la chair. Car si vous vivez selon la chair [κατὰ σάρκα ζῆτε], vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les actions [πράξεις] du corps, vous vivrez¹⁰⁴³ ».

Que signifie avoir Dieu ? Avoir Dieu signifie laisser Dieu habiter (οἰκεῖν) en soi. Avant Eckhart et Thérèse d'Avila, Paul thématise ainsi le rapport à Dieu en termes d'*inhabitation*. Ce choix est fondamental pour nous, car il revient à comprendre l'homme habité par Dieu, l'homme intérieur, comme un homme *propre* – la notion d'οἶκος, maison, habitation, étant historiquement liée à la thématique du propre¹⁰⁴⁴. L'« homme intérieur »

¹⁰⁴¹ Luther, Weizsäcker et Nestle rendent tous les trois le balancement « κατὰ σάρκα » - « κατὰ πνεῦμα » par *nach dem Fleisch* (ou *Fleische*) – *nach dem Geist* (ou *Geiste*) : cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 53 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 304 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 406.

¹⁰⁴² Luther, Weizsäcker et Nestle traduisent « οἰκεῖν » par *wohnen*, « ἔχειν » par *haben* : cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 53 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 304 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 406.

¹⁰⁴³ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1907 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 406.

¹⁰⁴⁴ Cf. sur ce point Vernant, « L'individu dans la cité », in *L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 1996, p. 218 ainsi que p. 222, qui traite de la distinction, en Grèce ancienne, des sphères de l'ἴδιον/οἶκος et du κοινόν. La thématique de l'habitation sera encore présente dans *Sein und Zeit* (cf. en particulier *Être et temps*, op. cit., p. 63 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 54). Pour le Heidegger de 1927, j'existe proprement en comprenant que je ne suis pas *chez moi* dans le monde – c'est tout le sens de l'être-hors-de-chez-soi du *Dasein* esseulé. La vie facticielle et le *Dasein* sont en quête de leur lieu d'habitation *propre*. Eckhart, déjà, marquait on ne peut plus clairement le lien entre ces deux thèmes, le propre et l'habitation. Cf. notamment Eckhart, Sermon Q9/S86, in *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, op. cit., p. 529 (traduction modifiée) ; *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, op. cit., p. 150 : « Nulle part Dieu n'habite [*wonet*] plus proprement [*eigenlicher*] que dans son temple » (le maître rhénan tenant toutefois dans ce sermon l'*intellect* pour le temple de Dieu). Pour la thématique médiévale de l'« habitation intérieure », et les motifs du « temple de l'esprit », du « château intérieur », on se référera tout particulièrement à Chrétien, Jean-Louis, *L'espace intérieur*, Les éditions de Minuit, 2014 (cf. notamment pp. 57-74 pour la chambre augustinienne du cœur, pp. 201-234 pour le château intérieur de Thérèse d'Avila).

est, au début des années 1920, le nom propre de la vie propre heideggérienne¹⁰⁴⁵, cette notion exprimant tout spécialement l'unicité du soi, son être-seul ou son esseulement au sein du monde.

S'avoir soi-même signifie ainsi répondre à l'appel de Dieu, et répondre signifie laisser Dieu habiter en soi. On comprend plus précisément, sur cette base, en quel sens l'avoir soi-même se distingue de l'avoir des étants intramondains, c'est-à-dire de l'action à proprement parler. Paul l'indique en effet à la fin du passage cité : avoir Dieu ne signifie pas agir, œuvrer, car avoir l'Esprit, laisser Dieu habiter en soi, implique de se détacher des actions (πράξεις) du corps. Paul détruit ici par avance un des attributs fondamentaux de la personne scolastique : l'action. Pour Heidegger lisant Paul, avoir Dieu, vivre selon l'esprit, signifie mettre au jour ce qui nous est le plus *propre* en nous détachant de ce qui passe spontanément pour tel (nos actions, au sens des œuvres, des productions).

Si l'homme intérieur se détache de ses actions, il n'y renonce pas, pourtant, absolument. Paul soutient ainsi, on l'a vu, que je ne peux être sauvé que par la foi, non par la Loi – *c'est-à-dire par l'œuvre* (ἔργον, *Werk*), par mes productions ou mes actions au sens large. Heidegger précise néanmoins que la vie propre ne cesse pas de se rapporter à la Loi : le croyant continue à agir selon la Loi – l'essentiel étant seulement de comprendre qu'il ne doit pas rechercher son sens d'être, son salut en elle. Le soi n'est pas un étant intramondain – pour autant, en aucun cas il ne s'agit pour le croyant de sortir du monde, et donc, en l'occurrence, de cesser d'œuvrer. Heidegger semble le souligner dès l'entame de son commentaire de l'*Épître aux Galates*, en indiquant que l'opposition (*Gegensatz*) de la Loi et de la foi « n'a rien de définitif [*ist kein endgültiger*], au contraire, il s'agit d'une opposition provisoire [*vorläufiger*]. Foi [*Glaube*] et Loi [*Gesetz*] sont, l'une et l'autre, des guises particulières du chemin du salut [*besondere Weisen des Heilswegs*]¹⁰⁴⁶ ». De même, dans le long passage (5, 1-11), déjà cité, de la *Première épître aux Thessaloniens*, Paul

¹⁰⁴⁵ On remarquera à ce propos que Heidegger met en exergue à son cours du semestre d'été 1920 une phrase de Thomas à Kempis qui fait explicitement référence à l'homme intérieur : « L'homme intérieur [*Internus homo*] préfère le soin de soi-même à tout autre soin » (Thomas à Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction par Pierre Corneille, Limovia.net, 2013, p. 90). Pour une analyse détaillée de cette citation (via *Matthieu*, 6, 25a), cf. Camilleri, Sylvain, « Du souci 'philosophique' au souci 'religieux' », *loc. cit.*, pp. 507-509.

¹⁰⁴⁶ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 78-79 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 69. Pour le caractère provisoire de l'opposition de Dieu et du monde, cf. également *ibid.*, p. 107 ; *Ga.* 60, p. 97, où Heidegger, commentant la première épître aux Thessaloniens, 1, 9-10, affirme que le fait de se détourner des idoles est inessentiel, secondaire : « Le fait de se tourner vers Dieu [*Die Hinwendung zu Gott*] est primordial [*primär*]. C'est de lui et avec lui seulement que résulte le fait de se détourner [*die Abwendung*] des εἰδωλα ».

distingue les habitants de la *nuit*, qui dorment et s'enivrent – c'est-à-dire attendent la parousie dans l'oisiveté, sans travailler, sans œuvrer – et les habitants du *jour*, « éveillés et sobres¹⁰⁴⁷ », qui, à l'inverse, se donnent de la peine, œuvrent. Loin de cesser d'œuvrer, le croyant est celui qui œuvre, qui travaille d'une manière propre, *c'est-à-dire avec la foi*. L'opposition de la foi et de la Loi n'est que provisoire, la première reprenant, assumant, la seconde. En témoigne, dans les lignes suivantes de l'épître, l'exhortation à la peine, au travail : « Nous vous demandons, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui se donnent de la peine au milieu de vous [εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν], qui veillent sur vous dans le Seigneur et qui vous reprennent. Estimez-les avec une extrême charité, en raison de leur œuvre [διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν]. Soyez en paix entre vous¹⁰⁴⁸ ».

L'homme intérieur ne recherche pas son sens d'être en l'œuvre (ce en quoi il se distingue de la personne scolastique, suppôt de ses actions), sans pour autant cesser d'œuvrer. Heidegger y insiste dans le dernier chapitre du cours de 1920-1921. Il y fait référence à la *Première épître aux Corinthiens*, 7, 17-31, où Paul décrit les effets de l'appel de Dieu sur les appelés :

¹⁰⁴⁷ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1980 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 522.

¹⁰⁴⁸ *Première épître aux Thessaliciens*, 5, 12-13, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1980 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 522. Weizsäcker, Luther et Nestle traduisent « ἔργον » par *Werk* (cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 386 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 249 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 522). Cf. également, au sujet du travail qui accompagne le salut, la *Première épître aux Thessaliciens*, 2, 7-12, ainsi que 4, 10-12, où Paul exhorte les Thessaliciens : « nous vous engageons, frères, à faire encore des progrès en mettant votre honneur à vivre calmes, à vous occuper de ce qui vous est propre [πράσσειν τὰ ἴδια], à travailler de vos mains [ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν], comme nous vous l'avons ordonné. Ainsi vous mènerez une vie honorable au regard de ceux du dehors [πρὸς τοὺς ἔξω] et vous n'aurez besoin de personne [μηδενὸς χρεῖαν ἔχητε] » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1979 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 521). Nestle et Luther présentent les œuvres ainsi produites comme des œuvres *propres*, en traduisent « τὰ ἴδια » (les choses propres) par *Eure* (ce qui est vôtre), ainsi que « ταῖς χερσὶν ὑμῶν » par *euren eigenen Händen* (cf. *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 521 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 247). Il apparaît clairement ici, d'autre part, que le croyant demeure *au-dehors*, c'est-à-dire dans le monde. La main, le travail *guidé par la foi* constitue, plus exactement, ce que Paul nomme une « œuvre de la foi ». Heidegger use de l'expression « *Werk des Glaubens* » à plusieurs reprises dans son commentaire de la *Deuxième épître aux Thessaliciens*, au moment de décrire l'attitude des hommes qui vivent dans la nuit, c'est-à-dire dans l'oisiveté. Cf. notamment « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 120 ; *Ga.* 60, p. 107.

« Par ailleurs, que chacun marche [περιπατείτω] dans la condition que lui a départie le Seigneur, tel que l'a trouvé l'appel de Dieu [ὡς κέκληκεν¹⁰⁴⁹ ὁ θεός]. C'est la règle que j'établis dans toutes les Églises. Quelqu'un était-il circoncis lors de son appel ? qu'il ne se fasse pas de prépuce. L'appel l'a-t-il trouvé incirconcis ? qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien ; ce qui compte, c'est de garder les commandements de Dieu. Que chacun demeure tel que l'a trouvé l'appel de Dieu [ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω]. Était-tu esclave [δοῦλος¹⁰⁵⁰], lors de ton appel ? Ne t'en soucie pas [μὴ σοι μελέτω]. Et même si tu peux devenir libre [ἐλεύθερος γενέσθαι], mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Car celui qui était esclave lors de son appel dans le Seigneur est un affranchi [ἀπελεύθερος] du Seigneur ; pareillement celui qui était libre lors de son appel est un esclave du Christ. Vous avez été bel et bien achetés ! Ne vous rendez pas esclaves des hommes. Que chacun, frères, demeure devant Dieu [παρὰ θεῶ] tel que l'a trouvé son appel. (...) Je vous le dis, frères : le temps se comprime [ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν¹⁰⁵¹]. Que désormais ceux qui ont [οἱ ἔχοντες] femme vivent comme s'ils n'en avaient pas [ὡς μὴ ἔχοντες ὄψιν] ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas [ὡς μὴ κατέχοντες] ; ceux qui usent de ce monde [οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον], comme s'ils n'en usaient pas vraiment [ὡς μὴ καταχρώμενοι].

¹⁰⁴⁹ Luther, Weizsäcker et Nestle rendent tous trois « κέκληκεν » par *berufen* ou *berufen hat* (cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 105 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 325 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 436).

¹⁰⁵⁰ Weizsäcker propose, sur ce point, la traduction la plus forte : il rend, tout au long du passage, « δοῦλος » par *Sklave*, esclave, tandis que Luther et Nestle traduisent par *Knecht*, esclave ou, plus simplement, valet, domestique, serviteur. Cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., pp. 325-326 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 105 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., pp. 436-437. Heidegger reprend la traduction forte de Weizsäcker dans l' « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 133 ; *Ga.* 60, p. 119.

¹⁰⁵¹ La traduction de Weizsäcker est la plus littérale : il rend « συνεσταλμένος [un dérivé de 'συστέλλω', qui signifie en premier lieu 'contracter', 'réduire'] ἐστίν » par *drängt*, presse, serre. Luther et Nestle traduisent quant à eux « ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν » par *Die Zeit ist kurz*, le temps est court. Cf. *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 326 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 105 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 437. Heidegger semble reprendre à son compte le choix de traduction de Weizsäcker. Cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 134 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 119, où il explique que Paul donne à penser une temporalité comprimée (*zusammengedrückte*), et où il rapporte celle-ci à la *Bedrängnis*, tribulation : « Ici : καιρὸς συνεσταλμένος <le temps se comprime>. Il ne reste que très peu de temps, le chrétien vit constamment dans le « plus que [Nur noch] », ce qui augmente sa tribulation [Bedrängnis]. La temporalité comprimée [Die zusammengedrückte Zeitlichkeit] est constitutive de la religiosité chrétienne : un 'plus que' ; il ne reste plus de temps pour remettre les choses à plus tard ». La *Vulgata Clementina* rend quant à elle « ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν » par « *tempus breve est* ».

Car elle passe, la figure de ce monde [παράγει γὰρ τὸ σχῆμα¹⁰⁵² τοῦ κόσμου τούτου¹⁰⁵³] ».

On retrouve ici le *δουλεύειν* longuement commenté par Heidegger : l'homme doit demeurer esclave devant Dieu – c'est-à-dire précisément se considérer comme un néant, non comme une chose, rechercher son sens d'être dans l'angoisse ressentie avec Dieu, non dans la visée des étants intramondains. L'homme est celui qu'il est lorsqu'il met à profit sa condition d'esclave du Christ, non quand il tente de s'en libérer – car la libération ainsi obtenue est illusoire, le non croyant étant en réalité un esclave du monde.

Mais c'est surtout le début et la fin du passage qui sont significatifs. Paul y explique que l'homme qui possède des choses dans le monde doit faire *comme s'il ne les possédait pas*. Encore faut-il, toutefois, bien entendre le syntagme « ὡς μή ». Selon Heidegger, il ne dénote pas une absence de rapport au monde, comme un rejet pur et simple – raison pour laquelle la traduction de « ὡς μή » par « comme si » n'est pas satisfaisante :

« On est tenté de traduire le ὡς μή par « comme si [*als ob*] », mais cela ne va pas. « Comme si » exprime une connexion objective [*einen objektiven Zusammenhang*] et suggère l'idée que le chrétien devrait bannir ces références au monde ambiant [*diese Bezüge zur Umwelt*]. Ce ὡς signifie positivement un sens nouveau qui vient se surajouter [*bedeutet positiv einen neuen Sinn, der dazukommt*]. Le μή concerne la connexion d'accomplissement de la vie chrétienne [*den Vollzugszusammenhang des christlichen Lebens*¹⁰⁵⁴] ».

La vie bien comprise, c'est-à-dire la vie propre, est à la fois positive et négative ; ou pour le dire autrement, elle est par-delà l'affirmation et la négation, au-delà du « oui »

¹⁰⁵² Heidegger suit à nouveau ici la traduction de Weizsäcker. Luther et Nestle proposent en effet une traduction « ontologique », en rendant « σχῆμα » (figure, forme, attitude, maintien) par *Wesen* (nature, essence, être). Weizsäcker traduit quant à lui, plus littéralement, par *Gestalt*, figure, forme. Cf. pour ces points *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung, op. cit.*, p. 105 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 437 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, *op. cit.*, p. 326. Pour Heidegger, l'être du monde ne doit pas, à proprement parler, être détruit : c'est avec la figure, l'attitude, le maintien mondain qu'il s'agit de rompre. Il l'indique clairement dans l'« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 134 ; *Ga.* 60, p. 120, en reprenant à son compte la traduction par Weizsäcker de « σχῆμα » par *Gestalt* : « Τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου : elle passe, la figure de ce monde-ci [*die Gestalt der Welt geht vorbei*] ; σχῆμα n'a pas tellement un sens objectif, mais indique une manière de se comporter [*ein Sich-Verhalten*]. Rm 12, 2 montre comment σχῆμα doit être compris : καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, <Et ne vous modelez pas sur le monde présent>. Cette formule nous fait entrevoir le caractère d'accomplissement [*den Vollzugscharakter*] de σχῆμα ».

¹⁰⁵³ *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1925 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita, op. cit.*, pp. 436-437.

¹⁰⁵⁴ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 134-135 ; *Ga.* 60, p. 120.

et du « non ». Elle est négative dans la mesure où la vie selon Dieu, d'une part, consiste en une destruction de la vie selon le monde ou la chair (les couches interprétatives impropres sont détruites). La vie propre, d'autre part, n'est pas positive au sens de la factualité ou choséité. Heidegger a insisté plus haut, dans son commentaire de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, sur la non-positivité de la vie propre :

« Aux ἀπολλυμένοις <ceux qui sont en état d'être rejetés> manque l'accomplissement véritable [*der echte Vollzug*] qui ne se laisse absolument pas exprimer positivement [*positiv*], étant donné que la connexion d'accomplissement [*der Vollzugszusammenhang*] ne peut être explicitée ni positivement, comme simple déroulement d'événements [*als bloßer Geschehensablauf*], ni négativement [*negativ*], au moyen d'une quelconque négation [*durch irgend eine Negation*]. La connexion d'accomplissement ne se détermine elle-même que dans et avec l'accomplissement [*Der Vollzugszusammenhang bestimmt sich selbst erst in und mit dem Vollzug*¹⁰⁵⁵] ».

La vie propre possède ainsi une dimension intrinsèquement négative. Heidegger semble aller jusqu'à dire que tout accueillir (δέχεσθαι) peut être interprété comme un ne pas accueillir (οὐκ δέχεσθαι), dans la mesure où il ne désigne aucun fait, aucune chose :

« Le δέχεσθαι sans οὐκ ne se rapporte à rien [*hat keine Beziehung*]. Il devrait avoir une accentuation positive [*eine positive Betonung*], mais un « accomplir malgré tout [*doch Vollziehen*] » serait lui aussi erroné. Car dans ce cas, le caractère de l'accomplissement [*das Vollzughafte*] serait décrit comme un processus [*als ein Geschehen*]. Or, on ne possède le caractère de l'accomplissement que dans l'accomplissement lui-même [*Aber das Vollzughafte ist nur im Vollzug selbst mitgehabt*], ce dernier ne peut pas être objectivé comme tel [*kann nicht für sich vergegenständlicht werden*]. L'idée de la théologie négative [*der Gedanke der negativen Theologie*] est née de motivations de ce genre qui visent l'au-delà du oui et du non [*Aus ähnlichen Motiven des Jenseits von Ja und Nein*¹⁰⁵⁶] ».

La vie selon Dieu est ainsi radicalement, absolument négative. Mais cela signifie précisément qu'elle n'est pas *seulement* négative – car cela reviendrait à l'envisager comme *autre chose* que les choses existantes. *Elle est positive dans la stricte mesure où elle est négative* – c'est en ce sens qu'elle fait signe, d'après le texte cité, vers un au-delà du oui et du non (*Jenseits von Ja und Nein*¹⁰⁵⁷).

¹⁰⁵⁵ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 122 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 109.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 123 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 109.

¹⁰⁵⁷ Paul se démarque de ce point de vue des mystiques médiévaux, qui ne « déréalisent » pas suffisamment Dieu et la vie, qui continuent d'une certaine manière, autrement dit, à les envisager comme un certain « oui ». Heidegger le suggère en indiquant que la mystique médiévale, plus encore que la théologie négative, a mécompris l' « au-delà du oui et du non » : « Le problème de la théologie négative se manifeste sous une forme plus atténuée dans la mystique médiévale [*Das Problem der negativen Theologie tritt abgeblaßt in der mittelalterlichen Mystik auf*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 123 ; *Ga.* 60, p. 110).

Le point décisif est ainsi que l'appel de Dieu ne transforme pas la vie dans son quoi, dans son *Was*, mais dans son comment, dans son *Wie*, dans le sens d'accomplissement (*Vollzugsinn*) de l'intentionnalité, qui correspond à la temporalité, la « temporation » [*Zeitigung*] de la vie facticielle. Selon Heidegger, seule la temporalité de la vie est modifiée, transformée par l'appel. Il l'énonce clairement dans son commentaire de la *Première épître aux Corinthiens*, 7, 17-31 :

« Schématiquement : quelque chose demeure inchangé [*etwas bleibt unverändert*], et subit pourtant un changement radical [*und doch wird es radikal geändert*]. (...) Ce qui subit un changement [*Das, was geändert wird*], ce n'est pas le sens référentiel [*der Bezugssinn*¹⁰⁵⁸], et moins encore la teneur [*das Gehaltliche*¹⁰⁵⁹]. Donc : le chrétien ne sort pas du monde [*der Christ tritt nicht aus der Welt heraus*]. Si quelqu'un a été appelé [*berufen*] en condition d'esclave [*als Sklave*], il ne doit nullement succomber à la tendance [à croire] qu'un accroissement de sa liberté lui ferait gagner quelque chose pour son être [*soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte*]. L'esclave doit demeurer esclave [*Der Sklave soll Sklave bleiben*]. (...) [L]es directions de sens [*Sinnrichtungen*] qui visent le monde ambiant, le métier [*Beruf*¹⁰⁶⁰] et ce qu'on est [*das, was man ist*] (le monde du soi [*Selbstwelt*]) ne déterminent en aucune façon la facticité du chrétien [*bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen*]. Néanmoins, elles sont là [*sind sie da*], elles sont maintenues là [*sie werden da behalten*] et simplement appropriées en propre [*eigentlich zugeeignet*¹⁰⁶¹]. L'être-devenu [*das Gewordensein*] fait que les significativités du monde ambiant [*Die umweltlichen Bedeutsamkeiten*] deviennent des biens temporels [*zeitlichen Gütern*¹⁰⁶²]. Envisagé sous cet angle, le sens de la facticité se détermine comme temporalité [*Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit*¹⁰⁶³] ».

D'un certain point de vue donc (sens négatif), la vie se voit transfigurée par l'appel : le croyant se détache du monde, au sens où il n'envisage plus ses œuvres, l'ensemble de ses possessions, comme la fin, la finalité de sa vie. En un autre sens pourtant (sens positif),

¹⁰⁵⁸ C'est-à-dire la relation, le rapport « soucieux » au monde : celui-ci demeure inchangé, *bleibt unverändert*.

¹⁰⁵⁹ Ce qui est vécu, le *Was*.

¹⁰⁶⁰ Le terme « *Beruf* » peut être entendu en deux sens : au sens de « métier » ou « profession » d'une part, d'« appel » d'autre part (Heidegger emploie en ce sens, quelques lignes plus haut, le verbe « *berufen* »). Cette double signification, que l'on retrouve en français dans le terme « vocation », a joué un rôle essentiel dans le protestantisme. Cf. en particulier pour ce point Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction par I. Kalinowski, Flammarion, Paris, 2002, pp. 126-152.

¹⁰⁶¹ L'accentuation du monde du soi possède ainsi le sens d'un « relèvement négatif » : le propre se trouve relevé, assumé – autrement dit : véritablement *ap-proprié* – en étant détruit, anéanti. Comme dans le cours qu'il consacre, le semestre suivant, à Augustin, Heidegger peut distinguer, de ce point de vue, le monde du soi (*Selbstwelt*) et le Soi-même propre (*eigentliche Selbst*). Il le fait notamment quelques lignes plus haut : « Il s'agit de déterminer le sens référentiel de la religiosité chrétienne primitive [*Bezugssinn der urchristlichen Religiosität*], sa relation au monde ambiant [*Umwelt*], au monde commun [*Mitwelt*], au monde du soi [*Selbstwelt*] ; du monde du soi il faut encore distinguer le Soi-même propre [*das eigentliche Selbst*] » (« Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 132 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 118).

¹⁰⁶² Il faut déceler, derrière l'idée de bien (*Gut*), celle d'avoir (*Haben*).

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 133 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 118-119.

la vie selon Dieu n'est pas différente de la vie selon le monde : elle n'est pas modifiée dans son quoi, son *Was*, et existe toujours sur le mode du souci¹⁰⁶⁴. Le croyant est simplement celui qui adopte une autre attitude (seul le comment se trouve modifié par l'appel) face aux étants intramondains : les significativités (c'est-à-dire le quoi, *Was*, la teneur) du monde deviennent pour lui des biens *temporels*. Le croyant comprend, selon les mots de Paul, que « le temps se comprime », au sens où, d'une certaine manière, le Christ revient à chaque moment de notre vie¹⁰⁶⁵. Les biens, toutefois, sont encore des biens – au sens où le croyant ne cesse pas de se rapporter aux étants intramondains.

Paul détruit ainsi, par avance, deux des futurs attributs fondamentaux de la personnalité – la propriété et l'agence. Plutôt que de les supprimer toutefois, il permet de les subvertir : il donne à penser, « avant » la future personne, un autre sens du propre et de l'avoir – un sens négatif. Cela transparait dans l'usage même que Paul fait du terme πρόσωπον – la future personne, qui signifie seulement à l'époque « visage ». Pour Paul, je n'ai pas de visage en cette vie – je ne suis pas, autrement dit, une personne, un propre agissant. Je peux seulement *espérer* revêtir un visage après ma mort ; je peux uniquement *espérer* voir Dieu *face à face*, non pas dans cette vie mais après ma mort, voire même *du fait de ma mort*, du fait de la désappropriation : « nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme [αἰνίγματι], mais alors ce sera face à face [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]. À présent, je connais [γινώσκω] d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu¹⁰⁶⁶ ».

¹⁰⁶⁴ Cf. le commentaire de Giorgio Agamben, qui lit dans ce passage de l' « Introduction à la phénoménologie de la religion » une première élaboration de la compréhension (centrale dans *Sein und Zeit*) de l'*Eigentlichkeit* comme une *saisie modifiée* de l'*Uneigentlichkeit* : « Ce passage est important dans la mesure où il contient plus qu'un simple pressentiment de ce qui allait devenir dans *Être et temps* la dialectique du propre (*Eigentlichkeit*) et de l'impropre (*Uneigentlichkeit*). Ce qui est essentiel dans cette dialectique, c'est que le propre et l'authentique ne sont pas 'quelque chose qui flotte au-dessus d'un quotidien déchu ; mais au contraire, existentiellement, la saisie modifiée de ce dernier' (...) ; et donc que l'authentique n'a pas d'autre contenu que l'inauthentique. C'est à travers l'interprétation de l'*hōs mē* paulinien que Heidegger semble formuler pour la première fois l'idée d'une appropriation de l'impropre comme caractère décisif de l'existence humaine. Le mode de vie chrétien n'est pas déterminé par les relations mondaines et par leur contenu, mais par la manière dont celles-ci sont vécues et – seulement dans cette mesure – appropriées dans leur impropriété même » (Agamben, Giorgio, *Le temps qui reste, Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduction par J. Revel, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2004, p. 63).

¹⁰⁶⁵ On remarquera que « συστέλλω » (cf. « ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν ») signifie, outre « réduire » ou « contracter », « rouler ensemble », « envelopper », « envelopper avec des bandages », « rassembler ». Ainsi le temps se rassemble-t-il, se reprend-il lui-même en se contactant.

¹⁰⁶⁶ *Première épître aux Corinthiens*, 13, 12, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1932 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard*

3. Le devenir du christianisme

Heidegger procède, à partir d'Augustin et de Paul, à un réinvestissement de certains traits de la personnalité, cette personnalité se trouvant, dans le même temps, radicalement néantisée : je suis un propre appelé à m'avoir – sans pour autant que mon propre soit quelque chose (il n'est, en toute rigueur, pas autre chose que le monde détruit), et que l'avoir soi-même constitue une action à proprement parler.

Nous nous sommes focalisés, jusqu'à présent, sur les sources augustinienne et paulinienne de la « personnalité sans personne » heideggérienne. Il est temps, désormais, de faire intervenir un troisième protagoniste : Luther. Celui-ci semble en effet « réactiver », à l'aube des temps modernes, la « personnalité sans personne » qui a émergé au début du christianisme. Mieux, il passe, aux yeux de Heidegger, pour celui qui a perçu avec le plus d'acuité la nullité du soi propre.

Nestle, Editio sexta recognita, op. cit., p. 449. Luther, Weizsäcker et Nestle traduisent tous trois « πρόσωπον πρὸς πρόσωπον » par von Angesicht zu Angesicht (ou Angesichte) : cf. D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel, 7, Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung, op. cit., p. 123 ; Das neue Testament, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., p. 334 ; Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., p. 449. Cf. également l'Épître aux Philippiens, 3, 10, in La Bible de Jérusalem, op. cit., p. 1968 ; Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita, op. cit., p. 506, où l'on voit bien que la vision face à face de Dieu n'est en aucun cas une réalité, mais uniquement un objet d'espérance : Paul se donne pour but de connaître le Christ « avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances [παθημάτων], lui devenir conforme [συμμορφιζόμενος] dans sa mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts. Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait ; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus. Non, frères, je ne me flatte point d'avoir déjà saisi ; je dis seulement ceci : oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus. Nous tous qui sommes des 'parfaits [τέλειοι]', c'est ainsi qu'il nous faut penser ; et si, sur quelque point, vous pensez autrement, là encore Dieu vous éclairera. En attendant, quel que soit le point déjà atteint, marchons toujours dans la même ligne ».

À l'histoire du christianisme correspond, aux yeux de Heidegger, un oubli progressif de l'origine. Le sens d'être de la vie facticielle – l'idée d'un soi qui apparaît, se manifeste, plus précisément qui gagne une « personnalité » par sa destruction – se voit peu à peu recouvert.

Les motifs rencontrés chez Paul, qui font signe vers une compréhension propre de la vie facticielle, apparaissent cependant encore nettement dans les textes immédiatement postérieurs – aux I^{er} et II^{ème} siècles, au temps des pères apostoliques. Ainsi dans les deux épîtres aux Corinthiens de Clément de Rome¹⁰⁶⁷, notamment, est-il partout question d'attitude et de disposition, de manières de vivre dans ce monde. Clément, comme Paul, vit dans l'angoisse du retour de Dieu – un retour dont la date reste inconnue : « Attendons (...) à tout moment le royaume de Dieu dans l'amour et la justice, puisque nous ne savons pas le jour de la manifestation de Dieu¹⁰⁶⁸ ».

Cette angoisse est la résultante d'un appel : l'homme doit être attentif à la voix de Dieu, qui le plonge dans l'angoisse du salut. La *Seconde épître aux Corinthiens* s'ouvre ainsi sur ces mots :

« Mes frères, il nous faut penser de Jésus Christ comme de Dieu, comme du juge des vivants et des morts, et il ne faut pas que nous fassions peu de cas de notre salut. Car lorsque nous faisons peu de cas de lui, nous espérons aussi obtenir peu ; et nous qui écoutons comme si c'était peu de chose sommes en faute, parce que nous ne savons pas

¹⁰⁶⁷ L'authenticité des deux épîtres n'est pas attestée, en particulier celle de la seconde qui, très probablement, n'est pas l'œuvre de celui qui fut le troisième évêque de Rome, de 92 à 99, après Lin et Anaclet. En raison des incertitudes concernant l'auteur des lettres, il est très difficile de les dater avec précision. Pour ces points, cf. les notices portant sur les deux épîtres, in *Premiers écrits chrétiens*, édition publiée sous la direction de Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito et Vincent Zarini, Gallimard, Paris, 2016, pp. 1189-1190 et pp. 1196-1197.

¹⁰⁶⁸ Clément de Rome, *Seconde épître aux Corinthiens*, traduction par M. Cassin, in *ibid.*, p. 79. Sur le sentiment d'urgence du croyant dans le monde, cf. également *ibid.*, p. 77 : « Tant donc que nous sommes sur terre, repentons-nous. Car nous sommes de l'argile dans la main de l'artisan. En effet, à la manière dont le potier, chaque fois qu'il fait de ses mains un vase et que celui-ci est déformé ou brisé, le reforme de nouveau, tandis que lorsqu'il l'a déjà mis dans le feu du four il ne peut plus rien pour lui, de même nous aussi, tant que nous sommes en ce monde, repentons-nous de tout notre cœur des mauvaises actions que nous avons accomplies dans la chair, afin d'être sauvés par le Seigneur, tant qu'il en est encore temps. Car après notre sortie du monde, nous ne pourrions plus alors confesser nos fautes ou nous repentir encore. (...) Tant que nous avons le temps d'être soignés, livrons-nous au Dieu qui soigne, en lui donnant sa contrepartie » ; ainsi que *ibid.*, p. 81 : « Aussi, mes frères, puisque nous avons un point de départ qui n'est pas petit pour nous repentir, alors qu'il est temps, tournons-nous vers Dieu qui nous a appelés, tant que nous avons encore le Père qui nous accueille. (...) Reconnaissez que vient déjà le jour du jugement comme un four brûlant, certains des cieus fondront, ainsi que la terre, comme du plomb fond au feu, et alors seront révélées les œuvres des hommes, cachées et manifestes ».

d'où nous avons été appelés, par qui, et vers quel lieu, et tout ce que Jésus Christ a souffert pour nous¹⁰⁶⁹ ».

Le croyant, ainsi appelé à l'angoisse, se trouve engagé dans un *combat*. La vie est semblable à une arène, où le combat contre les biens propres à ce monde doit être mené nuit et jour¹⁰⁷⁰. Cette guerre est une guerre totale, où la force de tous les hommes se trouve mobilisée : « car nous sommes dans la même arène et c'est le même combat qui nous est imposé¹⁰⁷¹ ».

C'est tout naturellement dans les écrits des premiers martyrs¹⁰⁷² de l'histoire chrétienne que l'angoisse propre à la vie des croyants se manifeste le plus expressément. Ainsi en particulier dans les lettres d'Ignace d'Antioche, écrites à différentes Églises sur le chemin de Rome, où il devait être exécuté, au tout début du II^{ème} siècle. Ignace est habité par un sentiment d'urgence. Il fait part de son inquiétude, notamment, aux Philadelphiens : « Mes frères, je déborde d'amour pour vous et c'est dans mon excès de joie que je cherche à vous affermir ; ou plutôt pas moi, mais Jésus. Enchaîné pour lui, j'ai d'autant plus de crainte, dans la pensée que je ne suis pas encore accompli¹⁰⁷³ ».

¹⁰⁶⁹ Clément de Rome, *Seconde épître aux Corinthiens*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 73. Cf. également *ibid.*, p. 74 : « le Christ en personne voulut sauver ce qui était perdu, et il en sauva beaucoup, lorsqu'il vint nous appeler alors que nous étions déjà perdus ».

¹⁰⁷⁰ Cf. pour ce point Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, traduction par M. Cassin, in *ibid.*, p. 39 : « Il y avait pour vous combat, nuit et jour, en faveur de la fraternité tout entière, afin que soit sauvé, avec miséricorde et conscience, le nombre de ses élus ».

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 42. De cette guerre totale, tous les hommes ne sortiront pas vainqueurs. Cf. sur ce point l'image du concours, où le concours impérissable pour le salut se voit comparé aux concours périssables propres à ce monde : « Aussi, mes frères, il nous faut concourir en sachant que le concours est entre nos mains et que bien des gens prennent la mer pour des concours corruptibles, mais tous ne sont pas couronnés, seulement ceux qui ont beaucoup peiné et ont bien concouru. Donc nous, concourons, afin d'être tous couronnés. Aussi, courons sur la voie droite, le concours impérissable, soyons nombreux à prendre la mer et à concourir, afin d'être aussi couronnés. Et si nous ne pouvons être tous couronnés, soyons aussi près que possible de la couronne » (Clément de Rome, *Seconde épître aux Corinthiens*, in *ibid.*, p. 76).

¹⁰⁷² Les propos du martyr Justin tenus, peu avant sa mort (qu'on situe entre 163 et 168), au préfet de Rome Rusticus (connu pour être philosophe, et pour avoir enseigné à Marc Aurèle le stoïcisme), sont également particulièrement évocateurs : « Le préfet dit à Justin : 'Si je te fais fouetter puis décapiter, es-tu persuadé que tu monteras au ciel ?' Justin répondit : 'J'espère l'obtenir de mon endurance, si j'endure ces supplices ; et je sais que, pour ceux qui ont vécu droitement, la faveur divine les attend jusqu'à l'embrasement final.' (...) Le préfet Rusticus : 'Si vous n'obéissez pas, vous serez châtiés.' Justin : 'Tel est notre vœu : être châtiés pour être sauvés.' » (*Martyre des saints Justin, Chariton, Charitô, Évelpistos, Hiérax, Péon, Libérien et de leur communauté*, traduction par C. Bost-Pouderon, in *ibid.*, p. 265). Un peu plus haut intervient la notion de *προαίρεσις*, particulièrement importante pour nous, dans la mesure où Heidegger (nous y reviendrons dans le quatrième moment de notre travail) l'utilisera, au milieu des années 1920, en son sens aristotélicien, pour thématiser l'« avoir » du « salut » : « Le préfet Rusticus dit : 'Où vous réunissez-vous ?' Justin : 'Selon le choix [*προαίρεσις*] et la possibilité de chacun' » (*ibid.*, p. 264).

¹⁰⁷³ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *ibid.*, pp. 210-211.

Ce sentiment d'urgence transcende toutefois la seule situation de condamné à mort d'Ignace. Parce que « [c]es temps sont les derniers¹⁰⁷⁴ », tous les hommes doivent éprouver leur vie comme une course vers le salut. Ainsi Ignace s'adresse-t-il en ces termes à Polycarpe, évêque de l'Église de Smyrne : « Je t'exhorte, par la grâce dont tu es enveloppé, de presser ta course et d'exhorter tous les frères, afin qu'ils soient sauvés¹⁰⁷⁵ ».

La divinité elle-même revêt un sens temporel : la foi et l'amour, les deux attitudes, les deux « comment » qui caractérisent la vie du croyant ne désignent pas des états déterminés de l'âme, mais expriment une certaine compréhension de la temporalité de l'existence. La vie apparaît, à la lumière de la mort prochaine, dans sa finitude, comme ayant un commencement et une fin. Ainsi Ignace écrit-il aux Magnésiens : « Cherchez (...) à être affermis dans les enseignements du Seigneur et des apôtres, pour qu'en tout ce que vous faites, vous réussissiez', en chair et en esprit, dans la foi et l'amour, dans le Fils, le Père et l'Esprit, dans le commencement et la fin¹⁰⁷⁶ ».

Le croyant, confronté à l'imminence de sa mort, ne doit pas pour autant se laisser aller au désespoir. Il se tient ferme, assuré, dans l'espérance du salut – une espérance qui se fait endurance, patience. Il vit en effet à la manière, à l'imitation du Christ. Pour Paul

¹⁰⁷⁴ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 194.

¹⁰⁷⁵ Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *ibid.*, p. 217. Dans la même lettre, la vie mondaine se voit comparée, comme chez Clément de Rome, à une compétition athlétique, ainsi qu'à une guerre : « Donnez-vous du mal ensemble les uns pour les autres, faites la compétition athlétique ensemble, faites la course ensemble, souffrez ensemble, endormez-vous ensemble, réveillez-vous ensemble en intendants, en assesseurs, en serviteurs de Dieu. Cherchez à plaire à celui pour qui vous menez campagne : c'est de lui aussi que vous recevez votre solde ; que personne d'entre vous ne soit trouvé déserteur. Que votre baptême demeure comme un bouclier, votre foi comme un casque, votre amour comme une lance, votre patience comme une armure ; que vos œuvres constituent votre dépôt, pour que les bénéfiques que vous en retirerez vaillent la peine » (*ibid.*, p. 219). Pour le thème de la course, cf. par ailleurs également Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, p. 192 : « puisque l'amour ne me permet pas de me taire à votre sujet, pour cette raison j'ai pris l'initiative de vous exhorter à courir ensemble, en accord avec la pensée de Dieu. (...) il convient que vous meniez la course en accord avec la pensée de votre évêque, ce que vous faites précisément » ; Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *ibid.*, p. 206 : « si vous gardez le silence à mon propos, moi je serai à Dieu, tandis que si vous êtes épris de ma chair, je serai de nouveau à courir » ; ainsi que Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*, in *ibid.*, p. 210 : « beaucoup de loups de bonne apparence captivent par un plaisir mauvais ceux qui font la course de Dieu ». Cf. enfin l'*Épître de Barnabé* (dont l'auteur, la date et le lieu de rédaction demeurent inconnus), traduction par M.-O. Boulnois, in *ibid.*, p. 785 : « Il est tout proche, le scandale ultime dont il est parlé dans l'Écriture, comme le dit Hénoch. Car si le maître a réduit les saisons et les jours, c'est afin que son Bien-Aimé se hâte et entre en possession de son héritage ».

¹⁰⁷⁶ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, traduction C. Broc-Schmezer, in *ibid.*, p. 201. Plus spécifiquement, la foi marque le commencement de la vie, l'amour sa fin : la foi et l'amour sont « le commencement et la fin de la vie ; le commencement, c'est la foi, et la fin, c'est l'amour. Et les deux dans l'unité, c'est Dieu, et tout ce qui par ailleurs conduit à la perfection en est la conséquence » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, p. 195). Pour ce thème, cf. également l'*Épître de Barnabé*, in *ibid.*, pp. 782-783 : « par l'intermédiaire des prophètes, le maître nous a fait connaître les choses passées et présentes ; quant aux choses futures, il nous a donné d'y goûter par avance ».

comme pour Ignace, le salut n'est pas tributaire de l'intelligence des choses célestes et invisibles¹⁰⁷⁷. Tel est le sens du mystère de la crucifixion¹⁰⁷⁸ : le salut advient par la corruption, la vie véritable par la mort de la mort, que signifie la croix. Le croyant est donc sauvé en étant détruit ; il trouve son salut dans sa propre destruction. Ainsi Ignace a-t-il appris à aimer ses chaînes, « ces perles spirituelles¹⁰⁷⁹ », et exhorte-il l'ensemble des Églises à vouloir, avec lui, sa mort. Le croyant devient, paradoxalement, un disciple du Christ sous les crocs des « bêtes » :

« Pour ma part, j'écris à toutes les Églises et je leur donne comme instruction à toutes que c'est de mon plein gré que je meurs pour Dieu, si du moins vous, vous ne m'en empêchez pas. Je vous en conjure, ne me manifestez pas une bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, grâce auxquelles il est possible d'obtenir Dieu. Je suis le blé de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes, pour qu'on trouve en moi le pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles deviennent mon tombeau et qu'elles ne laissent rien des membres de mon corps, afin qu'une fois endormi je ne devienne un poids pour personne. Je serai véritablement disciple de Jésus Christ quand le monde ne verra même plus mon corps. Suppliez pour moi le Christ, afin que, grâce à ces instruments-là, on trouve en moi une victime offerte à Dieu. Je ne vous donne pas d'ordres comme Pierre et Paul. Eux étaient des apôtres, moi je suis un condamné ; eux étaient des hommes libres, moi je suis, jusqu'à présent, un esclave. Mais si je subis ma passion, je deviendrai un affranchi de Jésus Christ et je ressusciterai libre en lui. Maintenant dans les chaînes, j'apprends à ne rien désirer¹⁰⁸⁰ ».

Contrairement à ce qu'Ignace signale ici, Paul, on l'a vu, ne se vivait pas comme un homme libre. Ignace, comme Paul, trouve sa liberté – c'est-à-dire la possession de soi – dans l'esclavage terrestre, partant dans la condamnation. Je dois, pour être sauvé, prendre l'entière mesure des souffrances du Christ sur la croix. Elles sont réelles, ne relèvent pas

¹⁰⁷⁷ Raison pour laquelle les anges eux-mêmes, les êtres célestes et invisibles, doivent croire au sang du Christ : « Que personne ne s'y trompe : même les êtres célestes, les anges dans leur gloire et les puissances visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, même pour eux il y a jugement » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 215).

¹⁰⁷⁸ Pour le mystère du scandale de la croix, cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, p. 196 : « Mon esprit est la pauvre victime de la croix, qui est un scandale pour les incroyants, mais qui est pour nous le salut et la vie éternelle. 'Où est le sage ? Où est le raisonneur ?' Où est l'orgueil de ceux que l'on dit intelligents ? Car notre Dieu, Jésus, le Christ, a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, 'à partir de la semence de David' et de l'Esprit saint ; il est né et il a été baptisé, pour purifier l'eau par sa Passion. Et ils ont échappé au prince de ce siècle, la virginité de Marie, son enfancement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères criants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu ».

¹⁰⁷⁹ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, p. 195.

¹⁰⁸⁰ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, in *ibid.*, p. 207. Cf. également les formules saisissantes de la *Lettre aux Smyrniotes*, in *ibid.*, p. 214, qui associent les bêtes et la divinité : « pourquoi donc me suis-je donné en offrande à la mort, par le feu, par le glaive, par les bêtes ? Mais là où l'on est près du glaive, on est près de Dieu, là où l'on est avec les bêtes, on est avec Dieu ; pourvu que ce soit au nom de Jésus Christ. Pour souffrir ma passion avec lui, j'endure tout, et c'est lui-même, celui qui est devenu parfaitement homme, qui m'en donne la force ».

de la simple apparence¹⁰⁸¹. Mieux, l'appel de Dieu n'est pas autre chose, selon Ignace, que l'appel de la croix : c'est par elle en effet que, « dans sa Passion, [le Père] vous appelle à lui¹⁰⁸² ».

Il apparaît clairement ici qu'Ignace possède une compréhension véritable, au sens de Heidegger, du sens d'être de la vie facticielle. Tout à la fois appelé par la croix et projeté vers une mort par laquelle il sera paradoxalement sauvé, Ignace gagne, avec la compréhension de sa finitude, une « intériorité » qui se donne à voir dans un visage qui, loin d'exprimer l'orgueil¹⁰⁸³ d'un homme fondamentalement pécheur, n'existe que par le face à face avec le visage divin :

« Celui qui possède véritablement la parole de Jésus peut entendre même son silence, afin d'être parfait, pour agir par ce qu'il dit et pour se faire connaître par ce dont il ne parle pas. Rien n'échappe au Seigneur, et même ce qui est caché en nous est auprès de lui. Faisons donc tout dans la pensée qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et qu'il soit en nous notre Dieu, ce qu'il est, et ce qu'il manifestera devant notre face, à partir du moment où nous lui portons un juste amour¹⁰⁸⁴ ».

¹⁰⁸¹ Cf. pour ce point Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 214 : « Tout cela, il l'a souffert à cause de nous, afin que nous soyons sauvés ; et il a véritablement souffert, de même qu'il s'est véritablement ressuscité, non, comme certains incroyants le disent, qu'il n'ait souffert qu'en apparence alors que ce sont eux qui n'existent qu'en apparence ; et leur sort sera conforme à leur manière de penser, puisqu'ils seront sans corps et semblables aux démons ». On voit bien ici que le croyant ne rejette pas le monde pour une autre « réalité » : avec la résurrection, il retrouvera en effet un corps (et même, comme Ignace le dit *infra* : une chair), contrairement aux démons, dont le propre est d'être sans corps, incorporels. La chair et l'esprit ne désignent pas deux étants, mais deux manières de vivre dans le monde. Cf. sur ce point Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, p. 194 : « même ce que vous faites dans la chair est spirituel ; car tout ce que vous faites, vous le faites en Jésus Christ ».

¹⁰⁸² Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, in *ibid.*, p. 204.

¹⁰⁸³ Pour le combat contre l'enflure de l'orgueil, cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens*, traduction par C. Broc-Schmezer, in *ibid.*, p. 203 : « Je mets mon orgueil en Dieu mais, moi-même, je me mesure, pour ne pas me perdre par ma vantardise. C'est maintenant, en effet, que je dois le craindre davantage et que je ne dois pas prêter attention à ceux qui me font enfler d'orgueil. Car ceux qui me parlent ainsi sont un fouet. J'aime avoir à souffrir, mais je ne sais pas si j'en suis digne. Mon bouillonnement intérieur n'apparaît pas à beaucoup, mais il m'en fait d'autant plus la guerre ». Si le croyant doit, avec le Christ, mourir sur la croix, il ne doit pas s'en enorgueillir – amenuiser sa nullité en se pensant digne de souffrir.

¹⁰⁸⁴ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *ibid.*, pp. 195-196. Pour le thème de l'intériorité gagnée par la destruction, cf. également Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*, in *ibid.*, p. 208 : « Mon amour a été crucifié, et il n'y a pas en moi de feu pour aimer la matière ; mais il y a une eau qui vit et parle en moi, et qui me dit à l'intérieur de moi-même : 'Viens vers le Père.' ».

En m'exposant au danger, en voulant ma propre destruction, j'apprends, non pas *ce que je suis*, mais *qui je suis*¹⁰⁸⁵. Pour le dire autrement : je deviens, non pas Dieu lui-même (ce serait de l'orgueil), mais pleinement un homme¹⁰⁸⁶, ou mieux, *quelqu'un* :

« Souvenez-vous dans votre prière de l'Église de Syrie, qui, au lieu de moi, a Dieu comme pasteur. C'est Jésus Christ seul qui sera leur évêque, ainsi que votre amour. Pour moi, je rougis que l'on me dise l'un d'entre eux, car je n'en suis pas digne, moi qui suis le dernier d'entre eux et leur avorton. Mais j'ai reçu la miséricorde d'être quelqu'un [τις εἶναι¹⁰⁸⁷], si j'obtiens [ἐπιτύχω] Dieu. Mon esprit vous salue ainsi que l'amour des Églises qui m'ont reçu au nom de Jésus Christ, et non comme quelqu'un de passage¹⁰⁸⁸ ».

Les premiers chrétiens font ainsi encore du néant, de la destruction, le lieu du propre : j'apparais proprement, je manifeste mon « intérieur », au moment même où je prends « connaissance » de ma mortalité, de ma finitude, l'appropriation de soi n'étant que l'envers d'une désappropriation radicale.

¹⁰⁸⁵ Cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 195 : « Je sais qui je suis et à qui j'écris. Moi, je suis un condamné ; vous, vous avez été graciés ; moi, je suis exposé au danger, vous, vous êtes en sûreté ». Ignace oppose ici sa propre situation de condamné à celle de ses destinataires. Dans d'autres passages de ses lettres, il insiste pourtant sur le fait que l'ensemble des hommes doit imiter le Christ, donc vouloir la croix. Ce faisant, les membres des Églises auxquelles écrit Ignace acquièrent, eux aussi, un visage, ils deviennent « quelqu'un ». Cf. sur ce point Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, in *ibid.*, p. 206 : « Par ma prière à Dieu, j'ai obtenu de voir vos visages dignes de Dieu, au point de recevoir même plus que ce que je demandais ; c'est, en effet, enchaîné dans le Christ Jésus que j'espère vous saluer, si c'est la volonté de Dieu que je sois jugé digne de parvenir jusqu'au bout – car les choses s'engagent bien –, si précisément j'obtiens la grâce de recevoir sans encombre la part qui me revient » ; ainsi que Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*, in *ibid.*, p. 217 : « J'approuve tes sentiments pour Dieu, fermement établis comme sur un roc inébranlable, et je lui rends la plus grande gloire d'avoir été jugé digne de voir ton visage sans tache ; puisse-t-il me donner la joie en Dieu ».

¹⁰⁸⁶ Cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelpiciens*, in *ibid.*, p. 208 : « Laissez-moi recevoir la lumière pure ; c'est quand je serai parvenu là-bas que je serai un homme. Permettez-moi d'être imitateur de la Passion de mon Dieu ».

¹⁰⁸⁷ Basile de Césarée écrit la même chose au sujet de Job (dont on connaît l'importance pour Kierkegaard, et, via Kierkegaard, Heidegger), en rapportant le τις aux concepts d'hypostase et de propre : « C'est cela l'hypostase : ce n'est pas la notion indéfinie d'essence, (...) mais cette notion qui délimite et définit ce qu'il y a de commun et d'indécis dans certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes. C'est un procédé semblable que l'Écriture elle-même a l'habitude d'employer en beaucoup d'endroits et en particulier dans l'histoire de Job. Comme elle devait raconter ses malheurs, elle rappela d'abord ce qu'il y avait de commun avec les autres et dit *homme* ; puis aussitôt elle le distingua par ce qu'il y avait de particulier en ajoutant l'expression *un certain* [τίς]. La description de son essence, qui n'était à ses yeux d'aucune utilité pour le but qu'elle s'était proposé dans son récit, elle l'a passée sous silence, mais cet *un certain*, elle le caractérise à l'aide de ses marques particulières, en indiquant le lieu, les traits du caractère et tout ce qu'on a pu recueillir du dehors et qui devait distinguer ce personnage et l'éloigner de la signification commune » (Basile, *Lettre XXXVIII*, 3, in *Correspondance*, tome 1, *Lettres I – C*, op. cit., pp. 82-83 ; traduction modifiée).

¹⁰⁸⁸ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 209 ; *Die apostolischen Väter*, édition par F. X. Funk, in *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, II, 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen-Leipzig, 1901, p. 98.

Les textes des pères apostoliques (comme, on l'a vu, les épîtres pauliniennes, quoique dans une moindre mesure) annoncent toutefois, simultanément, l'oubli de l'origine au sens de Heidegger. Cet oubli se manifeste, tout d'abord, par la mise en place du dogme – un système de vérités et de pratiques auquel le croyant doit fermement adhérer.

Ainsi les I^{er} et II^{ème} siècles sont-ils, d'une part, l'époque de formation des premières Églises. Le croyant ne se trouve plus seulement soumis à Dieu, mais également à ses représentants dans le monde. Ignace d'Antioche insiste tout particulièrement sur la nécessité de respecter la hiérarchie ecclésiastique naissante. Les premiers rites collectifs se voient également instaurés – en particulier l'eucharistie¹⁰⁸⁹. Plus largement, chez les premiers chrétiens comme chez Paul, le croyant n'obtient pas uniquement son salut en imitant le Christ mort sur la croix – il se doit également d'obéir à une nouvelle Loi¹⁰⁹⁰. C'est tout le sens des « deux voies » (les voies de la vie et de la mort) mentionnées dans la *Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations (Didachè)* :

« Il existe deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort, mais il y a une différence importante entre les deux voies. La voie de la vie donc, la voici : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé, puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne veux pas qu'il t'arrive, toi non plus tu ne le feras pas à autrui. (...) La voie de la mort, quant à elle, la voici : tout d'abord, elle est mauvaise et pleine de malédictions : meurtres, adultères, convoitises, fornications, vols, actes d'idôlatry, de magie, de sorcellerie, rapines, faux témoignages, hypocrisies, duplicité, ruse, orgueil, méchanceté, arrogance, cupidité, propos obscènes, jalousie, insolence, fierté, vantardise, témérité¹⁰⁹¹ ».

¹⁰⁸⁹ Cf. notamment pour ce point Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., pp. 215-216, où Ignace décrit également le système hiérarchique alors en vigueur dans les Églises : « Suivez tous votre évêque comme Jésus Christ suit son Père, et le presbytérion comme les apôtres ; respectez les diacres comme les commandements de Dieu. Que personne ne fasse rien de ce qui touche à l'Église séparément de l'évêque. Que soit considérée comme valide l'eucharistie qui est sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura lui-même chargé. Que là où paraît l'évêque, là se trouve la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là se trouve l'Église universelle. Il n'est pas possible de baptiser ou de faire l'agape séparément de l'évêque. Mais tout ce que celui-ci approuve plaît aussi à Dieu. De la sorte, tout ce qui se fait sera sûr et valide ». Ce texte est le premier à associer l'Église au terme καθολικός, universel. Ignace est également le premier à employer le terme « christianisme » : cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, in *ibid.*, p. 200.

¹⁰⁹⁰ Cf. sur ce point la thématique du « salaire », que l'on trouve notamment chez Clément de Rome, et dont Heidegger fait remonter l'origine, dans son commentaire des épîtres pauliniennes, à la religion hébraïque. L'homme a contracté une dette vis-à-vis de Dieu, qui l'oblige à opérer certaines œuvres, à effectuer un certain travail, qui mérite salaire. Précisons toutefois que pour Clément de Rome le paiement de la contrepartie ne dépend pas de l'homme juste, mais du bon vouloir divin. Ainsi la religion ne fait-elle pas commerce de bonnes œuvres ; le contrat passé avec Dieu – l'Alliance – n'a rien d'une relation commerciale : « Croyons donc, mes frères et sœurs, que nous concourons à l'épreuve du Dieu vivant et nous nous entraînons en la vie actuelle, afin d'être couronnés en la vie future. Aucun des justes n'a obtenu un fruit rapide, mais il l'a attendu. En effet, si Dieu payait aussitôt le salaire des justes, nous cultiverions immédiatement le commerce, et non la religion. Car nous paraîtrions justes en poursuivant non la piété mais le gain, et c'est pour cette raison qu'un jugement divin frappa un esprit [Satan], parce qu'il n'était pas juste, et le chargea de liens » (Clément de Rome, *Seconde épître aux Corinthiens*, in *ibid.*, p. 83).

¹⁰⁹¹ *Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations (Didachè)*, traduction par R. Varteni Chétanian, in *ibid.*, pp. 85-88. Cette œuvre, restée anonyme, daterait du I^{er} siècle. Elle constitue « le

Le déchirement entre la vie selon le monde et la vie selon Dieu ne sont pas interprétés ici comme deux manières de se comprendre et de se projeter dans l'existence, mais comme un système de commandements et d'interdictions.

Cette progressive « dogmatisation » de la vie chrétienne se trouve selon Heidegger couplée à un processus d' « hellénisation¹⁰⁹² » – le recours à des concepts hérités de la philosophie grecque pour donner corps au dogme. L'histoire de ce second processus, concernant les thématiques qui nous occupent, débutera véritablement¹⁰⁹³ avec les Pères de l'Église¹⁰⁹⁴. Nous en avons donné quelques jalons dans le deuxième moment de notre travail : la « personnalité sans personne », le propre sans propriété se trouvera peu à peu réifié – le christianisme recourant, pour l'explicitier, aux concepts d'hypostase et d'οὐσία, hérités de la philosophie grecque. Ainsi le sens de la vie chrétienne se trouve-t-il, à pas lents, recouvert. Si, comme on l'a vu, il sera, dans une certaine mesure, redécouvert par la mystique rhénane, le Heidegger du début des années 1920 considère qu'il faudra attendre

plus ancien document qui nous soit parvenu contenant les règles de vie qui régissaient les premières communautés chrétiennes » (*Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations (Didachè)*, in *Premiers écrits chrétiens.*, op. cit., p. 1201).

¹⁰⁹² On insistera néanmoins sur le fait que Heidegger – dès le début des années 1920 – entend retrouver, en deçà de ce processus, l'Aristote primitif, originaire, non recouvert par les « docteurs scolastiques », les Latins – « un *Ur-Aristoteles* non latin », comme l'écrit Christian Sommer (*Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, op. cit., p. 275, n. 16). Cf. également Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaire d'Être et temps*, op. cit., p. 28, qui montre comment Heidegger entend prolonger le geste destructif paulino-luthérien : « La *Destruction* phénoménologique prolonge et amplifie l'impulsion initiale de la *destructio* paulino-luthérienne qui entend démanteler et désactiver l'architecture scolastique aristotélico-thomiste. Cette architecture trouve ses fondements dans une 'théologie de la gloire' qui s'est détournée de l'expérience de la croix et de la passion, c'est à dire de ce qui n'est *rien* pour la sagesse mondaine ». Nous reviendrons *infra* sur l'opposition luthérienne théologie de la gloire – théologie de la croix.

¹⁰⁹³ On trouve toutefois des indices de cette histoire future chez les pères apostoliques. Cf. en particulier ce passage de la *Seconde épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, où l' « intérieur » se voit identifié à l'âme, l' « extérieur » au corps : « lorsqu'on demanda au Seigneur en personne quand viendrait son royaume, il dit : 'Lorsque les deux seront un, l'extérieur comme l'intérieur, et le mâle avec la femelle ni mâle ni femelle.' (...) 'L'extérieur comme l'intérieur' veut dire ceci : l'intérieur signifie l'âme, tandis que l'extérieur signifie le corps. Donc c'est à la manière dont ton corps est visible que tu dois rendre manifeste également ton âme par tes belles œuvres » (Clément de Rome, *Seconde épître aux Corinthiens*, in *Premiers écrits chrétiens*, op. cit., p. 79).

¹⁰⁹⁴ Augustin en est donc partie prenante (en raison principalement de son héritage néoplatonicien), malgré les « intuitions » du livre X des *Confessions*. On notera également que, du point de vue de Heidegger, le *De Trinitate* semble participer tout spécialement de ce processus de recouvrement de la vérité originaire du christianisme. Cf. pour ce point (dans les notes et esquisses du cours « Augustin et le néoplatonisme ») *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 340-341 ; *Ga.* 60, pp. 298-299, où Heidegger semble distinguer la certitude possédée par l'âme en tant qu'image de la Trinité et la « connaissance » propre à l'existence facticielle.

les textes du jeune Luther¹⁰⁹⁵ pour le voir, plus proprement – quoiqu’encore imparfaitement – réactivé.

« Corruptio amplificanda est »

Au seuil de son commentaire des épîtres pauliniennes, Heidegger précise qu’il ne fondera pas sa lecture sur les interprétations du réformateur, au motif qu’elles sont trop dogmatiques¹⁰⁹⁶. Dans les notes sur le mysticisme de 1918-1919, il prenait déjà soin de marquer la différence entre la théologie de la Réforme et le christianisme originaire :

« Dans le christianisme primitif [*im Urchristentum*], les connexions de sens religieuses [*die religiösen Sinnzusammenhänge*] sont à nouveau qualitativement différentes [*Qualitativ (...) anders*]. L’évolution de la théologie dans la diversité de ses motivations et son rapport à la foi [*Die verschiedenartig motivierte Entwicklung der Theologie und deren Verhältnis zum Glauben*¹⁰⁹⁷] ».

Le père de la Réforme demeure dogmatique parce que celle-ci a conduit à l’émergence de nouveaux dogmes, d’un nouveau système de vérités qui, par principe (en raison du privilège accordé à l’attitude théorique qu’elle suppose), est impropre à dévoiler le sens de la vie facticielle – la dogmatique protestante ne valant pas mieux, aux yeux de Heidegger, que la dogmatique catholique.

Dans son commentaire des épîtres pauliniennes toutefois, et malgré sa mise en garde initiale, il fait référence aux interprétations luthériennes – précisément pour démarquer le

¹⁰⁹⁵ Heidegger indique clairement qu’il préfère le jeune Luther au Luther de la maturité. Cf. pour ce point (dans les notes et esquisses du cours « Augustin et le néoplatonisme ») *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 321 ; *Ga.* 60, pp. 281-282, où le philosophe de Messkirch affirme que « [d]ans ses premières œuvres, Luther a ouvert une nouvelle compréhension du christianisme primitif ».

¹⁰⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 77-78 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 67-68 : « L’épître aux Galates avait une grande importance [*war bedeutend*] pour le jeune Luther ; avec l’épître aux Romains, elle est devenue un fondement de sa dogmatique [*er ist mit dem Römerbrief zum dogmatischen Fundament geworden*]. Religieusement parlant, Luther et Paul sont les antagonistes les plus radicaux [*Luther und Paulus sind religiös radikalste Gegensätze*]. Sur l’épître aux Galates, il existe un commentaire de Luther. Mais il faut nous libérer du point de vue de Luther [*Doch müssen wir uns von Luthers Standpunkt frei machen*]. Luther considère Paul à partir d’Augustin [*Luther sieht Paulus von Augustinus aus*]. Malgré cela, il y a de véritables liens entre le protestantisme et Paul [*Trotzdem gibt es echte Zusammenhänge des Protestantismus mit Paulus*] ». Luther semble être dogmatique en raison de son augustinisme. Cela signifie qu’il faudra nous intéresser prioritairement aux aspects de la pensée de Luther qui se démarquent de celle de l’évêque d’Hippone.

¹⁰⁹⁷ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d’un cours non donné 1918-1919) », in *ibid.*, p. 353 ; *Ga.* 60, p. 310.

christianisme primitif et la philosophie grecque, qui constitue la source privilégiée du dogmatisme théologique. Luther a été fidèle à Paul en ne faisant pas de Dieu (et partant de la vie facticielle) un objet de connaissance. Heidegger l'indique dans son commentaire de la *Première épître aux Thessaloniens*, 1, 9-10 (plus exactement l'expression : « vous vous êtes tournés vers Dieu¹⁰⁹⁸ ») :

« Si Dieu est saisi primordialement comme un objet de spéculation [*als Gegenstand der Spekulation*], il s'agit d'une défaillance [*Abfall*] au regard de la compréhension propre [*eigentlichen Verstehen*]. Cela ne devient intelligible que si l'on met en œuvre l'explication des connexions conceptuelles [*die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge*]. Mais cela ne fut jamais tenté, parce que la philosophie grecque s'est imposée au christianisme [*weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat*]. Luther seul a réalisé une percée en cette direction [*Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht*], et c'est ce qui explique sa haine d'Aristote¹⁰⁹⁹ ».

Dans le passage des notes de 1918-1919 qui précède immédiatement celui que nous venons de citer, le jeune Heidegger marquait également la différence entre le protestantisme d'une part, le catholicisme et la mystique médiévale d'autre part – dans un paragraphe où il soulignait la moindre importance de la nature et de la liberté dans la conception luthérienne de la justification :

« Croire et croire [*Glauben und Glauben*] sont fondamentalement différents [*grundverschieden*] dans le protestantisme et dans le catholicisme. Ce sont des vécus [*Erlebnisse*] qui s'opposent noétiquement et noématiquement [*Noetisch und noematisch*]. Chez Luther fait irruption une forme *originelle* [*originale Form*] de religiosité [*Religiosität*] qu'on ne rencontre pas non plus chez les mystiques¹¹⁰⁰. Le

¹⁰⁹⁸ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1977.

¹⁰⁹⁹ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., pp. 107-109 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 97.

¹¹⁰⁰ Heidegger semble ici prendre ses distances avec Ficker, à qui l'on doit la redécouverte, à la fin du XIX^e siècle, du commentaire luthérien de l'*Épître aux Romains*. Cf. sur ce dernier point Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, op. cit., p. 123 (qui s'appuie sur Strohl, Henri, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Dissertation, Strasbourg, 1922, p. 19) : « En 1899, le théologien et archéologue exhume à Rome un manuscrit du cours de Luther sur l'*Épître aux Romains* datant de 1515–1516. La découverte de l'original à la bibliothèque de Berlin dans la foulée en accélère l'édition et la publication. Les premiers résultats de ce travail paraissent en 1908 ». Heidegger cite pourtant Ficker – son introduction à l'édition du commentaire de Luther – un peu plus haut. Si, contrairement à Troeltsch, Ficker ne voit pas en Luther un héritier des scolastiques, il le situe néanmoins dans le prolongement de la mystique médiévale : « La mystique fournissait [en effet] à Luther 'un monde d'expériences intérieures [*eine Welt der inneren Erfahrungen*]' et lui montrait également le chemin méthodique permettant d'y accéder et de les intensifier [*den methodischen Weg, sie zu gewinnen und zu steigern*]. C'est également pourquoi, à la longue, le motif [*Motiv*] de l'*humilitas* ne pouvait pas seulement entraver le déploiement joyeux, assuré [*die frohe, sichere Entfaltung*] de la fiducia. L'*tribulatio* devient elle-même l'expression de la certitude personnelle du salut [*wird selbst zum Ausdruck der persönlichen Heilsgewißheit*] » [*Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, édition par Johannes Ficker, tome 1, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*, Leipzig, 1908, p. 83] » (« Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 352 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 309). On a

<tenir-pour-vrai [*Für-wahr-Halten*]> de la foi catholique est fondé tout autrement que la fiducia des Réformateurs. Ce sont là des phénomènes qui ne deviennent intelligibles qu'au sein de la doctrine de la constitution du monde religieux en général [*innerhalb der Lehre von der Konstitution der religiösen Welt überhaupt*]. À partir de là, se différencie également le concept de <grâce [*Gnade*]> : par le fait même, tout le >rapport [*Verhältnis*]> entre la grâce et la liberté [*Freiheit*], entre la nature [*Natur*] et la grâce, ainsi que le sens de l'énoncé <gratia supponit naturam> ; la doctrine de la <iustificatio> et la conception du sacrement¹¹⁰¹ ».

La compréhension heideggerienne du sens général du travail de Luther¹¹⁰² s'oppose directement à celle de Troeltsch. Le philosophe néokantien (qui suit en cela Dilthey, quoique celui-ci reconnaisse l'aspect novateur de la conception luthérienne de l'herméneutique) ne voit pas de véritable rupture entre le Moyen Âge et Luther :

« Un thème [*Motto*] directeur de la philosophie de la religion de Troeltsch se trouve dans sa *conception de la Réforme*. Dans la Réforme, il ne voit rien de neuf [*nichts Neues*], mais il estime qu'elle s'est déroulée au sein de la structure de sens médiévale [*innerhalb der mittelalterlichen Sinnstruktur*]. Le neuf n'est censé émerger qu'au XVIIIème siècle et dans l'idéalisme allemand. C'est pourquoi Troeltsch a également inclus de nombreux éléments médiévaux et catholiques dans sa philosophie de la religion. On lui reproche à juste titre, tout comme à Dilthey, d'être incapable de comprendre *Luther*. En dernière instance, ce qui importe à Troeltsch, c'est la *métaphysique de la religion* [*Metaphysik der Religion*], la *preuve de l'existence de Dieu* [*Gottesbeweis*]. Mais la preuve de l'existence de Dieu n'est pas originairement chrétienne [*ursprünglich christlich*] ; elle dépend du lien entre le christianisme et la philosophie grecque [*von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie*]. Cette conception métaphysique [*Diese metaphysische Auffassung*] détermine aussi la philosophie de l'histoire [*Geschichtsphilosophie*] de Troeltsch¹¹⁰³ ».

montré comment, au début des années 1920, Heidegger marque la différence entre le christianisme originaire (et, nous allons le voir, Luther) d'une part, la mystique médiévale d'autre part, la seconde ne permettant pas de penser la nullité inhérente à la vie facticielle sur un mode suffisamment radical. Cela ne signifie pas pourtant que Heidegger nie en bloc les apports de la mystique médiévale. Mieux, on peut supposer que ce dernier privilégie alors une autre figure mystique, au détriment d'Eckhart qui constituait en 1918-1919 sa référence principale : Tauler, qu'il mentionne à plusieurs reprises dans ses cours au début des années 1920. La thématique de l'imitation du Christ en croix est en effet plus centrale chez Tauler qu'elle ne l'est chez Eckhart. Pour le sens de ce thème chez Tauler, cf. notamment Eck, Suzanne, *Initiation à Jean Tauler*, Les éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 86-88. Pour le couple Eckhart-Tauler, cf. De Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler, ou la divinisation de l'homme*, Bayard Éditions, 1996. Pour l'influence exercée par Tauler sur Luther, cf. notamment Monteil, Ariane, « Luther, lecteur et commentateur de Tauler, À propos de quelques notes marginales de Martin Luther au sermon *de nativitate domini* de Jean Tauler », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 88-2, 2008, pp. 141-171.

¹¹⁰¹ « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale (Élaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, p. 353 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 310.

¹¹⁰² Pour cette compréhension, cf. Camilleri, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif, op. cit.*, pp. 121-125, dont nous suivons ici les analyses.

¹¹⁰³ « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse, op. cit.*, pp. 37-38 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, pp. 27-28.

Avec Ritschl et, à sa suite, notamment Harnack et Herrmann, Heidegger voit dans l'œuvre de Luther une reprise directe de la prédication de Jésus et des premiers chrétiens. Contre Troeltsch, Ritschl (et Heidegger avec lui) s'intéresse prioritairement, chez Luther, non pas au « *dictum* théologique objectif¹¹⁰⁴ » qui a permis l'émergence d'un dogme chrétien renouvelé, mais à la mise au jour de l' « expérience religieuse subjective¹¹⁰⁵ ».

Pour comprendre la teneur véritable des rapports que Heidegger entretient avec la pensée du réformateur, il faut s'intéresser à l'exposé – intitulé « Le problème du péché chez Luther » – que ce dernier a consacré à Luther à Marburg en février 1924, dans le cadre d'un séminaire de Rudolf Bultmann¹¹⁰⁶ consacré à l'éthique de Paul. Aux yeux de Heidegger, Luther est celui qui a pleinement, radicalement compris la vie devant Dieu – le soi-même propre – comme une *nihilitas*, un *Nichts* ou une *Nichtigkeit*¹¹⁰⁷. Luther formule en effet le principe suivant : *corruptio amplificanda est*, la corruption doit être amplifiée. Celui-ci interdit absolument de comprendre le soi comme une région déterminée du monde. Dans son exposé, Heidegger explique ainsi qu' « [o]n trouve [...] chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus radicalement

¹¹⁰⁴ Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, *Die Geschichte der Lehre*, Marcus, Bonn, 1889 (3^{ème} édition), p. 121 (traduction par Sylvain Camilleri dans *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 123).

¹¹⁰⁵ Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, *Die Geschichte der Lehre*, *op. cit.*, p. 121 (traduction par Sylvain Camilleri dans *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 123). Cf. également Harnack, *Erforschetes und Erlebtes*, Töpelmann, Giessen, 1923, p. 112 : Luther n'est pas uniquement le « révolutionnaire qui a fait s'effondrer le primat de l'Église romaine », mais également le « réformateur authentique qui a substitué à la vieille croyance de l'Église médiévale l'expérience vécue profondément intérieure d'un nouveau type de foi et de piété et d'une nouvelle attitude vis-à-vis du monde » (traduction par Sylvain Camilleri dans *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 123) ; ainsi que Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt* (1886).

¹¹⁰⁶ Sur les rapports généraux de Heidegger à Bultmann au début des années 1920, cf. Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, *op. cit.*, pp. 52-57. De Bultmann, Heidegger n'a reçu, à l'époque, que quelques textes. Il cite notamment, dans son cours sur Paul, « *Neues Testament, Einleitung II* », in *Theologische Rundschau*, 17^e année, Tübingen, 1914, pp. 79-80 (cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 148 ; *Ga.* 60, p. 133).

¹¹⁰⁷ Nous suivons à partir de là les analyses de Christian Sommer dans *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaire d'Être et temps*, *op. cit.*, pp. 35-62. Nous suivons également les notes explicatives de Christian Sommer qui accompagnent sa traduction de l'exposé « Le problème du péché chez Luther » (cf. *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, *op. cit.*, pp. 265-286). Pour le couple Heidegger-Luther, cf. également Courtine, Jean-François, « Une difficile transaction : Heidegger entre Aristote et Luther », in *Nos Grecs et leurs Modernes*, Barbara Cassin (éd.), Les éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 337-362.

possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique qui a toujours atténué la *corruptio*¹¹⁰⁸ ».

Contre les scolastiques, Luther affirme que le péché ne constitue pas un attribut, un accident ou un *habitus* de l'homme. L'homme est radicalement pécheur¹¹⁰⁹. À l'appui de cette thèse, Luther distingue deux perspectives théologiques : la *theologia crucis* (sa propre conception) et la *theologia gloriae* (la conception scolastique). La *theologia crucis* soutient que le salut des hommes réside dans le Christ, c'est-à-dire dans la souffrance, la peine, la faiblesse, la folie. Le salut réside donc dans le néant, il advient dans et par la corruption. Lisons un passage de la *Controverse tenue à Heidelberg* (la preuve de la thèse de théologie XXI) :

« [E]n ignorant le Christ, [le théologien de la gloire] ignore le Dieu caché dans ses souffrances [*Deum absconditum in passionibus*]. Ainsi, il préfère les œuvres [*opera*] aux souffrances, et la gloire à la Croix [*gloriam cruci*], la puissance à la faiblesse [*potentiam infirmati*], la sagesse à la folie [*sapientiam stulticiae*], et, d'une façon générale, le bien au mal [*bonum malo*]. (...) Si les amis de la Croix [*amici crucis*] disent que la Croix est bonne et que les œuvres sont mauvaises, c'est que, par la Croix, détruites sont [*destruuntur*] les œuvres et crucifié [*crucifigitur*] Adam, lequel est bien plutôt édifié [*aedificatur*] par les œuvres. Il est en effet impossible qu'il ne soit pas infatué de ses bonnes œuvres [*operibus suis bonis*], celui qui n'est pas d'abord épuisé [*exinanitus*] et détruit par les souffrances et les maux jusqu'à savoir qu'il n'est lui-même rien [*nihil*] et que ses œuvres ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu [*opera non sua sed Dei esse*¹¹¹⁰]. ».

¹¹⁰⁸ « Le problème du péché chez Luther », traduction par C. Sommer, in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie, op. cit.*, p. 259.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 262 : « La *natura hominis est corrupta*. L'être de l'homme comme tel est péché ». Pour l'opposition de Luther à la conception scolastique, cf. notamment les propositions XXIX et XXX de la *Controverse sur la théologie scolastique* : « XXIX. La meilleure et l'infaillible préparation à la grâce [*ad gratiam praeparatio*], et l'unique disposition [*dispositio*] à cette grâce résident dans l'élection [*electio*] et la prédestination [*praedestinatio*] éternelles de Dieu. XXX. Mais, du côté de l'homme, rien [d'autre] ne précède la grâce qu'indisposition [*indispositio*] et même révolte [*rebellio*] contre la grâce » (Luther, *Œuvres*, I, traduction par J. Bosc, revue par G. Lagarrigue, Gallimard, Paris, 1999, p. 127 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 1, Hermann Böhlau, Weimar, 1883, p. 225). Luther semble viser ici, notamment, Gabriel Biel, qui considère que l'homme n'a pas perdu sa nature bonne après la chute, et qu'il peut donc provoquer dans une certaine mesure son salut en faisant *quod in se est*, ce qui est en lui. Pour la théorie scolastique du *facere quod in se est* et sa critique par Luther, cf. la note n°4 de Marc Lienhard *ibid.*, p. 1250, ainsi que la *Controverse au sujet des forces et de la volonté de l'homme sans la grâce* : « Quand l'homme agit selon son être [*facit quod in se est*], il pèche, car de lui-même, il ne peut ni vouloir [*velle*] ni penser [*cogitare*] » (*ibid.*, p. 110 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 1, *op. cit.*, p. 148). Luther détruit, d'un certain point de vue, l'intériorité de l'homme : il considère que celui-ci ne peut pas participer à son salut en faisant ce qui est en lui, *in se*. Cette intériorité doit cependant être radicalement distinguée de celle visée par l'expression « homme intérieur ».

¹¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 180-181 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 1, *op. cit.*, p. 362.

Selon Luther, la *theologia crucis* dit *id quod res est*. Contrairement à la *theologia gloriae*, elle ne présuppose aucune conception de l'être. Dans son exposé sur Luther, Heidegger commente ce point de la manière suivante :

« [La *theologia crucis*] part exclusivement de la situation réelle et effective [*wirklicher Sachverhalt*] (*dicit id quod res est*). La scolastique ne prend connaissance du Christ que rétrospectivement, après avoir déterminé l'être de Dieu et du monde. Cette perspective grecque des scolastiques rend l'homme fier ; il doit d'abord aller à la croix avant de dire *id quod res est*¹¹¹¹ ».

Au début des années 1920, l'interprétation heideggérienne du soi semble ainsi être directement fondée sur la conception luthérienne. Heidegger puise chez Luther la thématization d'un soi comme néant radical. Le réformateur pense jusqu'au bout l'annihilation du soi, et interdit ainsi de le considérer comme une chose du monde, un étant disponible. Luther exprime très clairement l'idée – que nous avons rencontré dans l'interprétation heideggérienne de Paul – d'un salut qui advient par la destruction, par la corruption. C'est tout le sens de la théologie de la croix (en tant que *theologia paradoxa*¹¹¹²) : le salut n'est pas à rechercher hors de la corruption, mais par un renforcement, une aggravation de cette dernière.

Heidegger puise ainsi chez Luther une conception radicale du négatif, de la négation – qui est porteuse d'un sens inédit du possible, de la possibilité. La vie est thématized comme mouvement, temporalité, possibilité – celle-ci n'étant plus envisagée comme un prémondain, au sens d'un pas encore déterminé.

La conscience brisée

Heidegger, on l'a vu, thématize, en 1920-1921, la dimension de l'avoir soi-même à partir d'Augustin et de Paul. On doit toutefois supposer que sa lecture est, à nouveau, médiatisée par le réformateur. Parce qu'il met au jour, nous l'avons vu, la nullité radicale du soi (qui est sauvé en étant détruit), il donne les moyens de penser, par le même geste, la

¹¹¹¹ « Le problème du péché chez Luther », in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie, op. cit.*, p. 261.

¹¹¹² Cf. pour cette expression la note explicative n°21 de Christian Sommer *ibid.*, p. 280, qui traite également des rapports de Luther avec la théologie négative (notamment Eckhart et Tauler).

nullité du s'avoir soi-même. Je suis appelé à m'avoir – mais cet avoir, cette appropriation de soi, n'a pas le sens d'une prise de possession, d'une action à proprement parler, de la manifestation d'une capacité, d'une aptitude à s'avoir. Il ne signifie rien d'autre que la décision pour sa propre finitude. Luther explicite ainsi nettement l'appel de Dieu comme un appel, pour ainsi dire, du néant – au sens où il ne nous exhorte pas à être autre chose que le monde, à sortir du monde. Je suis appelé à être proprement, mais cela ne signifie en aucun cas être une chose différente de ce que j'étais précédemment.

On le comprend en s'intéressant à la conception luthérienne de ce qui – dans le cœur – m'appelle à me décider pour Dieu : la conscience, *Gewissen*¹¹¹³. Chez Luther comme chez Heidegger, la conscience ne témoigne pas d'un possible être-autre, d'un être suréminent – elle témoigne de la nullité de notre être dans le monde¹¹¹⁴.

La conception luthérienne de la conscience est exposée en détail dans son commentaire de l'*Épître aux Romains*. En 2, 14-16, Paul mentionne explicitement le témoignage de la conscience :

« En effet, quand des païens n'ayant pas la Loi [τὰ μὴ νόμον ἔχοντα] réalisent naturellement les prescriptions de la Loi [φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν], ces hommes, sans avoir la Loi [οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες], se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi [ἐαυτοῖς εἰσιν νόμος] ; ils montrent l'œuvre de la Loi inscrite en leur cœur [τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν], à preuve le témoignage de leur conscience [συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως], ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres... au jour où Dieu jugera les pensées secrètes des hommes, selon mon Évangile, par le Christ Jésus¹¹¹⁵ ».

Luther glose ce passage de la façon suivante :

« 'Rendant témoignage' : étant donné que leur conscience et leurs pensées les tourmentent et les reprennent, ou qu'elles les excusent, ils 'montrent', par là-même, qu'ils connaissent 'l'œuvre qu'ordonne la loi' [comme étant] 'écrite dans leur cœur', bien qu'ils ne l'aient pas dans des livres et qu'elle n'ait pas été énoncée à leurs oreilles.

¹¹¹³ Pour le *Gewissen* luthérien comme opérateur de la décision dans la crise, cf. Sommer, Christian, Heidegger, Aristote, Luther, *Les sources aristotéliennes et néo-testamentaire d'Être et temps*, op. cit., pp. 231-232. Pour le sens proprement luthérien du *Gewissen*, Christian Sommer renvoie en note à Günter, Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1929 ; Hirsch, Emanuel, *Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen*, *Lutherstudien*, Bertelsmann, Güthersloh, 1954 ; Ebeling, Gerhard, « *Das Gewissen in Luthers Verständnis* », *Lutherstudien*, tome II/3, 1989, pp. 108-125.

¹¹¹⁴ La conscience fait office, en ce sens, de témoignage au sens originare : elle se fait martyr – en grec μαρτύριον, témoignage, preuve.

¹¹¹⁵ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1901 (traduction modifiée) ; *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., pp. 394-395.

Car s'ils ne la connaissent pas, leur conscience ne pourrait ni les accuser, quand ils font le mal, ni les rassurer, quand ils font le bien¹¹¹⁶ ».

Pour Luther, la conscience est le témoin (aujourd'hui et le jour du Jugement) des bonnes et des mauvaises actions accomplies. Le point essentiel, toutefois, est que, dans les faits, nous n'avons conscience que de mauvaises actions. Luther le dit clairement dans une scolie portant sur l'*Épître aux Romains*, 2, 15 : « Nous n'avons assurément, venant de notre conscience, que des pensées accusatrices. Car, devant Dieu (à moins qu'il n'opère en nous par sa grâce), nos œuvres ne sont rien¹¹¹⁷ ». La conscience montre que nous avons une connaissance du bien ; mais l'important est qu'il s'agit d'une simple connaissance qui, sans l'entremise de la grâce divine, n'est pas suivie d'effet. Il faut ainsi, selon Luther, bien distinguer « l'œuvre de la loi » et la « loi » :

« Il me semble (...) (sauf avis meilleur) que c'est une chose de dire que 'l'œuvre de la loi est écrite dans les cœurs' et une autre que 'la loi est écrite dans les cœurs'. Car, bien qu'il fût clair à ce sujet et qu'il pût le faire, l'apôtre n'a pas voulu dire ici que c'est la loi qui est écrite dans leurs cœurs, mais bien 'l'œuvre de la loi'. J'en déduis que dire : 'la loi est écrite dans les cœurs', c'est dire que 'la charité est répandue dans les cœurs par l'Esprit Saint', cette charité qui est proprement la loi de Christ et l'accomplissement de la loi de Moïse ; mieux encore, qui est la loi sans loi, sans mesure, qui n'en a jamais fini, qui ignore toute borne, et dont l'étendue couvre tout ce que la loi ordonne ou peut ordonner. Mais dire que 'l'œuvre de la loi est écrite', c'est dire, je pense, que 'la (simple) connaissance d'une œuvre est écrite', autrement dit, la lettre de la loi, prescrivant l'œuvre qu'il faut faire ; ce n'est pas, en revanche, la grâce donnée pour accomplir cette œuvre. C'est pourquoi ceux qui n'ont, écrite dans leurs cœurs, rien de plus que l'œuvre de la loi, demeurent nécessairement sous le régime de la lettre meurtrière¹¹¹⁸ ».

Il apparaît ici que Luther ne rejette pas absolument la conception scolastique de la conscience – la conscience comme syndérèse. Luther conçoit en effet la conscience comme un « reste » de bien en nous¹¹¹⁹. Il rompt cependant avec la conception scolastique en

¹¹¹⁶ Luther, *Œuvres*, tome XI, traduction par R. H. Esnault, Labor et fides, Genève, 1983, p. 41 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1938, p. 23.

¹¹¹⁷ *Ibid*, p. 274 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 204.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 272-273 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 203.

¹¹¹⁹ Cf. pour ce point *ibid.*, pp. 239-240 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, pp. 176-177, où Luther, commentant l'*Épître aux Romains*, 1, 19, évoque une « syntérèse théologique » : « Comme l'apôtre le dit ici, tous les hommes ont une connaissance manifeste de Dieu, ce qui est particulièrement vrai des idolâtres, tellement que, sans dérobage possible, ils peuvent être convaincus d'avoir connu les perfections invisibles de Dieu, et précisément sa divinité, son éternité et sa puissance. (...) Chacun a voulu que la divinité réside en ce qui lui plaisait. Et c'est ainsi qu'ils ont changé la vérité de Dieu en mensonge. Ils ont donc bien reconnu que le propre de la divinité, ou de celui qui est Dieu, est d'être puissant, invisible, juste, immortel, bon ; ils ont ainsi connu les perfections invisibles de Dieu, sa force perpétuelle et sa divinité. Cette majeure du syllogisme pratique, cette 'syntérèse théologique', ne saurait être obscurcie chez personne ». Dans une note, le traducteur français explique, en renvoyant à la prédication du 26 décembre 1514 ou 1515, que Luther définit la syndérèse ou syntérèse « comme 'la conservation, les restes, le résidu de la nature perdue au sein de la corruption...' (...). L'appréciation de Luther est positive dans la mesure où

soutenant qu'il s'agit d'une simple connaissance ; en expliquant, autrement dit, que ne demeure en nous aucune *capacité* à faire le bien. Les philosophes scolastiques¹¹²⁰ méconnaissent fondamentalement la nature du péché originel :

« [I]ls ont rétréci le péché jusqu'au plus infime mouvement de l'âme [*peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi*], et pareillement la justice [*Justitiam*]. Ils prétendent, en effet, que la volonté [*Voluntas*] a cette *synthesim* [*synthesim*] par laquelle, quoique faiblement [*infirmiter*], « elle est inclinée au bien [*inclinatur ad bonum*] ». Et le tout petit mouvement [*parvulum motum*] de celle-ci vers Dieu (dont elle est capable naturellement [*quem naturaliter potest*]), ces gens-là rêvent que c'est l'acte d'aimer Dieu par-dessus tout [*actum diligendi Deum super omnia*] ! Mais regarde donc l'homme tout entier [*totum hominem*], plein de concupiscences [*plenum concupiscentiis*] (en dépit de ce tout petit mouvement [*non obstante isto motu parvissimo*]). La loi ordonne qu'il soit vide pour se porter tout entier vers Dieu [*Hunc lex vacuum esse lubet, Ut totus in Deum feratur*¹¹²¹] ».

Luther admet l'existence de la *syntérèse*. Mais l'important pour lui est qu'elle ne rend pas l'homme capable d'être juste par lui-même, c'est-à-dire n'efface pas la nullité de l'homme après la chute. L'advenue du péché originel ne correspond pas à la simple perte d'une qualité, à la privation d'une qualité dans la volonté (*privatio qualitatis in voluntate*).
Mieux :

« [C]e n'est pas seulement la privation de lumière dans l'intellect [*privatio lucis in intellectu*], de force dans la mémoire [*virtutis in memoria*], mais absolument [*prorsus*] la privation générale de la rectitude et de la puissance [*privatio universe rectitudinis et potentie*] [qui pourraient émaner] de toutes les forces [*omnium virium*] tant du corps que de l'âme [*tam corporis quam anime*] et de l'homme tout entier, intérieur et extérieur [*totius hominis interioris et exterioris*]. En plus de cela, c'est aussi l'inclination même vers le mal [*pronitas ipsa ad malum*], le dégoût pour le bien [*Nausea ad bonum*], la répugnance pour la lumière et la sagesse [*fastidium lucis et sapientie*], mais [aussi] l'amour de l'erreur et des ténèbres [*dilectio (...) erroris ac tenebrarum*], la fuite et l'horreur devant les bonnes œuvres [*fuga et abominatio bonorum operum*], mais [encore] la course vers le mal [*Cursus (...) ad malum*¹¹²²] ».

cette *syntérèse* est 'en quelque sorte le 'tison' (...), la semence, le matériau pour la résurrection et la restauration de cette nature par la grâce' (...). Mais l'appréciation est aussi plus réservée, dans la mesure où 'les impies prennent appui sur cette *syntérèse* pour refuser la guérison, en raison de leur volonté et de leur sagesse propres' (...). En fait, indéracinable, positive, infirme, cette *syntérèse* apparaît à Luther dans toute sa redoutable ambiguïté pratique : elle est en nous comme une dernière référence à Dieu mais le fruit n'en est que de faire obstacle à la connaissance du péché et de la grâce. » (Luther, *Œuvres*, tome XI, *op. cit.*, p. 240).

¹¹²⁰ Luther vise, en particulier, Duns Scot (*cf. II Sent.*, distinction 39, question 2, n. 5), Gerson (*cf. De esse naturae et qualitate conscientiae*, I, 398 C) et Gabriel Biel (*cf. II Sent.*, distinction 39, question 1, article 2, conclusion 1). Luther y fait référence en note dans ses *Œuvres*, tome XII, traduction par G. Lagarrigue, Labor et fides, Genève, 1985, p. 28 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 275.

¹¹²¹ *Id.*

¹¹²² *Ibid.*, p. 66 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 312.

Si Luther admet l'existence de la syndérèse, il refuse de la considérer comme une « réalité » au sens fort, c'est-à-dire comme une qualité ou capacité de notre être. Il en résulte que la conscience ne constitue pas *au sens strict* un produit, une œuvre (*Werk*¹¹²³) : avec Luther, Heidegger refusera de concevoir le *Gewissen* comme un étant produit, au sens strict, en nous, c'est-à-dire comme la qualité d'un étant disponible¹¹²⁴.

En résumé, Heidegger soutient donc, avec Luther, que le soi est paradoxalement sauvé – accède à la vie propre – lorsqu'il adhère à la nullité, à l'être-rien de la vie¹¹²⁵. Ainsi l'appel de la conscience ne se fonde-t-il sur rien (aucune qualité ou capacité) et n'ouvre-t-il, à proprement parler, sur rien d'autre que sur l'inquiétude ou l'angoisse. La conscience luthérienne est une conscience transie de nullité, de négativité.

Le réformateur considère que l'homme qui fait véritablement pénitence de ses fautes, de ses dettes, est celui qui est doté d'une conscience (*Gewissen*) brisée. Il rejette, plus précisément, l'idée que la recension par l'homme de ses péchés (ce que l'on appelle traditionnellement l'attrition¹¹²⁶) serait suffisante pour l'obtention du pardon. Celui-ci n'est obtenu qu'en vertu d'une foi qui sauve, relève la conscience en la terrorisant, en la brisant :

« C'est une grande chose qu'un cœur contrit [*cor contritum*], mais ce n'est là le fait que d'une foi [*fidei*] ardente dans la promesse [*promissionem*] et dans la menace [*comminationem*] de Dieu, qui, ayant bien considéré la vérité immuable de celui-ci, fait trembler [*tremefacit*], terrifie [*exterret*] et brise [*conterit*] ainsi la conscience [*conscientiam*] et, quand elle l'a brisée, redresse, console et garde [*exaltat et solatur*]

¹¹²³ Dans leur traduction de l'*Épître aux Romains*, 2, 15, qui fait mention de la conscience, Luther, Nestle et Weizsäcker rendent tous trois « τὸ ἔργον τοῦ νόμου » par *Gesetzes Werk*, œuvre de la Loi. Cf. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, op. cit., p. 35 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch*, éd. par E. Nestle, 3^{ème} édition, op. cit., pp. 394-395 ; *Das neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, op. cit., pp. 295-296.

¹¹²⁴ Nous avons brièvement aperçu dans le deuxième temps de notre travail, à travers l'analyse des passages du cours de 1924-1925 consacrés à Descartes et Thomas d'Aquin, les connexions entre l'étant disponible et l'être-produit. Nous y reviendrons plus longuement dans le quatrième et dernier moment de notre étude.

¹¹²⁵ Heidegger semble, de ce point de vue, songer à Luther lorsqu'il interprète, dans son cours sur Paul, notre détresse comme une preuve, un témoignage de Dieu. Cf. « Introduction à la phénoménologie de la religion », in *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 126 (traduction modifiée) ; *Ga.* 60, p. 112, au sujet de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 2, 9, qui évoque les marques de l'arrivée de l'Antéchrist (« Sa venue [παρουσία] à lui, l'Impie, aura été marquée, par l'influence de Satan [κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ], de toute espèce d'œuvres de puissance, de signes [σημείους] et de prodiges mensongers » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1982 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 525)) : à ceux qui l'ont compris, « Paul répond à présent que la détresse [*die Not*] est un ἔνδειγμα <une preuve> de la vocation [*Berufung*] ».

¹¹²⁶ Cf. pour ce point Dondaine, Hyacinthe-François, *L'attrition suffisante*, Vrin, Paris, 1943, p. 27 sq., qui présente les principaux éléments du dossier scolastique et les grandes lignes de la critique luthérienne. Cf. notamment p. 28 : « Ce qui justifie, ce n'est pas le *sacramentum fidei*, mais la *fides sacramenti* : cette foi, qui est pure grâce. Certains, sans doute, exigent une foi acquise, une attrition : mais personne ne peut dire ce que c'est. Fictions humaines, d'invention récente. Luther se raille de l'attrition ».

servatque] la [conscience] contrite [*contritam*], de telle sorte que la vérité de la menace [*veritas comminationis*] est la cause de la contrition, et la vérité de la promesse [*veritas promissionis*] la cause de la consolation [*solacii*], si elle est reçue dans la foi, et que par cette foi est méritée la rémission des péchés [*peccatorum remissionem*¹¹²⁷] ».

Simul justus et peccator

Heidegger puise prioritairement chez Luther sa compréhension radicalement négative du propre : être en propre, s'avoir, ne signifie pas autre chose que se décider pour la mort. Je gagne une personnalité (sans personne), un propre (sans propriété) en répondant favorablement à l'appel de ma finitude – je deviens paradoxalement « quelqu'un » au moment où je comprends que je suis voué à l'angoisse, au néant. La vie heideggérienne n'apparaît donc pas, en définitive, dépourvue de toute forme d'intériorité : elle possède une intériorité pour ainsi dire négative, qui ne sert qu'à marquer la consistance d'un soi nul. On pourra ainsi, pour finir, revenir sur le motif paulinien de l'homme intérieur – dans lequel nous avons décelé l'expression propre de l'être en propre – pour montrer que son interprétation heideggérienne est médiatisée par Luther.

Plus précisément, Heidegger semble avoir en vue, relativement au couple de notions homme intérieur – homme extérieur, les textes de Luther antérieurs à 1520¹¹²⁸. En 1520, Luther publie *De la liberté du chrétien*. Dans ce texte, il reprend à son compte la division paulinienne de l'homme en homme intérieur (*ho esô anthropos*) et homme extérieur (*ho exô anthropos*). Il développe alors une interprétation augustinienne du motif de l'homme intérieur. Il identifie en effet l'homme intérieur à l'âme. Citons le début du traité : « nous devons nous souvenir que chaque chrétien a deux natures, l'une spirituelle et l'autre corporelle. Quant à son âme [*Nach der Seelen*], il est appelé homme spirituel, nouveau,

¹¹²⁷ *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, in Luther, *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 783 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 6, Hermann Böhlau, Weimar, 1888, p. 545. Heidegger fait notamment référence à la conception luthérienne de la pénitence en *Ga.* 18, pp. 177-178.

¹¹²⁸ Nous suivons, à partir de là, les analyses développées par Philippe Büttgen dans « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in *Le moi et l'intériorité*, Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildfonse (éds.), Vrin, Paris, 2013, pp. 333-348. Cf. également sur les mêmes thèmes Büttgen, Philippe, *Luther et la philosophie*, Vrin-Éditions de l'EHESS, Paris, 2011, pp. 247-283.

intérieur [*innerlich*] ; quant à la chair et au sang, il est appelé homme corporel, ancien et extérieur¹¹²⁹ ».

Augustin traite notamment de l'homme intérieur dans la question cinquante-et-un de ses *Quatre-vingt-trois questions*, intitulée « De l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Il identifie, dans ce texte, l'homme intérieur à l'âme et l'homme extérieur au corps. Il se demande ainsi, au sujet d'Adam :

« [C]omment est-il (...) extérieur ? Est-ce quant au corps seulement, en sorte qu'il soit intérieur quant à l'âme, que sa résurrection et son renouvellement soient intérieurs, c'est-à-dire s'opèrent par la mort à sa première vie, qui est le péché, et par sa régénération à la vie nouvelle, qui est la justice ? C'est ainsi en effet que saint Paul mentionne les deux hommes : l'un qu'il nomme ancien et que nous devons dépouiller, l'autre qu'il appelle nouveau et que nous devons revêtir¹¹³⁰ ».

En 1520, Luther assimile donc, avec Augustin, l'homme intérieur à l'âme. La notion paulinienne désigne ainsi, autrement dit, un certain étant¹¹³¹. Or, ce n'est pas le cas dans

¹¹²⁹ Luther, *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 840 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 7, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1897, p. 21. Le passage équivalent dans la version latine (rédigée également par Luther) dit : « *Homo enim duplici constat natura, spirituali et corporali : iuxta spiritualem, quam dicunt animam, vocatur spiritualis, interior, novus homo, iuxta corporalem, quam carnem dicunt, vocatur carnalis, exterior, vetus homo* » (*ibid.*, p. 50).

¹¹³⁰ Augustin, *Œuvres complètes*, Tome Vème, *Commentaires sur l'Écriture*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc, 1867, p. 442.

¹¹³¹ Notons que Thomas d'Aquin comprend également l'homme intérieur comme un étant particulier. Dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, notamment, il glose l'*Épître aux Romains*, 7, 22, de la manière suivante : « *car je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur*, c'est-à-dire selon la raison et l'intelligence, qu'on appelle l'homme intérieur (...). (...) l'élément le plus fondamental dans l'homme, selon l'apparence, c'est ce qui est extérieur, à savoir le corps, façonné de telle sorte qu'on l'appelle l'homme extérieur ; mais selon la vérité, c'est ce qui est intérieur, à savoir l'intelligence ou la raison, qu'on appelle ici l'homme intérieur » (Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Ayglie, abbé du Mont-Cassin*, traduction par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Les éditions du Cerf, Paris, 1999, pp. 283-284). L'identification de l'homme intérieur à un certain étant est intrinsèquement liée à la définition de l'homme comme image de Dieu. Origène semble ici avoir joué un rôle fondamental dans l'histoire de l'interprétation chrétienne du motif de l'homme intérieur. Nous nous appuyons ici sur l'article « Homme intérieur » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, Tome VII/1. Origène rapporte explicitement l'expression paulinienne à la définition biblique de l'homme. L'homme intérieur est considéré comme le lieu du renouvellement de l'image de Dieu : « C'est en l'homme intérieur que se tiennent le siège des vertus, la totalité de l'intelligence et de la science, que s'opère le renouvellement de l'image de Dieu » (Origène, *Homiliae in Numeros* 24, 2 ; cité et traduit dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, Tome VII/1, Viller Marcel, Cavallera Ferdinand, Guibert Joseph de, Rayez André, Derville André, Solignac Aimé, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Beauchesne, Paris, 1937-1995, p. 653). L'homme intérieur désigne ainsi l'étant par lequel nous nous rapportons à l'étant suprême. Il faut cependant noter que Paul n'établissait pas de rapport entre l'homme intérieur et la définition de l'homme comme *imago Dei* : « Paul ne met pas en rapport l'homme intérieur et l'homme créé selon l'image de Dieu, rapprochement que fera Origène » (*ibid.*, p. 653). Indiquons pour terminer qu'Eckhart prolonge le geste interprétatif d'Origène : il assimile l'homme intérieur à la présence permanente du Fils en nous, qui restaure l'image de Dieu et rend possible l'union de l'homme à Dieu. Cf. notamment dans le traité *De l'homme noble* : « L'homme intérieur, c'est Adam. L'homme dans l'âme. C'est lui le bon arbre dont Notre-Seigneur parle, qui toujours et sans cesse produit de bons fruits. C'est lui également le champ où Dieu a semé son image et sa ressemblance et où il jette la bonne semence, la racine de toute sagesse, de tout art, de toute vertu, de toute bonté : la semence de nature divine. Et cette semence, la

les textes antérieurs à 1520. Le point essentiel est ainsi que, chez le jeune Luther, l'homme intérieur ne désigne pas une chose différente de l'homme extérieur. En 1515-1516, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Luther insiste en effet sur le fait que l'homme intérieur et l'homme extérieur, l'esprit et la chair forment un seul homme, *unus totus homo* :

« L'Apôtre a beau se référer à la chair et à l'esprit comme à deux choses différentes, nous n'en sommes pas moins une [seule et] même chose [*idem tamen ipsi sumus nos*] (...). (...) ce qui s'est passé du fait de l'homme intérieur convient à l'être tout entier et se trouve communiqué aussi à la chair ou à l'homme extérieur [*Quod itidem convenit toti propter interiorem hominem et communicatur et carni seu exteriori*¹¹³²] ».

On l'a vu plus haut : à la fin de son cours sur Paul, Heidegger refuse, tout comme Luther, de considérer l'homme intérieur comme une composante de l'homme – *c'est-à-dire comme un certain étant*. Dans l'exposé qu'il consacre au père de la Réforme en 1924, Heidegger met également en garde ses auditeurs contre l'identification de l'homme intérieur à une certaine chose. Ainsi explique-t-il que l'homme devant Dieu¹¹³³ – *c'est-à-dire l'homme intérieur*¹¹³⁴ – renvoie à un comment, un *Wie*, de l'existence, non à un quoi,

semence de nature divine, c'est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu » (Eckhart, *Traité et sermons*, traduction par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1995, p. 174). Pour le rapport Eckhart-Origène, cf. Boncour, Élisabeth, *Maître Eckhart lecteur d'Origène, Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Vrin, Paris, 2019.

¹¹³² Luther, *Œuvres*, tome XII, *op. cit.*, pp. 101-102 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 344. Cf. également *ibid.*, pp. 107-108 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 350 : « il faut noter que l'Apôtre ne veut pas qu'on comprenne l'esprit et la chair comme deux choses distinctes [*spiritum et carnem esse quedam velut duo*] mais vraiment comme une seule [*Sed unum omnino*], tout comme la blessure et la chair ne font qu'un [*unum*]. Bien que la blessure ait quelque chose qui lui est propre [*proprium*], et la chair aussi, toutefois comme blessure et chair ne font qu'un [*ut vulnus et caro unum sunt*] et qu'il ne s'agit pas d'autre chose que de la chair blessée ou affaiblie, on attribue [*tribuitur*] à la chair ce qui appartient à blessure [*quod est vulneris*]. Un seul et même homme est ainsi en même temps esprit et chair [*Sic idem homo simul est spiritus et caro*]. Seulement la chair est son infirmité ou sa blessure ; et dans la mesure où il aime la loi de Dieu [*legem Dei*], il est esprit ».

¹¹³³ Au même titre que l'homme recroquevillé sur lui-même, c'est-à-dire que l'homme qui vit dans le péché ; cf. sur ce point « Le problème du péché chez Luther » in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, *op. cit.*, p. 260 : « Luther ne voit pas (...) le péché comme une accumulation de fautes, mais il attire le regard sur l'*affectus*, c'est-à-dire sur la manière de l'être-disposé de l'homme par rapport aux choses, sur l'être-effrayé devant les choses procédant de l'attachement à celles-ci. L'homme est saisi d'un *horror* dont la raison est le *quaerere justitiam suam*. C'est ainsi que la *desperatio spiritualis*, le désespoir devant Dieu, provient non pas de la quantité des péchés, mais de l'*affectus horrens peccatum* ; et le péché trouve sa définition dans un être-disposé, tout à fait déterminé, par rapport au monde ».

¹¹³⁴ Cf. notamment chez Luther l'équivalence « devant Dieu et à l'intérieur, dans son esprit [*coram Deo et intus in spiritu eius*] » (Luther, *Œuvres*, tome XII, *op. cit.*, p. 41 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 289). Il est important de noter, par ailleurs, que Luther identifie parfois l'homme intérieur et la conscience, plus exactement la conscience pure, c'est-à-dire la conscience libérée, justifiée. Cf. par exemple *ibid.*, p. 103 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 346 : « (...) l'homme intérieur est une intelligence [*mens*] et une conscience [*conscientia*] pures [*pura*], exerçant leur vouloir dans la loi de Dieu ».

à un *Was* : « L'objet de la théologie, c'est Dieu ; son thème est l'homme dans le Comment [Wie] de son être-disposé [Gestelltsein] devant Dieu¹¹³⁵ ».

Certes, l'homme qui vit selon l'homme intérieur au sens de Luther rompt, dans une certaine mesure, avec le monde¹¹³⁶ :

« [L]a tribulation [Tribulatio], grâce à quoi l'homme patient [patiens] est mis à l'épreuve [fit probatus], en lui enlevant tout, en le laissant nu et seul [nudum ac unicum], en ne lui permettant pas de voir aide et salut [auxilium et salutem] dans les mérites du corps et de l'esprit, le fait dès lors désespérer [desperare] de toutes les créatures, s'en extraire et s'extraire de lui-même [ab eis exire et a seipso], pour, hors de lui-même et hors de toute chose [extra se et omnia], chercher une aide en Dieu seul [in solo Deo¹¹³⁷]

».

La rupture avec le monde, pour autant, n'est pas totale, absolue. Dans cette vie, en effet, l'homme est toujours – au mieux – *simul justus et peccator*, à la fois juste et pécheur.

Lisons un autre passage du *Commentaire de l'Épître aux Romains* de Luther :

« [N]otre [bon] Samaritain, le Christ, a recueilli à l'auberge pour le soigner un homme à demi-vif, son malade. Il a commencé à le guérir par la promesse d'une santé très parfaite pour la vie éternelle (...). Cet homme n'est-il donc pas parfaitement juste [perfecte iustus] ? – Non, mais tout à la fois pécheur et juste [simul peccator et iustus] ! Pécheur en réalité [peccator re vera], mais juste de par l'avis de Dieu et sa promesse certaine [promissione (...) certa] de le libérer de son mal jusqu'à ce qu'il le guérisse parfaitement. Pour cette raison, cet homme est parfaitement bien portant en espérance [in spe], mais pécheur en réalité [in re] : il a le commencement [Initium] de la justice, si bien qu'il la cherche toujours davantage car il sait qu'il est toujours injuste¹¹³⁸ ».

¹¹³⁵ « Le problème du péché chez Luther » in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, op. cit., p. 259.

¹¹³⁶ Cela annonce la thématique heideggérienne de l'esseulement (*Vereinzellung*) du *Dasein*, sur laquelle nous reviendrons dans le prochain moment de notre travail.

¹¹³⁷ Luther, *Œuvres*, tome XII, op. cit., p. 59 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, op. cit., pp. 305-306.

¹¹³⁸ Luther, *Œuvres*, tome XII, op. cit., p. 26 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, op. cit., p. 272. Cf. également, en liaison avec la pénitence du juste : « tant que les saints ont toujours leur péché sous leurs yeux et implorent de Dieu sa justice selon sa miséricorde, par cela même ils sont aussi toujours réputés [reputantur] justes par Dieu. Par conséquent, pour eux-mêmes précisément et en vérité [in veritate] ils sont injustes – mais Dieu à cause de cette confession de leur péché les réputant justes. En réalité, ils sont pécheurs [Re vera peccatores], mais de l'avis de Dieu, qui a pitié d'eux, ils sont justes [Sed reputatione miserentis Dei Iusti] : justes sans le savoir, injustes en le sachant [Ignoranter Iusti et Scienter inIusti] ; pécheurs en fait, mais justes en espérance [peccatores in re, Iusti autem in spe] ! » (*ibid.*, p. 24 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, op. cit., p. 269) ; ainsi que, au sujet de la *Première épître aux Corinthiens*, 5, 7 (« Purifiez-vous du vieux [παλαιὸν] levain pour être une pâte nouvelle [νέον], puisque vous êtes des azymes » (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1923 ; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita*, op. cit., p. 433)) : « Qui d'entre eux, en effet, comprendra ces deux choses ensemble [ista duo simul], qu'ils sont sans levain et qu'il leur faut cependant se purifier du vieux levain ? Si ce n'est qu'une [des deux] choses existe réellement [in re vera] et l'autre, par suite de l'humilité de la foi, existe dans la crainte [in timore], dans l'espérance [in spe] et dans la non-imputation [non-Imputatione] de Dieu » (Luther, *Œuvres*, tome XII, op. cit., pp. 34-35 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, op. cit., p. 282). On lit ici que l'homme qui se détourne des péchés n'est plus considéré par Dieu comme leur véritable auteur : il n'est plus considéré comme un *sujet*

L'important est que l'homme demeure toujours réellement, effectivement pécheur. Il en résulte que l'homme qui vit selon l'homme intérieur demeure dans le monde, n'en est pas séparé. Luther indique clairement qu'il demeure toujours au-dehors : « l'homme spirituel, *bien qu'il soit présent en toutes choses [presens in omnibus]* par ses sens [*sensibus*], s'est toutefois détourné de toutes et est mort [*mortuus*] à toutes, par son cœur [*corde*¹¹³⁹] ». ».

Ainsi, l'homme qui vit selon l'homme intérieur continue d'œuvrer. D'un certain point de vue, il ne change même rien à sa manière d'agir :

« [C]e n'est pas tant les œuvres [*opera*] (...) que l'opinion et la sottise estimation que l'on a d'elles qui est dénoncée. Car les justes eux aussi font des œuvres semblables, mais pas avec un cœur semblable [*non simili corde*]. Les justes les font pour rechercher et obtenir par elles la justice, les impies pour montrer par elles [leur] justice et présumer l'avoir trouvée. Les premiers, non satisfaits des œuvres qu'ils ont faites demandent que leur cœur aussi soit justifié [*Iustificari*] et guéri des mauvaises concupiscences [*pravis concupiscentiis*], les seconds sans se soucier le moins du monde [*nihil curantes*] des réalités intérieures [*interiora*] se satisfont des œuvres réalisées extérieurement [*externe*]. Voilà pourquoi ce sont des simulateurs, des hypocrites, c'est-à-dire des gens semblables aux justes extérieurement et non en vérité [*vere*] des justes intérieurement [*interius*¹¹⁴⁰] ».

La notion d'homme intérieur exprime cependant le fait que l'homme se rapporte d'une manière très particulière à soi-même et au monde : il n'est pas recroquevillé sur lui-

d'imputation. Nous retrouverons cette notion d'imputation dans le prochain moment de notre travail, au moment d'étudier l'interprétation heideggerienne de la personne morale kantienne.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 79 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 324 (nous soulignons). Pour cette idée d'un homme intérieur qui demeure au-dehors, c'est-à-dire d'un homme à la fois intérieur et extérieur, cf. Büttgen, Philippe, « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », *loc. cit.*, pp. 343-344 : « la chair et l'esprit ne sont pas opposables comme deux secteurs en l'homme, mais plutôt comme deux aspects, (...) l'homme est à la fois entièrement chair et entièrement esprit (...). (...) L'association permanente des couples d'opposés, chez Luther comme chez Paul, inciterait à déduire de la thèse que l'homme est à la fois tout chair et tout esprit une autre qui stipulerait que l'homme est simultanément tout intérieur et tout extérieur ».

¹¹⁴⁰ Luther, *Œuvres*, tome XII, *op. cit.*, p. 22 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 268. Mieux, pour Luther, la réalisation d'œuvres est indispensable à la justification. Cf. sur ce dernier point *ibid.*, p. 17 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 264, où Luther distingue les œuvres de la loi et les œuvres de la grâce et de la foi : « lorsque l'Apôtre dit que *sans les œuvres de la loi nous sommes justifiés* (3 : 28), il ne parle pas des œuvres que l'on doit rechercher pour sa justification. Puisque ces dernières désormais ne sont pas les œuvres de la loi [*legis opera*], mais de la grâce et de la foi [*gratie et fidei*], puisque celui qui les réalise n'est pas persuadé d'être justifié par elles, mais désire être justifié, il ne pense pas avoir par elles accompli la loi, mais il n'en recherche pas moins l'accomplissement [*impletionem*] de la loi ». Cf. également *ibid.*, p. 10 (traduction modifiée) ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 257 : « il faut prier avec insistance, s'instruire avec insistance, œuvrer [*operandum*] avec insistance, se corriger, jusqu'à ce que le 'vieil être [*vetustas*]' soit arraché et qu'advienne [*fiat*] le 'nouvel être [*novitas*]' dans notre volonté. La grâce en effet ne sera pas donnée sans cette façon de cultiver la terre de notre âme ».

même¹¹⁴¹, se considère comme un néant, et se détache ainsi, en un certain sens – mais en un certain sens seulement – du monde.

Il faut néanmoins préciser, pour finir, que la compréhension luthérienne du motif de l'homme intérieur ne saurait, aux yeux de Heidegger, être absolument originaire, authentique. Elle fait en effet intervenir la notion de personne – comprise comme un même étant qui demeure toujours identique à lui-même. Cette dernière participe assurément du dogmatisme de Luther, hérité des Pères de l'Église, et à travers eux de la philosophie grecque. Luther la mobilise pour rendre compte du phénomène que Heidegger nomme déchirement. Comment rendre compte du fait que le même homme vit selon la chair et selon l'esprit, est pécheur et juste (ou encore, selon l'exemple d'Augustin : rêve et veille) ? Luther rend compte de cette mêmeté en recourant au concept de personne : le même homme peut être dit juste et pécheur dans la mesure où il est une *même personne*. La supposition de la personne rend en effet possible ce que la tradition nomme la communication des idiomes : un attribut propre à une nature (la chair ou l'esprit) peut se voir attribué à l'autre. Lisons un passage du *Commentaire de l'Épître aux Romains* :

« [P]uisque à partir de la chair et de l'esprit est constitué un seul et même homme total, pour cette raison c'est à l'homme tout entier que [l'Apôtre] attribue les deux contraires qui proviennent des deux parties contraires de son être. C'est ainsi en effet que se produit la communication des idiomes. C'est ce qui fait que le même homme est spirituel et charnel, juste et pécheur, bon et mauvais. Tout comme la même personne du Christ est morte et qu'elle est vivante, qu'elle a souffert et qu'elle est heureuse, qu'elle a œuvré et qu'elle est au repos, etc., à cause de la communication des idiomes, bien que ne convienne pas [à l'ensemble] des deux natures ce qui fait le propre de l'une d'entre elles, mais qu'il s'oppose [à cet ensemble] de façon tout à fait contraire, comme l'on sait. (...) Ainsi donc, nous, femmes à cause de la chair (c'est-à-dire charnels), hommes à cause de l'esprit qui est d'accord avec la chair, nous sommes en même temps morts et libérés. Car ce double avantage arrive à la personne, bien que soient différentes les parties dont il arrive. En effet, les idiomes communiquent chacune de leurs parties au tout qui est le leur¹¹⁴² ».

¹¹⁴¹ Cf. au sujet de l'homme qui se complaît dans le péché : « notre nature [*Natura nostra*], par le vice du premier péché, est si profondément recroquevillée sur elle-même [*tam profunda est in seipsam incurva*] que non seulement elle infléchit en sa faveur les meilleurs dons de Dieu, en tire profit (comme on le voit clairement chez les faiseurs de justice et les hypocrites) et qui plus est se sert de Dieu même pour les obtenir, – mais encore elle ignore précisément le fait : elle ignore que de façon si injuste, si recroquevillée, si malhonnête, elle recherche tout, et même Dieu, à cause d'elle-même [*propter seipsam*] » (*ibid.*, p. 58 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 304).

¹¹⁴² Luther, *Œuvres*, tome XII, *op. cit.*, pp. 100-101 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, pp. 343-344. Cf. également *ibid.*, p. 100 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, pp. 342-343 : commentant l'Épître aux Romains, 7, 20 (« Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi » (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1906)), Luther explique que l'Apôtre « ne pêche pas, puisque la chair convoite sans qu'il soit d'accord ; bien mieux, lui-même, à proprement parler, ne convoite pas, puisqu'il n'est pas d'accord avec la concupiscence de la chair. Et pourtant il dit 'Le bien que je veux, je ne le fais pas', parce que l'esprit

Chez Luther, les prédicats contraires correspondant aux deux natures de l'homme, la chair et l'esprit, ne pourraient pas être rapportés au même homme s'il n'était pas une personne. On peut supposer que, du point de vue de Heidegger, Luther a assurément le « mérite » de ne pas identifier la personne et le sujet (au sens ancien). Il insiste en effet sur le fait que l'esprit et la chair ne sont pas dans la personne à la manière dont les qualités sont dans un sujet :

« Aussi bien l[es] élucubrations [des scolastiques] sont-elles futiles et nuisibles, quand ils se sont avisés d'enseigner (...) que les vertus et les vices adhèrent à l'âme comme du plâtre sur un mur, comme la craie sur un tableau, comme la forme sur la matière qui lui est sujette [*formam in subiecto*]. C'est ainsi, en effet, que la différence entre l'esprit et la chair a cessé complètement d'être comprise¹¹⁴³ ».

Une personne n'est pas un sujet. Dans la perspective de Heidegger toutefois, en mobilisant le concept de personne, Luther procède à une réification, une présentification du soi : il se trouve réduit à être une même chose persistant dans la vie selon l'esprit et la vie selon la chair – au lieu d'être purement et simplement compris comme un *néant propre*, que je peux perdre, mais jamais véritablement oublier.

et la chair sont une même personne : par conséquent on dit que l'être tout entier fait ce que fait la chair. Et cependant, puisqu'il résiste, on dit non moins correctement que ce n'est pas l'être tout entier mais une partie de lui-même qui le fait. Les deux choses sont donc vraies, puisque c'est lui-même et ce n'est pas lui-même qui œuvre ».

¹¹⁴³ Luther, *Œuvres*, tome XII, *op. cit.*, p. 111 ; *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, *op. cit.*, p. 354.

CHAPITRE IV : LE DASEIN HORS SUJET

Au début des années 1920, tandis qu'il se donne pour tâche l'élaboration d'une herméneutique de la vie facticielle, Heidegger opère une destruction du sujet moderne (plus précisément : husserlien) et réinvestit, en leur donnant un nouveau sens, certains traits de la personnalité : il dote le soi facticiel de ce que nous avons nommé une personnalité sans personne, ou personnalité négative. Le *Selbst* heideggérien se voit ainsi pourvu d'une certaine consistance – une consistance qui, bien évidemment, n'est pas celle de l'hypostase ou de la substance. Le Je heideggérien peut être dit *personnal* au sens où il accède à son propre (au double sens de l'unicité ou singularité et de l'unité ou mêmeté) par un mouvement de désappropriation. Être véritablement en propre, c'est renoncer à toute propriété ; s'avoir, s'approprier, renoncer à tout agir ou action au sens strict. Au début des années 1920, Heidegger a puisé ce sens du propre et de l'appropriation dans le premier christianisme, Paul en tête – plus précisément dans le motif de l'homme intérieur, en tant que « lieu » de l'« avoir » (*haben*, ἔχειν) de Dieu.

Que devient ce soi au temps, non plus de l'herméneutique de la vie facticielle et de la phénoménologie de la vie religieuse, mais de l'analytique existentielle du *Dasein* ? Au milieu des années 1920, le futur auteur d'*Être et temps* tient pour absurde l'expression même de philosophie chrétienne¹¹⁴⁴, et semble par là prendre le contre-pied de la perspective qui était la sienne à la fin des années 1910 et au début des années 1920. Que s'est-il passé, qu'est-il advenu dans l'intervalle ? La réponse pourrait tenir en un nom :

¹¹⁴⁴ Cf. en particulier pour ce point la conférence prononcée pour la première fois le 9 mars 1927 à Tübingen, intitulée « *Phänomenologie und Théologie* » (*Ga.* 9, pp. 45-78). Pour l'interprétation heideggérienne du concept de théologie, cf. en priorité Beaufret, Jean, « Heidegger et la théologie », in *Heidegger et la question de Dieu*, Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (dir.), PUF, Paris, 2009, pp. 39-56 ; Dastur, Françoise, « Heidegger et la théologie », *Revue Philosophique de Louvain*, 92-2-3, 1994, pp. 226-245. Nous ferons l'hypothèse que si Heidegger se refuse absolument, en 1927, à mêler philosophie et théologie, il conserve toutefois certains « schèmes » puisés chez Eckhart, Augustin et Paul.

Aristote¹¹⁴⁵. Le Stagirite, que le jeune Luther « détestait¹¹⁴⁶ », devient au milieu des années 1920 la référence privilégiée de Heidegger. Mieux, celui-ci se donne pour tâche de retrouver la philosophie originale d'Aristote qui a, dit-il, été recouverte par la philosophie médiévale, plus exactement par la scolastique, plus précisément encore par la philosophie thomasienne.

Est-ce à dire que le soi heideggérien, à présent considéré comme un « moment » du *Dasein*, n'a plus rien de personnel ; au-delà, que la pensée heideggérienne ne doit plus rien à la philosophie médiévale ? L'enjeu de ce quatrième et dernier moment de notre travail sera, évidemment, d'apporter des réponses négatives à ces questions. En centrant nos analyses sur l'*Hauptwerk* de 1927, nous tenterons de montrer que les références appuyées à Aristote n'ôtent rien à la personnalité du *Dasein*. Nous verrons, en particulier, que cela se trouve confirmé par la déconstruction du sujet thomasien, à laquelle se livre alors pleinement Heidegger, après l'avoir seulement esquissée dans sa thèse d'habilitation. Entre la personnalité et le sujet, le cœur du *Dasein* ne balance toujours pas : après avoir déconstruit les divers avatars du soi-disant sujet cartésien, Heidegger redirige ses armes contre le sujet ancien, plus précisément thomasien.

¹¹⁴⁵ Aristote constitue une référence centrale de Heidegger dès le début des années 1920. Cf. pour ce point Sommer, Christian, « L'inquiétude de la vie facticielle, Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », *Les études philosophiques*, n°76, 2006/1, p. 1, note 1, qui indique que Heidegger avait pour projet, à cette époque, d'écrire un livre sur Aristote : « Dès 1922, Heidegger avait l'intention de publier dans le *Jahrbuch* de Husserl (vol. 7, 1924-1925) ses « Interprétations phénoménologiques d'Aristote » en trois parties (...) ; de ce projet témoigne le *Natorp-Bericht* de 1922, qui devait constituer l'introduction, le cours de 1922 (...) et notre cours de 1921-1922 (GA 61). Les élaborations partielles de ce livre avorté sur Aristote (*Aristoteles-Buch*) alimenteront la rédaction de SZ [*Sein und Zeit*] ».

¹¹⁴⁶ *Ontologie, Herméneutique de la factivité, op. cit.*, p. 22 ; *Ga.* 63, p. 5

I. Le maintien du Dasein

Après avoir trouvé dans la résolution devançante l'attitude existentielle correspondant au pouvoir-être-tout propre (*eigentlich*) du *Dasein*, et avant de réinterpréter le souci (*Sorge*), foyer de toutes les attitudes, guises ou comportements du *Dasein*, à l'aune de la temporalité, Heidegger entend élucider, au paragraphe 64 d'*Être et temps*, intitulé « Souci et ipséité¹¹⁴⁷ », le sens d'être du Je envisagé comme Soi-même (*Selbst*), c'est-à-dire l'ipséité (*Selbstheit*) du *Dasein*. Il s'agit, ce faisant, d'apporter une réponse à « la question existentielle de [son] unité [Einheit¹¹⁴⁸] » :

« Cette unité, comment devons-nous la concevoir [*begreifen*] ? Comment le *Dasein* peut-il exister [*existieren*] unitairement [*einheitlich*] selon les guises [*Weisen*] et les possibilités [*Möglichkeiten*] citées de son être [*seines Seins*] ? De toute évidence, seulement pour autant qu'il est lui-même [*selbst ist*] cet être en ses possibilités essentielles [*in seinen wesenhaften Möglichkeiten*], seulement pour autant que je [*ich*] suis à chaque fois [*je*] cet étant. Le 'Je [*Ich*]' paraît 'tenir ensemble [*zusammenzuhalten*]' la totalité du tout structurel [*die Ganzheit des Strukturganzen*¹¹⁴⁹] ».

Le *Dasein* n'étant pas, de prime abord et le plus souvent, lui-même, celui qu'il est – car il se perd dans le On-même, sans pourtant jamais perdre la possibilité de (re)devenir lui-même –, la question se pose plus précisément en ces termes : comment rendre compte, ontologiquement, d'un possible maintien du Soi-même ? En quel sens peut-on seulement parler d'un maintien (*Ständigkeit*) ou d'une constance (*Beständigkeit*) du Je ?

La question est tout sauf originale. Heidegger entend cependant subvertir la tradition philosophique depuis son propre terrain : s'il est vrai que « [d]epuis toujours, le 'Je [*Ich*]' et le 'Soi-même [*Selbst*]' ont été conçus [*begriffen*] par l'ontologie [*Ontologie*]' de cet étant comme le fond portant [*als der tragende Grund*] (substance [*Substanz*] ou sujet [*Subjekt*¹¹⁵⁰]) », tout l'enjeu du paragraphe est précisément de comprendre le maintien du soi sur un mode à la fois non substantiel et non subjectif.

¹¹⁴⁷ Pour une analyse de ce paragraphe centrée sur le rapport Heidegger-Kant, cf. Caron, Maxence, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op. cit., pp. 704-720.

¹¹⁴⁸ *Être et temps*, op. cit., p. 246 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 317.

¹¹⁴⁹ *Id.*

¹¹⁵⁰ *Id.*

Dans les lignes suivantes, Heidegger loue Kant pour avoir marqué l'impossibilité de connaître le Je en tant que substance. Le philosophe de Königsberg s'arrête toutefois à mi-chemin : il persiste à interpréter le Je selon le mode d'être de la *Vorhandenheit* en le comprenant comme sujet. En envisageant le « Je pense » comme « la forme de l'aperception qui s'attache à toute expérience et la précède [*die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht*¹¹⁵¹] », Kant fait du Je le fond des représentations, leur support, partant leur sujet, ὑποκείμενον – *subiectum* :

« À bon droit, Kant saisit [*faßt*] la teneur phénoménale [*den phänomenalen Gehalt*] du 'Je [*Ich*]' dans l'expression 'Je pense [*Ich denke*]', ou, lorsqu'est également prise en considération l'inclusion de la 'personne pratique [*praktischen Person*]' dans l'intelligence [*Intelligenz*]', dans l'expression 'J'agis [*Ich handle*¹¹⁵²]' . Le dire-Je [*Das Ich-sagen*] doit, selon Kant, être saisi comme dire-Je-pense [*als Ich-denke-sagen*]. Kant cherche à fixer la teneur phénoménale du Je comme res cogitans. S'il nomme alors ce Je un 'sujet logique [*logisches Subjekt*]', cela ne signifie point que le Je en général serait un concept obtenu simplement par voie logique [*ein bloß auf logischem Wege gewonnener Begriff*]. Le Je est bien plutôt le sujet du comportement logique [*das Subjekt des logischen Verhaltens*] — du lier [*des Verbindens*¹¹⁵³]. Le 'Je pense' signifie : je lie. Tout lier est 'Je [*Ich*] lie'. Au fondement de tout rassemblement [*Zusammennehmen*] et de toute mise en relation [*Beziehen*] se tient toujours déjà le Je – ὑποκείμενον. (...) Double est l'apport positif de l'analyse kantienne : d'une part, Kant aperçoit bien l'impossibilité de la reconduction ontique [*der ontischen Rückführung*] du Je à une substance [*Substanz*] ; d'autre part, il maintient [*hält (...)*] le Je comme 'Je pense'. Néanmoins, il saisit [*faßt*] à nouveau ce Je comme sujet [*Subjekt*], donc dans un sens ontologiquement inadéquat [*in einem ontologisch unangemessenen Sinne*]. Car le concept ontologique de sujet [*der ontologische Begriff des Subjekts*] ne caractérise point l'ipsité du Je en tant que Soi-même [*die Selbstheit des Ich qua Selbst*], mais la mêmété

¹¹⁵¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 354 ; cité par Heidegger dans *Être et temps*, *op. cit.*, p. 247 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 319

¹¹⁵² Nous reviendrons *infra* sur l'interprétation heideggérienne de la personne pratique ou morale kantienne.

¹¹⁵³ Le sujet kantien semble effectivement posséder une signification extra-logique. On en trouve l'indice dans les dernières lignes de l'exposition du paralogisme de la substantialité, où Kant admet l'application – en un sens idéal, non réel – de la catégorie de substance au Je : « On peut cependant admettre cette proposition : *L'âme est une substance*, pourvu que l'on prenne parti du fait que ce concept ne nous avance pas d'un pouce, ou qu'il ne peut rien nous apprendre touchant les résultats ordinaires des prétendues déductions de la doctrine rationnelle de l'âme, comme par exemple la durée constante de l'âme dans tous les changements et même dans la mort de l'homme, et que par conséquent il désigne seulement une substance dans l'idée, mais non dans la réalité » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 350-351, traduction par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres philosophiques*, I, édition sous la direction de Ferdinand Alquié, Galimard, Paris, 1980, p. 1430). On remarquera que cette précision est absente de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*. Il s'agit peut-être là d'une des raisons pour lesquelles Heidegger, dès avant le *Kantbuch*, semble privilégier la première édition à la seconde. Cf. pour ce point sa note au sujet des « Paralogismes de la raison pure » : « Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 399, et surtout la version de la première édition, A 348 sq. » (*Être et temps*, *op. cit.*, p. 247 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 318). Indiquons enfin que l'exemplaire personnel de Kant de la *Critique de la raison pure* porte également la marque de cette extralogicité du Je-sujet : dans son exemplaire, le premier élément de la topique de la psychologie rationnelle n'est pas, comme dans les deux éditions, « *L'âme est substance* » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 344/B 402, in *Œuvres philosophiques*, I, *op. cit.*, p. 1049), mais « *l'âme existe comme substance* » (cf. pour ce point la note n°2 des traducteurs français dans *ibid.*, p. 1676) – comme pour indiquer par contraste que le Je peut tout à fait être pensé comme une substance.

et la constance d'un étant toujours déjà sous-la-main [die Selbigkeit¹¹⁵⁴ und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen]. Déterminer ontologiquement le Je comme *sujet* [Subjekt], cela veut dire le poser [ansetzen] comme un toujours déjà sous-la-main. L'être [Das Sein] du Je est compris [verstanden] comme réalité [Realität] de la res cogitans¹¹⁵⁵ ».

Kant, certes, a également le « mérite » de reconnaître que le Je n'est pas seulement un « Je pense », mais un « Je pense quelque chose » – autrement dit que le Je est ce qui accompagne l'ensemble des représentations. Là encore, toutefois, il recule, ou du moins il n'avance pas : il n'interroge pas le sens de cet accompagnement. Il demeure une nouvelle fois arrimé à l'ontologie du subjectif en envisageant le lien unissant le Moi et ses représentations comme un être-ensemble-sous-la-main, comme une totalité d'étants *vorhanden*. Pour le dire autrement, il manque le phénomène du monde, et ne peut dès lors prétendre élucider le sens d'être du Je, qui n'est lui-même qu'en tant qu'être-au-monde :

« [M]ême la position initiale [der Ansatz] du 'Je pense quelque chose [Ich denke etwas]' est ontologiquement sous-déterminée [ontologisch unterbestimmt], parce que le 'quelque chose [Etwas]' demeure indéterminé. Est-ce un étant *intramondain* [innerweltliches] qui est compris [verstanden] par là ? Mais c'est alors la présupposition [die Voraussetzung] du monde [von Welt] qui se trouve non dite : or justement, ce phénomène [dieses Phänomen] co-détermine la constitution d'être du Je [die Seinsverfassung des Ich], si tant est qu'il doive être quelque chose comme un 'Je pense quelque chose [Ich denke etwas]'. Le dire-Je [Das Ich-sagen] vise l'étant que je suis à chaque fois [das Seiende, das je ich bin] en tant que 'Je-suis-dans-un-monde [Ich-bin-in-einer-Welt]'. Kant n'aperçut pas le phénomène du monde [Kant sah das Phänomen der Welt nicht], et fut suffisamment conséquent en tenant les 'représentations [Vorstellungen]' à distance de la teneur apriorique [vom apriorischen Gehalt] du 'Je pense [Ich denke¹¹⁵⁶]' ».

Le Je kantien n'est pas au-monde, selon le sens phénoménologique du terme explicité dans la première section d'*Être et temps* : l'auteur de la *Critique de la raison pure* reconnaît certes qu'il est donné avec le monde, qu'il ne saurait y avoir de Je sans monde, mais il ne

¹¹⁵⁴ La *Selbigkeit*, que nous choisissons de traduire par « mêmeté », caractérise ici le *Dasein* interprété improprement comme un étant *vorhanden*, sous-la-main. Dans d'autres passages d'*Être et temps*, Heidegger fait toutefois un usage positif de ce terme. Cf. en particulier *Être et temps*, *op. cit.*, p. 117 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 130, où Heidegger insiste sur l'« unité » du *Selbst* et du *On* (cette « unité » reposant sur le fait que le *On* constitue une possibilité essentielle du *Dasein*) tout en prenant soin de démarquer la mêmeté propre au *Selbst* de la forme d'identité qui convient à la chose (ce que Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, nomme pour sa part « mêmeté ») : « L'être-Soi-même propre [Das eigentliche Selbstsein] ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du *On* [auf einem vom *Man* abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts], mais il est une modification existentielle du *On* en tant qu'existential essentiel [eine existenzielle Modifikation des *Man* als eines wesenhaften Existenzials]. Mais la mêmeté du *Soi-même* existant proprement [Die Selbigkeit des eigentlich existierenden *Selbst*] est alors séparée [getrennt] ontologiquement par un gouffre [durch eine Kluft] de l'identité du Je tel qu'il persiste dans la multiplicité des vécus [von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden *Ich*] ».

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 247 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 319-320.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 248 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 321.

met pas en question le sens de cet être-avec, l'impossibilité ontologique de cet être-sans. Malgré ses « intuitions » fondamentales, Kant ne met pas au jour le phénomène du monde, pas plus qu'il ne démarque le soi du sujet : s'il libère le Je de la substance, il l'interprète encore comme un « sujet *isolé* [isoliertes *Subjekt*¹¹⁵⁷] ».

Les manques de la perspective kantienne laissent transparaître, par contraste, les conditions d'une élucidation ontologiquement adéquate de l'ipséité : le *Dasein* exerce son dire-Je en tant qu'il est au-monde. Cela signifie que le Je ne vaut pas par lui-même, qu'il ne constitue pas le fond à partir duquel l'être du *Dasein* pourrait être explicité : celui-ci n'est pas proprement lui-même lorsqu'il s'affirme en tant que Je – Heidegger écrit : lorsqu'il dit Je-Je –, mais tout à l'inverse lorsqu'il reconnaît dans la structure du souci – plus précisément : dans l'être-en-avant-de-soi – la « condition de possibilité » de son dire-Je, de son être-soi-même :

« Le Je [*Das Ich*] désigne l'étant que l'on est 'en-étant-au-monde [*in-der-Welt-seiend*]'. Mais l'être-déjà-dans-un-monde [*Das Schon-sein-in-einer-Welt*] en tant qu'être-auprès-de-l'à-portée-de-la-main-intramondain [*als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem*] signifie cooriginativement [*gleichursprünglich*] un en-avant-de-soi [*Sich-vorweg*]. 'Je [*Ich*]' désigne l'étant pour lequel il y va de l'être de l'étant qu'il est [*es um das Sein des Seienden, das es ist, geht*]. Avec le 'Je', c'est le souci qui s'exprime [*spricht sich die Sorge aus*] — de prime abord et le plus souvent [*zunächst und zumeist*] dans le dire-Je [*Ich-Rede*] 'fugace [*flüchtigen*]' de la préoccupation [*des Besorgens*]. Si le On-même [*Das Man-selbst*] dit le plus bruyamment et le plus fréquemment Je-Je [*Ich-Ich*], c'est parce que fondamentalement [*im Grunde*] il n'est pas proprement [*eigentlich*] lui-même [*selbst*], et qu'il se dérobe au pouvoir-être propre [*dem eigentlichen Seinkönnen*¹¹⁵⁸] ».

Le souci – dont Heidegger précise, au même paragraphe, qu'il est toujours souci *de soi* – ne constitue pas un moment, une expression du Je : c'est au contraire le Je qui ne peut apparaître en propre qu'à la condition expresse d'être rapporté à la structure du souci. On comprend, sur cette base, en quel sens il peut être question d'un maintien (*Ständigkeit*), d'une constance (*Beständigkeit*), ou encore d'une solidité constante (*beständige Standfestigkeit*) du Je : le maintien propre du Je, en tant que maintien d'un soi projeté dans le monde, se démarque radicalement de la permanence de la substance et du sujet. Le *Dasein* se tient, s'a proprement lui-même, autrement dit s'ap-propre, non pas en se comprenant comme un fond toujours-déjà disponible (substance ou sujet), un étant

¹¹⁵⁷ *Être et temps*, op. cit., p. 248 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 321. Heidegger renvoie en note à sa critique de la réfutation kantienne de l'idéalisme, au paragraphe 43 a) d'*Être et temps*.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 249 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 322.

vorhanden, mais tout au contraire en adhérant à sa finitude, à son être pour ou à (zu) la mort¹¹⁵⁹, dans le moment de la résolution devançante :

« L'ipséité [*Die Selbstheit*] ne peut être déchiffrée existentiellement [*existenzial*] que sur le pouvoir-être-Soi-même propre [*am eigentlichen Selbstseinkönnen*], c'est-à-dire sur l'être-en-propre [*an der Eigentlichkeit*] de l'être [*des Seins*] du *Dasein* comme souci [als *Sorge*]. C'est de celle-ci que le maintien du Soi-même [*die Ständigkeit des Selbst*], en tant que prétendue permanence du subjectum [*Beharrlichkeit des Subjektum*], reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être propre [*Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens*] ouvre le regard au maintien du Soi-même [*Ständigkeit des Selbst*] au sens de l'avoir-conquis-sa-tenue [*in dem Sinn des Standgewonnenhabens*]. Le maintien du Soi-même [*Die Ständigkeit des Selbst*] au double sens de la solidité constante [*der beständigen Standfestigkeit*] est la contre-possibilité [*Gegenmöglichkeit*¹¹⁶⁰] propre [eigentliche] de l'absence de maintien-du-Soi-même [*Unselbst-ständigkeit*] de l'échéance irrésolue [*des unentschlossenen Verfallens*]. Le maintien-du-Soi-même [*Die Selbst-ständigkeit*] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante [*die vorlaufende Entschlossenheit*]. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du Soi-même [*die Existenzialität der Selbstheit des Selbst*¹¹⁶¹] ».

À nous en tenir là, le *Dasein* semble dépourvu, tout à la fois, de cœur et de personnalité : on verra en effet que le maintien heideggérien du soi-même est un avatar du souci de soi grec, plus précisément de la φρόνησις aristotélicienne. Au milieu des années 1920, le philosophe de Messkirch puise dans l'*Éthique à Nicomaque* l'idée d'un avoir non subjectif de soi.

On aurait tort, toutefois, de ne pas poursuivre. Heidegger apporte en effet dans les lignes suivantes une précision fondamentale – il ajoute (ou plutôt : rappelle¹¹⁶²) que la tenue

¹¹⁵⁹ Nous choisissons de traduire « *Sein zum Tode* » par « être à la mort » plutôt qu' « être pour la mort » – la préposition « pour » nous semblant suggérer l'idée d'un but ou d'une finalité, inadéquate ici. Nous rendrons plus généralement la préposition « zu » par « à » à chaque fois qu'il s'agira d'exprimer le rapport du *Dasein* à lui-même. Ce choix de traduction a par ailleurs l'avantage de mettre l'accent sur l'appartenance à soi du *Dasein*, sur laquelle nous insistons tout au long de notre travail.

¹¹⁶⁰ Telle est très exactement, à nouveau, la difficulté : penser la « mêmété » du *Selbst* – ce qui implique de reconnaître une forme d' « unité » du Soi-même et du On – tout en envisageant le On comme une possibilité contraire, une contre-possibilité du Soi-même.

¹¹⁶¹ *Être et temps*, op. cit., p. 249 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 322. Cf. également quelques lignes plus bas : « *Bien loin que le souci* [*Die Sorge*] ait besoin d'être fondé dans un Soi-même [in einem *Selbst*], c'est l'existentialité comme constituant du souci [*die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge*] qui livre la constitution ontologique du maintien-du-Soi-même [*die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit*] du *Dasein*, à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci [dem vollen Strukturgehalt der *Sorge* entsprechend], appartient l'être-échu factice [das faktische Verfallensein] dans l'absence de maintien-du-Soi-même [in die *Unselbst-ständigkeit*]. La structure du souci pleinement conçue [vollbegriffene] inclut le phénomène de l'ipséité [*das Phänomen der Selbstheit*]. La clarification de ce phénomène s'accomplira sous la forme d'une interprétation [*Interpretation*] du sens de ce souci qui nous a servi à déterminer la totalité d'être [*die Seinsganzheit*] du *Dasein* » (*ibid.*, pp. 249-250 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 323).

¹¹⁶² Nous reviendrons *infra* sur la thématique, introduite précédemment dans *Être et temps*, de l'esseulement (*Vereinzelung*) du *Dasein*.

propre de soi dans la résolution devançante a pour corrélat nécessaire une forme originale et originaire d'isolement du *Dasein*, nommée *Vereinzelung*¹¹⁶³ :

« Le *Dasein* est proprement lui-même [ist eigentlich selbst] dans l'esseulement originaire [in der ursprünglichen Vereinzelung] de la résolution [Entschlossenheit] réticente [verschwiegenen¹¹⁶⁴] s'intimant à elle-même l'angoisse [sich Angst zumutenden]. En tant qu'il fait silence [als schweigendes], l'être-Soi-même [Selbstsein] propre [eigentliche] ne dit justement pas 'Je-Je [Ich-Ich]', mais il 'est [ist]' dans la réticence [in der Verschwiegenheit] l'étant jeté [geworfene Seiende] comme lequel il peut être proprement [eigentlich]. Le Soi-même [Das Selbst] que dévoile la réticence de l'existence résolue [die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz] est le sol phénoménal originaire [der ursprüngliche phänomenale Boden] pour la question de l'être [Sein] du 'Je [Ich¹¹⁶⁵]' ».

Cet esseulement (*Vereinzelung*) du *Dasein* qui dit proprement Je (en faisant silence sur ce même Je) n'a rien de subjectif : il n'est pas isolé à la manière du Je kantien, qui se « contente » d'accompagner le monde au lieu de l'envisager comme un moment de son être. La preuve en est qu'il n'est plus question ici d'un *Dasein isoliert*, mais de sa *Vereinzelung*. Comme la constance ne dit pas la permanence (*Beharrlichkeit*) d'une substance ou d'un sujet, Heidegger discrimine ici nettement deux formes d'isolement – la seconde marquant davantage que la première l'unicité ou singularité du *Dasein* qui se projette vers sa mort. Nous tenterons de montrer que l'importance revêtue par la *Vereinzelung* dans l'analytique existentielle signe la persistance, dans la philosophie heideggérienne de l'existence, d'une certaine figure de la personne. L'éthique et la physique aristotéliennes jouent à cette époque un rôle prépondérant – mais pour autant, ils ne marquent pas la disparition de la personne, et ce malgré l'anathème porté sur toute prétendue « philosophie chrétienne ».

Heidegger lui-même nous le signalait en vérité un peu plus haut dans le même paragraphe : pour impropre qu'il soit, le concept de personne (en l'occurrence : le concept kantien) dit quelque chose de l'être du *Dasein*. Ainsi :

« L'éclaircissement de l'existentialité du Soi-même [Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst] prendra son point de départ 'naturel [natürlichen]' dans l'auto-explicitation quotidienne [alltäglichen Selbstausslegung] du *Dasein*, qui

¹¹⁶³ Selon Étienne Pinat, Heidegger emprunte cette notion à Husserl. Elle n'a toutefois pas le même sens chez les deux auteurs : tandis qu'elle donne à penser l'« individualisation de l'essence » chez le premier, elle correspond chez le second à la réduction de l'essence. Cf. pour ces points Pinat, Étienne, *Heidegger et Kierkegaard, La résolution et l'éthique*, Éditions Kimé, Paris, 2018, p. 246.

¹¹⁶⁴ L'allemand *verschweigen* signifie « taire », « passer sous silence ». Il faut ainsi entendre la « réticence » (la traduction choisie par Emmanuel Martineau) en son sens premier : « le fait de taire quelque chose » (issu du latin *reticere* : « taire » ou « se taire », « garder le silence »).

¹¹⁶⁵ *Être et temps*, op. cit., p. 249 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 322-323.

s'exprime [*sich (...) ausspricht*] sur 'soi-même [*sich selbst*]' dans le *dire-Je* [*im Ich-sagen*]. Un ébruitement phonique [*Eine Verlautbarung*] n'est alors nullement nécessaire. Par 'Je [*Ich*]', cet étant se vise lui-même [*sich selbst*]. La teneur [*Gehalt*] de cette expression passe pour absolument simple [*einfach*]. Ce qu'elle désigne, c'est à chaque fois moi [*je (...) mich*], et rien d'autre. Muni de cette simplicité, le 'Je [*Ich*]' n'est pas non plus la détermination d'autres choses [*Bestimmung anderer Dinge*], il n'est pas *lui-même* [*selbst*] prédicat [*Prädikat*], mais le 'sujet [*Subjekt*]' absolu [*absolute*]. Ce qui est exprimé et interpellé [*Das (...) Aus- und An-gesprochene*] dans le *dire-Je* [*im Ich-sagen*] est toujours rencontré comme se maintenant le même [*als dasselbe sich Durchhaltende*]. Les caractères de la 'simplicité [*Simplizität*]', de la 'substantialité [*Substantialität*]', et de la 'personnalité [*Personalität*]', que Kant, par exemple, met à la base de sa doctrine des 'Paralogismes de la raison pure' procèdent d'une expérience pré-phénoménologique véritable [*entspringen einer echten vorphänomenologischen Erfahrung*]. La question reste seulement de savoir si ce qui est ainsi ontiquement expérimenté peut être ontologiquement interprété [*interpretiert*] à l'aide des 'catégories [*Kategorien*]' citées¹¹⁶⁶ ».

Si le *Dasein* n'est pas à interpréter comme un fond toujours-déjà disponible, la « substantialité » donne à voir, sur un mode impropre, un moment essentiel de l'être du *Dasein* : la permanence de la substance est un lointain reflet de la constance, du maintien de soi ; le « se-tenir-dessous », un miroir déformant de l'être-jeté, de l'être à chaque fois soi-même. Dans les « Paralogismes de la raison pure », la permanence du Je est cependant plus proprement exprimée par le concept de personne que par celui de substance. Contrairement à la substance, la personne kantienne ne dénote pas en effet la permanence d'un étant indéterminée : définie dans la première édition de la *Critique de la raison pure* comme « [c]e qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en des temps divers¹¹⁶⁷ », elle exprime la permanence d'un être *pensant*¹¹⁶⁸, en tant qu'il a conscience de lui-même.

¹¹⁶⁶ *Être et temps*, op. cit., pp. 246-247 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 318. Cf. également *ibid.*, p. 249 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 323, immédiatement après la mention de la *Vereinzelung* du *Dasein* : « Seule l'orientation phénoménale sur le sens d'être du pouvoir-être-Soi-même propre [*Die phänomenale Orientierung am Seinssinn des eigentlichen Selbstseinkönnens*] met en position [*setzt (...) in den Stand*] d'élucider quel droit ontologique [*welches ontologische Recht*] peut être reconnu à la substantialité [*Substantialität*], la simplicité [*Simplizität*] et la personnalité [*Personalität*] en tant que caractères de l'ipséité [*als Charakteren der Selbstheit*]. La question ontologique de l'être du Soi-même [*Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst*] doit être arrachée à la pré-acquisition [*Vorhabe*] — que le *dire-Je* prédominant donne constamment à entendre [*durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten*] — d'une chose-Soi-même en permanence sous-la-main [*eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges*] ».

¹¹⁶⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, A 361, in *Œuvres philosophiques*, I, op. cit., p. 1438.

¹¹⁶⁸ Cf. notamment sur ce point ce passage de la seconde édition : par « identité de la personne », Kant entend « la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état » (*ibid.*, p. 1053). La « personnalité » caractérise également la substance *intellectuelle* dans les lignes qui suivent immédiatement l'exposé des quatre éléments de la topique de la psychologie rationnelle : « C'est de ces éléments que proviennent tous les concepts de la psychologie pure, simplement par leur combinaison, sans qu'on ait aucun autre principe à reconnaître. Cette substance, considérée uniquement comme objet du sens interne, donne le concept de l'*immatérialité* ; comme substance simple, celui de l'*incorruptibilité* ; son identité, comme substance intellectuelle, donne la *personnalité* ; et ces trois éléments ensemble constituent

Des trois concepts kantien cités par Heidegger – la simplicité, la substantialité et la personnalité – le troisième apparaît donc comme celui qui exprime le mieux – quoique sur un mode impropre – le maintien ou la constance du *Dasein* : de la même manière que la personne, au sens kantien, demeure numériquement identique au cours du temps, le *Dasein* demeure *en un certain sens* le même tandis qu’il existe d’une manière propre ou impropre. C’est en ce sens que la « personnalité » procède « d’une expérience pré-phénoménologique authentique » : elle exprime improprement un caractère essentiel du *Dasein*.

Reste à déterminer le sens de cet « improprement ». La « personnalité » du Je ne peut, selon Kant, constituer un objet de connaissance dans la mesure où elle suppose la substance : Kant l’envisage, dans la pure tradition boécienne, comme un mode de cette dernière¹¹⁶⁹. C’est la raison pour laquelle Heidegger exclut, dans une note au paragraphe 64 d’*Être et temps*, la « personnalité » du champ de l’analytique existentielle : le recours à la notion de personne, même restreint à la seule philosophie pratique, reconduit subrepticement l’ontologie substantialiste, c’est-à-dire pré-comprend le Je comme une substance, partant comme un étant *vorhanden*¹¹⁷⁰. La personnalité que Heidegger, au

la *spiritualité* » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 345/B 403, in *Œuvres philosophiques*, I, *op. cit.*, p. 1049).

¹¹⁶⁹ Pour la reconstitution kantienne de la personne à la substance, cf. les quatre éléments de la topique de la psychologie rationnelle : « 1° L’âme est *substance* 2° *Simple*, quant à sa qualité, 3° Numériquement identique, c’est-à-dire *unité* (non pluralité), quant aux temps divers où elle existe, 4° En rapport avec des objets *possibles* dans l’espace » (*ibid.*, p. 1049). On remarquera toutefois que, dans la première édition, Kant mentionne la possibilité *nouvelle* (compte tenu de l’état actuel – post-leibnizien – de la philosophie) de fonder la substantialité de l’âme sur la connaissance de sa personnalité.

¹¹⁷⁰ Cf. pour ce point la longue note dans *Être et temps*, *op. cit.*, pp. 247-248 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 320-321, où Heidegger s’appuie sur les travaux de Scheler (les pages de *Le formalisme en éthique et l’éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique* que nous avons commentées en introduction) et, surtout, de Heinz Heimsoeth. Heidegger expose dans un premier temps la position de celui qui fut l’élève de Cohen et de Natorp à Marburg. Heimsoeth entend réinterpréter les catégories kantiennes (notamment la catégorie de substance) à l’aune de la philosophie pratique : « La tendance de l’essai [de Heimsoeth] [*Conscience de la personnalité et chose en soi dans la philosophie kantienne*, dans le collectif *Immanuel Kant*, 1924 (pour le bicentenaire de la naissance de Kant)] dépasse le simple exposé historique et vise le problème ‘catégorial [*kategoriale*]’ de la personnalité [*der Personalität*]. Heimsoeth dit : ‘Encore et toujours, on ne tient pas suffisamment compte de l’étroite collaboration [*die enge Ineinanderarbeit*], pratiquée et planifiée par Kant, entre raison théorique et raison pratique [*theoretischer und praktischer Vernunft*]. On ne prend pas suffisamment garde au fait qu’ici les catégories [*die Kategorien*] (par opposition à ce qui se produit avec leur remplissement naturaliste [*ihrer naturalistischen Erfüllung*] dans les ‘Principes’) maintiennent expressément leur validité [*Geltung*] et doivent trouver, dans leur subordination à la raison pratique première [*unter dem Primat der praktischen Vernunft*], une application nouvelle dégagée du rationalisme naturaliste [*eine neue, vom naturalistischen Rationalismus losgelöste Anwendung*] (la substance [*Substanz*], par exemple, dans la ‘personne [*Person*]’ et la durée immortelle personnelle [*personaler Unsterblichkeitsdauer*], la causalité [*Kausalität*] en tant que ‘causalité par liberté [*Kausalität aus Freiheit*]’, l’opération réciproque [*Wechselwirkung*] dans la ‘communauté des êtres raisonnables [*Gemeinschaft der vernünftigen Wesen*]’, etc.). Elles servent à un nouvel accès à l’inconditionné [*Unbedingten*] en tant que moyens intellectuels de fixation [*als gedankliche Fixierungsmittel*], sans pour autant vouloir apporter une connaissance rationalisante d’objets [*rationalisierende Gegenstandserkenntnis*].’ (p. 31 sq.) » (*Être et temps*, *op. cit.*, pp. 247-248 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 320). Cette

paragraphe 64, dénie au *Dasein* est donc une personnalité toute substantielle : dans son rejet, il vise le concept de substance plutôt que celui de personne, et semble ainsi libérer l'espace pour une personnalité a-substantielle, et plus largement a-subjective – ce que nous avons appelé la « personnalité sans personne ».

1. La prudence du Dasein

Au paragraphe 64 de l'*Hauptwerk* de 1927, Heidegger explicite le maintien de soi – la tenue propre du *Dasein* – à partir du phénomène de la résolution devançante. Le *Dasein* est proprement celui qu'il est dans la projection vers sa mort – l'interprétation du phénomène de la mort ayant permis de mettre au jour, au début de la deuxième section d'*Être et temps*, un sens insigne de la possibilité. Le *Dasein* est proprement celui qu'il est en tant qu'être possible, c'est-à-dire en tant qu'il est un étant en mouvement *dans le monde* – ce mouvement ayant une fin, un terme, sans pour autant être jamais achevé, pleinement effectué¹¹⁷¹. Je suis celui que je suis non pas en rompant avec la mobilité caractéristique de

lecture ne convainc pas Heidegger, non seulement parce qu'elle maintient la distinction topique de la théorie et de la pratique, mais aussi et surtout parce qu'elle s'attache à donner un nouveau sens à la catégorie de substance, au lieu d'y renoncer purement et simplement : « Ici, (...) on *passé par-dessus* le problème ontologique propre [*eigentliche*]. On ne peut pas ne pas se poser la question suivante : est-ce que ces 'catégories [*Kategorien*]' peuvent conserver leur validité originare [*ursprüngliche Geltung*], et ont seulement besoin d'être autrement appliquées, ou bien est-ce qu'elles ne *pervertissent* [*verkehren*] pas fondamentalement la problématique ontologique du *Dasein* ? En effet, même dans l'hypothèse où la raison théorique se trouve insérée dans la raison pratique, le problème ontologico-existential du Soi-même [*das existenzial-ontologische Problem des Selbst*] demeure non seulement irrésolu, mais encore *non posé* [*ungestellt*]. Sur quel sol ontologique la 'collaboration [*Ineinanderarbeit*]' entre la raison théorique et la raison pratique doit-elle donc s'accomplir ? Est-ce le comportement théorique [*das theoretische Verhalten*] qui détermine le mode d'être de la personne [*die Seinsart der Person*] ? Ou le comportement pratique ? Ou aucun des deux ? Ou alors, quoi ? Et les paralogismes, en dépit de leur signification fondamentale, ne manifestent-ils pas l'absence de sol ontologique de la problématique du Soi-même [*die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst*] depuis la res cogitans de Descartes jusqu'au concept hegélien de l'esprit [*Geistes*] ? Il n'est à vrai dire nul besoin de penser de manière 'naturaliste [*naturalistisch*]' ou 'rationaliste [*rationalistisch*]' pour se tenir dans une sujétion seulement plus fatale – parce qu'allant apparemment de soi – vis-à-vis de l'ontologie du 'substantiel [*Substanziellen*]' – En complément essentiel de l'essai cité, cf. Heimsoeth, Les motifs métaphysiques dans la formation de l'idéalisme critique [*Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*], in Kantstudien Band XXIX, 1924, p. 121 sq. » (*Être et temps*, op. cit., p. 248 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 320-321). Le *Selbst* heideggérien n'est pas une *Person*. Le point fondamental, toutefois, est que le concept de personne n'est pas visé *en tant que tel* dans cette lecture critique de l'article de Heimsoeth : le concept de personne qui se trouve visé est celui qui sert de cache ou de masque à la catégorie de substance ; le concept de personne, autrement dit, qui porte en germe l'ontologie du substantiel, de la *Vorhandenheit*.

¹¹⁷¹ Nous reviendrons sur la question de la « totalité » du *Dasein* infra.

l'être-au-monde mais en l'assumant, en comprenant que je ne suis *rien d'autre* qu'un étant mû dans le monde.

La seule projection de soi ne suffit pas, toutefois, à caractériser le mode d'être insigne du *Dasein*. Celui-ci n'est pas seulement un projet : il est, plus précisément, un projet *jeté*. L'existence qui caractérise le *Dasein* est doublée de facticité ; et si Heidegger octroie en 1927 une forme de primauté à la première, l'un et l'autre n'en constituent pas moins des moments *co-originaires* du souci. La projection heideggérienne de soi a donc le sens d'une reprise – l'appropriation de soi (la désoccultation de son propre) est toujours à comprendre comme une ré-appropriation. Le *Dasein* résolu est ainsi appelé – par lui-même, en tant qu'être-jeté, en tant qu'étant-en-arrière-de-lui-même – à se résoudre, à se projeter vers l'avant. Je ne suis proprement en avant de moi-même qu'à la condition que cette projection ne se mue pas en perte oublieuse de soi – une perte qui prend la forme, dans le mouvement de l'échéance (*Verfallen*) d'une identification aux étants intramondains. La tenue de soi doit être plus précisément interprétée comme une re-tendue, une re-prise de soi. Dans les termes du cours de semestre de guerre 1919 : la tendance propre de la vie est une tendance *motivée* – motivée par « quelque chose » qui pré-cède en quelque sens la projection, le mouvement intentionnel. En 1927, Heidegger thématise la re-prise de soi en recourant à la notion traditionnelle de conscience, *Gewissen* – la conscience « morale ». Le *Dasein* projeté se re-prend en tant qu'étant « conscient », de sorte que la résolution devançante, *vorlaufende Entschlossenheit* (et par suite, le maintien de soi) se déploie sur la base d'un vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*). L'avoir de soi, en 1927, est explicitement compris comme un avoir-conscience : je m'ai proprement au moment où je suis conscient, plus précisément au « moment » où je réponds à l'appel de la conscience, *Gewissensruf*, c'est-à-dire au « moment » où je comprends le « parlé » ou le « dit » de l'appel – la conscience au sens heideggérien n'étant, à strictement parler, rien d'autre qu'un appel¹¹⁷².

Pour expliciter le sens propre du Je – le maintien, la tenue, ou la constance de soi – il nous faut donc tenter d'élucider le phénomène de la conscience, plus précisément : de l'appel de la conscience. Cette élucidation, qui constitue l'objet des paragraphes 54 à 62

¹¹⁷² Cf. pour ce point *Être et temps*, *op. cit.*, p. 219 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 277-278 : « L'appel de la conscience, c'est-à-dire celle-ci même [Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst], tient sa possibilité ontologique de ce que le *Dasein* est au fond de son être [*im Grunde seines Seins*] souci [*Sorge*] » (nous soulignons le début de la phrase).

d'Être et temps, n'est pas seulement l'occasion de marquer l'articulation ontologique du projet et de la reprise, de l'existence et de la facticité : elle permet de rendre compte, à un niveau plus fondamental, de la possibilité même de l'être en propre du *Dasein*, et, sur cette base, de son être-à-la-mort propre, c'est-à-dire de son pouvoir-être-tout propre, qui se donnera à connaître comme résolution devançante¹¹⁷³.

Au seuil du paragraphe 54, Heidegger a compris le devancement de la mort comme le pouvoir-être-propre du *Dasein* : « le devancement [Das Vorlaufen] dévoile au *Dasein* la perte dans le On-même [die Verlorenheit in das Man-selbst] et le transporte devant la possibilité [vor die Möglichkeit] (...) d'être lui-même [es selbst zu sein¹¹⁷⁴] ». Le philosophe de Messkirch se heurte toutefois, à ce moment-là, à une difficulté : le pouvoir-être-propre apparaît alors comme une possibilité existentielle (*existenzial*) – c'est-à-dire conforme au *Dasein* (*daseinsmäßige*) en tant que souci – mais non existentielle (*existenziell*). Autrement dit : il reste à comprendre comment le *Dasein* quotidien, perdu dans le On, qui existe donc d'une manière impropre, peut être ontiquement (en tant qu'étant) celui qu'il est. Lisons un autre passage du paragraphe 53 :

« Certes, le projet existentiel du devancement [*der existenziale Entwurf des Vorlaufens*] s'en est tenu aux structures du *Dasein* [*Daseinsstrukturen*] auparavant conquises, et il a laissé, pour ainsi dire, le *Dasein* se projeter lui-même vers cette possibilité [*selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen*], sans lui présenter un idéal 'concret [*inhaltliches*]' d'existence et lui imposer 'de l'extérieur [*von außen*]'. Et pourtant, cet être existentiellement 'possible [*mögliche*]' à la mort demeure existentiellement une intimation fantastique [*eine phantastische Zumutung*]. La possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout propre [*Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens*] du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique¹¹⁷⁵ correspondant n'a pas été assigné à partir du *Dasein* lui-même¹¹⁷⁶ ».

Dans les paragraphes 54-62 d'Être et temps, Heidegger se met ainsi en quête, au sein de l'existence impropre, d'une attestation (*Bezeugung* ou *Zeugnis*) de la possibilité – et

¹¹⁷³ Cf. sur ce point la fin du paragraphe 60 : « Désormais, l'être-en-propre [*Eigentlichkeit*] du *Dasein* n'est ni un titre vide [*ein leerer Titel*], ni une idée fictive [*eine erfundene Idee*]. Néanmoins, l'être à la mort propre [*eigentliche Sein zum Tode*] que nous avons existentiellement déduit en tant que pouvoir-être-tout propre [*als eigentliches Ganzseinkönnen*] demeure encore un projet purement existentiel [*ein rein existenzialer Entwurf*], auquel l'attestation conforme au *Dasein* [*die daseinsmäßige Bezeugung*] fait défaut. C'est seulement si celle-ci est trouvée que la recherche peut satisfaire à la tâche exigée par sa problématique, d'une mise en lumière d'un pouvoir-être-tout propre [*eigentlichen Ganzseinkönnens*] du *Dasein* existentiellement confirmé et clarifié » (*Être et temps, op. cit.*, pp. 234-235 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 301).

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 211 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 266.

¹¹⁷⁵ On notera que ce pouvoir-être ontique est, *mutatis mutandis*, le problème du heideggérianisme politique.

¹¹⁷⁶ *Id.* (traduction modifiée).

même de l'exigence – de l'existence propre. Le phénomène de l'appel de la conscience fournit cette attestation. Outre la question de la co-originarité de l'existence et de la facticité, l'entrée en scène de la conscience a donc pour but de rendre compte d'un passage, d'un mouvement : le mouvement vers le propre caractéristique de cet étant qui n'est rien d'autre que mouvement. Il s'agit de comprendre comment le *Dasein* qui, de prime abord et le plus souvent, existe improprement, peut *devenir* propre. Dans les termes exacts de Heidegger : l'enjeu est alors d'interpréter l'être-en-propre comme « une modification existentielle du On [*eine existenzielle Modifikation des Man*¹¹⁷⁷] ».

Les paragraphes d'*Être et temps* consacrés à la conscience déploient ainsi ce que l'on peut appeler une *physique du salut*. L'être en propre du *Dasein* ne doit pas être interprété comme une possibilité « abstraite », simplement conforme à l'être du *Dasein* : il convient de rendre compte du mouvement du *Dasein* qui existe improprement vers son salut. Une telle physique est, en 1927, d'inspiration aristotélicienne : à l'occasion de différents cours professés dans les années 1920, Heidegger a puisé dans la physique, l'éthique et la rhétorique aristotéliciennes¹¹⁷⁸ des outils notionnels permettant de décrire au plus près la vie dans le monde. Nonobstant les manques de sa physique (le mouvement n'étant réellement compréhensible qu'à l'aune de l'acte pur), Aristote¹¹⁷⁹ a mis au jour le sens originaire de l'être-au-monde, en le thématissant d'une part comme un étant mû qui a en lui-même son principe et sa cause de mouvement et de repos (selon la *Physique*, II, 192b21¹¹⁸⁰), d'autre part comme un avoir, un procès d'appropriation, ce qu'exprime la signification originaire du terme οὐσία :

¹¹⁷⁷ *Être et temps*, op. cit., p. 212 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 267. Au paragraphe 62, Heidegger affirmera que la résolution devançante constitue l'ultime réponse au problème de la modification existentielle du On : « Maintenant, il est apparu (...) que le devancement n'est pas une possibilité inventée [*das Vorlaufen ist keine erdichtete (...) Möglichkeit*] et imposée [*aufgezwungene*] au *Dasein*, mais le mode [*Modus*] d'un pouvoir-être existentiel attesté dans le *Dasein* [*eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens*], mode qu'il s'intime [*es sich zumutet*] pour autant que, en tant que résolu [*als entschlossenes*], il se comprend [*es sich (...) versteht*] proprement [*eigentlich*] » (*Ibid.*, p. 240 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 309).

¹¹⁷⁸ Nous ne mentionnons pas ici la « psychologie », parce que le traité *De l'âme* est conçu par Aristote (et par Heidegger) comme un traité physique : l'enjeu du traité est de rendre compte des mouvements propres à cet étant naturel qu'est l'âme (plus exactement : le composé âme-corps).

¹¹⁷⁹ Pour l'interprétation heideggérienne d'Aristote, cf. en priorité Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, op. cit., p. 63 sq. ; Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Daphni, Padoue, 1984 ; Vopi, Franco, « *Dasein* comme *praxis* : l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », *Phaenomenologica*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht-Boston-Londres, 1988 ; Taminioux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 147-189.

¹¹⁸⁰ Cf. Aristote, *La physique*, II, 192b21, traduction par A. Stevens, Vrin, Paris, 2008, pp. 98-99 : « la nature est un principe et une cause du mouvement et du repos pour ce dans quoi elle existe originellement, en soi et non par accident ».

« Le λέγειν prend en garde dans sa revendication objective [*Anspruchsgegenstand*] l'étant dans sa teneur ontologique, son étantité [*Seinshaftigkeit*] (οὐσία) à la mesure de l'aspect. Mais οὐσία, chez Aristote lui-même et encore par la suite, conserve aussi sa signification originare de maisonnée [*Hausstandes*], de propriété [*Besitzstandes*], de bien disponible pour l'usage dans le monde-ambiant [*des umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren*]. Ce terme désigne donc l'avoir [*die Habe*¹¹⁸¹] ».

Pour comprendre le sens de l'avoir-conscience heideggérien, c'est-à-dire de l'avoir soi-même, il nous faut donc, dans un premier temps, faire retour à Aristote. En 1927, l'appropriation de soi au sens heideggérien possède un sens éminemment aristotélicien : le Stagirite permet précisément de comprendre en quel sens le *Dasein* heideggérien *se maintient en tant qu'être-au-monde* – ce qui, *de prime abord*, semble marquer la disparition de toute idée de personnalité. On comprendrait certes en quel sens le *Dasein* qui existe d'une manière propre est, d'une certaine manière, le « même » que celui qui existe improprement ; mais cette mêmeté ne renverrait plus au motif chrétien du cœur, à une « habitation » du *Dasein* détachée du monde.

Commençons, d'une certaine façon, par la fin : non pas par la conscience, qui témoigne de la possibilité de la modification existentielle du On, mais par la modification existentielle elle-même, c'est-à-dire la compréhension de l'appel de la conscience, dont découle le vouloir-avoir-conscience et la résolution. Sans l'indiquer expressément, Heidegger semble thématiquer, dans *Être et temps*, ces différentes guises du *Dasein* sur la base du concept aristotélicien de φρόνησις, prudence.

Le philosophe de Messkirch mène une analyse détaillée de ce concept dans la première partie du cours qu'il consacre en 1924-25 au *Sophiste* de Platon. Il s'intéresse alors aux cinq modes de l'ἀληθεύειν, du dévoilement de l'étant à partir de lui-même, évoqués par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 1139b15 : « Soient alors les moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la vérité sous forme d'affirmation ou de négation. Ils sont au nombre de cinq, c'est-à-dire : la technique [τέχνη], la science [ἐπιστήμη], la prudence [φρόνησις], la sagesse [σοφία], l'intelligence [νοῦς¹¹⁸²] ».

¹¹⁸¹ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, op. cit., p. 35 (traduction modifiée).

¹¹⁸² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction par R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 2004, p. 297 (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Ethica Nicomachea*, édition par L. Bywater, Oxford University Press, New York, 1986, p. 116). Heidegger comprend pour sa part la φρόνησις comme circonspection (*Umsicht*) ou coup d'œil (*Einsicht*). Cf. sa propre traduction du même passage d'Aristote : « Posons donc au nombre de cinq les modes [*Weisen*] selon lesquels le *Dasein* humain dégage [*erschließt*] l'étant dans l'affirmation et la négation. Ce sont : s'y connaître [*Sich-Auskennen*] – dans la préoccupation

La φρόνησις constitue un type particulier de λόγος : un λόγος qui a non seulement en vue un étant mû, c'est-à-dire qui n'existe pas sur le mode de l'ἀεί, du toujours, du toujours-identique-à-lui-même¹¹⁸³, mais qui a en vue l'étant même qui est doué de φρόνησις, autrement dit l'étant φρόνιμος, prudent. La φρόνησις se différencie de ce point de vue de la τέχνη, dont le τέλος réside dans l'œuvre détachée, séparée du producteur :

« L'objet de la φρόνησις est (...) déterminé comme ce qui peut être autrement qu'il n'est, mais qui a d'emblée *un rapport à celui-là même qui délibère* [Bezug auf den Überlegenden selbst]. (...) L'ἀληθεύειν de la φρόνησις comporte donc en soi-même *la direction qui renvoie à l'ἀληθεύειν même*. Car nous ne désignons pas comme φρόνιμος celui qui délibère [überlegt] κατὰ μέρος, comme il faut [in rechter Weise], c'est-à-dire par rapport à certains avantages qui, dans une perspective déterminée, par exemple en ce qui concerne la santé ou la force physique, importent au *Dasein* ; mais nous nommons φρόνιμος celui qui délibère comme il faut, ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄλως, 'relativement à ce qui est profitable pour la bonne manière d'être du *Dasein* comme tel en totalité [im Ganzen]'. Le βουλευέσθαι de la φρόνησις concerne l'être du *Dasein* lui-même [das Sein des Daseins selbst], le εὖ ζῆν, c'est-à-dire le fait que soit menée *une existence digne de ce nom*. (...) Le τέλος de la φρόνησις n'est donc *pas un παρά* par rapport à l'être de celui-là même qui délibère, comme c'est le cas s'agissant de l'ἔργον de la τέχνη. Avec la φρόνησις, l'objet [Gegenstand] de la délibération est bien plutôt la ζωή *elle-même* ; le τέλος a le même caractère ontologique que la φρόνησις¹¹⁸⁴ ».

Le φρόνιμος a en vue son *Eigentlichkeit*¹¹⁸⁵, il entend se rendre *transparent*¹¹⁸⁶ à lui-même. L'homme prudent décide des voies, des moyens les plus adaptés à l'obtention de son bonheur dans le moment du βουλευέσθαι, de la délibération (*Überlegung*). La prudence se démarque, ce faisant, de l'ἐπιστήμη : elle ne met pas seulement en jeu une connaissance de l'universel (une connaissance des εἶδη), mais d'abord et avant tout du particulier. La

[Besorgen], le maniement [*Hantieren*], la production [*Herstellen*] –, science [*Wissenschaft*], circonspection [*Umsicht*] – coup d'œil [*Einsicht*] –, compréhension [*Verstehen*], visée intuitive [*vernehmendes Vermeinen*] » (Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 29 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 21).

¹¹⁸³ Cf. notamment sur ce point *ibid.*, pp. 133-134 ; *Ga.* 19, pp. 136-137. La φρόνησις se différencie en ce sens, en particulier, de la σοφία.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 54 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 48-49. Heidegger s'appuie en particulier ici sur l'*Éthique à Nicomaque*, 1140a25 sq., ainsi que 1140b6 sq.

¹¹⁸⁵ Cf. sur ce point Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 55 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 49-50, où Heidegger commente l'*Éthique à Nicomaque*, 1140a32 sq. : « Dans le délibérer [*Überlegen*] de la φρόνησις, ce qui est pris en vue, c'est donc elle-même et l'action propre [das eigene Handeln]. À l'inverse, dans la τέχνη, il s'agit de trouver, d'imaginer, de faire preuve d'ingéniosité par rapport à ce que je ne peux pas et ne veux pas nécessairement exécuter [*ausführen*] moi-même ». Pour la matrice aristotélicienne de l'*Eigentlichkeit* heideggérienne, cf. Sommer, Christian, « Authenticité (*Eigentlichkeit*) », in *Abécédaire de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 39, qui renvoie en note à *Ga.* 18, p. 46, 75, 77, 99, ainsi qu'à *Ga.* 19, p. 169.

¹¹⁸⁶ Cf. la traduction/commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, 1140b5, dans Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 55 ; *Ga.* 19, p. 50 : la φρόνησις est « une disposition [*Gestelltsein*] du *Dasein* humain telle qu'il garde la haute main sur la transparence [*die Durchsichtigkeit*] qui est la sienne ». Pour cette notion de transparence, *Durchsichtigkeit*, cf. également *ibid.*, p. 57 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 52, où Heidegger traduit/commente l'*Éthique à Nicomaque*, 1140b20 sq. : la φρόνησις est « une disposition [*Gestelltsein*] du *Dasein* humain telle que grâce à elle je garde la haute main sur la transparence [*die Durchsichtigkeit*] de moi-même » ; ainsi que Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 139 ; *Ga.* 19, p. 143.

φρόνησις, en ce sens, constitue bel et bien un λέγειν, mais pas exclusivement, et, surtout, pas prioritairement : elle est « *davantage dans la πράξις que dans le λόγος*¹¹⁸⁷ ».

Le βουλευέσθαι dévoile, plus précisément, ce que Heidegger nomme une situation (*Situation* ou *Lage*) :

« [La délibération] ne tend pas (...) uniquement à mettre simplement en lumière, en général, pour ainsi dire l'*é-vidence* [*das Aussehen*] du mode d'existence immédiat [*nächsten*] de l'homme ; non seulement la tâche de la φρόνησις n'y trouverait pas son compte, mais *elle serait mécomprise en son principe*. L'ἀληθεύειν de la φρόνησις en tant que telle δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν (b15), 'doit aussi découvrir [*aufdecken*] les diverses possibilités ontologiques concrètes de l'existence [*die konkreten einzelnen Seinsmöglichkeiten des Daseins*]' πρακτικῆ γάρ, ἢ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα (b16). Ce qui signifie que leur découvrir [*Aufdecken*] est un ὁμολόγως ὀρέξει, il s'accomplit [*es vollzieht sich*] en prenant constamment en vue la situation de celui qui agit [*die Situation des Handelnden*] – d'une décision à prendre ici et maintenant [*eines jetzt hier sich Entscheidens*¹¹⁸⁸] ».

La vie humaine se déploie toujours nécessairement dans des situations variables dans la mesure où elle existe sur le mode de l'être-à-chaque-fois : étant *jeweils*, à chaque fois, ce qu'elle est, elle se précède toujours dans le monde, se rencontre comme déjà là. Cette précédençe, ce retard sur soi, n'est cependant pas donné d'emblée, il est découvert, mis au jour par l'action prudente, en tant qu'elle anticipe¹¹⁸⁹ une certaine action (*Handlung*), l'anticipation véritable consistant conjointement en une reprise.

¹¹⁸⁷ Platon : *Le Sophiste*, op. cit., p. 136 ; *Ga.* 19, p. 139.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 135 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 139.

¹¹⁸⁹ Pour cette anticipation qui met au jour la situation, cf. *ibid.*, pp. 143-144 ; *Ga.* 19, p. 148 : « l'action [*die Handlung*] est bien anticipée [*vorweggenommen*] comme ce à quoi je me résous [*als das, wozu ich mich entschließe*] ; mais dans l'anticipation, dans l'ἀρχή, de manière caractéristique, les circonstances [*die Umstände*] et ce qui est lié à l'exécution [*Durchführung*] de l'action ne sont pas encore donnés. C'est plutôt la situation [*die Situation*] qui doit devenir transparente [*durchsichtig*] précisément à partir de la référence constante à ce à quoi je me suis résolu. Vue à partir du προαιρετόν, la situation concrète [*die konkrete Lage*] de l'agir est encore un ζητούμενον [un recherché], elle est *recouverte* [verdeckt] ». Dans le moment de l'anticipation, le τέλος de l'action prudente est déjà là. Cela autorise Heidegger à conférer un sens positif au préfixe grec 'ὑπό', que l'on rencontre notamment dans l'expression ancienne pour le « sujet », l'ὑποκείμενον : « Le τέλος lui-même est (...) saisi anticipativement [*vorweg*] dans la φρόνησις. La φρόνησις est ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους. – ὑπόληψις est apparenté à ὑπολαμβάνειν, anticiper [*vorwegnehmen*]. Le ὑπό est souvent utilisé dans des concepts fondamentaux, par exemple ὑποκείμενον, traduit en latin par substantia, ὑπομένον, ὑπάρχον. Ce sont des expressions qui signifient que quelque chose est déjà là d'emblée [*etwas im vorhinein schon da ist*] : ὑποκείμενον, le substrat [*die Unterlage*] ; ὑπομένον, ce qui reste toujours déjà là [*das, was immer schon da bleibt*] ; ὑπάρχον, ce qui est déjà là d'emblée [*das, was im vorhinein schon da ist*], de telle sorte qu'il prédomine [*herrscht*] ; ὑπάρχειν se dit de l'être de l'ἀρχή. – La φρόνησις est ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους, 'ce qui saisit d'emblée le τέλος [*das, was im vorhinein das τέλος ergreift*]', de telle sorte que ce τέλος ὑπό, anticipativement à tout autre chose [*vorweg vor allem*], est déjà là [*schon da ist*] » (*ibid.*, p. 150 ; *Ga.* 19, p. 156).

Avec Aristote¹¹⁹⁰, Heidegger discerne, plus précisément, cinq « moments » de l'action, correspondant aux différents aspects de la situation, de l'être-à-chaque-fois, des circonstances (*Umstände*) découvertes par le mouvement délibératif :

« [L]es circonstances [*Umstände*] caractérisent la *situation* [*Lage*] dans laquelle l'existence [*das Dasein*] se trouve à chaque fois [*jeweils*]. L'action [*die Handlung*] est donc elle-même caractérisée par une diversité de moments : 1. Ce dont elle est l'action (ὅ), 2. Ce qui doit être amené et préparé en tant que *moyen et voie* [*Mittel und Weg*] pour agir (δί'οὗ). – Que l'on veuille par exemple faire plaisir à quelqu'un en lui offrant un cadeau, encore faut-il que tous les objets [*Gegenstände*] requis soient réunis. – 3. Les objets concernés doivent être utilisés *d'une certaine manière* (πώς) ; ils doivent se trouver en général dans une certaine possibilité d'utilisation [*Verwendungsmöglichkeit*], de telle sorte que je puisse librement disposer [*verfügen*] d'eux dans l'orientation sur ce que je veux dans l'action. 4. Toute action s'accomplit [*vollzieht sich*] *en un temps* [*Zeit*] *bien précis* (ὅτε), et enfin 5. Pour autant que le *Dasein* est déterminé comme être-l'un-avec-l'autre [*als Miteinandersein*], par rapport à *un ou à d'autres hommes déterminés*. (...) Tout ce contexte [*Zusammenhang*] du *Dasein* agissant [*handelnden*] dans tous les tenants et aboutissants de sa situation [*Lage*] du moment [*jeweiligen*] doit être découvert [*aufgedeckt*] par la φρόνησις¹¹⁹¹ ».

Le βουλευέσθαι, la délibération, débouche *in fine* sur la προαίρεσις, la prise de décision ou résolution. La situation, l'être-à-chaque-fois viennent proprement au jour dans le « moment » de la résolution, de la décision pour l'action qui, dès le départ, était déjà-là en tant qu'elle était anticipée : la φρόνησις dévoile alors l'ἔσχατον, la limite extrême, ultime de l'attitude prudente, c'est-à-dire les circonstances (*Umstände*) précises ainsi que le temps (*Zeit*) de l'action. Cette désoccultation met en jeu une saisie qui excède le λόγος, c'est-à-dire un certain νοεῖν inhérent à la φρόνησις : non pas le νοεῖν en jeu dans la σοφία, qui saisit des étants immobiles, existant sur le mode de l'ἀεί, du toujours-identiques-à-eux-mêmes, mais une saisie du « *ceci-que-voici chaque fois singulier* [*jeweils einzelnen Dies-da*¹¹⁹²] ». Dans le moment de la résolution, la φρόνησις met autrement dit en jeu l'αἴσθησις¹¹⁹³. Plus précisément, celle-ci ne vise alors ni les sensibles propres (ἴδια) ni les sensibles communs (κοινὰ), elle est à entendre

¹¹⁹⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 10, 1142b23 sq.

¹¹⁹¹ Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 142 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 146-147.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 152 ; *Ga.* 19, p. 158. Pour la distinction des deux formes de νοεῖν, cf. en particulier l'*Éthique à Nicomaque* VI, 12, 1143a35 sq., ainsi que 1143b1 sq. Heidegger mentionne, au sujet de ce dernier passage, une difficulté liée à la transmission du texte. L'édition à laquelle se réfère prioritairement Heidegger – celle de Susemihl – ne permet pas de lire dans ces lignes un partage entre deux espèces de νοεῖν. Heidegger propose de se référer plutôt à l'édition de Victorius datant de 1585 (à laquelle Susemihl renvoie par ailleurs) : *Petri Victorii commentarii in X libros Aristotelis De Moribus ad Nicomachum. Florentiae ex officina iunctarum*. Pour ces points, cf. Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, pp. 152-153 ; *Ga.* 19, pp. 158-159.

¹¹⁹³ Cf. *ibid.*, p. 153 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 159, où Heidegger commente l'*Éthique à Nicomaque*, 1143b5 : « τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς (1143b5). « Il est donc nécessaire à cet effet qu'on dispose de l'αἴσθησις, du pur et simple accueillir [*schlichtes Vernehmen*] ». En délibérant au sujet de la situation [*Lage*] dans laquelle je dois agir [*handeln*], j'en arrive pour finir à la simple saisie directe

« au sens le plus large du terme, telle qu'elle est donnée d'ordinaire [*gewöhnlich*] dans l'existence quotidienne [*im täglichen Dasein*]. Dans l'αἴσθησις, je vois ce qu'il en est dans son ensemble d'un état-de-fait [*sehe ich das Ganze von Tatbeständen*¹¹⁹⁴] : la rue, les maisons, les arbres, les hommes pris dans leur ensemble, et ce de telle manière que cette αἴσθησις a pour ainsi dire le caractère d'une pure et simple constatation [*des schlichten Feststellens*¹¹⁹⁵] ».

Heidegger insiste par ailleurs sur le fait que la conclusion du processus délibératif n'est en rien différente de l'action. Elle n'est pas ce qui prépare l'action, ni même sa condition *sine qua non*, mais l'action elle-même :

« [L]e Βουλευέσθαι, le fait de délibérer à fond [*das Durchüberlegen*], est accompli [*vollzogen*] en tant que λογίζεσθαι de telle manière qu'une connexion discursive [*ein Zusammenhang des Sprechens*] est vivante [*lebendig*] en lui, un parler-cohérent [*ein Zusammen-sprechen*], συλλογίζεσθαι, συλλογισμός, caractérisé

[*schlichte Erfassen*] de certains états-de-fait [*Tatbestände*] présents [*vorhandener*], de certaines circonstances [*Umstände*], d'un temps [*Zeit*] déterminé. Toute délibération trouve ainsi son terme dans l'αἴσθησις. Ce percevoir pur et simple [*Dieses Wahrnehmen schlechthin*] inhérent à la φρόνησις, c'est le νοῦς ». L'αἴσθησις, en tant que νοῦς, donne directement à voir l'étant, dans une saisie immédiate. Dans les termes exprès de Heidegger, elle manifeste, montre l'étant à partir de lui-même : « L'αἴσθησις marque ici pour la φρόνησις (...) un point d'arrêt [*ein Stehenbleiben*] en fonction duquel l'essentiel est ensuite d'adopter par rapport à quelque chose la position qui permet de la laisser purement et simplement venir à l'encontre [*sie schlicht begegnen zu lassen*]. Avec un νοεῖν de ce genre, il s'agit donc d'une présentification directe de la chose elle-même [*ein schlichtes Vergegenwärtigen der Sache selbst*], de telle sorte qu'elle *parle purement à partir d'elle-même* [*rein von ihr selbst her spricht*], sans plus exiger de nous aucune discussion [*Besprechens*], aucune mise en évidence [*Aufzeigens*]. Soit encore, en d'autres termes : φαίνεται, *la chose se montre ainsi* [*die Sache zeigt sich so*]. La seule possibilité est alors de regarder [*hinzusehen*] et de saisir par le regard [*im Hinsehen zu erfassen*] » (Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 155 ; *Ga.* 19, p. 161).

¹¹⁹⁴ Cette notion d'état-de-fait renvoie au phénomène du monde envisagé comme totalité de tournure, complexe de relations, au sein duquel les relations préexistent sur leurs termes – raison pour laquelle la sensation ne saurait ici saisir des sensibles déterminés, qu'ils soient propres ou communs. Pour la notion d'état-de-fait ou état de fait, cf. par ailleurs « *Dasein* et être-vrai selon Aristote (Interprétations d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI) », traduction par H.-S. Afeissa, *Philosophie*, 97, 2008, p. 8, où Heidegger pose le problème du *lieu de la vérité* : « De prime abord et le plus souvent, nous tenons la vérité pour une propriété de la connaissance. Demandons-nous toutefois : que signifie le mot 'vérité' ? À quel état de fait pouvons-nous attribuer 'être-vrai' dans un sens originaire ? Pour dire la même chose autrement : considéré comme un phénomène fondamental de ce qui vient à l'encontre, où est la vérité ? Où trouve-t-elle proprement son sol [*bodenständig*] ? »

¹¹⁹⁵ Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 154 ; *Ga.* 19, p. 160. Heidegger semble revenir sur cette caractérisation un peu plus loin : contrairement à l'αἴσθησις en jeu dans la géométrie, qui a pour but la saisie des figures élémentaires, ultimes (dans la mathématique grecque : les triangles, auxquels peut reconduire la décomposition de chaque figure), la sensation sur laquelle débouche la φρόνησις ne consiste pas en une pure et simple constatation (*Feststellen*), cela parce que cette dernière trouve sa fin dans la pratique, et non dans la pure connaissance. Cf. *ibid.*, p. 156 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 162-163, où Heidegger commente l'*Éthique à Nicomaque* VI, 9, 1142a29 sq. : « L'αἴσθησις géométrique, grâce à laquelle j'aperçois l'ultime élément constitutif des figures, le triangle, est μάλλον αἴσθησις, davantage pur accueil [*reines Vernehmen*], pure saisie [*reines Erfassen*], que l'αἴσθησις propre à la φρόνησις. En géométrie, il s'agit uniquement de la pure constatation qui considère [*nur um das reine betrachtende Feststellen*]. L'αἴσθησις qui relève de la φρόνησις présente un aspect [*Aussehen*] différent. Car la φρόνησις, conformément à son sens, demeure encore πρακτική, même au sein de l'αἴσθησις. L'αἴσθησις propre à la φρόνησις, en tant que φρόνησις, se rapporte aux πρακτά. Elle constitue certes un regard ultime sur l'état-de-fait [*ein letztes Hinsehen auf die Tatbestände*], pourtant ce regard [*Hinsehen*] n'est pas, au sein de la φρόνησις, un simple regard, mais un regard *circonspect* [*umsichtiges Hinsehen*]. Il est conduit par l'ὀρθότης, et axé sur le τέλος, l'εὐπραξία, de telle sorte que les objets [*Gegenstände*] qui sont saisis [*erfaßt*] par lui ont le caractère du συμφέρον [l'utile] ».

extérieurement comme ‘conclusion [*Schluß*¹¹⁹⁶]’. Toute démonstration [*Beweisgang*] a une conclusion [*Schlußsatz*], συμπέρασμα. La conclusion du Βουλευέσθαι est l’action elle-même [*die Handlung selbst*] ; ce n’est pas une proposition [*Satz*] quelconque, une connaissance [*Erkenntnis*] quelconque, mais le *fait de se lancer dans l’action pour celui qui agit comme tel* [*das Losbrechen des Handelnden als solchen*¹¹⁹⁷] ».

La φρόνησις aristotélicienne constitue ainsi une certaine attitude, une certaine pratique, qui vise toujours déjà la dés-occultation de la vie humaine, et qui débouche, dans son dernier moment – la résolution à l’action anticipée – sur le découverte d’une situation mondaine déterminée. Il reste néanmoins à élucider en quel sens la mise en jeu de la φρόνησις constitue, au sens propre, un mouvement, une certaine modification. L’homme prudent est mû dans la mesure où il met en œuvre une ἔξις. Dans le cours de 1924-1925, Heidegger insiste à plusieurs reprises¹¹⁹⁸ sur le fait que la φρόνησις constitue une ἔξις, plus exactement une πρακτικὴ ἔξις. Toutefois, il n’étudie pas ce concept en détail à cette occasion. Il conduit cette analyse dans les *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* du semestre d’été 1924. Il y fait notamment référence au traité *De l’âme*, II, 5, où Aristote explique que l’acquisition d’une ἔξις ne constitue pas une altération ou un pâtre au sens strict¹¹⁹⁹.

Aristote distingue deux sortes d’altération ou de pâtre : « subir une affection [*πάσχειν*] n’est pas (...) une opération simple, mais représente, tantôt, une sorte de destruction [*φθορά*] sous l’effet du contraire, tantôt, ce qui serait plutôt une préservation [*σωτηρία*] de l’être potentiel par l’être en entéléchie, auquel il ressemble, comme la puissance en face de l’entéléchie¹²⁰⁰ ». L’altération au sens strict est une destruction, une corruption, le remplacement d’une qualité par une autre. L’autre espèce d’altération (qui, selon Aristote, n’en est pas véritablement une) n’est pas une corruption mais une préservation, une sauvegarde, plus exactement une progression ou un enrichissement. Une ἔξις est le résultat de cette espèce d’altération. La science, par exemple, devient une ἔξις par l’exercice répété du savoir. Cette forme d’altération ne détruit rien, elle préserve en l’enrichissant ce qui existait auparavant (la science comme διάθεσις, disposition transitoire et instable –

¹¹⁹⁶ Heidegger renvoie sur ce point en note à l’*Éthique à Nicomaque* VI, 13, 1144a31 sq.

¹¹⁹⁷ *Platon* : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 145 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 150.

¹¹⁹⁸ Cf. notamment *ibid.*, pp. 57-58, ainsi que p. 134 sq. ; *Ga.* 19, pp. 52-53 ainsi que p. 138 sq.

¹¹⁹⁹ Nous nous appuyons ici sur les analyses de Christian Sommer dans *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d’Être et temps*, *op. cit.*, pp. 260-267.

¹²⁰⁰ Aristote, *De l’âme*, II, 5, 417b 1-6, *op. cit.*, p. 162 (traduction modifiée ; le texte grec est issu d’Aristote, *De l’âme*, édition bilingue, *op. cit.*, p. 45).

l'exercice répété de la science, qui produit une ἔξις, ne détruit pas la διάθεσις mais la conserve en l'enrichissant).

Le passage du traité *De l'âme* où intervient la distinction de deux formes d'altération ou de pâtir met en jeu la notion de salut (σωτηρία, salut au sens de conservation). Heidegger le commente, en 1924, de la façon suivante :

« Il m'arrive quelque chose, en sorte que cette épreuve [*Erfahrung*] ou ce pâtir [*Leiden*] possède le caractère du σῶζειν. Par le fait que je rencontre quelque chose, qu'il m'arrive quelque chose, je ne suis pas anéanti [*vernichtet*], mais j'accède moi-même à un état propre [*eigentlicher Zustand*], autrement dit la possibilité [*Möglichkeit*] qui était en moi devient maintenant réelle [*wirklich*] à proprement parler. Hegel a pris ce phénomène chez Aristote, sous le terme de dépassement conservateur [*Aufhebung*]. (...) Le πάθος, c'est donc ce qui me fait perdre une chose, et c'est un préserver [*Aufheben*], un sauver [*Retten*] – préserver au sens de conserver [*Aufbewahren*], d'élever [*Hinaufheben*] à l'être propre [*eigenliches Sein*] et plus haut de l'ἐνέργεια¹²⁰¹ ».

Il résulte de la distinction opérée par le Stagirite que la φρόνησις aristotélicienne, en tant que πρακτικὴ ἔξις, n'implique aucune destruction, aucune forme de dépérissement : elle a tout à l'inverse le sens d'un enrichissement, d'une progression qui conserve et, ce faisant, sauve. Notons que dans le cas particulier de la prudence, la progression engagée n'existe pas, par ailleurs, sur le mode du plus et du moins, mais du ou bien – ou bien. Pour le dire autrement : la φρόνησις n'a aucune ἀρετή, elle est elle-même une vertu. Elle se démarque à nouveau, sur ce point, de la τέχνη, dont les tentatives avortées, les « ratés » auxquels elle se trouve exposée, sont pleinement nécessaires à l'élaboration d'un « savoir technique » :

« [La] possibilité de faire fausse route est constitutive de l'élaboration de la τέχνη. En revanche, s'agissant de la φρόνησις, quand il y va d'une délibération dont le thème est l'être propre [*das eigene Sein*] du *Dasein*, chaque échec est un se-manquer soi-même [*ein Sich-Verfehlen*]. Un tel se-manquer-soi-même n'est pas une possibilité supérieure [*höhere Möglichkeit*], non pas une τελείωσις de la φρόνησις, mais précisément son dépérissement [*Verderb*]. À côté de la possibilité du manquer, il n'y a pour la φρόνησις que la possibilité authentique [*echte Möglichkeit*] du toucher juste [*Treffens*]. La φρόνησις n'est pas orientée en direction de la mise à l'épreuve [*zu probieren*] ; je ne peux pas dans l'action morale [*sittlichen*] faire des expérimentations à mon sujet [*mit mir experimentieren*]. La délibération de la φρόνησις est placée devant le ou bien [*Entweder*] – ou bien [*Oder*]. La φρόνησις est, conformément à son sens, στοχαστική, elle comporte en elle une orientation bien arrêtée, elle tend à un but [*Ziel*], à savoir la μεσότης [la moyenne]. Avec la φρόνησις il n'y a pas de place pour le plus ou moins [*Mehr oder Minder*], l'aussi bien ceci que cela [*Sowohl-Als*], comme c'est le cas avec la τέχνη, il n'y a que le sérieux [*Ernst*¹²⁰²] d'une décision [*Entscheidung*]

¹²⁰¹ *Ga.* 18, p. 196 (traduction par Christian Sommer dans *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, *op. cit.*, pp. 265-266).

¹²⁰² La φρόνησις constitue une attitude « sérieuse » dans la mesure où elle a en vue le dé-couvrement de l'homme φρόνιμος lui-même. Cf. sur ce point *Platon* : *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 132 ; *Ga.* 19, p. 135. On

déterminée, toucher juste ou manquer, ou bien – ou bien. Dans la mesure où la φρόνησις est στοχαστική, elle n'a aucune possibilité d'être plus achevée [vollendeter]. Elle n'a donc aucune ἀρετή, mais elle est en elle-même ἀρετή¹²⁰³ ».

En thématissant la φρόνησις comme une ἔξις qui sauve, Aristote développe bien ce qu'il convient d'appeler une physique du salut¹²⁰⁴. Dans la mise en œuvre de la φρόνησις, l'homme prudent se trouve modifié sans pour autant rien perdre de ce qu'il était précédemment : il accède à son état propre en préservant ce qu'il était dès le « départ ». Ce faisant, l'homme s'« a » véritablement lui-même (et peut donc agir proprement, *en son nom propre*). Les concepts d'« avoir » (ἔχειν) et d'ἔξις¹²⁰⁵ sont intimement liés¹²⁰⁶. Aristote le met clairement en jeu dans la première définition qu'il donne de l'ἔξις au livre Δ de la *Métaphysique* (1022b4) : « État [Ἔξις] se dit, en un sens, par exemple d'un acte [ἐνέργειά] entre celui qui a [ἔχοντος] et ce qu'il a, comme une action [πρᾶξις] ou un mouvement¹²⁰⁷ ».

retrouve l'idée de « sérieux » dans les pages d'*Être et temps* consacrées à l'appel de la conscience (cf. *Être et temps*, *op. cit.*, p. 230 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 295).

¹²⁰³ Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 59 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 54.

¹²⁰⁴ Pour la φρόνησις comme σωτηρία, salut, cf. également Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, pp. 56-57 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 51-52, où Heidegger, se référant à Aristote et Platon, comprend la σωφροσύνη, en jeu dans la φρόνησις, comme une σωτηρία : « Une tonalité affective [Stimmung] peut dissimuler [verdecken] l'homme à lui-même ; il peut s'attacher à certaines choses [Dinge] déterminées et accessoires ; s'enticher de lui-même [in sich selbst vergafft sein] au point de ne plus se voir proprement [eigentlich]. C'est pourquoi est toujours requis le salut [Rettung] propre à la φρόνησις. (...) Ainsi Aristote, après Platon, se réfère à une étymologie spécifique : σωφροσύνη σώζει τὴν φρόνησις (cf. b 11 sq.), 'la réflexion pondérée [Besonnenheit] est ce qui sauve [rettet] la φρόνησις', la maintient [erhält] contre la possibilité du recouvrement. Platon détermine en ces termes la σωφροσύνη dans le 'Cratyle' : 'σωφροσύνη δὲ σωτηρία (...) φρονήσεως (411e4 sq.) ».

¹²⁰⁵ En concevant l'avoir de soi comme une *hexis*, la pensée de Heidegger a partie liée, on l'a vu, avec le thème paulino-médiéval de l'« avoir Dieu ». On soulignera néanmoins qu'il passe sous silence une grande partie de cette tradition. Cf. pour ce point Brenet, Jean-Baptiste, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, Éditions Verdier, Paris, 2017, p. 19, qui souligne que « [l]e scénario heideggérien [de 'La métaphysique en tant qu'histoire de l'être'] n'est pas correct, ou complet : on ne passe pas d'un Moyen Âge qui aurait réduit l'être de l'étant au fait d'être créé par Dieu et la vérité à la doctrine du salut de l'âme individuelle, à une époque moderne de rupture, où 'l'homme prend l'initiative d'acquérir à partir de lui-même et avec ses propres moyens la certitude et la sécurité de sa condition humaine au sein de l'étant dans sa totalité'. Manque cette phase, développée dans le monde arabe, où la vérité de l'étant, qui n'est pas encore fondée sur l'autoreprésentation certaine du moi, n'est plus adossée seulement sur le Dieu créateur, mais sur Dieu, ou un intellect transcendant, *en tant que le moi le conçoit*, se l'approprie, pour agir du dedans sur ses objets propres. D'un mot, technique : manque l'époque de l'*intellect acquis* ». Pour le thème de l'*intellect acquis*, qui trouve sa source chez Alexandre d'Aphrodise, cf. Brenet, Jean-Baptiste, « Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès, Une lecture croisée du *Grand Commentaire au De anima* et du *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla* », in *Philosophical psychology in arabic thought and the latin aristotelianism on the 13th century*, L. X. Lopez-Farjeat et J. A. Tellkamp (éds.), Vrin, Paris, 2013, p. 111 sq. ; Brenet, Jean-Baptiste, « L'intellect agent, la lumière, l'*hexis* », *Chôra*, à paraître ; ainsi que Brenet, Jean-Baptiste, *Transferts du sujet, La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003, p. 283 sq.

¹²⁰⁶ Le second terme dérive étymologiquement du premier. Littéralement, l'ἔξις n'est ni plus ni moins que le fait d'avoir.

¹²⁰⁷ Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 211 (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Metaphysica*, *op. cit.*, p. 113).

Heidegger semble, plus précisément, envisager la φρόνησις aristotélicienne, en tant que πρακτικὴ ἔξις, comme un avoir au sens du tenir, retenir, ou encore réunir, tenir assemblé¹²⁰⁸. Cela correspond au quatrième sens de l'avoir mentionné par Aristote, une nouvelle fois au livre Δ de la *Métaphysique* (1023a17) :

« [D]e ce qui empêche quelque chose de se mouvoir ou d'agir selon sa propre impulsion, on dit qu'il le tient [ἔχειν], par exemple les colonnes tiennent les corps lourds posés sur elle, comme Atlas à qui les poètes font tenir le ciel comme s'il allait tomber sur la terre, ainsi que l'affirment aussi certains physiologues ; en ce sens aussi, on dit que ce qui tient assemblé contient les choses qu'il tient assemblées parce que chacune d'elles se séparerait selon sa propre impulsion¹²⁰⁹ ».

À partir de cette définition de l'avoir, Heidegger comprend l'ἔξις aristotélicienne comme la capacité du *Dasein* à se retenir, c'est-à-dire à s'empêcher de fuir devant lui-même jusqu'à se disperser dans le monde¹²¹⁰. Ce tenir ou retenir a le sens d'un être-dans, qui doit être radicalement distingué de l'inhérence, de l'être-dans-un-ὑποκείμενον/*subiectum*¹²¹¹ : le *Dasein* prudent demeure « en lui » au sens où il lutte contre sa propre dispersion, sa dissémination dans le monde. Aristote lui-même souligne le lien existant entre les concepts d'« avoir » et d'« être-dans » : « Être dans quelque chose [τὸ ἔν τινι δὲ εἶναι] se dit de la même manière et en suivant les sens d'avoir¹²¹² ». En 1924, Heidegger indique que la correspondance de ces deux expressions n'est pas un hasard (*Zufall*¹²¹³). Un peu plus loin dans le même cours, il comprend explicitement le salut aristotélicien, en tant qu'il est conditionné par l'ἔξις, comme un être-dans : « 'sauver [*retten*]' dans le sens de ne-pas-laisser-périr [*Nicht-umkommen-Lassens*], maintenir-dans-le-*Dasein* [*Im-Dasein-Erhaltens*]. Σφύζειν, σωτηρία : concept contraire à la φθορά [corruption, destruction], au 'disparaître-hors-du-*Dasein* [*Aus-dem-Dasein-Verschwinden*¹²¹⁴] ».

¹²⁰⁸ Pour l'ἔξις comme retenir (*Festhalten*), cf. *Platon* : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 138 ; *Ga.* 19, p. 142.

¹²⁰⁹ Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 214 (le texte grec est issu d'*Aristotelis Metaphysica*, *op. cit.*, pp. 114-115).

¹²¹⁰ C'est cette dimension de la retenue, de la tenue ou du maintien qui nous a conduit à parler *supra* d'une *physique* heideggérienne du salut.

¹²¹¹ L'homme prudent aristotélicien ne se maintient pas en tant que sujet, ὑποκείμενον-*subiectum*, c'est-à-dire présence sous-jacente, mais en tant qu'être-projeté, –résolu.

¹²¹² *Id.* (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Metaphysica*, *op. cit.*, p. 115).

¹²¹³ *Ga.* 18, p. 174.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 262 (notre traduction). Heidegger commente ici l'*Éthique à Nicomaque*, II, 1106b11 : « l'excès et le défaut ruinent la perfection, tandis que la moyenne la préserve » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 114).

Dans les paragraphes visant, en 1927, à l'élucidation du phénomène de la conscience, Heidegger, on l'a dit, ne fait pas *explicitement* référence au Stagirite. L'explicitation heideggérienne de la compréhension de l'appel, du vouloir-avoir-conscience, de la résolution, ainsi que, dans le chapitre suivant, de la résolution devançante, fait néanmoins incontestablement écho aux analyses que l'auteur d'*Être et temps* a consacrées, dans les années 1920, à la φρόνησις – de sorte que le « *maintien du Soi-même* [Ständigkeit des Selbst] au sens de l'avoir-conquis-sa-tenue [*in dem Sinn des Standgewonnenhabens*¹²¹⁵] » doit être interprété comme un avatar de l'« avoir » inhérent à la résolution aristotélicienne, qui clôt le mouvement « *phronésique* ».

Ainsi Heidegger considère-t-il, en 1927 comme en 1925, que le *Dasein* résolu découvre ce qu'il nomme une *situation*. Cette notion désigne

« le Là à chaque fois ouvert dans la résolution [*das je in der Entschlossenheit erschlossene Da*], le Là en tant que quoi l'étant existant est là [*als welches das existierende Seiende da ist*]. (...) Sans commune mesure avec une combinaison sous-la-main de circonstances et d'accidents survenants [*einem vorhandenen Gemisch der begehrenden Umstände und Zufälle*¹²¹⁶], la situation [*die Situation*] n'est que par et dans la résolution [*durch und in der Entschlossenheit*]. C'est seulement autant qu'il est résolu pour le Là [*Entschlossen für das Da*] en tant que quoi le Soi-même a à être en existant [*als welches das Selbst existierend zu sein hat*], que peut s'ouvrir pour la première fois à lui le caractère de tournure à chaque fois factice des circonstances [*der jeweiligen faktische Bewandnischarakter der Umstände*]. C'est à la résolution seulement que peut é-choir [*zu-fallen*] à partir du monde commun et du monde ambiant [*aus der Mit- und Umwelt*] ce que nous nommons des occasions¹²¹⁷ [*Zufälle*¹²¹⁸] ».

¹²¹⁵ *Être et temps*, op. cit., p. 249 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 322.

¹²¹⁶ Il faut entendre, dans l'« accident », le latin « *cadere* » (chuter, tomber), comme, dans l'allemand *zufallen, fallen*.

¹²¹⁷ Nous employons ici, avec Emmanuel Martineau, le terme « occasions », afin de marquer la différence entre les deux « formes » de *Zufälle* distinguées dans ce paragraphe. Il faut à nouveau entendre, dans l'« occasion », le latin *cadere*. L'occasion désigne la contingence bien comprise : la « chute » des étants non interprétée à l'aune de la disponibilité.

¹²¹⁸ *Ibid.*, pp. 233-234 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 299-300. Le terme de « situation » a été introduit quelques lignes plus haut, dans un passage où il a été mis en rapport avec celui de « transparence », *Durchsichtigkeit* (une notion qui jouait, on l'a vu, un rôle fondamental dans l'interprétation heideggérienne de la φρόνησις). Cf. *ibid.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 299 : « la résolution [*die Entschlossenheit*] donne pour la première fois au *Dasein* sa transparence authentique [*eigentliche Durchsichtigkeit*]. Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre [*um sein eigenes Seinkönnen*], lequel, en tant que jeté [*als geworfenes*], ne peut se projeter [*sich entwerfen*] que vers des possibilités factices déterminées [*auf bestimmte faktische Möglichkeiten*]. La résolution [*Der Entschluß*] ne se soustrait pas à l'effectivité [*Wirklichkeit*], mais découvre pour la première fois le possible factice [*entdeckt erst das faktisch Mögliche*], et cela en s'en emparant de la manière dont elle le peut en tant que pouvoir-être le plus propre [*als eigenes Seinkönnen*] dans le On. La détermination existentielle du *Dasein* résolu à chaque fois possible embrasse les moments constitutifs de ce phénomène existentiel — omis jusqu'ici — que nous nommons situation [*Situation*] ». Nous traduisons ici « *eigentlich* » par « authentique », d'une part pour marquer la différence avec « *eigenste* », « le plus propre » ; d'autre part surtout parce que l'*Eigentlichkeit* se trouve ici mise en rapport avec la *Durchsichtigkeit*, la transparence. L'*Eigentlichkeit*, autrement dit, désigne ici l'être-vrai, la « véricité » du *Dasein*, son apparition « complète », en pleine lumière.

Le *Dasein* résolu dé-voile une situation à-chaque-fois particulière : le monde n'apparaît plus comme un cadre ou une région, comme un ensemble d'étants intramondains parmi lesquels le *Dasein* est susceptible de se perdre en s'oubliant (dans une certaine mesure seulement), mais comme le « Là » où il peut être celui qu'il est, en tant qu'être-au-monde.

« Au On [Dem Man], au contraire, la situation est essentiellement refermée [ist die Situation wesentlich verschlossen]. Le On ne connaît que la 'conjoncture générale [allgemeine Lage]', il se perd dans les 'opportunités [Gelegenheiten]' prochaines, et il conteste [bestreitet] le *Dasein* au nom de ce décompte des 'accidents [Zufälle]' qu'il prend — tout en méconnaissant ceux-ci — pour la conduite propre [für die eigene Leistung] à tenir¹²¹⁹ ».

La provenance aristotélicienne de ces analyses saute aux yeux ; Heidegger a très clairement en vue ici la προαίρεσις, à laquelle est inhérente une forme spécifique de νοεῖν : ἡ ἀΐσθησις, entendue en un sens insigne. On retrouve également un peu plus loin l'idée selon laquelle le terme de la délibération – c'est-à-dire la résolution – ne doit pas être distingué de l'action elle-même¹²²⁰ :

« Ce phénomène que nous venons de dégager sous le nom de résolution [Entschlossenheit] ne saurait être en aucune manière confondu avec un 'habitus [Habitus]' vide [leeren] et une 'vellité [Velleität]' indéterminée [unbestimmten]. La résolution ne se représente pas d'abord, en en prenant connaissance, une situation [eine Situation], mais s'est déjà placée en elle [hat sich schon in sie gestellt]. En tant que résolu, le *Dasein* agit déjà [Als entschlossenes handelt das Dasein schon¹²²¹] ».

¹²¹⁹ Être et temps, op. cit., p. 234 (traduction modifiée) ; Sein und Zeit, op. cit., p. 300.

¹²²⁰ Ainsi que, un peu plus haut, l'idée selon laquelle la résolution n'autorise aucune forme de « progrès », mais existe sur le mode du ou bien – ou bien : « Le *Dasein* est à chaque fois déjà [je schon], et par suite il est peut-être de nouveau dans l'irrésolution [in der Unentschlossenheit]. Ce dernier titre exprime seulement le phénomène qui a été auparavant interprété comme être-livré [als Ausgeliefertsein] à l'explicitation régnante du On [an die herrschende Ausgelegtheit des Man]. Le *Dasein* en tant que On-même [als Man-selbst] est 'animé [gelebt]' par l'équivoque d'entendement de la publicité [von der verständigen Zweideutigkeit der Öffentlichkeit], où personne ne se résout [in der sich niemand entschließt], et qui pourtant a toujours déjà tranché [schon immer beschlossen hat]. La résolution [Die Entschlossenheit] veut dire : se-laisser-con-voquer [Sich-aufrufen-lassen] hors de la perte dans le On [aus der Verlorenheit in das Man]. L'irrésolution du On, néanmoins, demeure souveraine [in Herrschaft] — à ceci près qu'elle ne peut plus entamer l'existence résolue » (ibid., p. 233 (traduction modifiée) ; Sein und Zeit, op. cit., p. 299).

¹²²¹ Ibid., p. 234 (traduction modifiée) ; Sein und Zeit, op. cit., p. 300. Dans la suite du passage, Heidegger met en garde contre les mésinterprétations qui pourraient découler de l'usage du terme handeln. L'agir propre du *Dasein*, d'une part, n'est pas un pouvoir s'exerçant sur un réel passif lui opposant sa résistance. La résolution, d'autre part, ne constitue pas un comportement strictement pratique, au sens du « non théorique » : « Nous évitons sinon à dessein le terme 'agir [Handeln]'. D'une part, en effet, il devrait à nouveau être compris de telle manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance [die Aktivität auch die Passivität des Widerstandes umgreift]. D'autre part, il favorise la mécompréhension ontologique du *Dasein* [das daseinontologische Mißverständnis] selon laquelle la résolution serait un comportement particulier du pouvoir pratique par opposition à un pouvoir théorique [ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen]. Mais le souci [Sorge], en tant que

Ainsi la résolution heideggerienne demeure-t-elle incompréhensible à qui fait abstraction de son sol aristotélicien. Le philosophe de Messkirch semble également réinvestir, dans les pages qu'il consacre au phénomène de la conscience, la notion d'ἔξις. Plus précisément, il de toute évidence en tête la distinction aristotélicienne, étudiée *supra*, des deux types d'altération ou de pâtir au moment d'interpréter le mouvement vers le propre (c'est-à-dire vers la résolution) comme « une modification existentielle du On [*eine existenzielle Modifikation des Man*¹²²²] ». De la même manière que, chez Aristote, l'ἔξις préserve et prolonge tout à la fois ce qui existait précédemment, le *Dasein* qui parvient au propre ne rompt pas fondamentalement, absolument avec l'existence impropre, avec l'existence sur le mode du On-même¹²²³. En un certain sens, le Soi-même reprend, assume, s'approprie¹²²⁴ le On-même ; cela d'une part parce que l'échéance, la perte dans le On, constitue, à titre d'existential, une possibilité cooriginale du *Dasein*¹²²⁵, d'autre part parce que le *Dasein* propre, comme le *Dasein* impropre, est-au-monde. Ainsi « l'existence *propre*

sollicitude préoccupée [*als besorgende Fürsorge*], englobe [*umfaßt*] si originairement [*ursprünglich*] et totalement [*ganz*] l'être du *Dasein* qu'il doit être toujours déjà présupposé en tant que totalité [*als Ganzes*] par cette division entre comportements théorique et pratique, et qu'il est exclu de le reconstruire en sens inverse à partir de tels pouvoirs [*Vermögen*], en appelant à l'aide une dialectique [*Dialektik*] nécessairement sans fondement [*grundlosen*], parce qu'existencialement infondée [*ungegründeten*] » (*Être et temps*, *op. cit.*, p. 234 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 300-301). Dans ses analyses de la φρόνησις, Heidegger a insisté sur le fait que celle-ci ne consiste aucunement en une pure pratique : si elle est prioritairement une πράξις, elle est également un λόγος ; raison pour laquelle elle compte parmi les vertus intellectuelles ou dianoétiques.

¹²²² *Ibid.*, p. 212 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 267.

¹²²³ Nous suivons ici l'indication de Christian Sommer dans la note explicative n°10 accompagnant sa traduction de « Le problème du péché chez Luther ». Comme l'ἔξις aristotélicienne conserve ce qu'elle enrichit, et *comme l'homo novus luthérien demeure simul justus et peccator*, le *Dasein* qui existe d'une manière propre est en certain sens le même que celui qui existe d'une manière impropre : « Dans *Sein und Zeit*, Heidegger pensera l'altération qui fait passer de l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) de l'être-là à son authenticité (*Eigentlichkeit*) par l'épreuve de l'angoisse, disposition affective privilégiée car elle peut dévoiler la possibilité de l'*Eigentlichkeit* de l'être-là que doit saisir le courage spécial de l'être-résolu ou de la détermination (*Entschlossenheit*). Tel l'*homo vetus* devenu *homo novus* tout en demeurant *simul justus et peccator*, l'*Eigentlichkeit* de l'être-là anéantit l'*Uneigentlichkeit*, sans pour autant supprimer totalement les vestiges de l'*Uneigentlichkeit* qu'elle conserve en la dépassant. Cette figure néo-aristotélico-luthérienne de la 'sauvegarde' et de 'l'espoir de salut' au coeur du danger, nous apparaît comme l'une des matrices majeures et constantes de la pensée heideggerienne » (*Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, *op. cit.*, p. 272).

¹²²⁴ Cf. *Être et temps*, *op. cit.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 299 : la résolution, en tant que vérité propre, « s'approprie proprement la non-vérité [*eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu*] ».

¹²²⁵ Cf. notamment sur ce point *id.* (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 298 : « L'à-quoi de la résolution [*Das Wozu der Entschlossenheit*] est ontologiquement pré-dessiné dans l'existentialité du *Dasein* en général comme pouvoir-être [*als Seinkönnen*] selon la guise de la sollicitude préoccupée [*in der Weise der besorgenden Fürsorge*]. Mais en tant que souci [*Als Sorge*], le *Dasein* est déterminé par la facticité [*Faktizität*] et par l'échéance [*Verfallen*]. Ouvert [*Erschlossen*] en son 'Là [*Da*]', il se tient cooriginellement dans la vérité et la non-vérité [*hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit*] ». Heidegger renvoie en note à *ibid.*, p. 179 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 222.

[die eigentliche Existenz] n'est[-t-elle] pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée [ein modifiziertes Ergreifen] de celle-ci¹²²⁶ ».

Le *Dasein* demeure toujours au-monde, que ce soit proprement ou improprement¹²²⁷. C'est seulement dans le premier cas, néanmoins, que le phénomène du monde, en tant que complexe de renvois ou totalité de tournure, se trouve pleinement libéré, porté en pleine lumière. « De prime abord et le plus souvent », le *Dasein* aperçoit cette totalité, mais n'en prend pas la pleine mesure, cela parce que le *Dasein* préoccupé lui assigne un étant intramondain en tant que fin, au sens à la fois du terme et de la finalité. Dans l'« état » de résolution en revanche, cette totalité se trouve pleinement déployée : elle n'est plus dirigée vers un certain étant auquel s'identifie le *Dasein*, mais vers le *Dasein* lui-même, qui excède, transcende la totalité de renvois en tant que « Là » de la totalité. D'une certaine manière donc, dans le moment de la résolution, le monde, et les étants intramondains qui y prennent place, apparaissent pour la première fois. D'un autre point de vue cependant, rien n'a changé : qu'il existe d'une manière propre ou impropre, le *Dasein* existe entouré d'outils. Cette ambivalence tient à la façon dont on envisage l'apparaître du monde : du point de vue du *Was*, du quoi ou du contenu de l'apparaître, rien n'a changé, du point de vue du *Wie*, du comment en revanche, l'apparaître s'est trouvé modifié par la résolution¹²²⁸. Ainsi :

« [L'] ouverture authentique [eigentliche¹²²⁹ Erschlossenheit] modifie [modifiziert] (...) cooriginativement la découverte [Entdecktheit] du 'monde [Welt]'

¹²²⁶ *Être et temps*, op. cit., p. 151 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 179.

¹²²⁷ Pour ce point, cf. également la formule très forte dans *ibid.*, p. 233 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 299 : « Même la résolution demeure assignée au On et à son monde [Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen] ».

¹²²⁸ Heidegger réinvestit ici la distinction des trois sens de l'intentionnalité exposée au début des années 1920, plus précisément la différence entre le *Gehaltsinn* et le *Vollzugsinn*.

¹²²⁹ Nous traduisons à nouveau ici « *eigentlich* » par « authentique », pour faire ressortir la différence avec « *eigenste* ». Il apparaît néanmoins clairement dans ce passage que Heidegger tient les adjectifs *eigentlich* et *eigen* pour des quasi-synonymes. Mieux, dans certains passages, l'auteur d'*Être et temps* semble subordonner l'*eigentlich* à l'*eigenste* – ce qui tend à montrer que Heidegger a *proritairement* en vue, dans l'*Eigentlichkeit*, l'être-en-propre, et secondairement l'idée de vérité, d'apparition en pleine lumière. Cf. notamment *ibid.*, p. 225 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 287, au sujet de l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) sur lequel nous reviendrons longuement *infra* : « l'entendre correct de l'advocation [Das rechte Hören des Anrufs] équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre [Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen], c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique le plus propre [Sichentwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen] ». Notre interprétation semble confirmée par la première mention de l'*Eigentlichkeit* dans *Être et temps*, où Heidegger précise qu'il entend cette expression en un sens fort (non au sens commun), et où il la rapporte à la *Jemeinigkeit* : « Les deux modes d'être [Die beiden Seinsmodi] de l'*EIGENTLICHKEIT* et de l'*UNEIGENTLICHKEIT* – ces expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme [im strengen Wortsinne] – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé [bestimmt] par la mienneté [Jemeinigkeit] » (*ibid.*, p. 54 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 42-43).

fondée en elle et l'ouverture de l'être-Là-avec d'autrui [*die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen*]. Le 'monde' à-portée-de-la-main [*zuhandene*] ne devient pas autre 'quant à son contenu [*inhaltlich*]', le cercle des autres [*der Kreis der Anderen*] n'est pas remplacé, et pourtant l'être compréhensif préoccupé pour l'à-portée-de-la-main [*das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen*] et l'être-avec avec autrui régi par la sollicitude [*das fürsorgende Mitsein mit den Anderen*] se trouve désormais déterminé à partir du pouvoir-être-Soi-même le plus propre [*eigenstem Selbstseinkönnen*]. En tant qu'être-Soi-même authentique [*als eigentliches Selbstsein*], la résolution ne coupe [*löst (...) ab*] pas le *Dasein* de son monde, elle ne l'isole [*isoliert*] pas comme un Je flottant en l'air [*ein freischwebendes Ich*]. Comment, du reste, le pourrait-elle quand, en tant qu'ouverture authentique [*als eigentliche Erschlossenheit*], elle n'est rien d'autre, mais authentiquement [*eigentlich*], que l'être-au-monde [*das In-der-Welt-sein*]. Au contraire : la résolution transporte justement le Soi-même dans ce qui lui est à chaque fois son être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main [*Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem*], et elle le rejette dans la sollicitude de son être-avec avec autrui [*stößt es in das fürsorgende Mit-sein mit den Anderen*¹²³⁰] ».

Heidegger insiste tout particulièrement, dans les lignes qui suivent, sur l'apparition en propre d'autrui qui découle de la résolution. Autrui apparaît en propre, devient transparent ou translucide, au moment où je le deviens moi-même :

« La résolution à soi-même [*Die Entschlossenheit zu sich selbst*] porte pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser [*lassen*] 'être [*sein*]' les autres qui-sont-avec [*die mitseienden Anderen*] dans leur pouvoir-être le plus propre [*in ihrem eigensten Seinkönnen*] et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère [*in der vorspringend-befreienden Fürsorge*]. Le *Dasein* résolu peut devenir 'conscience [*Gewissen*¹²³¹]' d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution [*Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit*] que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique [*das eigentliche Miteinander*] — et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre [*unternehmen*¹²³²] ».

Il appartient à l'être du *Dasein*, en tant qu'être au monde, d'être-avec (*Mitsein*) autrui¹²³³. L'analytique existentielle ne postule pas « la distinction [*Auszeichnung*] et l'isolement [*Isolierung*] du « Je [*Ich*¹²³⁴] » ; je ne suis pas un « sujet isolé [*isolierten Subjekt*¹²³⁵] » susceptible, à un moment donné, de me rapporter à autrui : je suis essentiellement pour ou envers (*zu*) autrui, y compris lorsque je me trouve factivement

¹²³⁰ *Être et temps*, op. cit., p. 232 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 297-298.

¹²³¹ On voit déjà ici que le *Gewissen* engage le rapport à un « autre » – qu'il s'agisse des autres *Dasein* ou (nous y reviendrons *infra*) de « soi-même comme un autre ».

¹²³² *Id.* (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 298.

¹²³³ Pour l'être-avec (*Mitsein*) comme structure du *Dasein*, cf. *ibid.*, p. 112 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 123 : « Comme être-avec [*Als Mitsein*], le *Dasein* 'est [*ist*]' (...) essentiellement [*wesenhaft*] en-vue-d'autrui [*unwillen Anderer*] » ; ainsi que *Être et temps*, op. cit., p. 109 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 119 : les autres « font rencontre depuis le monde où le *Dasein* préoccupé et circon-spect se tient essentiellement [*begegnen aus der Welt her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält*] ».

¹²³⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 118.

¹²³⁵ *Être et temps*, op. cit., p. 109 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 118.

seul¹²³⁶. Ainsi autrui doit-il être compris comme un « autre *Dasein* », et surtout pas comme un « autre Je » ou un « autre Moi » – autrement dit surtout pas comme un *alter ego*. Il ne pourra donc, notamment, être connu (au sens de : dévoilé, mis au jour) par le biais de l'*Einführung*¹²³⁷ :

« [Le faire-connaissance-avec-autrui] est facilement pris par la problématique théorique de la compréhension de la ‘vie psychique étrangère [*fremden Seelenlebens*]’ pour le phénomène qui viendrait d’abord [*zunächst*] sous le regard. Mais ce qui représente ainsi ‘d’abord [*zunächst*]’ phénoménalement une guise de l’être-l’un-avec-l’autre compréhensif [*eine Weise des verstehenden Miteinanderseins*] est en même temps pris pour ce qui possibiliterait et constituerait ‘initialement [*anfänglich*]’ et originellement en général l’être envers autrui [*das Sein zu Anderen*]. Du coup, ce phénomène, qui a été désigné du nom assez malheureux d’*Einführung*, est ontologiquement chargé de jeter pour ainsi dire le premier pont entre le sujet propre d’abord donné tout seul [*von dem zunächst allein gegebenen eigenen Subjekt*] et l’autre sujet d’abord absolument refermé [*zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt*]. Certes, l’être envers autrui [*Das Sein zu Anderen*] est ontologiquement différent de l’être pour des choses sous-la-main [*Sein zu vorhandenen Dingen*]. L’*autre* [*andere*] étant à lui-même le mode d’être du *Dasein*. Dans l’être avec et envers autrui [*Im Sein mit und zu Anderen*] est donc contenu un rapport d’être [*ein Seinsverhältnis*] de *Dasein* à *Dasein*. Seulement, prétend-on, ce rapport est déjà constitutif du *Dasein* à chaque fois propre [*je eigene*], qui a de lui-même une compréhension d’être [*von ihm selbst ein Seinsverständnis hat*] et se rapporte ainsi au *Dasein*. Le rapport d’être aux autres devient alors une projection [*Projektion*] ‘dans autre chose [*in ein Anderes*]’ de l’être propre à soi-même [*des eigenen Seins zu sich selbst*]. L’*autre* est un doublet du Soi-même [*Der Andere ist eine Dublette des Selbst*]. Il est cependant facile d’apercevoir que cette analyse apparemment évidente repose sur une base fragile. La présupposition invoquée par cette argumentation, selon laquelle l’être du *Dasein* vers lui-même [*zu ihm selbst*] serait en même temps l’être envers un autre [*zu einem Anderen*], est intenable¹²³⁸ ».

Autrui n’est pas un autre moi¹²³⁹ : il n’est pas la « vie psychique étrangère » à laquelle je m’efforce d’accéder à partir de moi (par le biais, en particulier, des raisonnements

¹²³⁶ Cf. pour ce point *Être et temps*, op. cit., pp. 110-111 ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 120-121.

¹²³⁷ Notons qu’il s’agit de la perspective adoptée par Husserl dans la cinquième « Méditation cartésienne ».

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 113 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 124-125.

¹²³⁹ Il n’est pas davantage un autre indéterminé – dans les termes de Heidegger : le On, *das Man*. Le On correspond chez Heidegger à la neutralisation de la différence je-tu : le soi et autrui sont envisagés pour ce qu’ils sont (donc sur un mode indéterminé, au sens de l’impropre), non pour ceux qu’ils sont. Le On correspond à la négation du je et du tu. Pour ce point, cf. *ibid.*, pp. 114-115 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 126 : « le *Dasein*, en tant qu’être-l’un-avec-l’autre quotidien [*als alltägliches Miteinandersein*], se tient sous l’emprise [*Botmäßigkeit*] d’autrui. Ce n’est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l’être [*die Anderen haben ihm das Sein abgenommen*]. La discrétion [*Das Belieben*] des autres dispose des possibilités quotidiennes d’être du *Dasein*. Ces autres ne sont pas alors des autres déterminés [*bestimmte*]. Au contraire, tout autre peut les représenter [*vertreten*]. L’élément décisif, c’est seulement cette domination d’autrui [*Herrschaft der Anderen*], qui, sans s’imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L’on appartient soi-même aux autres et l’on consolide leur puissance [*Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht*]. Ce sont ‘les autres [*Die Anderen*]’, comme on les nomme pour masquer sa propre appartenance essentielle [*eigene wesenhafte Zugehörigkeit*] à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, ‘sont là [*da sind*]’ dans l’être-l’un-avec-l’autre quotidien. Le qui [*Das Wer*]

analogiques), en « sortant » de moi – cela parce qu’autrui me précède toujours-déjà dans le monde, non pas toutefois sur le mode de la présence ou de l’être-disponible, mais de l’être-à-chaque-fois, ou du Là.

Il semble que cette thématization heideggérienne du rapport à autrui trouve également sa source chez Aristote – non plus toutefois dans les pages que ce dernier consacre à la φρόνησις, mais dans les développements relatifs à l’amitié¹²⁴⁰.

Ainsi, pour Aristote comme pour Heidegger, il appartient à l’être de l’homme de se rapporter à autrui, d’être-avec autrui. C’est tout le sens de sa caractérisation de l’homme : « un homme est par nature un animal politique. C’est pourquoi, même quand ils n’ont pas besoin de l’aide des autres, les hommes n’en ont pas moins tendance à vivre ensemble¹²⁴¹ ».

Cela conduit Aristote, avant Heidegger, à insister sur le fait qu’autrui – l’ami – ne doit pas être envisagé à partir de soi – autrement dit comme un autre *moi*. Pour Aristote, autrui n’est pas un autre moi, mais un autre lui-même ou soi-même : « l’attitude qu’adopte le vertueux envers lui-même est aussi celle qu’il adopte envers son ami, puisque son ami est un autre lui-même [ἕτερος (...) αὐτὸς¹²⁴²] ».

Le *Dasein* heideggérien se rapporte à autrui sur le mode de la sollicitude :

« Si l’être-Là-avec demeure existentiellement constitutif de l’être-au-monde [*Wenn das Mitdasein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt*], il doit alors, tout comme l’usage circon-spect de l’à-portée-de-la-main intramondain [*der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen*], que nous caractérisions anticipativement comme préoccupation [*Besorgen*], être interprété à partir du phénomène du *souci* [*Sorge*], par lequel l’être du *Dasein* est en général déterminé (...). Le caractère d’être

n’est alors ni celui-ci [*dieser*], ni celui-là [*jener*], ni soi-même [*man selbst*], ni quelques-uns [*einige*], ni la somme de tous [*die Summe Aller*]. Le ‘qui [*Wer*]’ est le neutre [*das Neutrum*], le *On* [*das Man*] ».

¹²⁴⁰ Notons que l’amitié aristotélicienne constitue, tout comme la φρόνησις, une ἔξις, qui est exercée en présence de l’ami. Cf. sur pour ce point Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 5, 1157b6, *op. cit.*, pp. 420-421 : « dans le cas où l’on parle des vertus, on dit que certains sont bons par référence à leur état [ἔξις] et d’autre par référence à leur activité [ἐνέργειαν]. Or il en va exactement de même dans le cas de l’amitié. Certains en effet, qui vivent ensemble, tirent leur joie l’un de l’autre et s’enrichissent de bienfaits mutuels tandis que d’autres, qui dorment ou que séparent leurs lieux de séjour, n’ont pas ces activités amicales, mais sont dans l’état de les avoir. Les lieux séparés en effet n’abolissent pas l’amitié purement et simplement, mais font cesser l’activité où elle s’exprime et si l’absence se prolonge, elle semble faire oublier l’amitié aussi » (le texte grec est issu d’*Aristotelis Ethica Nicomachea*, *op. cit.*, p. 162).

¹²⁴¹ Aristote, *Les politiques*, III, 6, 1278b 19-23, traduction par P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 1999, p. 226. Pour l’homme animal politique, cf. notamment Rosier-Catach, Irène, « *Civilitas*, De la famille à l’empire universel », in *Mots médiévaux offerts à R. Imbach*, Brepols, 2011, pp. 163-174 ; ainsi que Rosier-Catach, Irène, « Communauté politique et communauté linguistique », in *La légitimité implicite*, Éditions de la Sorbonne, Paris-Rome, 2015.

¹²⁴² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1170b6, *op. cit.*, p. 486 ; le texte grec est issu d’*Aristotelis Ethica Nicomachea*, *op. cit.*, p. 195. Cicéron comprendra en revanche l’ami comme un autre *même* : il est *tamquam alter idem* (cf. Cicéron, *L’Amitié*, XXI, 80, traduction par L. Laurand, Les belles lettres, Paris, 1961, p. 43). Pour être fidèle à Aristote, il faudrait plutôt écrire : *tamquam alter ipse*.

de la préoccupation ne peut être propre [*eigen*] à l'être-avec, quand bien même ce mode d'être est, comme la préoccupation, un *être pour* [*Sein zu*] l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde [*innerweltlich begegnendem Seienden*]. Cependant, l'étant envers [*zu*] lequel le *Dasein* se comporte en tant qu'être-avec n'a pas le mode d'être de l'outil à-portée-de-la-main [*die Seinsart des zuhandenen Zeugs*], il est lui-même *Dasein*. Cet étant n'est pas un objet de préoccupation, mais se tient dans la sollicitude [*Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge*¹²⁴³] ».

Heidegger évoque dans les lignes suivantes les différents modes possibles de sollicitude. De prime abord et le plus souvent, c'est-à-dire quotidiennement, le *Dasein* se tient dans des modes déficients, ou indifférents, de la sollicitude. Autrui « ne m'intéresse pas », je ne cherche pas à le dé-couvrir. Il existe, d'autre part, deux modes extrêmes de sollicitude, distingués de ce mode moyen ou médiocre¹²⁴⁴ : l'un qui consiste à se substituer à autrui, à vouloir lui prendre sa place, à se mettre à la sienne ; un autre qui consiste, tout à l'inverse, à libérer autrui, autrement dit à lui donner la place qui lui revient, en tant que *Dasein* qui existe avec moi dans le monde¹²⁴⁵. Ce dernier mode de la sollicitude est la sollicitude propre, *eigentlich*, et semble constituer un avatar de l'amitié aristotélicienne¹²⁴⁶.

¹²⁴³ *Être et temps*, op. cit., p. 111 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 121.

¹²⁴⁴ Pour ces deux modes ou guises extrêmes de la sollicitude, cf. *ibid.*, pp. 111-112 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 122 : « Quant à ses modes positifs [*positiven Modi*], la sollicitude [*Die Fürsorge*] offre deux possibilités extrêmes [*zwei extreme Möglichkeiten*]. Elle peut ôter pour ainsi dire le 'souci' [*Sorge*] à l'autre, et, dans la préoccupation [*im Besorgen*], se mettre à sa place [*sich an seine Stelle setzen*], se substituer [*einspringen*] à lui. Cette sollicitude assume [*übernimmt*] pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper. L'autre est alors expulsé de sa place [*aus seiner Stelle geworfen*], il se retire [*er tritt zurück*], pour assumer [*übernehmen*] après coup l'objet de préoccupation comme quelque chose de prêt et de disponible [*als fertig Verfügbares*], ou pour s'en décharger complètement [*sich ganz davon zu entlasten*]. Dans une telle sollicitude, l'autre peut devenir dépendant et asservi [*kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden*], cette domination [*diese Herrschaft*] demeurerait-elle même silencieuse au point de rester voilée à l'asservi. Cette sollicitude qui se substitue, qui ôte le 'souci' détermine l'être-l'un-avec-l'autre [*das Miteinandersein*] dans la plus large mesure, et elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main. En face d'elle existe la possibilité d'une sollicitude qui ne se substitue pas tant à l'autre qu'elle ne le devance [*vorausspringt*] en son pouvoir-être existentiel [*in seinem existenziellen Seinkönnen*], non point pour lui ôter le 'souci', mais au contraire et proprement [*eigentlich*] pour le lui restituer. Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci propre [*die eigentliche Sorge*], c'est-à-dire l'existence de l'autre [*die Existenz des Anderen*], et non pas quelque chose [*ein Was*] dont il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent [*durchsichtig*] dans son souci [*in seiner Sorge*] et à devenir libre pour lui [*für sie frei*] ».

¹²⁴⁵ La place d'autrui, au sens de Heidegger, n'est, peut-on dire, ni devant moi (il n'est pas connu au sens propre, autrement dit : il n'est pas un ob-jet) ni face à moi (ce que lui reprochera Lévinas : il n'est pas un visage transcendant, un tu qui précède le je). Autrui est à sa place lorsqu'il est avec-moi dans le monde.

¹²⁴⁶ Pour le sens propre de l'être-avec, cf. au paragraphe 74 d'*Être et temps* l'idée d'un « co-destin, terme par lequel [Heidegger désigne] le provenir de la communauté [*Gemeinschaft*], du peuple [*Volkes*] » (*ibid.*, p. 290 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 384). En un certain sens, pour Heidegger comme pour Aristote, je ne peux être pleinement celui que je suis qu'avec les autres. Pour la version aristotélicienne de cette idée, cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169b 16-19, op. cit., p. 482 : « il est déplacé sans doute d'aller jusqu'à faire un solitaire du bienheureux, car personne ne choisirait d'être laissé à lui-même avec tous les biens. L'homme en effet est un être fait pour la Cité et pour la vie en commun, de par sa nature même » ; et surtout *Les politiques*, III, 9, 1280b 33, op. cit., pp. 236-237, où Aristote met en rapport l'amitié avec la résolution (*προαίρεσις*) : une cité « est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages. Certes cela ne sera pas sans que, aussi, [les gens] habitent un seul et même lieu et sans qu'ils recourent aux mariages entre eux. De là sont nés dans les cités alliances de parenté, phratries,

Nous avons expliqué comment Heidegger développe, à partir d'Aristote, une physique du salut qui fait intervenir (sur la base de la compréhension de la φρόνησις comme une ἔξις spécifique) la notion d'avoir. Nous avons cependant laissé jusqu'à présent de côté un phénomène fondamental : l'appel de la conscience (*Gewissensruf*). Cet appel fournit l'attestation dont Heidegger a besoin au seuil du paragraphe 54 d'*Être et temps*. C'est l'appel silencieux de la conscience – qui se révèle être l'appel du *Dasein* par lui-même, plus précisément l'appel du souci – qui, au sein même de l'existence impropre, de la perte dans le On, exige du *Dasein* qu'il existe d'une manière propre, et atteste ainsi le pouvoir-être propre du *Dasein*.

Il faut admettre qu'il est assez difficile de savoir ce que Heidegger a précisément en vue lorsqu'il analyse cet appel de la conscience. En lisant les cours des années 1920, on comprend néanmoins qu'il s'appuie, une nouvelle fois, sur Aristote. On comprend, en vérité, que la physique ne suffit pas : elle doit s'adosser à une rhétorique. La modification existentielle du On n'est possible que parce que le *Dasein* se persuade, s'exhorte à être proprement lui-même, à exister sur le mode du Soi-même et non plus du On-même.

Dans le cours de 1924-25 précédemment évoqué, Heidegger rapporte directement le phénomène de la conscience à la φρόνησις. Il se réfère à l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 1140b27, où Aristote affirme qu'en toute rigueur la φρόνησις ne peut pas être oubliée : elle « n'est pas (...) un état accompagné de raison [ἔξις μετὰ λόγου] uniquement. Et un indice, c'est que ce genre d'état se laisse oublier, mais non la prudence¹²⁴⁷ ». Heidegger commente ce passage de la façon suivante :

« Avec la φρόνησις il n'y a pas la possibilité échéante [*die Verfallensmöglichkeit*] de l'oubli [*des Vergessens*]. Sans doute l'explication ici fournie par Aristote est très concise. Pourtant il ressort clairement du contexte que l'on ne va pas trop loin dans l'interprétation quand on dit qu'Aristote se heurte ici au *phénomène de la conscience* [Phänomen des Gewissens]. La φρόνησις n'est rien d'autre que la conscience mise en mouvement [*das in Bewegung gesetzte Gewissen*], qui rend transparente une action [*das eine Handlung durchsichtig macht*]. La conscience, on ne peut pas l'oublier [*Das Gewissen kann man nicht vergessen*]. Certes on peut dissimuler [*verstellen*] et rendre inefficace [*unwirksam*¹²⁴⁸] par ἡδονή [plaisir] et λύπη [chagrin], par les passions [*Leidenschaften*], ce que la conscience découvre [*aufdeckt*]. La

sacrifices publics et autres activités de la vie en commun. Or toutes ces [relations] sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié c'est le choix réfléchi de vivre ensemble ».

¹²⁴⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., pp. 307-308 (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Ethica Nicomachea*, op. cit., p. 119).

¹²⁴⁸ Heidegger ne devrait pas, pour ainsi dire, employer cet adjectif qui appartient au champ lexical de la *Wirklichkeit* : le *Gewissen* heideggérien n'a aucune *efficacité*, il n'exerce aucun *effet*, ne *produit* rien au sens strict.

conscience s'annonce toujours à nouveau [*Das Gewissen meldet sich immer wieder*]. Ainsi donc, parce que la φρόνησις ne comporte pas de possibilité de λήθη, elle n'est pas une modalité de l'ἀληθεύειν que l'on pourrait aborder au titre du savoir théorique [*als theoretisches Wissen*¹²⁴⁹] ».

La φρόνησις se différencie aussi bien de la doxa que de l'ἐπιστήμη en ce qu'elle est à chaque fois nouvelle – cela parce qu'elle ne peut être à proprement parler oubliée, et ne saurait ainsi consister en la pure répétition d'une vérité précédemment décelée mais recouverte. La prudence coïncide, de ce point de vue, avec la conscience – elle est, plus précisément, la conscience « mise en mouvement », la conscience de l'étant qui, en tant qu'il est au-monde, n'est rien d'autre que mouvement¹²⁵⁰.

La référence à la φρόνησις ne suffit pas, toutefois, à expliciter le phénomène de la conscience. La conscience heideggérienne, en effet, ne « vaut » qu'en tant qu'appel (*Ruf*) – elle n'est même, en toute rigueur, rien d'autre qu'un appel, que je rencontre « en moi ».

Pour déterminer les soubassements historico-philosophiques de l'appel de la conscience, il est nécessaire de se référer, une nouvelle fois, au cours du semestre d'été 1924, les *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*¹²⁵¹. Heidegger mentionne la définition aristotélicienne de l'homme comme ζῶον λόγον ἔχον (vivant ayant le λόγος), et la commente en indiquant que l'avoir du λόγος implique l'écoute, mieux : l'écoute de soi-même. Il s'appuie sur l'*Éthique à Nicomaque*, I, 1102b28, où Aristote, après avoir distingué deux parties de l'âme, la partie rationnelle et la partie irrationnelle, affirme qu'une parcelle de la partie irrationnelle (la parcelle désirante) écoute et obéit à la partie rationnelle :

« Visiblement donc, l'irrationnel [τὸ ἄλογον] lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à la raison [λόγος], tandis que l'appétitif ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir. Il en tient compte au sens où nous disons tenir compte des avis de notre père et de nos amis (...). Que l'irrationnel obéisse d'une certaine façon à la raison, c'est d'ailleurs ce que suggèrent encore l'admonestation et toutes les formes de réprimandes ou d'encouragements [παράκλησις¹²⁵²] ».

¹²⁴⁹ Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 61 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 56. Pour la connexion φρόνησις-Gewissen, cf. l'anecdote de Gadamer (rapportée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 406) : commentant Aristote lors d'un cours, Heidegger se serait exclamé : « Mais phronèsis, c'est *Gewissen* ! » (cf. Gadamer, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen, 1983, pp. 31-32 ; ainsi que « *Erinnerungen an Heideggers Anfänge* », *Itinerari*, volume XXV, n°1-2, 1986, p. 10).

¹²⁵⁰ C'est en ce sens, à nouveau, que nous nous pensons autorisés à parler d'une physique heideggérienne du salut.

¹²⁵¹ Nous suivons à nouveau ici les développements de Christian Sommer, dans *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, *op. cit.*, pp. 188-220.

¹²⁵² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 98 ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Ethica Nicomachea*, *op. cit.*, pp. 22-23.

Heidegger a de toute évidence en vue ce texte d'Aristote lorsqu'il affirme que le *Dasein* perdu dans le On a la capacité de s'écouter lui-même ; mieux, que le *Dasein* s'encourage, s'exhorte à être lui-même, alors même qu'il s'est perdu (sans pour autant s'être à proprement parler oublié) dans le On-même.

L'appel de la conscience, toutefois, n'est pas réductible aux phénomènes de l'exigence, de l'encouragement à être soi-même : il a simultanément, *en tant qu'appel*, « valeur » d'attestation (*Bezeugung* ou *Zeugnis*). L'appel ne m'exhorte pas uniquement à être celui que je suis ; le retentissement de la conscience « en moi » atteste simultanément la possibilité – non pas existentielle, mais existentielle – d'être en propre celui que je suis. C'est ici que la physique en appelle à la *Rhétorique*. Aristote définit la rhétorique comme la faculté de découvrir ce qui, dans des situations toujours différentes, est propre à persuader. Le Stagirite nomme *pistis* ce qui est propre à persuader – ce terme désignant un instrument de persuasion, un moyen d'inspirer confiance¹²⁵³, autrement dit une preuve. Or, c'est précisément le rôle joué par la conscience dans *Être et temps* : elle est une *Bezeugung* ou un *Zeugnis*, une preuve du pouvoir-être propre du *Dasein* lors même qu'il a chuté, est échu, s'est perdu dans le On.

Prolongeons l'analyse. Les termes employés par Heidegger – *Bezeugung* et *Zeugnis* – ne dénotent pas une pure et simple attestation : ils désignent, plus précisément, une attestation *vocale*. Pour le dire autrement : la conscience est une voix (*Stimme*¹²⁵⁴) – une voix qui cependant ne dit rien, demeure silencieuse. Une meilleure traduction pour *Bezeugung* et *Zeugnis* serait donc « témoignage¹²⁵⁵ ». Celui-ci constituerait donc une forme spécifique de *pistis* qui, à suivre la classification aristotélicienne, intervient uniquement dans le cadre de la rhétorique judiciaire. Aristote distingue deux types de *pisteis* : techniques et extra-techniques¹²⁵⁶ – celles-ci étant propres à la sphère judiciaire. Le

¹²⁵³ Il faut noter que le terme de πίστις jouait déjà un rôle fondamental dans l'exégèse heideggérienne des épîtres pauliniennes : la πίστις désignait alors la confiance, la foi, que le croyant plaçait dans la parousie, le retour du Christ. Cela dénote la *double* origine – à la fois aristotélicienne et chrétienne – de la thématization heideggérienne du *Gewissensruf*, sur laquelle nous reviendrons longuement *infra*.

¹²⁵⁴ Il faut entendre, dans le terme « *Stimme* », un rappel de la *Stimmung* analysée en détail dans la première section d'*Être et temps*. Le *Dasein* est un étant « sonore », un « espace » où se mêlent les tons, accords, vibrations et résonances (conformément, à nouveau, à la fausse étymologie du terme latin *persona*).

¹²⁵⁵ « *Der Zeuge* » signifie « le témoin ».

¹²⁵⁶ Cf. pour ce point Aristote, *Rhétorique*, tome premier, Livre I, 2, 1355b35, édition bilingue, traduction par M. Dufour, Les belles lettres, Paris, 1991, p. 76 : « Entre les preuves [πίστεων], les unes sont extra-techniques, les autres techniques ; j'entends par extra-techniques, celles qui n'ont pas été fournies par nos moyens personnels, mais étaient préalablement données, par exemple, les témoignages [μάρτυρες], les

témoignage (*marturion*) constitue une des *pisteis* mobilisées par le rhéteur dans ce domaine. De la même façon donc que le rhéteur aristotélicien invoque des témoignages afin de plaider une cause, la voix de ma conscience témoigne de la possibilité existentielle de mon être propre. Le soubassement judiciaire des analyses de Heidegger est confirmé, d'une part, par l'introduction, dans le texte heideggérien, de la notion d'être-en-dette (*Schuldigsein*) ; d'autre part par l'importance que revêt, dans le champ judiciaire, le *pathos* de l'auditeur (qui participe des *pisteis* techniques¹²⁵⁷). Dans *Être et temps*, la voix de la conscience exhorte en effet le *Dasein* qui existe d'une manière impropre à être lui-même en insinuant « en lui » un certain *pathos* : l'angoisse (*Angst*).

2. L'esseulement du *Dasein*

a. « *Quelque chose comme une voix étrangère* »

Le phénomène heideggérien de l'appel de la conscience est incompréhensible si l'on fait abstraction du sous-texte aristotélicien (à la fois physique, éthique et rhétorique). Il ne saurait être question de revenir sur ce point. Est-ce à dire, pour autant, que l'on doive s'en tenir là ; autrement dit que le souci de soi heideggérien consisterait dans la *seule* reprise de la *φρόνησις* aristotélicienne ?

Une précision apportée par l'auteur d'*Être et temps* sème le doute : la voix de la conscience apparaît étrangère (*fremd*) au *Dasein* perdu dans le On. L'appelant, dit très exactement Heidegger, est « quelque chose comme une voix étrangère [*so etwas wie eine fremde Stimme*¹²⁵⁸] ».

aveux sous la torture, les écrits, et autres du même genre ; par techniques, celles qui peuvent être fournies par la méthode et nos moyens personnels ; il faut par conséquent utiliser les premières, mais inventer les secondes ».

¹²⁵⁷ Pour le *πάθος* comme outil de persuasion, cf. Aristote, *Rhétorique*, tome premier, Livre I, 2, 1356a14, édition bilingue, *op. cit.*, p. 77, où le Stagirite évoque la deuxième espèce de preuve administrée par le moyen du discours (la première usant du caractère de l'auditeur, la troisième des démonstrations ou apparences de démonstration) : « La persuasion est produite par la disposition des auditeurs, quand le discours les amène à éprouver une passion [*πάθος*] ; car l'on ne rend pas les jugements de la même façon selon que l'on ressent peine ou plaisir, amitié ou haine ».

¹²⁵⁸ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 218 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 277.

Le *so etwas wie*, quelque chose comme, indique que la voix de la conscience n'est pas à proprement parler étrangère. C'est bien le *Dasein* lui-même qui s'appelle, se convoque à la résolution : en aucun cas il n'est appelé à être celui qu'il est par un autre étant, par autre chose que lui. Si la conscience est donc quelque chose comme une voix étrangère, cette voix n'émane pas d'une puissance étrangère (*fremde Macht*). Heidegger vise particulièrement par là les interprétations théologiques qui identifient la voix de la conscience à la voix de Dieu :

« [La résonance étrangère de la voix de la conscience] a été (...) prise pour point de départ pour l'interprétation de la voix [*Stimme*] comme la voix d'une puissance étrangère [*fremden Macht*] pénétrant dans le *Dasein* [*in das Dasein hereinragenden*]. En suivant cette direction interprétative, on assigne même à cette puissance [*Macht*] ainsi fixée un possesseur [*einen Besitzer*], à moins que l'on ne la prenne elle-même pour une personne [*Person*] (Dieu) annonçant sa présence [*sich bekundende*¹²⁵⁹] ».

La voix de la conscience n'émane pas d'un autre étant, et elle n'est pas davantage, par elle-même, autre chose que moi. Pour autant, elle constitue bien « quelque chose comme une voix étrangère [*so etwas wie eine fremde Stimme*¹²⁶⁰] ». L'apparence, l'aspect étranger de la voix n'est pas une illusion, qu'une oreille attentive serait en mesure de dissiper. La voix qui m'appelle est véritablement étrangère – ce n'est, en aucun cas, une vue de l'esprit (ou de l'oreille). Tout l'enjeu est, en vérité, de bien entendre le *quelque chose comme*. La voix qui m'appelle à être en propre n'émane pas d'autre chose que moi – mais cela ne signifie nullement que l'appelant et l'appelé soient une même chose¹²⁶¹. Les critères de l'identité et de la différence ne sont pas les mêmes pour le *Dasein* et pour la chose, l'étant *vorhanden*. Ainsi Heidegger peut-il écrire que l'appelant et l'appelé sont à la fois le même et autres (en un sens, à chaque fois, non chosique) : ils sont un seul et même étant dans la mesure où le *Dasein* s'appelle lui-même par la conscience à être lui-même, et

¹²⁵⁹ *Être et temps*, op. cit., p. 217 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 275.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 218 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 277.

¹²⁶¹ Heidegger rejette ainsi les interprétations « biologiques » de la conscience, qui ne reconnaissent à celle-ci aucune espèce d'étrangèreté. Cf. *ibid.*, p. 217 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 275, immédiatement après le refus de comprendre la conscience comme la manifestation d'un Dieu personnel : « Parfois, inversement, on tente de récuser cette interprétation de l'appelant comme manifestation étrangère de puissance [*diese Deutung des Rufers als fremde Machtäußerung*], et de régler en même temps le compte de la conscience [*Gewissen*] en général en l'expliquant 'biologiquement [*biologisch*]'. Mais l'une et l'autre interprétations ont déjà enjambé précipitamment la donnée phénoménale, et elles n'y ont été que trop encouragées par cette thèse tacitement directrice, mais ontologiquement dogmatique : ce qui *est* [*was ist*], c'est-à-dire ce qui est aussi factuel que l'appel [*so tatsächlich wie der Ruf*], doit nécessairement être *sous-la-main* [*vorhanden*] ; ce qui ne se laisse pas exhiber en tant qu'objectif au sens de *sous-la-main* [*was sich nicht als vorhanden objektiv nachweisen läßt*] n'est absolument pas [*ist überhaupt nicht*] ».

où cette dernière constitue à ce titre un phénomène du *Dasein*¹²⁶² ; ils sont autres, en revanche, parce que « l'un » et « l'autre » n'existent pas de la même manière, ne sont pas « là » sur le même mode. En un sens donc, l'appel ne vient pas de moi (*aus mir*¹²⁶³). Mieux, il me dépasse (*er kommt über mich*) :

« Le *Dasein* s'appelle lui-même dans la conscience [Das *Dasein* ruft im Gewissen sich selbst]. Cette compréhension de l'appelant [*Dieses Verständnis des Rufers*] peut bien être, dans l'entendre factice de l'appel [*im faktischen Hören des Rufes*], plus ou moins éveillée [*mehr oder minder wach*]. Ontologiquement, cependant, la réponse qui dit que le *Dasein* est l'appelant et l'ad-voqué [*der Rufer und der Angerufene*] tout à la fois [zumal], ne suffit nullement. En effet, le *Dasein*, en tant qu'ad-voqué [*als angerufenes*], n'est-il pas 'là [da]' autrement qu'en tant qu'appelant [*als rufendes*] ? Est-ce le pouvoir-être-Soi-même le plus propre [*das eigenste Selbstseinkönnen*] qui fonctionne comme appelant [*als Rufer*] ? L'appel [*Der Ruf*], précisément, n'est pas et n'est jamais ni prévu [*geplant*], ni préparé [*vorbereitet*], ni accompli volontairement [*willentlich vollzogen*] par nous-mêmes [von uns selbst]. 'Ça [Es]' appelle [*ruft*], contre notre attente [*wider Erwarten*], voire contre notre volonté [*wider Willen*]. D'un autre côté, l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi [*kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist*]. L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse [*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*¹²⁶⁴]. ».

La voix de la conscience qui m'appelle à l'être propre est véritablement étrangère (ce qui ne signifie pas qu'elle vienne d'un autre étant que moi). Elle manifeste ainsi un moment de l'être du *Dasein*, un existential – ce que Heidegger nomme l'*Unheimlichkeit*¹²⁶⁵, que

¹²⁶² Heidegger y insiste dans *Être et temps*, op. cit., p. 217 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 275-276 : l'appel de la conscience est à interpréter en tant que « phénomène du DASEIN. La constitution existentielle [*Die existenziale Verfassung*] de cet étant, voilà ce qui seul peut offrir son fil conducteur à l'interprétation du mode d'être [*Seinsart*] du 'ça [es]' qui appelle [*das ruft*] ».

¹²⁶³ Heidegger exprime cette idée en décrivant la pro-vocation de la conscience comme un « se-laisser-pro-voquer [*Sichvorrufenlassen*] » (*ibid.*, p. 225 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 287), et le vouloir-avoir-conscience comme un « laisser-agir-en-soi le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-entente [*In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein*] » (*ibid.*, p. 231 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 295). Pour ce dernier point, cf. également *ibid.*, p. 226 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 288 : « Comprenant l'appel [*Rufverstehend*], le *Dasein* laisse [*läßt*] le Soi-même le plus propre [*das eigenste Selbst*] agir sur soi [in sich handeln] à partir du pouvoir-être qu'il a choisi [*aus seinem gewählten Seinkönnen*] ».

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 217 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 275. Ainsi l'appel vient-il du lointain (*aus der Ferne*) : « Dans la tendance d'ouverture de l'appel [*In der Erschließungstendenz des Rufes*] est contenu le moment du choc [*das Moment des Stoßes*], de la secousse venue de loin [*des abgesetzten Aufrüttelns*]. L'appel retentit depuis le lointain vers le lointain [*Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne*] » (*ibid.*, p. 214 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 271).

¹²⁶⁵ Pour la signification de ce terme, cf. les analyses lexicales de Freud dans les premières pages de *Das Unheimliche*. En s'appuyant sur le *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, tome I, 1860, p. 729 de Daniel Sanders, ainsi que sur les indications de Jacob et Wilhelm Grimm dans le *Deutsches Wörterbuch*, IV/2, Leipzig, 1877, p. 874 sq., Freud remarque notamment que le terme « heimlich » peut renvoyer au domaine du secret, de l'intime (ce terme étant alors associé au motif du cœur) ; d'autre part que les mots « heimlich » et « unheimlich » peuvent posséder la même signification. Cf. pour ces points Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, édition bilingue, traduction par F. Cambon, Gallimard, Paris, 2001, p. 37 sq. Ces remarques sont très importantes pour nos développements : car l'*Heimlichkeit*, au sens de Heidegger, m'est précisément, en un sens, étrangère – elle fait signe vers un « lieu », un là qui m'est d'une certaine façon étranger.

l'on peut traduire¹²⁶⁶ par « étrang(èr)eté ». Le *Dasein* qui existe d'une manière propre est, en un sens spécifique, étranger aux étants intramondains – partant étranger au *Dasein* qui s'identifie à eux, c'est-à-dire au *Dasein* qui est-au-monde sur un mode impropre. L'appelant est *unheimlich*, étranger, hors de chez lui, non pas au sens où il serait hors du monde, 'extérieur' à lui, mais en tant qu'il 'détermine [*bestimmt*] fondamentalement l'être-au-monde esseulé [*das vereinzelte In-der-Welt-sein*¹²⁶⁷] ».

La *Vereinzlung* de l'appelant doit être fermement distinguée de l'*Isolierung* rencontrée plus haut, qui caractérise selon Heidegger l'être-sans-monde du sujet kantien. Loin d'être séparé du monde, d'être sans monde, l'appelant qui, dans un même « geste », rappelle le *Dasein* oublieux de lui-même à son « étrang(èr)eté » et le con-voque, le projette vers son propre¹²⁶⁸, se comprend comme isolé en tant qu'être-au-monde. Plus largement, « [*l]a conscience [Gewissen] se manifeste comme appel du souci [offenbart sich als Ruf der Sorge*¹²⁶⁹] » ; l'être-au-monde constituant un moment de la structure du souci.

Quel sens donner, précisément, à cette *Vereinzlung* du *Dasein* ? La traduction par « isolement » serait quelque peu trompeuse – cela parce qu'elle donnerait nécessairement à penser, en dépit des précautions oratoires, « quelque chose comme » un être-sans-monde du *Dasein*. Plutôt qu'à l' « isolement », nous dirons que le *Dasein* perdu dans le On est con-voqué par l'appel à l' « esseulement ». L'allemand en atteste : le terme « *einzel* », contenu dans « *Vereinzlung* », dénote l'être-unique du *Dasein*. Le *Dasein* qui existe d'une manière propre est *unwechselbar*, unique :

« [E]n quoi l'assurance [*Sicherheit*] froide [*kalte*], étrang(èr)e [*unheimliche*], mais non pas évidente [*selbstverständliche*] avec laquelle l'appelant atteint l'ad-voqué [*der Ruffer den Angerufenen trifft*] se fonde-t-elle, sinon dans le fait que le *Dasein* esseulé sur soi [*auf sich vereinzelt*] en son étrang(èr)eté [*in seiner Unheimlichkeit*] est pour lui-même [*für es selbst*] absolument unique [*unverwechselbar*] ? Qu'est-ce qui enlève si radicalement au *Dasein* la possibilité de se mé-comprendre et méconnaître à

¹²⁶⁶ Avec Emmanuel Martineau.

¹²⁶⁷ *Être et temps*, op. cit., p. 218 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 276.

¹²⁶⁸ Le « lieu » de la *Vereinzlung* (esseulement) est à la fois le « d'où » de l'appel et son « vers où » – à la fois son origine et sa destination. Cf. *ibid.*, p. 220 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 280 : « L'appelant [*Der Ruffer*], certes, est indéterminé [*unbestimmt*], — mais le d'où [*das Woher*] depuis lequel il appelle [*aus dem er ruft*] ne demeure pas indifférent [*gleichgültig*] pour l'appeler [*das Rufen*]. Ce d'où [*Dieses Woher*] — l'étrang(èr)eté de l'esseulement jeté [*die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzlung*] — est co-appelé dans l'appeler [*wird im Rufen mitgerufen*], autrement dit co-ouvert [*miterschlossen*]. Le d'où de l'appeler [*Das Woher des Rufens*], dans la pro-vocation à... [*im Vorrufen auf...*], est le vers où du rappeler [*das Wohin des Zurückrufens*] ».

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 218 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 277.

partir d'ailleurs [*anderswoher*], sinon le délaissement dans sa remise à lui-même [*die Verlassenheit in der Überlassenheit¹²⁷⁰ an es selbst¹²⁷¹*] ? ».

La *Vereinzelung* en appelle ainsi à l'*Eigentlichkeit* : elle donne à penser la différence d'être entre l'étant qui *existe* au sens heideggérien – le *Dasein* – et les étants *zuhanden* et *vorhanden*. Loin de signifier un être-sans-monde, la *Vereinzelung* dénote la *solitude* du *Dasein au sein même du monde* : le *Dasein*, comme les étants intramondains, est dans le monde, mais en un sens insigne, unique.

Cette étrang(èr)eté du *Dasein*, cette différence irréductible qui le démarque (sans pour autant le distinguer au sens strict, le séparer) des étants intramondains,

« se dévoile proprement [*eigentlich*] dans l'affection fondamentale de l'angoisse [*in der Grundbefindlichkeit der Angst*], et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du *Dasein* jeté, elle place [*stellt*] son être-au-monde devant le rien du monde [*vor das Nichts der Welt*], rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre [*vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen¹²⁷²*] ».

La connexion ontologique entre l'*Angst* et la *Vereinzelung* est établie depuis le paragraphe 40 d'*Être et temps* : à la différence de la peur, qui recule devant un étant intramondain, l'angoisse nous affecte devant « l'être-au-monde comme tel [*das In-der-Welt-sein als solches¹²⁷³*] ». Ce devant-quoi le *Dasein* s'angoisse est, à ce titre, « complètement indéterminé [*völlig unbestimmt¹²⁷⁴*] » :

« [n]on seulement cette indéterminité [*Diese Unbestimmtheit*] laisse factuellement indécis quel étant intramondain menace [*welches innerweltliche Seiende droht*], mais elle signifie qu'en général ce n'est pas l'étant intramondain qui est 'pertinent [*relevant*]'. Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde [*Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist*] ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse [*als das, wovor die Angst sich ängstet*]. La totalité de tournure de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main découverte de manière intramondaine [*Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen*] est comme telle absolument sans importance [*ohne*

¹²⁷⁰ La référence à la mystique eckhartienne est ici patente : le *Dasein* qui existe-en-propre *laisse* le monde, et est *unwechselbar* (littéralement : il ne peut pas être confondu avec un autre).

¹²⁷¹ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 218 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 277.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 218 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 276. Cf. également quelques lignes plus bas : « L'appelant [*der Rufer*] n'est 'mondainement [*weltlich*]' déterminable [*bestimmbar*] par rien [*durch nichts*] en son qui [*in seinem Wer*]. Il est le *Dasein* en son étrang(èr)été [*in seiner Unheimlichkeit*], l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui [*das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause*], le 'que [*Daß*]' nu [*nackte*] dans le rien du monde [*im Nichts der Welt*] » (*id.* (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 276-277). L'idée d'un *Dasein* jeté hors de chez lui, appelé à retrouver sa « nudité », renvoie directement à Eckhart.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 155 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 186.

¹²⁷⁴ *Id.*

Belang]. Elle s'effondre [*Sie sinkt in sich zusammen*]. Le monde a le caractère de la complète non-significativité [*Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit*]. Dans l'angoisse ne fait rencontre [*begegnet*] ni ceci ni cela [*dieses oder jenes*] dont il pourrait retourner en tant que menaçant [*mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte*¹²⁷⁵] ».

Les étants intramondains, dans le « moment » de l'angoisse, s'affaissent, sombrent dans le néant, plus précisément dans la non-significativité (*Unbedeutsamkeit*). Comme le dit bien le parler quotidien (*alltägliche Rede*), lorsque l'angoisse s'est apaisée : « au fond, ce n'était rien [*es war eigentlich*¹²⁷⁶ *nichts*¹²⁷⁷] ». Ce rien, toutefois, n'est pas un « rien total [*totales Nichts*¹²⁷⁸] » ; cela parce qu'il désigne à la fois la non-significativité de l'intramondain et « le 'quelque chose [*Etwas*] » le plus originaire [*ursprünglichsten*¹²⁷⁹] » : le monde, compris comme un moment de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire comme être-au-monde. Le devant-quoi de l'angoisse n'est un rien que pour la compréhension quotidienne, qui exclut de la « sphère » des étants ce qui n'est pas sur le mode du *zuhanden* ou du *vorhanden*. En un autre sens donc, le devant-quoi de l'angoisse n'est pas rien : en sombrant dans le néant, les étants intramondains mettent au jour l'être du *Dasein* comme néant – ce néant devant être entendu en un sens positif¹²⁸⁰, dans la mesure où il correspond à la structure de l'être-au-monde.

Dans un même « geste », donc, l'angoisse détruit l'intramondain et manifeste la *Vereinzelung*¹²⁸¹, l'*Unheimlichkeit*¹²⁸² du *Dasein* : l'être insigne du *Dasein* est porté en

¹²⁷⁵ Être et temps, op. cit., pp. 155-156 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 186.

¹²⁷⁶ Heidegger joue ici sur les mots : pour le parler quotidien, l'angoisse n'annonce rien de propre, rien de véritable ; mais le phénoménologue comprend que l'*Eigentlichkeit* s'y trouve manifestée en tant que *Nichts*. Il pourrait alors retraduire cette formule quotidienne ainsi : « c'était le rien, le propre ».

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 156 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 187.

¹²⁷⁸ *Id.*

¹²⁷⁹ *Id.* (traduction modifiée).

¹²⁸⁰ On retrouvera ce thème du néant positif dans les pages consacrées au phénomène de la conscience. On doit y voir, d'autre part, une résurgence, un écho de la conception eckhartienne de l'Un (en un sens il est, en un sens il n'est pas).

¹²⁸¹ La philosophie heideggerienne est, de ce point de vue, une philosophie solipsiste – mais d'un solipsisme tout existentiel qui, loin de supprimer le phénomène du monde, le dé-couvre. Cf. *ibid.*, p. 157 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188 : « L'angoisse esseule [*vereinzelt*] et ouvre [*erschließt*] (...) le *Dasein* comme 'solus ipse'. Ce 'solipsisme [*Solipsismus*]' existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée [*ein isoliertes Subjekt Ding*] dans le vide innocent d'une survenance sans-monde [*in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens*] qu'il porte au contraire le *Dasein*, en un sens extrême [*in einem extremen Sinne*], devant son monde comme monde [*vor seine Welt als Welt*], et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde [*es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein*] ».

¹²⁸² Cf. *id.* (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 189 : « L'angoisse (...) ramène le *Dasein* de sa fonte échéante [*aus seinem verfallenden Aufgehen*] dans le 'monde [*Welt*]' . La familiarité quotidienne se brise [*Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen*]. Le *Dasein* est esseulé [*vereinzelt*], mais comme être-au-monde [*als In-der-Welt-sein*]. L'être-au [*Das In-sein*] revêt la 'modalité [*Modus*]' existentielle

pleine lumière au « moment » où les étants intramondains sombrent, deviennent non-significatifs. Le *Dasein* n'est pas à la manière des étants intramondains, cela parce qu'il existe sur le mode de la possibilité – le nom propre de la *liberté* :

« L'angoisse ôte [*benimmt*] (...) au *Dasein* la possibilité de se comprendre [*sich (...) zu verstehen*] de manière échéante [*verfallend*] à partir du 'monde [*Welt*]' et de l'être-explicité public [*öffentlichen Ausgelegtheit*]. Elle rejette le *Dasein* vers ce pourquoi [*worum*] il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique [*sein eigentliches In-der-Welt-sein-können*]. L'angoisse esseule le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre [*Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein*], qui, en tant que compréhensif [*als verstehendes*], se projette essentiellement vers des possibilités [*wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft*]. Par suite, avec le pour-quoi [*Worum*] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme être-possible [*als Möglichsein*], plus précisément comme ce qu'il peut seulement être à partir de lui-même en tant qu'esseulé dans l'esseulement [*als das, das es einzig¹²⁸³ von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann*]. L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-au pouvoir-être le plus propre [*das Sein zum eigensten Seinkönnen*], c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-soi-même et se-saisir-soi-même [*das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*]. L'angoisse porte le *Dasein* devant son être-libre-pour [*vor sein Freisein für...*] (propensio in...) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà [*die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist¹²⁸⁴*] ».

Aux yeux des étants intramondains, le *Dasein* est un pur rien, un pur néant. Celui qui a des yeux pour voir sait toutefois que cet être négatif n'est que l'envers de son être insigne : son existence en tant qu'être possible, qui se donne pleinement à comprendre dans l'être-à-la-mort.

La voix de la conscience con-voque le *Dasein* perdu parmi les étants intramondains vers son être « négatif », *in fine* donc vers sa mort – ce qu'exprimera clairement le « moment » de la résolution devançante. Par « quoi » ce « rien », vers lequel le *Dasein* est projeté, se trouve-t-il annoncé dans le dit, le parlé de l'appel ? Le « néant » de l'existence propre s'annonce, tout d'abord, dans le « fait » que la conscience, à strictement parler, ne dit rien : la voix de la conscience demeure silencieuse ; elle fait vœu de silence. Si je suis bien, en un sens, celui-là même qui appelle, l'appel de la conscience et la réponse à laquelle je me trouve contraint (la non-réponse constituant évidemment une espèce de réponse) ne prennent pas la forme d'un colloque ou d'un dialogue avec soi-même :

du hors-de-chez-soi [*des Unzu Hause*]. Ce n'est pas autre chose que veut dire l'expression d''étrang(èr)été [*Unheimlichkeit*]' ».

¹²⁸³ « *Einzig* » signifie ici « seulement », « uniquement ». On peut toutefois entendre également dans cet adverbe l'adjectif « *einzig* » (seul, unique), qui vient renforcer l'idée de *Vereinzelung*, d'esseulement.

¹²⁸⁴ *Être et temps, op. cit.*, pp. 156-157 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, pp. 187-188.

« Que [Was] crie [ruft (...) zu] (...) la conscience [*das Gewissen*] à l'ad-voqué [*dem Angerufenen*] ? En toute rigueur [*Streng genommen*] — rien [*nichts*]. L'appel n'énonce rien [*Der Ruf sagt nichts aus*], ne donne aucune information sur des événements du monde [*gibt keine Auskunft über Weltereignisse*], n'a rien à raconter [*hat nichts zu erzählen*]. Encore moins aspire-t-il à ouvrir dans le Soi-même ad-voqué [*im angerufenen Selbst*] un 'colloque avec soi-même [*Selbstgespräch*]' . Au Soi-même ad-voqué, 'rien [*nichts*]' n'est crié [*zu-gerufen*], mais il est con-voqué [*aufgerufen*] à lui-même [*zu ihm selbst*], c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre [*zu seinem eigensten Seinkönnen*]. L'appel, conformément à sa tendance appelante [*seiner Ruftendenz*¹²⁸⁵ *entsprechend*], n'invite point le Soi-même advoqué à un 'débat [*Verhandlung*]', mais, en tant que con-vocation au pouvoir-être-Soi-même le plus propre [*als Aufruf zum eigensten Selbstseinkönnen*], il est une pro-(vers-'l'avant'-)vocation [*ein Vor-(nach-»vorne«-)Rufen*] du *Dasein* à ses possibilités les plus propres [*in seine eigensten Möglichkeiten*¹²⁸⁶] ».

La voix de la conscience n'est pas une « voix mystérieuse [*geheimnisvollen Stimme*¹²⁸⁷] », si l'on entend par « mystérieux » l'absolument indéterminé¹²⁸⁸ – cela précisément parce qu'elle con-voque à l'*Eigentlichkeit*, partant à la détermination (en un sens insigne, non mondain ou chosique). Heidegger semble, à cet égard, considérer l'éthique formelle comme plus authentique que l'éthique matérielle des valeurs (pour le dire simplement : il « préfère » Kant à Scheler). Il ne faut pas voir dans le faire-silence de la conscience un défaut, un manque, mais, tout à l'inverse, une positivité plus haute, plus originaire que celle qui se trouve impliquée dans la compréhension quotidienne de l'opposition négatif – positif :

« L'appel [*Der Ruf*] n'ouvre rien qui puisse être positif ou négatif [*positiv oder negativ*] en tant qu'*objet de préoccupation* [*als Besorgbares*], parce qu'il vise un être ontologiquement tout à fait autre [*ein ontologisch völlig anderes Sein*], l'*existence* [*die Existenz*]. Au sens existentiel, en revanche, l'appel bien compris livre 'ce qu'il y a de plus positif [*Positivste*]', à savoir la possibilité la plus propre [*die eigenste Möglichkeit*] que le *Dasein* puisse se proposer, en tant que rappel pro-vocant à ce qui est à chaque fois le pouvoir-être-Soi-même factice [*als vorrufender Rückruf in das jeweils faktische Selbstseinkönnen*]. Entendre authentiquement l'appel [*Den Ruf eigentlich hören*], cela veut dire se porter dans l'agir factice [*sich in das faktische Handeln bringen*¹²⁸⁹] ».

¹²⁸⁵ On retrouve ici le terme de « *Tendenz* » qui jouait un rôle fondamental dans le cours du semestre de guerre.

¹²⁸⁶ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 216 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 273.

¹²⁸⁷ *Id.* ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 274.

¹²⁸⁸ Il faut préciser que le rejet du mystère s'apparente ici au rejet dans le cours sur Paul du *Corpus hermeticum* : la voix n'est pas mystérieuse parce que, loin de se dissoudre en elle, le *Dasein* accède grâce à elle à son propre.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 230 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 294. On retrouve, dans la dernière phrase, l'idée aristotélicienne commentée *supra* selon laquelle le terme du processus délibératif n'est pas *autre chose* que l'action. Pour la « positivité » du néant heideggérien, cf. par ailleurs *ibid.*, p. 217 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 275 (« L'indéterminité et l'indéterminabilité propre de l'appelant [*Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers*] n'est pas rien [*nichts*], mais un privilège positif [*eine positive Auszeichnung*]. Elle annonce que l'appelant surgit [*aufgeht*] seulement [*einzig*] dans le con-voquer à... [*im Aufrufen zu ...*], qu'il veut *uniquement* être entendu, sans supplément de bavardage, *comme tel* [*er nur als solcher gehört und ferner nicht beschwätzt sein will*] ») ; *ibid.*, p. 226 (traduction modifiée) ;

Le silence de l'appel manifeste la nullité du *Dasein*, cette nullité ayant tout aussi bien le sens d'une positivité originaire. En aucun sens la conscience ne nous dit « quoi faire » : elle exhorte bien plutôt le *Dasein* à se placer devant son néant propre, à se *convertir* vers lui, et à *assumer* cette entente.

L'appel de la conscience ne consiste pas en une pure et simple indication ou information ; il ne se contente pas de mettre au jour une donnée phénoménale – la possibilité de l'être propre du *Dasein* – mais, on l'a dit, il nous y exhorte ou nous y convoque. Comprendre l'appel de la conscience comme une exigence revient à dire qu'elle n'est pas, parmi les existentiels qui rendent compte de la possibilité de l'être en propre du *Dasein*, l'existentiel le plus originaire. Pour pouvoir exiger « quelque chose » d'un étant, il faut nécessairement en effet que cet étant « manque » de « quelque chose », qu'il ne soit pas « complet », « parfait ». Dans les termes exprès de Heidegger : seul un étant « en-dette » peut se trouver con-voqué, se voir soumis à des exigences¹²⁹⁰.

Le parler quotidien le dit bien : la conscience manifeste une dette, un être-en-dette. Il peut entendre celui-ci de trois façons distinctes : « au sens d' 'avoir des dettes [Schulden haben¹²⁹¹] » , c'est-à-dire « d' 'être débiteur [schulden] », 'avoir une ardoise chez

Sein und Zeit, op. cit., p. 288 (« Bien que l'appel n'offre rien [nichts] à la connaissance [zur Kenntnis], il n'est pourtant pas uniquement critique [kritisch], mais positif [positiv] ; il ouvre le pouvoir-être le plus originaire du *Dasein* en tant qu'être-en-dette [er erschließt das ursprünglichste Seinkönnen des Daseins als Schuldigsein]. La conscience [Das Gewissen], par suite, se manifeste comme une attestation appartenant à l'être du *Dasein* [als eine zum Sein des Daseins gehörende Bezeugung], où elle appelle celui-ci même devant son pouvoir-être le plus propre [in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft] ») ; ainsi que *Être et temps*, op. cit., p. 233 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 298 (« l'indéterminité existentielle [die existenzielle (...) Unbestimmtheit], se déterminant à chaque fois seulement dans l'acte résolu [jeweils erst im Entschluß sich bestimmende], de la résolution [der Entschlossenheit], possède sa détermination existentielle [ihre existenziale Bestimmtheit] »).

¹²⁹⁰ Ainsi l'être-en-dette est plus originaire que le phénomène de la conscience, celui-ci n'étant possible que sur « fond » de dette. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 225 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 286 : « quelle expérience [welche Erfahrung] plaide-t-elle en faveur de cet être-en-dette originaire [dieses ursprüngliche Schuldigsein] du *Dasein* ? N'oublions pas cependant la contre-question de cette question : la dette n'est [ist]-elle 'là [da]' que si une conscience de dette s'est éveillée [wenn ein Schuldbewußtsein wach wird], ou bien le fait même que la dette [die Schuld] 'sommeille [schläft]' n'annonce-t-il pas justement l'être-en-dette originaire ? Que celui-ci, de prime abord et le plus souvent [zunächst und zumeist], demeure non-ouvert [unerschlossen], qu'il soit tenu refermé [verschlossen] par l'être échéant du *Dasein* [durch das verfallende Sein des Daseins], cela dévoile [enthüllt] seulement la nullité [Nichtigkeit] citée. Plus originaire que tout savoir [Wissen] le concernant est l'être-en-dette. Et c'est seulement parce que le *Dasein*, au fond de son être [im Grunde seines Seins], est en-dette, et, en tant qu'échéant et jeté [als geworfen verfallendes], se le referme à lui-même, que la conscience est possible [ist das Gewissen möglich], si tant est que l'appel [der Ruf] donne cet être-en-dette à comprendre en son fond [dieses Schuldigsein im Grunde zu verstehen] ».

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 221 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 281.

quelqu'un [*bei einem etwas am Brett haben*¹²⁹²]' » ; au sens « d' 'être responsable de [schuld sein an]', c'est-à-dire d'être-la-cause, d'être-l'-auteur de quelque chose [*Ursache-, Urheber-sein von etwas*], ou encore d' 'être l'occasion [*Veranlassungsein*] » de quelque chose¹²⁹³ » ; enfin au sens (qui combine les deux précédents) du « 'se mettre en dette [sich schuldig machen] », autrement dit : léser un droit en étant responsable [*durch das Schuldhaben an*] du fait d'avoir des dettes [*einem Schuldenhaben*], et se rendre ainsi passible d'une peine¹²⁹⁴ ».

Aucune de ces trois explicitations ordinaires de l'être-en-dette ne parvient à en saisir le sens propre, conforme à l'être du *Dasein* : elles rapportent en effet la dette « contractée » par le *Dasein* à un objet de préoccupation ou à un étant sous-la-main – la norme ou la loi¹²⁹⁵.

Le *Dasein* est en-dette vis-à-vis de lui-même – et il l'est intrinsèquement, essentiellement¹²⁹⁶. Heidegger conserve ici « quelque chose » de la deuxième explicitation ordinaire de l'être-en-dette : la responsabilité, au sens de l'être cause de..., d'être le fondement de.... Le *Dasein* est le fondement de sa dette, autrement dit de son ne-pas, de sa nullité. Encore faut-il bien entendre le sens de ce ne-pas. Le point essentiel est que le *Dasein* est fondement en tant qu'être-jeté, de sorte qu'il « s'appartient à lui-même [*sich selbst gehört*¹²⁹⁷] », est responsable de lui-même, et « pourtant *ne s'est pas* remis en propre

¹²⁹² *Être et temps, op. cit.*, p. 221 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 281.

¹²⁹³ *Ibid.*, p. 222 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 282.

¹²⁹⁴ *Id.*

¹²⁹⁵ L'interprétation de l'être-en-dette à l'aune d'un objet de préoccupation ou d'une loi engage un recouvrement fondamental du sens de la dette : « L'idée de dette [*Die Idee der Schuld*] doit non seulement être haussée au-dessus du domaine de la préoccupation calculatrice [*über den Bezirk des verrechnenden Besorgens*], mais encore dégagée du rapport à un devoir et à une loi [*von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz*] en infraction auxquels quelqu'un se chargerait d'une dette. Car ici encore, la dette est nécessairement déterminée comme défaut [*als Mangel*], comme le manque de quelque chose qui doit et qui peut être [*als Fehlen von etwas, was sein soll und kann*]. Mais manquer signifie ne-pas-être-sous-la-main [*Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein*]. Le défaut comme ne-pas-être-sous-la-main d'une chose due est une détermination d'être du sous-la-main [*Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen*]. En ce sens, rien ne peut faire essentiellement défaut à l'existence [*kann an der Existenz wesentlich nichts mangeln*], non point parce qu'elle serait parfaite [*vollkommen*], mais parce que son caractère d'être demeure différent de tout sous-la-main [*ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt*] » (*Id.* (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 283). L'être-en-dette ne doit pas être compris en référence à une loi ou norme. Heidegger soulevait déjà une telle « critique », au début des années 1920, à l'encontre de la compréhension judaïque (reprise pour partie par Paul) de la justification : la conscience ne doit pas être interprétée « comme un juge et un moniteur [*als Richter und Mahner*], avec lequel le *Dasein* débat en faisant les comptes [*rechnend verhandelt*] » (*Ibid.*, p. 229 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 293).

¹²⁹⁶ Loin d'être une simple qualité du *Dasein* (*cf. ibid.*, p. 222 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 282 : « Si l'on conçoit le fait d'être 'chargé d'une dette éthique [*beladen mit sittlicher Schuld*]' comme une 'qualité [*Qualität*]' du *Dasein*, cela revient à ne pas dire grand chose »), l'en-dette 'surgit comme prédicat [*als Prädikat*] du 'je suis [*ich bin*]' » (*ibid.*, p. 221 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 281).

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 223 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 284.

comme lui-même [*doch nicht als es selbst sich zu eigen gegeben hat*¹²⁹⁸] », c'est-à-dire ne s'est pas posé lui-même comme fondement. Ainsi le *Dasein* a-t-il son être sans pour autant le maîtriser¹²⁹⁹ : il n'exerce aucune puissance (*Macht*) sur lui-même, n'est pas « en possession [*mächtig*¹³⁰⁰] » de lui-même et des possibilités qui lui sont à chaque fois (*jeweils*) facticiellement offertes. Il a, en tant qu'étant propre, en tant que Soi-même, à « assumer [*übernehmen*¹³⁰¹] » son être sans pouvoir être simplement et immédiatement celui qu'il est, sans jamais pouvoir passer « derrière son être-jeté [*hinter seine Geworfenheit*], de telle manière qu'il puisse ne libérer [*entlassen*] à chaque fois proprement [*je eigens*] qu'à partir de son être-Soi-même [*aus seinem Selbstsein*] et conduire au Là [*in das Da führen*] ce 'qu'il est et a à être [*daß es ist und zu sein hat*¹³⁰²]' ».

Heidegger peut ainsi comprendre l'être du *Dasein* – le souci –, en tant qu'il se trouve en-dette, comme « l'être-fondement (nul) d'une nullité [*Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit*¹³⁰³] » : il est un fondement nul (*nichtige*) en tant que fondement qui ne s'est pas posé lui-même comme fondement ; le fondement d'une nullité (*einer Nichtigkeit*) dans la mesure où, étant responsable de lui sans pour autant être à l'origine de cette responsabilité, il se trouve frappé d'un interdit ontologique – il ne pourra jamais, par « principe », accomplir l'ensemble de ses possibilités. Le *Dasein* est un possible « inactualisable », ce que dénote précisément l'être-à-la-mort¹³⁰⁴. Le sens propre de l'être-en-dette transparaît ici – elle ne désigne pas un manque, un défaut (nécessairement mesuré à l'aune d'une norme, partant d'un étant sous-la-main), mais, inscrite dans l'être du *Dasein*, creusant le souci de l'intérieur, elle surligne la déchirure qui parcourt le *Dasein*, la distance irréductible qui sépare, « en lui », le projet de l'être-jeté, l'existence de la facticité :

« Étant-fondement [*Grund-seiend*], c'est-à-dire existant comme jeté [*als geworfenes existierend*], le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités [*bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück*]. Il n'est jamais existant avant son fondement [*vor seinem Grunde*], mais toujours seulement à partir de lui [*aus ihm*] et en tant que fondement [*als dieser*]. Être-fondement [*Grundsein*] signifie par conséquent fondamentalement n'être jamais [*nie*] en possession [*mächtig*] de l'être le

¹²⁹⁸ *Être et temps*, op. cit., p. 223 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 284.

¹²⁹⁹ Pour cette différence, cf. Caron, Maxence, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op. cit., p. 937 : « Ce qui nous constitue comme soi, c'est ce qui nous transcende, ce qui n'est pas à nous mais que nous avons à être ».

¹³⁰⁰ *Être et temps*, op. cit., p. 223 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 284.

¹³⁰¹ *Id.*

¹³⁰² *Id.*

¹³⁰³ *Id.* ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 285.

¹³⁰⁴ C'est tout le sens de la mort en tant que « possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein* [*Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit*] » (*ibid.*, p. 201 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 250).

plus propre [*des eigensten Seins*]. Ce *ne-pas* appartient au sens existentiel de l'être-jeté [*Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit*]. Étant-fondement, il est lui-même une nullité de lui-même [*Grundseiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst*]. La nullité [*Nichtigkeit*] ne signifie nullement le ne-pas-être-sous-la-main [*Nichtvorhandensein*], la non-subsistance [*Nichtbestehen*], mais elle désigne un ne-pas [*ein Nicht*] qui constitue cet être [Sein] du *Dasein*, son être-jeté¹³⁰⁵ ».

« Mêmété » et totalité

Le *Dasein* est *vereinzelt* en tant qu'il est en-dette, en tant qu'étant « *transi de part en part de nullité* [durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt¹³⁰⁶] ». On retrouve, dans ces deux moments de l'être du *Dasein*, ce que nous avons exprimé par l'idée de « personnalité sans personne » : le *Dasein* est res-ponsable de lui-même en tant que propre – ce propre ayant le sens d'une dés-appropriation, d'une destruction. Je m'approprie, deviens un propre, au « moment » où je comprends que ce qui m'apparaît spontanément comme propre, mien, doit être détruit pour ouvrir sur un propre plus profond, plus « intérieur », plus « intime¹³⁰⁷ », qui, tout négatif qu'il soit (l'appropriation de soi n'ouvrant, en toute

¹³⁰⁵ *Être et temps*, op. cit., p. 223 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 284.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p. 224 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 285.

¹³⁰⁷ Dans les paragraphes consacrés au phénomène de la conscience, comme dans de nombreux autres passages d'*Être et temps*, Heidegger prend soin de préciser que l'appel n'exhorte pas le *Dasein* à se livrer à une analyse de son « intériorité ». Cf. *ibid.*, p. 216 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 273 : « C'est vers le Soi-même que le On-même est ad-voqué [*Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen*] — non pas cependant vers le Soi-même qui peut devenir pour soi 'objet [*Gegenstand*]' d'appréciation [*Beurteilung*], non pas vers le Soi-même qui se livre à la dissection indiscrete [*haltlosen Zergliederung*], excitée-par-la-curiosité [*aufgeregt-neugierigen*], de sa 'vie intérieure [*Innenlebens*]', non pas vers le Soi-même qui porte un regard 'analytique [*analytischen*]' sur des états psychiques [*Seelenzuständen*] et leurs arrière-fonds [*ihrer Hintergründe*]. L'ad-vocation [*Der Anruf*] du Soi-même dans le On-même ne le presse pas vers soi-même [comme] dans un intérieur [*in ein Inneres*] qui lui permette de se refermer [*sich (...) verschließen*] au 'monde extérieur [*Außenwelt*]' . L'appel saute par-dessus tout cela [*All dergleichen überspringt der Ruf*], il le disperse [*zerstreut*], pour ad-voquer seulement [*einzig*] le Soi-même, qui, cependant, n'est jamais autrement que selon la guise de l'être-au-monde [*in der Weise des In-der-Welt-seins*]' . L'« intérieur » visé ici est cependant uniquement d'ordre psychologique – l'intériorité comprise comme objet d'une investigation théorique (un ensemble d'étants-sous-la-main) qui, du fait même cette investigation, se trouve radicalement détaché du monde. L'idée même d'intérieur ou d'intériorité ne se trouve pas par là décrédibilisée ; en témoigne en particulier l'idée, déjà rencontrée dans *Être et temps*, de « fond » (*Grund*). L'appel invite le *Dasein* oublieux de lui-même à se tourner vers son intérieur – au sens où il doit se défaire de ses autocompréhensions fallacieuses, se mettre à dé-couvert. Cf. notamment sur ce point *ibid.*, p. 218 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 277 : « L'étrang(èr)été [*Unheimlichkeit*] est le mode fondamental [*Grundart*] – cependant quotidiennement recouvert [*alltäglich verdeckte*] – de l'être-au-monde. Le *Dasein* appelle lui-même, en tant que conscience, du fond de cet être [*Das Dasein selbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins*] » ; ainsi que *ibid.*, p. 224 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 286 : « Non seulement l'étant dont l'être est

rigueur, sur « rien »), n'est cependant pas dénué de consistance, et engage un avoir de soi, une responsabilité vis-à-vis de soi. Ainsi le *Dasein* de 1927 est-il encore pourvu d'une forme de « personnalité » : il accède à son propre au « moment »-même où il renonce à toute prétention à la maîtrise de soi, autrement dit où il comprend qu'il existe toujours *devant lui-même*¹³⁰⁸.

On comprend plus précisément, sur cette base, en quel sens le *Dasein* peut demeurer *même* que lui-même. Contrairement à ce que dit Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, le *Dasein* met certes au jour son ipséité – son identité insigne – en se résolvant à la mort, mais cela ne signifie pas qu'il n'est plus alors, en aucun sens, le *même* que celui qu'il était tandis qu'il existait improprement. Comme le rêveur augustinien est, en un sens, le même dans la veille et dans le sommeil, le *Dasein* heideggérien est, *en un certain sens*, le même dans les guises de l'*Eigentlichkeit* et de l'*Uneigentlichkeit* – cela parce que la première constitue une *reprise*, une *assomption destructrice* de la seconde¹³⁰⁹.

C'est tout le sens de ce que Heidegger nomme la totalité (*Ganzheit*) du *Dasein* – à condition de bien l'entendre, de ne pas confondre la totalité conforme à l'être du *Dasein* avec la totalité qui convient aux choses.

La totalité du *Dasein* se manifeste également dans l'angoisse : celle-ci amène le *Dasein* devant lui-même, ouvrant intégralement cet étant. Mais quel sens faut-il donner précisément à la *Ganzheit* du *Dasein* ? Heidegger apporte une réponse à ces questions dans ses analyses relatives à l'être-à-la-mort¹³¹⁰. La position du problème de la mort, dans *Être et temps*, résulte de la nécessité de former un concept de totalité conforme à l'être du *Dasein*. Or, l'idée de totalité répugne manifestement à l'être-en-avant-de-soi constant du *Dasein*. Celui-ci ne pourrait pas constituer une totalité, parce que, aussi longtemps qu'il

le souci [*Seiendes, dessen Sein Sorge ist*] peut se charger d'une dette factice [*kann sich (...) mit faktischer Schuld beladen*], mais encore il *est* en-dette au fond de son être [*ist im Grunde seines Seins schuldig*].

¹³⁰⁸ On mesure bien ici en quel sens Heidegger, tout à la fois, prend ses distances avec la phénoménologie de la vie religieuse qu'il avait en vue au début des années 1920 et conserve quelque chose de ce projet. En 1927, le *Dasein* n'existe plus devant *Dieu* (même non objectif) – pour autant, il existe encore devant *lui-même*.

¹³⁰⁹ On notera à cet égard que la *nullité* fait le lien entre les trois moments essentiels du souci, le projet, l'être-jeté et l'échéance : « Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une nullité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la nullité du *Dasein* impropre dans l'échéance où il se trouve à chaque fois et toujours facticement » (*Être et temps, op. cit.*, p. 224 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 285).

¹³¹⁰ Nous nous concentrons plus précisément sur le paragraphe 48 d'*Être et temps*, intitulé « Excédent, fin et totalité [*Ausstand, Ende und Ganzheit*] » (*ibid.*, p. 194 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 241).

est, il n'a pas atteint sa totalité (il est en-vue-de-lui-même ; il y a donc, « dans » le *Dasein*, des excédents), et lorsqu'il est une totalité (lorsqu'il meurt), il n'est plus, il est devenu un ne-plus-être-là. Heidegger résout cette difficulté en repensant l'être de l'excédent et de la totalité à la lumière de l'être du *Dasein*. Plus exactement, il faut dire que le *Dasein* n'a pas d'excédents. Parler d'excédent au sujet du *Dasein* revient en effet à le considérer comme une somme (*Summe*) », c'est-à-dire comme un étant-à-portée-de-la-main (*Zuhandene*). Le *Dasein* n'est pas une somme, parce qu'il est toujours-déjà ce qu'il n'est pas, sur le mode du pouvoir-être, de l'en-avant-de-soi (tandis qu'une somme, selon Heidegger, est « déjà en quelque manière et quelque part à-portée-de-la-main¹³¹¹ » lorsque certaines de ses parties sont absentes). Mais si le *Dasein* n'a pas d'excédents, faut-il dire alors, plus largement, qu'il n'a pas de contenus, de parties ? Non : le *Dasein*, selon Heidegger, a des parties, qu'il est toujours-déjà, sur le mode du pouvoir-être (seul le *Dasein* qui se comprend improprement, c'est-à-dire comme une somme, peut en fin de compte être dit incomplet). Le *Dasein*, chez Heidegger, a des parties au sens où il est articulé, où il a une certaine structure – on distinguera ainsi, en particulier, trois parties du souci.

Heidegger semble puiser chez Husserl¹³¹² (dans la « Recherche Logique III », consacrée à la théorie des tous et des parties), un certain sens de la notion de « partie », qu'il réinvestit en le transformant. Husserl distingue les parties indépendantes (celles qui sont indifférentes à la suppression des parties qui lui sont associées) et les parties dépendantes (celles qui sont inséparables d'autres parties¹³¹³). On peut dire que si le *Dasein* n'a pas de parties indépendantes, il a en revanche des parties dépendantes. Heidegger réinvestit donc un certain sens du concept husserlien de « partie », mais en le transformant : il lui ôte sa signification régionale (les parties ne sont pas les parties d'un ensemble sous-la-main, ce qui est le cas chez Husserl, parce qu'il pense la distinction partie/tout à partir de la représentation) et, ce qui est lié, sa dimension formelle. Chez Husserl en effet, la dépendance réciproque des parties est fondée sur une loi formelle. Le tout est ainsi compris comme une forme logique, c'est-à-dire vide, universelle (les dépendances des parties relativement au tout, et d'une partie vis-à-vis d'une autre, sont comprises dans ce cadre). Heidegger rompt avec cette conception formelle du tout et des parties. Dans les paragraphes

¹³¹¹ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 196 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 243.

¹³¹² Pour cette source, cf. Ciocan, C., « Heidegger, la mort et la totalité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 199, 2009, p. 308. Cf. également Øverenget, E., *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.

¹³¹³ Cf. Husserl, « Recherche logique III », paragraphe 2.

consacrés à l'être-à-la-mort, il explique ainsi que la structure du *Dasein*, c'est-à-dire sa totalité, est une structure nécessairement unique, en vertu du sens d'être particulier du *Dasein* (l'existence).

Après avoir repensé l'être-partiel du *Dasein*, Heidegger repense ainsi son être-tout. La totalité du *Dasein* n'est ni une cessation, ni une disparition, ni un achèvement, mais elle-même une possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe, autant qu'il existe. Cela signifie que la totalité n'advient pas au *Dasein*, elle ne lui est pas donnée comme un fait qui survient, mais, en tant qu'il est en vue de sa totalité, est à-sa-totalité (c'est-à-dire à-la-mort), il est son tout aussi longtemps qu'il est (en propre). La totalité du *Dasein* est ainsi un *pouvoir-être-tout*¹³¹⁴.

Le *Dasein* qui existera en totalité, d'une manière totale, comprendra alors qu'il est bel et bien le *même* que celui qui existait d'une manière impropre – non pas parce qu'il constitue la même chose, le même substrat qui aurait simplement accueilli différentes qualités, mais parce qu'en tant qu'être *possible*, il est pour *partie* un être possiblement échéant, l'échéance constituant une partie de l'être du *Dasein* qui, Heidegger y insiste, ne disparaît jamais¹³¹⁵.

¹³¹⁴ On pourra interpréter la totalité du *Ganzheit* du *Dasein* en termes de *fermeture* – au sens où la mort constitue une fermeture à l'être. Si le *Dasein* est essentiellement ouvert (en tant qu'être-au-monde), cette ouverture est corrélée à une fermeture plus originelle, en vue de laquelle le *Dasein* qui existe en propre est (cette fermeture n'étant pas à interpréter comme enfermement dans un certain lieu, dans une région d'étants sous-la-main). Pour cette fermeture du *Dasein*, cf. Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990, pp. 59-60.

¹³¹⁵ Cf. pour ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 210 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 242-243, qui explicite la forme spécifique de *mêmeté* (*Selbigkeit* ; à distinguer de l'*Identität*) qui convient au *Dasein*, en dissociant au passage l'existence *eigentliche* et l'*echte Existenz* (existence véritable ou authentique) : « cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui existe en-vue-de soi-même est comme tel à chaque fois mien [je-meînes]. Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique [*identisch*] à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même ; le *Dasein* n'a pas non plus simplement conscience de cette *mêmeté* [*Selbigkeit*], à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* est même que lui-même en un sens spécifique [*hat eine eigentümliche Selbigkeit mit sich selbst*] : l'*ipséité* [*Selbtheit*]. (...) Comme nous l'avons déjà souligné, existence impropre ne veut pas dire existence illusoire, existence inauthentique [*Uneigentliche Existenz besagt nicht eine scheinbare, keine unechte Existenz*]. Bien plus, l'impropriété [*Uneigentlichkeit*] appartient à l'essence [*Wesen*] du *Dasein* facticiel. L'être-en-propre [*Eigentlichkeit*] est une simple modification [*Modifikation*], mais pas une suppression totale [*totale Ausstreichung*] de l'impropriété ». Pour l'impossible disparition de la possibilité de l'impropriété, cf. Pinat, Étienne, *Heidegger et Kierkegaard, La résolution et l'éthique*, op. cit., p. 249.

b. Aristote dépassé

L'apparence *étrangère* de la voix de la conscience donne également à comprendre qu'Aristote, malgré ses apports considérables, ne suffit pas à penser intégralement le phénomène du *Gewissen*. Il échoue, plus exactement, à thématiser l'appropriation *dés-appropriante* de soi qu'a alors en vue l'auteur d'*Être et temps*, le souci de soi heideggérien « excédant » ainsi la φρόνησις aristotélicienne.

Cela, d'une part, parce que la prudence ne constitue pas, selon Aristote, le mode le plus « haut » de dévoilement « logique » (par le λόγος) de l'étant. Dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite subordonne ainsi la φρόνησις à la σοφία. Aristote – comme, plus tard, Kant – recule devant ce qu'il a dé-couvert : il comprend *in fine* la saisie des étants éternels¹³¹⁶ comme le comportement le plus haut du *Dasein*, au détriment du souci de soi. Contrairement à la σοφία, la φρόνησις, en effet, « n'est pas complètement autonome [vollständig eigenständig¹³¹⁷], mais reste liée dans sa structure à un autre comportement [Verhalten] de l'homme¹³¹⁸ ». Parce que seul un homme *bon* peut viser l'existence bonne¹³¹⁹, la φρόνησις se révèle tributaire de la πρᾶξις. Elle n'est donc pas autonome (*eigenständig*), c'est-à-dire ne consiste pas en un *pur* dé-couvrir, un *pur* dévoilement de l'étant ; ce qui conduit Aristote à la considérer comme moins originaire que la σοφία :

« Dans la mesure où la φρόνησις, eu égard à la possibilité de son accomplissement en bonne et due forme [*ihrer rechten Vollzugs*], est tributaire du fait qu'elle est accomplie [*vollzogen*] par un ἀγαθός, elle n'est pas elle-même autonome [*eigenständig*]. La prééminence [Vorrang] de la φρόνησις s'en trouve par là même ébranlée [erschüttert], même si elle se rapporte au *Dasein* humain. (...) La σοφία est, elle, autonome [*eigenständig*], mais ce dont il est question en elle, c'est du ἀεί, donc de ce qui n'a absolument rien à faire avec la γένεσις, alors que l'existence humaine consiste dans le fait d'être γένεσις, πρᾶξις, κίνησις. La pure compréhension [*Das reine Verstehen*] du philosophe n'envisage pas le point à partir duquel l'homme pourrait proprement [*eigentlich*] accéder à l'être. Ce qui est étudié en philosophie n'apporte, conformément à son sens, rien de plus à l'existence de l'homme [*die Existenz des Menschen*¹³²⁰] ».

¹³¹⁶ Pour les deux modalités distinctes du νοῦς en jeu dans la φρόνησις et la σοφία, cf. *Platon* : Le Sophiste, *op. cit.*, pp. 157-159 ; *Ga.* 19, pp. 163-165.

¹³¹⁷ Il faut entendre dans ce terme une référence à l'*Eigentlichkeit* aussi bien qu'à la *Ständigkeit* du *Dasein* qui existe d'une manière propre.

¹³¹⁸ *Ibid.*, pp. 159-160 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 166.

¹³¹⁹ Heidegger renvoie pour ce point à l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144a34.

¹³²⁰ *Platon* : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 161 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 167-168.

Aristote, en définitive, ne donne pas réellement à penser l'*avoir de soi*. Heidegger semble le suggérer en indiquant (contre la lettre des textes aristotéliens) que ni la φρόνησις ni la σοφία – pour des raisons différentes – ne sont, à proprement parler, des ἕξεις :

« La difficulté est (...) la suivante : 1. La φρόνησις concerne bien l'existence de l'homme [*das Dasein des Menschen*], mais elle reste alors tributaire de l'être de l'homme comme ἀγαθός, elle n'est pas autonome [*eigenständig*]. 2. De l'autre côté, la σοφία est bien autonome, pour autant qu'elle vise purement [*rein*] les ἀρχαί ; mais puisqu'elle tend justement à l'ἀεί, elle ne contribue en rien à l'existence de l'homme. Au fond, la difficulté tient à ceci que toutes les deux, φρόνησις et σοφία, ne sont pas des ἕξεις¹³²¹ ».

La subordination de la φρόνησις à la σοφία trouve sa source ultime dans « une *considération purement ontologique* [*eine rein ontologische Betrachtung*¹³²²] » d'ordre « *théorique* [*theoretische*¹³²³] ». Dans la mesure où la σοφία, contrairement à la φρόνησις, n'est tributaire de rien d'autre qu'elle-même (à l'image de la santé, contrairement à la médecine¹³²⁴), la première produit (*herstellt*), engendre (*austrägt*) davantage d'être que la seconde – elle constitue un ποιεῖν supérieur¹³²⁵.

Aristote adopte par ailleurs une position conforme à l'ontologie grecque, qui comprend l'être comme permanence :

« [I] subsiste encore une lacune pour bien entendre la prééminence [*Vorrangs*] de la σοφία, même si l'on aperçoit déjà que la σοφία accomplit [*leistet*] en quelque sorte de manière immédiate, simplement parce qu'elle est là [*sie da ist*], tandis que la φρόνησις accomplit [*leistet*] en référence à autre chose qu'elle-même. Cela est clair structurellement. Malgré tout, une chose reste pourtant incompréhensible : dans quelle mesure (...) le comportement [*Verhalten*] qui découvre l'être-toujours [*Immerseins*] constitue-t-il l'être propre [*das eigentliche Sein*] de l'homme ? Nous ne pouvons le comprendre qu'en fonction du sens du concept d'être chez les Grecs. *Précisément parce que cet étant auquel la σοφία se rapporte est un être-toujours, alors que la σοφία est le genre le plus pur du rapport à* [*die reinste Art des Sich-Verhaltens-zu*] *et du séjour-auprès-de-cet-étant* [*des Sich-Aufhaltens-bei-diesem-Seienden*], *pour cette même raison la σοφία est, en tant qu'authentique être-placé face à cet être le plus haut* [*als das echte Gestelltsein zu diesem höchsten Sein*], *la possibilité la plus haute* [*die höchste Möglichkeit*]. *La décision au sujet de la prééminence de la σοφία est donc, en dernière instance, prise en fonction de l'étant même auquel elle se rapporte*¹³²⁶ ».

¹³²¹ Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 161 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 168.

¹³²² *Ibid.*, p. 162 ; *Ga.* 19, p. 168.

¹³²³ *Id.* (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 169.

¹³²⁴ Cf. pour cette comparaison Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1144a3 *sq.*

¹³²⁵ Cf. pour ce point Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, pp. 162-163 ; *Ga.* 19, pp. 168-170.

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 164 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, pp. 170-171.

Aristote ne pense pas jusqu'au bout l'avoir de soi qui caractérise le *Dasein* – cela parce qu'il ne considère pas la prudence comme le comportement le plus « élevé » du *Dasein*. Il ne va pas de soi néanmoins que, la question de la place occupée par la φρόνησις dans la hiérarchie des modes de l'ἀληθεύειν mise à part, la conception aristotélicienne du souci de soi soit satisfaisante. Le Stagirite, en effet, n'envisage pas l'avoir de soi en termes de désappropriation. Si la φρόνησις permet bien de penser quelque chose comme une constance, une « stabilité » du *Dasein* – étant donné que toute disposition, toute ἔξις, reprend, prolonge ce qui la « précède », et qu'en l'occurrence la résolution reprend, assume la prudence qui ne peut être oubliée, c'est-à-dire qui existe à tout « moment » à l' « état » de possibilité –, et si d'autre part les analyses de la *Rhétorique* thématisent l'avoir de soi en termes de réponse à un appel, l'appropriation aristotélicienne de soi ne prend pas cependant la forme d'une destruction de soi. Contrairement au *Dasein*, l'homme prudent est, pour ainsi dire, *sans cœur* – au sens où Aristote considère uniquement l'accès à la vie propre comme un mouvement d'enrichissement, un mouvement de sauvegarde, non comme un mouvement de destruction. Il ne comprend pas la φρόνησις comme une assomption de la finitude, de la nullité du *Dasein*. Pour le dire encore autrement : Aristote donne bien à penser quelque chose comme une voix de la conscience, mais il ne rend pas véritablement justice à sa résonance *étrangère*.

Certes, Heidegger fait clairement siennes les analyses que le Stagirite consacre, au livre II de la *Rhétorique*, à la peur, φόβος (envisagée à la fois comme πάθος et comme πίστις, croyance en ce que dit la voix du rhéteur¹³²⁷). Aristote explique ainsi que l'homme en proie à la peur fuit en quelque sorte devant lui-même¹³²⁸, alors que lui apparaît, non pas un certain étant, mais une possibilité¹³²⁹, qui s'annonce dans un indice, σημεία¹³³⁰, et le

¹³²⁷ Cf. les deux directions de l'étude aristotélicienne, selon l'interprétation de Heidegger dans ses *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Ga. 18), p. 249 : « 1. φόβος als πάθος : wie das 'Sichfürchten' eine ganz bestimmte Konkrektion des 'Ausser-Fassung-Seins' darstellt ; 2. φόβος als πίστις – eigentlicher Leitfaden für die Interpretation der 'Rhetorik' : wie weit das 'Sichfürchten' als eine Grundbestimmung des Daseins des anderen, des Hörers, mitspricht im Beraten, Schlüssigwerden über eine zu erledigende Angelegenheit ».

¹³²⁸ Cf. *ibid.*, p. 250 : « 'Fürchten ist so etwas wie ein Herabgestimmtsein', eine Befindlichkeit, die charakterisiert ist als phugè, gleichsam vor meinem Dasein 'Fliehen' ».

¹³²⁹ Cf. *ibid.*, p. 251 : « Das, was sich zeigt, ist noch nicht eigentlich da, es ist nicht da in der αἴσθησις, es ist so da, dass es in gewisser Weise noch nicht da ist ». Cf. également p. 253 : « Für das Fürchterliche ist charakteristisch die Möglichkeit, das Möglichsein, aber im Sinne des Unbestimmten. Das Moment der Unbestimmtheit steigert gerade die Möglichkeit, dass es kann im Hinblick auf die mögliche Befindlichkeit des Sichfürchtens. Das Unbestimmte steigert auch die Bedrohlichkeit ».

¹³³⁰ Pour la σημεία, cf. *ibid.*, pp. 253-255.

concerne en propre¹³³¹. Il note également que ce recul peut déboucher sur l'acquisition d'une certaine ἔξις – le courage¹³³² –, et porte à délibérer, dans l'espoir d'être sauvé, d'obtenir le salut¹³³³.

Cette description du φόβος annonce de toute évidence les thématiques heideggériennes de la peur et de l'angoisse, ainsi que de la résolution. L'analyse aristotélicienne de la crainte s'ouvre néanmoins sur une remarque qui interdit de voir dans la résolution heideggérienne – qui trouvera son sens véritable dans la résolution devançante, la résolution en vue de la mort, de son propre néant – une *simple* reprise du souci de soi aristotélicien : la φρόνησις, selon Aristote, ne se rapporte pas directement à la mort, à la mort en tant que telle. Pour le Stagirite en effet,

« on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions [φθοράς] ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents. Car l'on ne craint pas ceux qui sont très lointains ; tous les hommes savent, en effet, qu'ils mourront ; mais la mort n'étant pas proche, ils n'en ont aucun souci [οὐδὲν φροντίζουσιν¹³³⁴] ».

S'il décrit parfaitement la situation de l'homme en proie à la peur, Aristote ne fait qu'apercevoir le phénomène de l'angoisse, *Angst*, compris comme fuite devant l'*Unheimlichkeit*¹³³⁵, c'est-à-dire devant notre être-isolé, la *Vereinzellung* de notre être-au-monde.

¹³³¹ Cf. notamment pour ce point *Ga.* 18, p. 258 : « *Eine solche Lage präsentiert das Fürchterliche im höchsten Sinne : das Unabwendbare, aber nicht schlechthin, sondern nur für mich* ».

¹³³² Cf. *ibid.*, p. 261 : « *Die Furcht hat als bestimmtes πάθος die Möglichkeit einer ἔξις. Eine solche Möglichkeit ist der Mut. Es ist aber sichtbar, dass ich im rechten Sinne mutig nur dann sein kann, wenn ich mich fürchte. Die Furcht ist die Bedingung der Möglichkeit des Mutes* ».

¹³³³ Cf. sur ce point *ibid.*, p. 260. Heidegger s'appuie alors sur Aristote, *Rhétorique*, tome II, Livre II, 5, 1383a5, édition bilingue, traduction par M. Dufour, Les belles lettres, Paris, 1991, p. 74 : « il faut pour craindre garder en son for quelque espoir de salut [σωτηρίας] touchant l'objet de son anxiété. En voici un indice : la crainte porte à délibérer [ὁ (...) φόβος βουλευτικοῦς ποιεῖ] ; or nul ne délibère sur les cas désespérés ».

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 72. Cf. le commentaire de Heidegger en *Ga.* 18, p. 252.

¹³³⁵ Cf. *ibid.*, p. 261 : « *Mit Rücksicht auf das Miteinandersprechen in der Alltäglichkeit zeigt sich die Furcht als diejenige Befindlichkeit, die zum Sprechen bringt. Was hier im Umkreis der Alltäglichkeit sich zeigt, ist ein Phänomen, das ein viel ursprünglicheres Fundament hat, sofern es sich im Dasein des Menschen noch um Furcht in einem anderen Sinne handeln kann, was wir als Angst oder Grauen bezeichnen : wo es uns unheimlich ist, wo wir nicht wissen, wovor wir uns fürchten. Wenn uns unheimlich ist, fangen wir an zu reden. Das ist ein Hinweis für die Daseinsmäßige γένεσις des Sprechens : wie das Sprechen zusammenhängt mit der Grundbestimmung des Daseins selbst, die durch die Unheimlichkeit charakterisiert ist* ».

c. Zurück zu Kant ?

Parce qu'il ne prête pas suffisamment attention à la résonance étrangère du *Gewissensruf*, Aristote ne rend pas justice à l'unicité de l'appelant : il ne voit pas – ou plutôt, n'entend pas – que je me trouve appelé par le propre, par une guise d'être unique, radicalement singulière, partant authentiquement *étrangère* aux étants intramondains ainsi qu'à l'existence impropre.

L'*Éthique à Nicomaque* n'est pas le seul sous-texte des pages d'*Être et temps* consacrées au phénomène de la conscience. On doit y lire, tout aussi bien, la poursuite d'un dialogue engagé longtemps auparavant, dès les premiers textes de Heidegger, avec la philosophie kantienne.

Le philosophe de Messkirch l'énonce clairement au paragraphe 64 d'*Être et temps* : l'« erreur » principale de Kant est d'interpréter l'*ego* comme un sujet au sens de l'*ὑποκείμενον-subiectum*. La *Critique de la raison pure* condamne en effet le sujet transcendantal à l'isolement (*Isolierung*) en le concevant comme le fond subsistant, le support, ou encore comme la condition de possibilité des catégories, et plus largement de l'expérience.

Heidegger le répète dans le cours qui suit immédiatement la publication d'*Être et temps* : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* du semestre d'été 1927¹³³⁶. Le chapitre III¹³³⁷ de la première partie lui donne toutefois l'occasion d'approfondir sa réflexion. Celle-ci est cette fois-ci centrée sur les trois modes de la personne ou personnalité selon Kant : la *personalitas transcendentalis*, la *personalitas psychologica*¹³³⁸ et la

¹³³⁶ Pour l'interprétation de l'*ego* transcendantal comme condition de possibilité des catégories et de l'expérience, cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., pp. 161-162 (*Ga.* 24, pp. 181-182), ainsi que pp. 179-180 (*Ga.* 24, pp. 204-205). L'assimilation de l'*ego* transcendantal à l'*ὑποκείμενον-subiectum* est intimement liée à la thématization kantienne de la conscience de soi comme *cogito me cogitare*. L'*ego* kantien serait en effet un sujet au sens logique, qui a des pensées pour prédicats ; cet avoir consistant, plus précisément, en une représentation. Cf. pour ce dernier point *ibid.*, pp. 158-159 ; *Ga.* 24, pp. 177-179. Pour le rejet plus global du concept de conscience de soi, cf. *ibid.*, pp. 189-190 ; *Ga.* 24, pp. 216-218.

¹³³⁷ Intitulé « La thèse de l'ontologie moderne : L'être de la nature (res extensa) et l'être de l'esprit [*Geistes*] (res cogitans) comme modalités fondamentales de l'être » (*ibid.*, p. 154 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 172).

¹³³⁸ Pour l'analyse heideggérienne de la *personalitas psychologica* kantienne, cf. *ibid.*, pp. 162-164 ; *Ga.* 24, pp. 182-185. Heidegger ne lui accorde pas cependant des développements très importants : parce que cette personnalité correspond au Je-objet, au Je connu empiriquement, partant au Je pré-compris comme un étant *vorhanden*, elle manque d'emblée le sens d'être du *Ich*. Cf. pour ce dernier point *ibid.*, p. 177 ; *Ga.* 24, p. 201.

personalitas moralis. Le sens d'être de la personne est à rechercher, selon Heidegger, dans le troisième « visage » de la personnalité kantienne : « [l]a *personalité propre* [eigentliche Persönlichkeit] est la *personalitas moralis*¹³³⁹ ». Plus exactement encore : l'être de la personnalité transparaît dans l'élucidation kantienne du respect.

Comme tout sentiment, le respect constitue en effet conjointement un être-sensible-à et un *se-sentir* :

« Il est de l'essence du sentiment [*Gefühls*] en général de n'être pas seulement sentiment *pour* [für] quelque chose, mais aussi, en tant que sentiment pour quelque chose, de faire sentir le sentant lui-même et son état [*Zustandes*], son être au sens large. Le sentiment exprime pour Kant, de manière générale et formelle, une modalité propre [*eigenen*] de la manifestation [*Offenbarmachens*] du Je [*Ich*¹³⁴⁰] ».

Le sens d'être du Je se manifeste, se donne à voir dans le sentiment, l'épreuve du respect. Celui-ci met ainsi au jour une modalité insigne de la conscience de soi, la conscience de soi *morale* :

« S'il est vrai que la structure formelle de la *personalitas* en général réside dans la conscience de soi [*Selbstbewußtsein*], la *personalitas moralis* devra alors exprimer une *modification* [Modifikation] déterminée de la *conscience de soi*, et par conséquent précisément une espèce particulière de conscience de soi. Cette conscience de soi morale [*Dieses moralische Selbstbewußtsein*] caractérise proprement [*eigentlich*] la personne [*die Person*] en son être¹³⁴¹ ».

Contrairement à la conscience de soi en jeu dans la *personalitas transcendentalis*, la conscience de soi morale n'a pas le sens d'une élucidation *théorique*. Le sentiment du respect n'est en effet un *se-sentir* qu'en tant qu'il est *aussi*, simultanément, un être-sensible-à, autrement dit une ouverture-à¹³⁴². Dans les termes de Heidegger : la *Stimmung*, l'humeur, découvre l'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde – elle ne coïncide donc pas avec la réflexion, la conscience de soi théorique, qui connaît le *Dasein* en tant qu'étant isolé, *isoliert*¹³⁴³.

¹³³⁹ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 165 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 186.

¹³⁴⁰ *Ibid.*, p. 166 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 187.

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 165 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 186.

¹³⁴² Cf. pour ce point *ibid.*, p. 166 ; *Ga.* 24, p. 187 : « La manière dont je me révèle à moi-même dans le sentir [*im Fühlen*] est co-déterminée par ce à quoi je suis sensible dans ce sentiment. Il apparaît ainsi que le sentiment n'est pas une simple réflexion [441*éflexion*] sur soi-même, mais un *se-sentir* [*Sichfühlen*] dans l'être-sensible-à- [*im Gefühlhaben für*] ».

¹³⁴³ Cf. encore *ibid.*, p. 167 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 188 : « Il faut que la conscience de soi morale [*Das moralische Selbstbewußtsein*] soit un sentiment [*ein Gefühl*], pour se distinguer du savoir théorique au sens du <Je me pense [*Ich denke mich*]>. C'est pourquoi Kant parle de <sentiment moral [*moralischen Gefühl*]> ou du <sentiment de mon existence [*Gefühl meiner Existenz*]>. Celui-ci n'est pas une

Le Kant de la *Critique de la raison pratique* est au plus près du phénomène que Heidegger entend décrire dans *Être et temps*. La thématique kantienne de la personne morale donne en effet à penser un Je positionné devant lui-même, appelé par lui-même à reconnaître son être propre, unique, singulier :

« Le respect [*Die Achtung*] révèle la dignité [*die Würde*] devant [*vor*] laquelle et pour [*für*] laquelle le Soi-même [*das Selbst*] se sait responsable [*verantwortlich*]. Ce n'est que dans la responsabilité [*Verantwortlichkeit*] que le Soi-même se dévoile [*enthüllt sich*], non pas le Soi-même au sens vague de connaissance d'un Je [*Ich*] en général, mais le Soi-même en tant qu'il est à chaque fois mien [*je meines*], le Je en tant que Je facticiel à chaque fois singulier [*als das jeweils einzelne faktische Ich*¹³⁴⁴]. ».

Comme chez Heidegger, la mise au jour kantienne de l'être en propre engage d'autre part une forme de destruction de soi. L'individu moral qui fait l'épreuve du respect se retrouve en effet déchiré entre deux possibilités contraires d'existence, et appelé à terrasser, à humilier son amour-propre, c'est-à-dire ce qu'il tenait indûment « jusque-là » pour son propre : « Tous les penchants sensibles [*Alle sinnlichen Neigungen*] qui sont contrariés [par la loi morale] et auxquels il est porté préjudice sont des penchants au sens de l'amour-propre [*Eigenliebe*] et de la présomption [*Eigendünkels*¹³⁴⁵]. La loi morale terrasse [*schlägt (...) nieder*] la présomption¹³⁴⁶ ».

quelconque expérience fortuite de moi-même et pas davantage un savoir théorique, consistant à penser le Je comme sujet [*Subjekt*] du penser ». Ce mode singulier de la compréhension de soi, que Heidegger nomme auto-finalité, *Selbstzweckhaftigkeit*, et qui est intrinsèque à la personne morale, annonce l'être-en-vue-de-soi d'*Être et temps* : « La personne [*Person*] est une chose [*Ding*], res, quelque chose [*etwas*] qui existe en tant que fin de soi-même [*was als Zweck seiner selbst existiert*]. La finalité [*Zweckhaftigkeit*] ou plus précisément l'auto-finalité [*Selbstzweckhaftigkeit*] appartient à cet étant. Son mode d'être est d'être fin de soi-même. Cette détermination, être fin de soi-même, appartient incontestablement à la constitution ontologique du *Dasein* humain » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 175 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 199).

¹³⁴⁴ *Ibid.*, p. 171 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 194. Cf. également *ibid.*, p. 169 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 192 : « Dans le respect devant la loi [*vor dem Gesetz*], je me sou mets [*Ich unterwerfe mich*] à moi-même en tant que Soi-même libre [*als dem freien Selbst*]. Tandis que je me sou mets, je me révèle à moi-même, c'est-à-dire que je suis dans mon ipséité moi-même [*bin ich als ich Selbst*]. La question qui se pose est donc la suivante : en tant que quoi [*was*] ou plus précisément en tant que qui [*wer*] suis-je moi-même ? ».

¹³⁴⁵ Il faut bien entendre ici (comme dans « *Eigenliebe* ») le « *eigen* », le « propre ».

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 168 ; *Ga.* 24, p. 189. Heidegger cite ensuite un passage de la *Critique de la raison pratique* : « Mais comme cette loi est quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle [*ie. non sensible*], c'est-à-dire de la liberté, elle est en même temps un objet de respect quand, en opposition avec le contraire subjectif, à savoir avec nos inclinations, elle affaiblit la présomption ; elle est un objet du plus grand respect quand elle la terrasse complètement, c'est-à-dire l'humilie ; elle est par conséquent aussi le principe d'un sentiment positif qui n'est pas d'origine empirique et qui est connu *a priori*. Donc le respect pour la loi morale est un sentiment qui est produit par un principe intellectuel, et ce sentiment est le seul que nous connaissons parfaitement *a priori* et dont nous pouvons apercevoir la nécessité » (Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction par F. Picavet, PUF, Paris, 1965, p. 77 ; *Kritik der praktischen*

Enfin, à l'image du *Gewissen* heideggérien, la conscience morale kantienne n'est pas une connaissance de soi *donnant lieu* à l'action : elle est *d'emblée* un agir¹³⁴⁷, autrement dit, dans les termes de Heidegger, un avoir de soi. Pour la personne morale kantienne comme pour le *Dasein* heideggérien, être ne signifie rien d'autre qu'agir :

« [L]e sentiment du respect est le mode propre [*eigentliche*] de révélation de l'existence [*Existenz*] de l'homme, non pas au sens d'une constatation [*Feststellens*] pure et simple, d'une prise de connaissance [*Zur-Kennntnis-Nehmens*], mais de telle sorte que dans le respect je *suis* moi-même, autrement dit j'*agis* [*handele*]. Et par là, respect devant la loi [*vor dem Gesetz*] signifie eo ipso action [*Handeln*¹³⁴⁸]. »

Ainsi, si la philosophie théorique de Kant condamne le *Dasein* à l'*Isolierung*, le pan pratique de l'œuvre kantienne donne au contraire à penser quelque chose comme la *Vereinzellung*. La première vise très exactement ce que l'auteur d'*Être et temps* a en vue en 1927 – une « ontologie de l'existence¹³⁴⁹ » –, là où la seconde a « raison », dans « Des

Vernunft, in *Immanuel Kants Werke*, tome V, édition par Cassirer, Berlin, 1914, pp. 81-82). En raison du déchirement, évoqué dans le corps du texte, entre l'amour-propre et le devoir, le respect pour la loi peut être envisagé de deux points de vue : comme une soumission d'une part, comme une élévation d'autre part. Cf. pour ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 170 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 192 : « Il importe de noter que dans le sentiment du respect se trouve déjà impliqué l'être-sensible-à la loi au sens de l'auto-soumission [*im Sinne des Sichunterwerfens*]. Cette auto-soumission est en même temps, conformément à la teneur [*Gehalt*] de ce à quoi je me sou mets et *pour lequel* j'éprouve un sentiment de respect, une auto-élévation [*ein Sicherheben*] dans la mesure où elle est une auto-révélation [*Sichoffenbarwerden*] de ma dignité la plus propre [*eigensten*]. Kant aperçoit clairement l'antagonisme singulier de ces deux mouvements en direction opposée [*diese merkwürdig gegenstrebige Doppelrichtung*], qui sont inscrits dans la structure intentionnelle du respect en tant qu'auto-élévation auto-soumise ». Dans les lignes suivantes, Heidegger dresse un parallèle entre « l'antagonisme singulier de ces deux mouvements en direction opposée » et la *διωξίς* et la *φυγή* qui sont constitutifs de l'*ὄρεξις* aristotélicienne. Notons enfin que le philosophe de Messkirch réinvestit *infra* la dualité maître-esclave, qui jouait déjà un rôle fondamental dans les dernières pages du cours sur Paul de 1920-1921 : le sentiment moral recèle « la dignité de l'homme par laquelle il s'élève dans la mesure où il sert [*dient*]. Par cette dignité, qui ne fait qu'un avec le service, l'homme est en même temps maître et esclave de lui-même [*Herr und Knecht seiner selbst*] » (*ibid.*, p. 172 ; *Ga.* 24, p. 195). L'individu moral kantien est à la fois maître et esclave, comme le croyant est, pour Paul, libre du point de vue de Dieu, esclave du point de vue du monde.

¹³⁴⁷ Kant rejoint ici Aristote – à suivre, en tout cas, la lecture de Heidegger retranscrite *supra*.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 171 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 194. Être au sens propre signifie, en ce sens, être libre, étant entendu que cet être-libre n'est pas conditionné par une quelconque *propriété* : « Le respect signifie être responsable [*Verantwortlichsein*] de soi-même vis-à-vis de soi-même, ce qui signifie à son tour être-libre [*Freisein*]. Être-libre, ce n'est pas simplement une propriété [*eine Eigenschaft*] de l'homme, mais cela équivaut à agir moralement [*sittlich Handeln*]. Mais l'agir est un faire [*ein Tun*]. Ainsi le mode d'être spécifique de la personne morale consisterait en un libre faire [*freien Tun*] » (*ibid.*, p. 176 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 200).

¹³⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 172 ; *Ga.* 24, p. 195 : « Métaphysique signifie ontologie. Métaphysique des mœurs [*Metaphysik der Sitten*] signifie ontologie de l'existence humaine [*Ontologie der menschlichen Existenz*]. Le fait que Kant fournisse une réponse dans le cadre de l'ontologie de l'existence humaine, dans la métaphysique des mœurs, montre qu'il comprend parfaitement le sens méthodique de l'analyse de la personne [*Person*] et par là de la question métaphysique : qu'est-ce que l'homme ? ». Contrairement à Kant, toutefois, Heidegger n'entend pas développer une ontologie de l'existence humaine. C'est la raison pour laquelle il refuse de reprendre à son compte le concept de personne (*Person*) : comme il l'indique au paragraphe 10 d'*Être et temps*, ce dernier participe de l'élaboration de l'anthropologie. Pour l'ontologie kantienne de l'existence

paralogismes de la raison pure », de refuser d'appliquer les catégories au Je¹³⁵⁰, mais a « tort » d'en conclure qu'aucune élucidation du sens d'être de ce dernier n'est possible. Kant a entrevu le sens d'être du Je comme agir¹³⁵¹, ouvrant ainsi la voie à l'analytique existentielle heideggerienne.

Du point de vue de Heidegger, toutefois, la philosophie pratique de Kant *entrevoit* ou *aperçoit* le sens d'être du Je – l'ipséité – plutôt qu'il ne la met véritablement au jour. Le philosophe de Messkirch avait déjà signalé les manques de la *Critique de la raison pratique* dans l'*Hauptwerk* de 1927 – non pas au paragraphe 64, mais au détour de l'élucidation du phénomène du *Gewissen*.

S'il lui sait gré d'avoir entendu que la conscience ne dit rien (*nichts*), Heidegger se démarque en effet nettement de la perspective kantienne : non seulement l'être-en-dette est par-delà bien et mal (cela parce que la moralité (*Moralität*) « le présuppose déjà pour elle-même [*es für sich selbst schon voraussetzt*¹³⁵²] »), mais, plus fondamentalement, et comme

humaine, cf. également *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 181 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 207 : Kant « propose une interprétation ontologique du Je pratique et soutient même qu'une <métaphysique pratique dogmatique> est possible, c'est-à-dire une métaphysique susceptible de déterminer ontologiquement, en partant de la conscience de soi pratique [*praktischen Selbstbewußtsein*], le Soi-même [*das Selbst*] de l'homme et son rapport à l'immortalité et à Dieu ».

¹³⁵⁰ Cf. *id.* (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 206 : « Kant a parfaitement raison de déclarer que les catégories, à titre de concepts fondamentaux de la nature, ne sont pas appropriées à la détermination du Je [*Ich*] ».

¹³⁵¹ La *personalitas transcendentalis* et la *personalitas moralis* se rejoignent sur ce point : l'une et l'autre se représentent le Je comme un agir (*Handeln*) – comme la spontanéité (*Spontaneität*) de l'acte de penser d'une part, comme un faire (*Tun*) moral d'autre part. Kant a « tort », toutefois, de considérer qu'aucune *connaissance* (non pas une simple représentation) du Je en tant qu'agir n'est possible. La raison en est qu'en concevant le temps comme une forme de la *sensibilité*, en identifiant, autrement dit, la temporalité au temps de la nature, il s'interdit de thématiser l'être du Je comme un agir, comme un *accomplissement* temporel : Kant « n'a pas montré que le <J'agis [*Ich handele*]> ne peut pas être interprété tel qu'il se donne, dans la constitution ontologique qui s'annonce ainsi. Peut-être le temps [*die Zeit*] est-il justement l'a priori du Je, – si du moins on l'entend en un sens plus originaire que celui que Kant a pu concevoir. Kant l'assignait à la sensibilité [*Sinnlichkeit*] et n'avait en vue par conséquent, dès le début et conformément à la tradition, que le temps de la nature [*die Naturzeit*] » (*id.* ; traduction modifiée). Kant échoue ainsi à penser l'unité (*Einheit*) et la totalité (*Ganzheit*) du Je. Cf. pour ce dernier point *ibid.*, p. 182 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 207-208 : il apparaît chez Kant « une singulière négligence [*Versäumnis*] dans la mesure où il ne parvient pas à déterminer l'unité [*Einheit*] originaire du Je théorique et du Je pratique. L'unitotalité [*Einheit und Ganzheit*] qu'ils constituent est-elle quelque chose de surajouté ou au contraire quelque chose d'originaire, antérieur à la dualité des aspects du Je ? Ceux-ci s'entre-appartiennent-ils originairement ou ne sont-ils au contraire liés que de manière extrinsèque et après coup ? Comment faut-il concevoir l'être du Je en général ? Non seulement la structure ontologique de ce Je total [*ganzen*] qui constitue la personne [*Person*] théorico-pratique prise en totalité [*Ganzheit*], demeure indéterminée, mais plus encore le rapport de la personne théorico-pratique au Je empirique, à l'âme [*Seele*], tout comme le rapport de l'âme au corps [*Leib*]. Assurément esprit [*Geist*], âme, corps sont ontologiquement déterminés (ou indéterminés) chacun pour soi et de manière à chaque fois différente, mais le tout [*das Ganze*] de l'étant que nous sommes nous-mêmes, corps, âme, esprit, le mode d'être de leur totalité originaire demeure ontologiquement obscur ».

¹³⁵² *Être et temps*, op. cit., p. 225 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 286.

on l'a vu, l'être-en-dette ne doit pas être compris en référence à une loi ou norme. L'image classique du tribunal trahit, chez Kant, cette mésinterprétation du phénomène du *Gewissen*. Comme l'écrit Heidegger :

« Que Kant place à la base de son interprétation de la conscience [*Gewissensinterpretation*] l'idée directrice du 'tribunal [*Gerichtshofvorstellung*]', cela n'est nullement fortuit, mais au contraire imposé par l'idée de loi morale [*die Idee des Sittengesetzes*] — et cela quand bien même son concept de moralité [*sein Begriff der Moralität*] demeure fort éloigné de la morale de l'utilité et de l'eudémonisme [*von Nützlichkeitsmoral und Eudaimonismus*¹³⁵³] ».

Parce qu'il consiste en un se-sentir, et que le *Dasein* n'existe pas selon la guise de la *Vorhandenheit*, le respect n'a pas le sens d'un respect pour la loi morale, pour une norme toujours-déjà présente, mais d'un respect pour soi-même, pour l'existence propre.

Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger va toutefois plus loin – dans son élucidation de la philosophie pratique kantienne donc, partant dans le signalement de ses manques et impensés. Le cours du semestre d'été 1927 met au jour la racine de la mésinterprétation kantienne. Kant, d'une part, ne pousse pas suffisamment loin l'élucidation du sens d'être du sujet pratique. Le problème n'est pas d'abord, à cet égard, qu'il thématise ce dernier comme une personne, mais plutôt qu'il n'interroge pas suffisamment le mode d'être de la personne ou personnalité¹³⁵⁴, dans sa différence avec la *subjectivité*. La philosophie pratique kantienne rejoint ici la philosophie théorique : comme la seconde, la première interprète l'individu moral comme un sujet, en situant la personne et son autre – la chose – sur un seul et même plan ontologique. C'est ainsi que la personne morale constitue – comme la *Sache*, mais en un sens plus large – une *res*, une *Ding*, partant un étant *vorhanden* :

« Il nous faut garder présente à l'esprit la séparation [*die Scheidung*] établie par Kant sur la base de son analyse du Je moral [*moralischen Ich*], la séparation entre *personne* [Person] et *chose* [Sache]. Personne et chose sont toutes deux pour Kant des *res*, des choses [*Dinge*] au sens le plus large du terme, des choses pourvues d'être-là

¹³⁵³ *Être et temps*, op. cit., p. 229 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 293.

¹³⁵⁴ Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 171 ; *Ga.* 24, p. 194 : « La conscience de soi telle qu'elle se détermine dans le respect met déjà en lumière une modalité ontologique spécifique de la personne au sens propre du terme [*der eigentlichen Person*]. Même si Kant ne s'engage pas directement dans cette direction, la possibilité en est effectivement ouverte » ; ainsi que *ibid.*, p. 183 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 209 : « Kant voit clairement l'impossibilité de concevoir le Je comme quelque chose de sous-la-main [*als etwas Vorhandenes*]. Il propose même, quant à la *personalitas moralis*, des déterminations ontologiques positives de l'égoïté [*Ichheit*], mais il ne va pas jusqu'à la question fondamentale du mode d'être de la personne [*Grundfrage nach der Seinsart der Person*] ».

[*Dasein*], des choses qui existent [*existieren*]. Kant emploie les termes être-là [*Dasein*] et exister [*existieren*] au sens de l'être-sous-la-main [*Vorhandensein*¹³⁵⁵]

La seconde « critique » adressée à Kant à l'été 1927 prolonge la première. Pour quelle raison Kant voit-il dans la personne morale un sujet particulier certes, mais un sujet tout de même ? Parce qu'il reprend implicitement à son compte la compréhension anticomédiévale de l'être comme être-produit (*Hergestelltsein*¹³⁵⁶). Kant se « trahit » en concevant le sujet transcendantal (aussi bien théorique que pratique) comme un sujet fini, et en expliquant que seul le producteur, l'auteur ou le créateur d'un étant peut le connaître intégralement : « Aucun être sinon le créateur ne peut percevoir [*vernehmen*] la substance d'une autre chose¹³⁵⁷ ». Et Heidegger d'explicitier : pour Kant,

« comprendre au sens propre du terme un étant dans son être, cela n'est permis qu'à celui qui est l'auteur de cet étant [*liegt nur für das Urhebersein dieses Seienden vor*]. C'est dans la *production* [*Herstellen*] que réside le rapport premier et direct à l'être de l'étant qui est produit. Cela implique qu'*être* pour un étant ne signifie rien d'autre qu'*être-produit* [*Hergestelltheit*¹³⁵⁸]

On touche ici au point fondamental. La philosophie pratique de Kant a aperçu le sens d'être du Je, l'ipséité. Le *Dasein* est en propre un étant libre – un étant responsable de lui-

¹³⁵⁵ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 174 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 197. Kant marque davantage que Descartes l'être-unique, la singularité ontologique du *Dasein* en substituant à la distinction *res cogitans* – *res extensa* le partage personne – chose. Mais il ne rompt pas *fondamentalement* avec lui ; cela parce qu'il envisage la personne comme un étant créé, partant (nous y reviendrons *infra*) comme un sujet. Pour la *Vorhandenheit* de la personne kantienne, cf. également *ibid.*, p. 176 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 199-200 : « si Kant parle bien de l'exister [*Existieren*] de l'homme, de l'être-là [*Dasein*] des choses en tant que fins, les termes <exister> et <être-là> signifient cependant pour lui être-sous-la-main [*Vorhandensein*]. Il parle aussi de l'être-là [*Dasein*] de la nature, de l'être-là de la chose [*Sache*]. Il ne dit jamais que le concept d'existence et d'être-là reçoit un autre sens (mais lequel ?) quand il s'applique à l'homme. Kant montre simplement que l'essentia de l'homme en tant que fin [*Zweck*] est autrement déterminée que l'essentia des choses [*Sachen*], en particulier des choses de la nature [*Naturdinge*] » ; ainsi que *ibid.*, p. 177 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 201 : « Kant ne retombe-t-il pas dans une conception qui interprète le Je, agissant en tant que fin existante, au sens d'un étant-sous-la-main parmi d'autres étants-sous-la-main [*im Sinne eines Vorhandenen unter anderem Vorhandenen*] ? *L'interprétation du Je comme personne morale ne livre aucun éclaircissement propre sur le mode d'être du Je* ».

¹³⁵⁶ Nous reviendrons longuement *infra* sur cette compréhension de l'être, et sur sa provenance aristotélicienne et médiévale.

¹³⁵⁷ Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Pölitz, Erfurt, 1821, p. 97 (traduction par J.-F. Courtine dans *ibid.*, p. 186).

¹³⁵⁸ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 186 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 213.

même, auquel on peut imputer¹³⁵⁹ ses actes – qui prête l'oreille au héros (à l'étant unique, radicalement singulier¹³⁶⁰) qu'il est au fond de lui-même :

« Le respect [*Die Achtung*] est la manière qu'a le Je d'être-auprès-de-soi-même [*Bei-sich-selbst-seins*] lorsqu'il ne repousse pas le héros [*den Helden*] qui est en son âme [*Seele*]. Le sentiment moral [*Das moralische Gefühl*] en tant que respect devant la loi [*vor dem Gesetz*] n'est rien d'autre que le fait d'être responsable [*das Verantwortlichsein*] du Soi-même [*Selbst*] vis-à-vis de soi-même et par soi-même. Ce sentiment moral est une modalité insigne dans laquelle le Je se comprend [*sich (...)*] *versteht* lui-même directement [*direkt*] comme Je, pur [*rein*] et libre [*frei*] de toute détermination sensible¹³⁶¹ ».

Le *Dasein* qui existe d'une manière propre est ainsi celui qui s'a proprement lui-même – qui agit en son nom, qui s'approprie ses attitudes, ses comportements, *sans pour autant en être le sujet, c'est-à-dire le support, le fondement ou la cause*. Kant a compris que le sens d'être du Je (aussi bien théorique que pratique) réside dans l'*agir*, autrement dit dans l'*avoir de soi*, mais il a le « tort » de penser qu'*agir* signifie pour le *Dasein* être la *cause* – même finie, limitée, imparfaite, comparativement à la causalité divine – de ses actes. À suivre Heidegger en effet, Kant thématise la personne humaine comme une cause *partielle* :

« Seul l'auteur [*der Urheber*] est capable d'une connaissance ontologique propre, tandis que nous autres, êtres finis [*endlichen Wesen*], nous ne connaissons [*erkennen*] que ce que nous faisons [*machen*] nous-mêmes et pour autant que nous le faisons. Or nous sommes des êtres [*Wesen*] qui ne se produisent [*herstellen*] pas eux-mêmes par eux-mêmes ; nous sommes nous-mêmes quelque chose de produit

¹³⁵⁹ Pour la notion d'imputabilité (*Zurechnungsfähigkeit*), cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 165 (*Ga.* 24, p. 186), ainsi que *Ga.* 31, p. 261. La notion d'imputabilité, de *Zurechnungsfähigkeit* ou de *Zurechnbarkeit*, joue un rôle central chez Scheler (dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*) et chez Ricœur (dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*). Cf. pour ces points De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, op. cit., p. 100 ainsi que pp. 356-357. Pour la controverse Lévinas – Ricœur relative à l'assimilation de la responsabilité à l'imputabilité, cf. par ailleurs Ricœur, *Autrement, Lecture d'Autrement* qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas, PUF, Paris, 1997 (en particulier p. 26).

¹³⁶⁰ Parler de « héros » n'implique pas que le *Dasein* possède des déterminations ou propriétés singulières, qui le rendraient unique. *Parce que l'appropriation de soi consiste en une désappropriation ou néantisation*, le *Dasein* qui existe d'une manière propre (le « héros ») n'est pas distinct, du point de vue de son *Was*, des autres *Dasein*. cf. pour ce point « Le concept de temps », traduction par M. Haar et M. B. de Launay, in *L'Herne, Martin Heidegger*, op. cit., p. 32 : l'individuation de l'être-à-la-mort « a la particularité de ne pas faire accéder à l'individualité au sens de la formation fantasmatique d'existences d'exception [*Ausnahmeexistenzen*] ; elle rabat d'un coup toute tentative de s'excepter. Elle individualise de façon à rendre tout individu identique [*gleich*]. Dans le lien avec la mort, chacun se trouve amené au comment, que chacun peut être identiquement suivant une possibilité vis-à-vis de laquelle personne ne se distingue, au comment dans lequel tout état de fait [*Was*] se dissipe en poussière ».

¹³⁶¹ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 170 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 192.

[*Hergestelltes*], et par conséquent nous ne sommes que partiellement créateurs [*Teil Schöpfer*], comme le dit Kant¹³⁶² ».

L'erreur fondamentale de la philosophie pratique kantienne est *in fine*, de s'inscrire dans le prolongement du principe de la seconde scolastique « *actiones sunt suppositorum* » : Kant envisage le « J'agis » caractéristique de la personne morale, son acte libre, comme un être-causé – partant (nous y reviendrons *infra*) comme la détermination d'un étant *vorhanden*, c'est-à-dire d'un sujet au sens de l'ὑποκείμενον-*subiectum*.

3. Aux origines du *Gewissen*

Ni la référence à la φρόνησις aristotélicienne, ni la référence à la personne morale kantienne ne suffisent à rendre compte du mouvement heideggérien d'appropriation/désappropriation de soi. Il nous faut ainsi faire un pas de plus, et tenter de déterminer ce que Heidegger retient du motif *chrétien*¹³⁶³ de la conscience.

Il renvoie, dans une note, à différents ouvrages contemporains qui se sont donnés pour but l'élucidation du *Gewissen*. Citons-la en intégralité :

« En dehors des interprétations données de la conscience par *Kant, Hegel, Schopenhauer* et *Nietzsche*, il faut noter le livre de *M. Kahler*, *Das Gewissen* [La conscience], première partie historique, 1878, ainsi que l'article du même dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Voir aussi *A. Ritschl*, *Über das Gewissen* [Sur la Conscience], réédité dans ses *Gesammelte Aufsätze*, nouvelle série, 1896, p. 177 *sq.* Et enfin la toute récente monographie de *H. G. Stoker*, *Das Gewissen* [La conscience] (*Schriften zur Philosophie und Soziologie*, éd. par *Max Scheler*, t. II), 1925. La vaste enquête met en lumière une riche variété de phénomènes de la conscience [*eine reiche Mannigfaltigkeit von Gewissensphänomenen*], caractérise critiquement [*kritisch*] les divers modes de traitement possible du phénomène et propose une bibliographie qui, par rapport à l'histoire du concept de conscience, n'est du reste pas exhaustive. Nonobstant divers points d'accord [*ungeachtet mancher Übereinstimmungen*], la monographie de *Stoker* se distingue de la présente interprétation existentielle dès son amorçage [*schon im Ansatz*], et par conséquent aussi dans ses résultats [*in den Ergebnissen*]. D'emblée, *Stoker* sous-estime les conditions herméneutiques [*die hermeneutischen Bedingungen*] d'une 'description

¹³⁶² *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 186-187 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 213. Heidegger renvoie en note à la « *Reflexion n°1117* », in *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Benno Erdmann, Leipzig, 1884.

¹³⁶³ Heidegger nous l'indique lui-même en *Ga.* 18. Après avoir noté qu'Aristote entrevoit le phénomène de l'angoisse, il fait référence à la crainte de Dieu, telle qu'elle est thématifiée chez Augustin. Cf. *Ga.* 18, p. 261 : « *Es kommt darauf an, in der rechten Weise sich zu fürchten und dadurch in die Entschlossenheit zu kommen. Damit hängt zusammen der Satz von Augustinus : initium sapientiae timor Domini [De diversis quaestionibus octoginta tribus, question 36]* ».

[*Beschreibung*]’ de la ‘conscience subsistant en son effectivité objective [*objektiv wirklich bestehenden Gewissens*]’ (p. 3). Dès lors, l’effacement des frontières entre phénoménologie et théologie [*die Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie*] est inévitable — au préjudice de l’une comme de l’autre [*zum Schaden beider*]. En ce qui concerne le fondement anthropologique de la recherche [*Bezüglich des anthropologischen Fundaments der Untersuchung*], assumé par le personalisme [*Personalismus*] de Scheler, cf. le présent essai [*Être et temps*], § 10, p. 47 sq. Quoi qu’il en soit, la monographie de Stoker représente un progrès notable par rapport aux interprétations antérieures de la conscience [*einen beachtenswerten Fortschritt gegenüber der bisherigen Gewissensinterpretation*], même si celui-ci consiste plutôt dans un traitement global des phénomènes de la conscience [*umfassende Behandlung der Gewissensphänomene*] et de leurs ramifications [*Verzweigungen*] qu’en la mise au jour des racines ontologiques du phénomène [*die Aufweisung der ontologischen Wurzeln des Phänomens*¹³⁶⁴]. ».

a. La destruction de la conscience universelle

Heidegger fait référence, en premier lieu, au livre *Das Gewissen* de Martin Kähler, ainsi qu’à son article éponyme (publié dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*) qui en reprend les éléments fondamentaux.

Kähler retrace l’histoire du concept de conscience morale en prenant soin de la démarquer du simple jugement moral : le *Gewissen* ne juge pas seulement de la moralité d’une action effectuée. L’homme doué de conscience est un être autonome – c’est-à-dire, selon ses termes, une personne morale – au sens où il possède, de par lui-même, la capacité, le pouvoir de se donner la loi morale, c’est-à-dire de s’intimer à soi-même des ordres¹³⁶⁵.

Aux yeux de Heidegger, une telle thématization de la conscience est évidemment impropre. Dans le passage qui donne lieu à la note citée *supra*, il refuse ainsi explicitement d’interpréter la conscience comme un pouvoir personnel, lié à une faculté, une capacité déterminée :

« [L]a méditation [*Die Betrachtung*] évite d’emprunter le chemin qui s’offrirait de prime abord à une interprétation de la conscience [*Interpretation des Gewissens*] : on [*man*] reconduit la conscience à l’un ou l’autre des pouvoirs de l’âme [*eines der*

¹³⁶⁴ *Être et temps*, op. cit., p. 215 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 272.

¹³⁶⁵ Cf. Kähler, « *Gewissen* », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begründet von Johann Jakob Herzog, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig, 1896-1913, Bd. 6, p. 647, où le théologien allemand indique que la philosophie antique ne connaît pas le concept de *Gewissen*, du moins entendu au sens strict : « *eignet dem lateinischen Worte so wenig wie dem griechischen der Sinn eines sittlichgesetzgebenden Vermögens oder des sog. vorangehenden Gewissens im strengen Sinne des Asdruckes* ».

Seelenvermögen], entendement [*Verstand*], volonté [*Wille*], sentiment [*Gefühl*], ou on l'explique comme un mixte résultant d'eux [*als ein Mischprodukt aus diesen*]. Mais face à un phénomène comme la conscience [*Angesichts eines Phänomens von der Art des Gewissens*], l'insuffisance ontologico-anthropologique d'un cadre flottant en l'air [*das ontologisch-anthropologisch Unzureichende eines freischwebenden Rahmens*] de pouvoirs psychiques ou d'actes personnels classifiés [*von klassifizierten Seelenvermögen oder personalen Akten*] saute immédiatement aux yeux¹³⁶⁶ ».

Le *Gewissen* heideggérien ne consacre pas l'autonomie de l'individu, il n'est pas, en toute rigueur, un pouvoir personnel. Cela ne signifie pas, néanmoins, que Heidegger ne retient rien de la thématization proprement chrétienne de la conscience. Bien au contraire, il semble réinvestir ce qui marque sa spécificité vis-à-vis de la conception antique de la conscience – la thématization non pas aristotélicienne, mais stoïcienne.

Kähler retrace ainsi l'histoire de la conscience depuis la philosophie ancienne, pour montrer que cette dernière y est envisagée non seulement comme *suneidèsis* (« *suneidenai eautô* » signifiant être conscient, *bewusst*, en tant que complice, *Mitwisser*, et témoin, *Zeuge*¹³⁶⁷) mais également comme jugement¹³⁶⁷ moral – en particulier chez Cicéron et Sénèque¹³⁶⁸. Outre le fait qu'elle ne dénote pas le pouvoir de se donner la loi morale, la conscience stoïcienne se démarque toutefois nettement de la conscience chrétienne : le jugement auquel l'individu se réfère est un jugement pour ainsi dire anonyme, il ne procède pas de son « intériorité ». Selon Kähler, la voix de la conscience, dans la tradition stoïcienne, correspond *in fine* à la voix du peuple, de la tradition, des Pères ; elle ne résonne pas depuis les tréfonds de mon cœur, comme ce sera le cas de la conscience chrétienne, devant laquelle je me trouve seul, isolé des autres hommes¹³⁶⁹.

¹³⁶⁶ *Être et temps*, op. cit., p. 215 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 271-272.

¹³⁶⁷ Cf. sur ce point Kähler, « *Gewissen* », loc. cit., p. 647.

¹³⁶⁸ Cf. sur ce point *id.* où, après avoir mentionné le rôle joué par Philon, Diodore et Denys dans l'élaboration du concept de conscience comme jugement moral, le théologien allemand évoque également l'importance du droit romain : « *Ganz selbständig und fast durchaus entsprechend entwickelt sich bei den Römern aus conscius und conscientia in der Bedeutung 'bewusst, Bewusstsein' in fortdauernd fliessendem Übergange die engere Bedeutung des sittlich urteilenden Bewusstseins. Der Gebrauch, mit der juristischen Nomenklatur verschlungen, ist hier viel reichlicher, zumal bei Cicero und Seneca* ».

¹³⁶⁹ Cf. *id.* : « *Die dort angestellte umfassende Untersuchung leitet die Begriffsbildung aus der Gesamtentwicklung des sittlichen Bewusstseins in der alten Welt, namentlich aus dem Umschwunge von der unbedingten Beugung unter die überlieferte Gemeinssitte zu dem entschiedenen Rückgang auf den inneren Rechtshof ab, mit folgendem Ergebnisse : 'das gewaltig von der Verfehlung überführende Zeugnis' – und dieses findet in beiden Litteraturen überwiegende Erwähnung – wird zu einer lebendigen Schule und ihre Zucht lässt das Gesetz, nachdem sie sich vollzieht, mindestens ahnen. Indem der einzelne sich der Vormunschaft der wankenden sittlichen Volksanschauung entzieht, stützt er im eigenen Herzen auf eine sittliche Bindung ; unter deren Eindruck wird der Bruch mit der älteren nur vollständiger ; denn jene Lösung, an sich von berechtigten Anstößen anhebend, erhält an ihm einen ernsten Rückhalt* ». Cf. également *ibid.*, p. 648 : avec l'avènement du christianisme, la conscience sera comprise comme un « *innerstes Eigentum, als die dauerhafteste Mitgabe seiner geistigen Ausstattung ; was, altbekannt, nur als der Widerhall des Anspruches erschienen war, den von den Vätern her ehrwürdige Mächte und Ordnungen in gangbarer*

C'est Paul qui, le premier, a situé la conscience dans le cœur. S'il ne marque pas suffisamment, aux yeux de Kähler, sa provenance divine¹³⁷⁰, et s'il voit seulement en elle un pouvoir de juger les actions commises (non un pouvoir de donner des ordres¹³⁷¹), il fut le premier à rompre fondamentalement avec la thématique antique du *Gewissen* en la situant dans le cœur de chaque homme – c'est-à-dire en refusant de l'identifier à la voix, universelle et anonyme, du peuple, des Pères, de la tradition¹³⁷².

Le *Dasein* n'est pas une personne morale : il ne possède pas, en lui-même, une capacité, un pouvoir de se donner la loi morale, de se donner des ordres. En 1927, Heidegger conserve néanmoins – à travers Kähler – encore quelque chose de la thématique paulinienne de la conscience : elle procède du « fond » de mon être, de mon « propre » – qui est *étranger* aux étants intramondains sans pour autant être *réellement* étranger, c'est-à-dire constituer une puissance étrangère (*fremde Macht*). Cela signifie que la conscience n'émane pas de Dieu (compris comme un étant sous-la-main distinct de moi¹³⁷³) ; mais tout aussi bien qu'elle n'est pas la voix universelle (*allgemeine*) et anonyme,

Schätzung an den Bürger erhoben, stieg unter der Entwertung ihres Ansehens als eine Rechtsforderung empor, die keine Stütze der Überlieferung und keine Nachhilfe bürgerlicher Rechtswaltung bedurfte, um die erwirkte Strafe einzutreiben und so ihren unbedingten bleibenden Wert zur Anerkennung zu bringen ».

¹³⁷⁰ Cf. Kähler, « *Gewissen* », *loc. cit.*, p. 648.

¹³⁷¹ Cf. *id.*

¹³⁷² Cf. *id.* : « *Die Erörterung des engen Gewissens führt den Apostel aber ferner zu der wichtigen und durchaus neuen ausdrücklichen Anerkennung der Individualität des Gewissens, in welcher mit dem Rechte auf Eigenart und Selbstständigkeit seines Urteiles auch die Pflicht zu deren Behauptung gegeben ist (...); selbst das irrende Gewissen darf nicht einer fremden Autorität geopfert werden, denn damit wäre die sittliche Person vernichtet* ». Le terme de *Selbstständigkeit*, employé ici, joue, on l'a vu, un rôle central dans le paragraphe 64 d'*Être et temps*. Le théologien allemand se réfère par ailleurs, dans ce passage, à la *Première épître aux Corinthiens* : « Mais si quelqu'un vous dit : 'Ceci a été immolé en sacrifice', n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a prévenus, et par motif de conscience. Par conscience j'entends non la vôtre, mais celle d'autrui ; car pourquoi ma liberté relèverait-elle du jugement d'une conscience étrangère ? » (*Première épître aux Corinthiens*, 10, 28-29, in *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1929).

¹³⁷³ Cf. pour ce point *Être et temps*, *op. cit.*, p. 213 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 269 : l'analytique ontologique se distingue « d'une interprétation théologique de la conscience [*einer theologischen Ausdeutung des Gewissens*], voire d'une invocation de ce phénomène [*einer Inanspruchnahme dieses Phänomens*] au service des preuves de l'existence de Dieu [*Gottesbeweise*] ou d'une conscience 'immédiate' de Dieu [*ein 'unmittelbares' Gottesbewußtsein*] » ; ainsi que *ibid.*, p. 219 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 278 : « il n'est aucunement besoin de trouver refuge dans des puissances non conformes à l'être du *Dasein* [*nichtdaseinsmäßigen Mächten*], d'autant plus que le recours à ces puissances, loin d'éclaircir l'étrang(èr)eté de l'appel [*die Unheimlichkeit des Rufes*], l'anéantit [*vernichtet*] bien plutôt. Où se trouve la raison [*der Grund*] de ces 'explications' [*Erklärungen*] aberrantes [*abwegigen*] de la conscience [*des Gewissens*] ? Ne consiste-t-elle pas finalement en ce que, pour seulement fixer la donnée phénoménale de l'appel, on s'est contenté d'une vue *trop courte* [*zu kurz*], et que l'on a silencieusement présumé le *Dasein* sous la figure d'une détermination [*Bestimmtheit*] — ou d'une indétermination [*Unbestimmtheit*] — ontologique accidentelle [*zufälligen*] ? Pourquoi s'adresser à des puissances étrangères [*fremden Mächten*] tant que l'on ne s'est pas assuré que l'on n'avait pas, dès le départ de l'analyse, apprécié *trop bas* [*zu nieder*] l'être du *Dasein*, autrement dit posé celui-ci comme un sujet anodin, survenant de manière quelconque [*als harmloses, irgendwie vorkommendes Subjekt*], muni d'une conscience personnelle

ou la conscience mondiale (*Weltgewissen*), visée par les stoïciens, qui correspond *in fine* à la voix du On (*das Man*) :

« [I] semble bien que l'explicitation de l'appelant [*Auslegung des Rufers*] (qui, mondainement considéré [*weltlich gesehen*], n'est 'personne [*Niemand*']) comme une puissance [*Macht*] [étrangère] présente l'avantage de reconnaître sans prévention la présence d'une 'donnée objectivement trouvable [*objektiv Vorfindlichen*]'. Certes, mais, tout bien considéré, cette explicitation n'est qu'une fuite devant la conscience [*eine Flucht vor dem Gewissen*], une échappatoire [*ein Ausweg*] du *Dasein*, où il se glisse derrière l'étroite paroi qui, pour ainsi dire, sépare le On [*das Man*] de l'étrang(èr)eté de son être [*von der Unheimlichkeit seines Seins*]. L'explicitation citée de la conscience se donne pour une reconnaissance de l'appel [*als Anerkennung des Rufes*] au sens d'une voix [*Stimme*] 'universellement [*allgemein*]'-obligante [*verbindlichen*], qui ne parle 'pas simplement de manière subjective [*nicht bloß subjektiv*]'. Plus encore, cette conscience 'universelle [*allgemeine*]' est élevée au rang d'une 'conscience mondiale [*Weltgewissen*]' qui, en son caractère phénoménal, est un 'ça [*es*]' et 'personne [*Niemand*]', donc bien ce qui parle là [*da*], dans le 'sujet [*Subjekt*]' singulier [*einzelnen*], en tant que cet indéterminé [*als dieses Unbestimmte*]. Mais qu'est-ce donc que cette 'conscience publique [*öffentliche Gewissen*]', qu'est-ce d'autre que la voix du On [*die Stimme des Man*] ? Le *Dasein* ne peut en arriver à l'invention douteuse [*die zweifelhafte Erfindung*] d'une 'conscience universelle [*Weltgewissens*]' que *parce que* la conscience, en son fond et son essence [*im Grunde und Wesen*], est à *chaque fois mienne* [je meines]. Et cela non seulement au sens où c'est à chaque fois le pouvoir-être le plus propre qui est ad-voqué [je *das eigenste Seinkönnen angerufen wird*], mais parce que l'appel vient de l'étant que je suis à chaque fois moi-même [*der Ruf aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin*¹³⁷⁴] ».

Le rejet heideggérien, pleinement assumé en 1927, de toute perspective d'ordre théologique ne doit pas masquer le fait qu'il retient quelque chose de la thématique chrétienne de la conscience, quelque chose que ni la *φρόνησις* aristotélicienne ni la conscience morale stoïcienne ne donnent à penser : l'idée que la voix de la conscience appelle depuis la « propriété », l'« intériorité », la « singularité », l'« individualité » du *Dasein*. Aucun de ces concepts, dont le sens original a été recouvert par la tradition (d'abord et avant tout la tradition scolastique) n'indique véritablement de quoi il s'agit¹³⁷⁵.

[*ausgestattet mit personalem Bewußtsein*] ? »). On constate ici, une nouvelle fois, que la personne n'est pas visée *en tant que telle*, mais en tant que sujet.

¹³⁷⁴ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 219 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 278. Pour le rejet de l'interprétation de la conscience comme une voix universelle, cf. également *ibid.*, pp. 220-221 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 280 : « L'appel ne donne nul pouvoir-être idéal, universel à comprendre [*Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen*] ; ce pouvoir-être, il l'ouvre comme pouvoir-être à chaque fois esseulé de chaque *Dasein* [*als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins*] ».

¹³⁷⁵ Nous nous accordons avec Jean-François Courtine, qui explique dans *Heidegger et la phénoménologie* qu'il ne faut pas interpréter l'analytique existentielle comme une « théologie inversée » – au sens où Heidegger substituerait « un étant privilégié à un autre étant privilégié » (*Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, p. 77). Nous sommes également d'accord pour dire que « le *Seinsverständnis* n'est pas une *propriété* du *Dasein* – fût-elle insigne » (*ibid.*, p. 81 ; nous soulignons « propriété »). Il nous semble toutefois que cette absence de propriété ne doit pas reléguer au second plan les notions de « propre » et de *Vereinzelung* ; et plus généralement le fait que si Heidegger interprète le *Dasein*, dès *Être et temps*, comme le *là* de l'être en général (*das Sein überhaupt*), cet « en général » n'est pas exclusif de l'individualité du *Dasein*. Tout l'enjeu pour Heidegger est pour ainsi dire de dépasser – via le « propre »

Il n'en demeure pas moins que la pensée de Heidegger – encore en 1927 – n'est pas radicalement étrangère au premier christianisme.

On retrouve la même démarcation de la conscience chrétienne vis-à-vis de la conscience stoïcienne dans l'article « *Über das Gewissen* » de Ritschl, auquel se réfère également Heidegger.

Certes, à nouveau, le second ne suit pas absolument le premier : tandis que l'article tout entier de Ritschl est fondé sur la distinction de la conscience qui réprimande (*rügende*) et qui donne la loi (*gesetzgebende*¹³⁷⁶), Heidegger considère explicitement de telles caractérisations de la conscience comme non originaires. Nous avons déjà abordé le second point (la conscience, selon Heidegger, ne se « préoccupe » pas de lois). Quant à la première caractérisation, elle méconnaît la signification fondamentale de l'être-en-dette, car en envisageant la conscience comme une réprimande rétrospective, elle pré-comprend le *Dasein* comme un ensemble de vécus psychiques, partant comme un étant sous-la-main, et oublie par là même que le rappel de l'être-en-dette a tout aussi bien le sens d'une pro-vocation (le rappel de l'être-en-dette exhortant le *Dasein* à se projeter vers sa mort) :

« Seule la position spontanée [*der nächste Ansatz*] du *Dasein* comme enchaînement d'une succession de vécus [*als Abfolgezusammenhang eines Nacheinander von Erlebnissen*] peut permettre de prendre la voix [*die Stimme*] pour quelque chose de subséquent [*als etwas Nachkommendes*], de postérieur [*Späteres*], donc de nécessairement rétrospectif [*Zurückverweisendes*]. Certes la voix rappelle [*ruft*] (...) *zurück*], mais si elle rappelle, c'est, par delà l'action réalisée [*über die geschehene Tat*], à l'être-en-dette jeté [*in das geworfene Schuldigsein*], qui est 'antérieur [*früher*]' à tout endettement [*als jede Verschuldung*]. Mais en même temps, le rappel [*Der Rückruf*] pro-voque [*ruft*] (...) *vor*] à l'être-en-dette en tant qu'il est à saisir dans l'existence propre [*als in der eigenen Existenz zu ergreifendes*], de telle sorte que l'être-en-dette existentiel authentique [*das eigentliche existenzielle Schuldigsein*] 'succède [*nachfolgt*]' précisément à l'appel, et non pas l'inverse. La mauvaise conscience [*Das schlechte Gewissen*], en son fond [*im Grunde*], se contente si peu de réprimander-rétrospectivement [*ist*] (...) *so wenig nur rügend-rückweisend*] qu'elle rappelle bien plutôt prospectivement à l'être-jeté [*es eher vorweisend in die Geworfenheit zurückruft*]. L'ordre de succession d'un déroulement de vécus ne livre pas la structure phénoménale de l'exister [*Die Folgeordnung ablaufender Erlebnisse gibt nicht die phänomenale Struktur des Existierens*¹³⁷⁷] ».

– l'alternative de l'individuel et du général : il s'agit pour lui de penser, à travers le *Dasein*, l'individualité de l'être lui-même. Pour le *principe d'individuation* mis au jour par l'analytique existentielle, cf. « Le concept de temps », in *L'Herne*, Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 32.

¹³⁷⁶ Cf. Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, J. C. B. Mohr, Freiburg-Leipzig, 1896, p. 180.

¹³⁷⁷ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 228 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 291. Heidegger analyse alors la dernière des quatre objections que l'explicitation vulgaire de la conscience pourrait adresser à sa propre thématization (tout en reconnaissant que ladite explicitation atteint, en quelque manière, le phénomène de la conscience) : « 1. La conscience a essentiellement une fonction critique [*Das Gewissen hat wesentlich kritische Funktion*]. 2. La conscience parle à chaque fois relativement à une action déterminée,

Ritschl semble également envisager la conscience comme un mixte de facultés (le jugement, le sentiment et la volonté¹³⁷⁸) – ce que l’auteur d’*Être et temps* ne saurait accepter¹³⁷⁹. Du point de vue de Heidegger, cependant, Ritschl a sans doute le « mérite » de décrire la voix de la conscience qui, tour à tour, me réprimande et me donne la loi chargée de guider mes actions, comme une voix propre¹³⁸⁰, en particulier parce qu’elle apparaît comme la manifestation de la volonté¹³⁸¹. Elle n’est ni la voix de Dieu¹³⁸² ni une voix universelle – une démarcation qui tranche, pour Ritschl comme pour Kähler, avec le

accomplie ou voulue [*Das Gewissen spricht je relativ auf eine bestimmte vollzogene oder gewollte Tat*]. 3. La ‘voix [*Stimme*]’, d’après l’expérience [*erfahrungsgemäß*], n’est jamais rapportée si radicalement à l’être du *Dasein* [*ist (...) nie so wurzelhaft auf das Sein des Daseins bezogen*]. 4. L’interprétation [exposée] ne tient aucun compte des formes fondamentales du phénomène [*Grundformen des Phänomens*], de la ‘mauvaise [*bösen*]’ et de la ‘bonne [*guten*]’ conscience, de la conscience ‘qui réprimande [*rügenden*]’ et ‘qui avertit [*warnenden*]’ » (*Être et temps*, op. cit., p. 227 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 290).

¹³⁷⁸ Ritschl met en garde contre une telle représentation de l’âme, tout en concevant pourtant la conscience comme un « mélange » de connaissance, sentiment et volonté. Cf. Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., p. 188, au sujet de la conscience accablante : la représentation de l’âme comme « *ein Wüudel von verschiedenartigen, gegen einander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach oder mit einander wirkten, ist als vorschollen zu betrachten. Innerhalb dieser Vorstellung selbst war aber die Voraussetzung des Gewissens al seines besondern Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hineinfällt. Das Subjekt der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist* ».

¹³⁷⁹ Cf. l’extrait du paragraphe 55 d’*Être et temps* cité supra (*Être et temps*, op. cit., p. 215 ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 271-272).

¹³⁸⁰ Cf. Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., p. 189 : « *das gesetzgebende wie das rügende Gewissen nur demjenigen Einzelnen gelten, welcher das eine wie das andere vernimmt* » ; ainsi que *ibid.*, p. 190 : « *Indem also vorbehalten ist, dass Jeder in dem gesetzgebenden Gewissen nur eine Regel für sich selbst findet, dass also mein Gewissen nur mich verbindet, wie es nur mich rügt und beisst, so setzt sich die Gleichheit beider Reihen noch weiter fort* ». Si la forme et le contenu de la conscience sont particuliers, ils peuvent néanmoins être communs à des groupes d’hommes déterminés. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 192 : « *das Gewissen in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhalts ist. Das gesetzgebende Gewissen also hat überall, wo es nachgewiesen werden kann, die Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität* ». Heidegger n’est pas en désaccord sur ce point (en témoigne l’idée d’un co-destin du *Dasein* exposée au paragraphe 74 d’*Être et temps*). Ritschl insiste, en revanche, sur le rôle joué par l’éducation dans le processus de formation de la conscience (cf. notamment Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., pp. 183-184) – une précision qui pré-comprend la conscience comme un phénomène « empirique », ce que Heidegger, évidemment, ne saurait accepter.

¹³⁸¹ Cela vaut pour les deux manifestations fondamentales de la conscience, pour ses réprimandes comme pour la donation de la loi. Dans le cas de la première manifestation, Ritschl précise néanmoins que le jugement accablant ne semble pas produit par l’individu, cela parce qu’il vient briser, d’une manière violente, et sans que je l’aie voulu, le cours habituel de mes représentations, à la manière d’un souvenir enfoui qui refait inopinément surface. Cf. pour ces points *ibid.*, p. 180.

¹³⁸² Cf. *ibid.*, pp. 182-183, au sujet de l’assimilation de la conscience qui réprimande à la voix de Dieu (*Stimme Gottes*). Une telle expression ne doit pas être entendue au sens propre (dans les termes exprès de Ritschl : elle ne constitue pas une information scientifique, *wissenschaftliche Auskunft*), notamment parce que la révélation divine charrie une vision générale du monde (*Gesamtweltanschauung*), tandis que la conscience accablante porte sur le particulier (l’individu et ses actions).

concept stoïcien de conscience morale, qui envisage celle-ci comme un don de la nature¹³⁸³, commun à tous les hommes¹³⁸⁴.

Il faut le reconnaître : le partage opéré par Kähler comme par Ritschl (et réinvesti, semble-t-il, par Heidegger) entre la conscience morale stoïcienne et la conscience morale chrétienne est sans doute discutable. On pourra ainsi indiquer, en particulier, que Cicéron attache une attention toute particulière, dans *Les devoirs*, à ce qui constitue le *propre* de l'individu – le concept de propre se voyant par ailleurs déjà associé chez lui à la notion de *persona* (une notion, toutefois, qui a seulement à l'époque le sens de rôle, de personnage). Il distingue ainsi quatre « personnalités », parmi lesquelles le rôle *propre*. Il décrit les deux premières dans *Les devoirs*, I, XXX, 107 :

« Nous devons (...) comprendre que la nature nous a, pour ainsi dire, revêtus de deux rôles [*personis*]. Le premier nous est commun [*communis*] à tous, du fait que nous avons tous part à la raison [*rationis*] et à sa supériorité, par laquelle nous l'emportons sur les bêtes ; c'est de cette raison que découle tout ce qui est honnête et convenable, et c'est à elle que l'on demande une méthode pour découvrir le devoir [*officii*]. Quant à l'autre rôle, c'est celui qui a été accordé en propre à chacun en particulier [*proprie singulis*]. En effet, de même qu'il existe de grandes différences entre les corps – nous le voyons : la valeur des uns tient à leur rapidité à la course, celle des autres, à leur endurance à la lutte ; la beauté des uns tient à leur dignité, celle des autres, à leur grâce –, de même il y a de plus grandes différences encore entre les âmes [*animis*¹³⁸⁵] ».

À ces deux premiers rôles s'en joignent deux autres, le rôle que l'on peut dire social, et le rôle choisi, qui est l'œuvre de la volonté :

« Aux deux rôles [*personis*] dont j'ai parlé (...) s'en ajoutent un troisième, imposé par quelque hasard ou circonstance, ainsi qu'un quatrième, que nous adaptions à nous-mêmes d'après notre jugement [*iudicio*]. De fait, les pouvoirs royaux, les commandements militaires, la noblesse, les magistratures, les richesses, la puissance, mais aussi leurs opposés, puisqu'ils sont le fruit du hasard, sont régis par les circonstances ; en revanche, jouer le rôle [*personam*] que nous voulons [*velimus*], cela dépend de notre volonté [*nostra voluntate*]. Voilà pourquoi les uns se consacrent à la

¹³⁸³ Cf. Ritschl, « Über das Gewissen », in *Gesammelte Aufsätze*, op. cit., p. 187 : pour les stoïciens, la conscience est « eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft ».

¹³⁸⁴ La conscience stoïcienne est universelle (cf. *ibid.*, p. 190 : « Die Stoiker haben die Annahme des für Alle mit gleichem Inhalte versehenen gesetzgebenden Gewissens als richtig behauptet, weil sie es wünschten, sich auf eine solche sittliche Instanz berufen zu können »), au sens où elle vaut pour tous les hommes et non seulement pour un groupe déterminé tel que la cité (cf. *ibid.*, p. 178). Dans l'*Épître aux Romains*, 2, 14, Paul reprend à son compte le concept stoïcien de conscience morale, mais en précisant que la conscience ne donne pas à connaître une loi générale (cf. *ibid.*, p. 179 : Paul distingue « das Bewusstsein eines allgemeinen Sittengesetzes und das Gewissen »).

¹³⁸⁵ Cicéron, *Les devoirs*, édition bilingue, traduction par S. Mercier, Les belles lettres, Paris, 2019, p. 123.

philosophie ; d'autres, au droit civil ; d'autres, à l'éloquence ; et, parmi les vertus elles-mêmes, chacun préfère se distinguer dans une différente¹³⁸⁶ ».

Le stoïcisme romain, Cicéron en tête, accorde une réelle importance au propre. Comme la dernière citation le suggère, cependant, le « quatrième » rôle a la prééminence sur les trois autres : c'est la volonté – mieux, la volonté *rationnelle*, c'est-à-dire la *προαίρεσις* aristotélicienne – qui m'est *le plus propre*¹³⁸⁷. Le propre stoïcien se voit ainsi universalisé, anonymisé : il est le propre de la nature humaine avant d'être *mon propre*¹³⁸⁸.

Une telle anonymisation du propre transparait en particulier dans la thématisation stoïcienne de la conscience. Si les philosophes stoïciens peuvent passer pour les « inventeurs » de la conscience morale, la voix qui en procède n'est pas une voix singulière, particulière, mais bien universelle, de sorte qu'elle ne *me* met pas radicalement en question.

Sénèque écrit ainsi, dans *De la vie heureuse*, XX :

« Je ne ferai rien pour l'opinion, tout pour la conscience [*conscientiae*]. Je croirai que tout le monde me regarde chaque fois que j'agirai devant ma seule conscience [*populo spectante fieri credam quicquid me conscio faciam*]. (...) Je saurai que ma patrie [*patriam*] est l'univers [*mundum*] et que les dieux y président, qu'ils se tiennent au-dessus et autour de moi comme censeurs de mes faits et dits. Et lorsque la nature redemandera mon souffle [*spiritum*] ou que ma raison [*ratio*] le rejettera hors de moi, je pourrai, en m'en allant, me rendre ce témoignage que j'ai aimé la bonne conscience [*bonam (...) conscientiam*], les bonnes études, que je n'ai attenté à la vie de personne, encore moins à la mienne¹³⁸⁹ ».

Sénèque distingue dans ce passage la conscience de l'opinion, mais il dit aussi que je dois agir en privé comme si j'étais en public : je dois faire *comme si* tous les hommes

¹³⁸⁶ Cicéron, *Les devoirs*, I, XXXII, 115, *op. cit.*, pp. 131-133.

¹³⁸⁷ Pour l'assimilation du propre stoïcien à la volonté rationnelle, cf. Boulnois, Olivier, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart », *loc. cit.*, p. 300 : « La première étape de la délimitation du moi [dans le stoïcisme] consiste à reconnaître que ni le corps ni le souffle vital (*pneuma*) ne sont véritablement *moi*, parce qu'ils ne sont pas *miens*. Bien qu'ils soient mon corps et mon esprit (*pneuma*), ils ne sont pas véritablement *à moi* parce qu'ils ne sont pas l'intime de mon être, la vie que je vis : ils me sont donnés, voire imposés par le destin, 'indépendamment de ma volonté'. Il m'arrive de les dire miens au sens où il m'incombe d'en prendre soin, mais je ne les ai pas choisis, ils ne sont pas proprement miens. C'est en ce sens qu'Épictète parle de sauvegarder 'nos biens *propres*' (*ta idia*). Tout notre exercice consiste donc à discerner le 'proprement mien' du 'mien', à 'vivre seulement ce que nous vivons' sans y mêler les représentations de ce qui ne dépend pas de nous, les nôtres ou celles d'autrui. Car le moi consiste seulement dans ce qui est proprement mien, c'est-à-dire les actes que j'accomplis en première personne, *ce que je vis*. Mais l'intime de ma vie n'est pas la vie biologique, celle qu'éprouve ma chair, parce que cette vie est subie autant qu'elle est agie. Ma vie est *la vie que je mène*, mes actions vitales : au premier chef, la pensée (*dianoia*) et la volonté ».

¹³⁸⁸ Pour cet « universalisme » stoïcien, cf. Cormier, Philippe, *Généalogie de personne*, Éditions Ad Solem, 2015, p. 95 sq.

¹³⁸⁹ Sénèque, *De la vie heureuse*, XX, 4-5, traduction par A. Bourgerly, in *La vie heureuse, La providence*, édition bilingue, Les belles lettres, Paris, 1997, p. 49 (traduction modifiée).

voyaient ce que la conscience seule voit. La différence entre les explicitations stoïciennes et chrétiennes de la conscience morale est ici manifeste. Pour un stoïcien, une action conforme aux règles édictées par la conscience est une action conforme à l'intellect humain – c'est l'action que les hommes, en tant qu'hommes, valorisent. La conscience me laisse donc en paix lorsque j'agis en tant que « représentant » du genre humain, lorsque j'endosse le « rôle » du genre humain. Pour un chrétien en revanche, je ne dois pas faire comme si tous les hommes voyaient ce que je fais en privé – car je ne dois pas rechercher les louanges des autres hommes. Dieu seul connaît mes secrets, et en est juge¹³⁹⁰.

¹³⁹⁰ Pour une comparaison des thématiques stoïciennes et chrétiennes de la conscience, cf. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, Paris, 2013. Dans la conférence intitulée « Subjectivité et vérité », Foucault commente le passage suivant de Sénèque : « tous les sens doivent être entraînés à l'endurance ; ils sont résistants par nature, si l'âme cesse de les corrompre, c'est elle qu'il faut appeler chaque jour à la reddition de comptes [*ad rationem reddendam*]. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : 'De quel mal t'es-tu guérie aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure ?' La colère cessera et se modérera, si elle sait qu'il lui faudra venir chaque jour devant le juge [*ad iudicem*]. Est-il rien de plus beau que cette coutume de scruter toute une journée. Quel sommeil suit cet examen de soi-même [*recognitionem sui*], qu'il est tranquille, profond et libre quand l'esprit [*animus*] a été loué ou averti, quand il s'est fait l'espion, le censeur secret [*ensorque secretus*] de ses mœurs [*moribus*] ! J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi [*apud me causam dico*]. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme, déjà habituée à ma manière d'agir, s'est tue, j'examine toute ma journée [*totum diem meum scrutor*] et je mesure mes faits et dits ; je ne me cache rien, je ne passe rien. Pourquoi craindrais-je quelqu'un de mes égarements, puisque je puis dire : 'Prends garde de ne pas recommencer. Pour cette fois je te pardonne. Tu as mis trop de vivacité dans cette discussion ; n'entre plus en lutte désormais avec des ignorants ; ils ne veulent pas apprendre, ceux qui n'ont jamais appris. Tu as réprimandé celui-là plus vertement que tu ne devais ; aussi tu ne l'as pas corrigé, mais choqué ; vois à l'avenir non seulement si ce que tu dis est vrai, mais si celui à qui tu le dis est capable d'entendre la vérité. L'homme vertueux aime les avertissements, les vicieux souffrent difficilement un directeur [*rectorem*]. (...) » (Sénèque, *De la colère*, Livre III, XXXVI-XXXVII, in *Dialogues*, tome premier, *De ira*, édition bilingue, traduction par A. Bourguery, Les belles lettres, Paris, 1971, pp. 102-104 (traduction modifiée)). Sénèque se livre, dans ce texte, à ce que l'on peut bien appeler un « examen de conscience ». Pour autant, il n'est nullement question pour lui de découvrir *qui* il est, de mettre au jour son identité profonde : il s'agit « simplement » de vérifier que les actions accomplies sont en accord avec les règles de vie édictées par le sage (qui a en vue le bien commun, universel). Cf. le commentaire de Foucault, dans *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, op. cit.*, pp. 44-45 : « les fautes [commises par Sénèque], comme il dit lui-même, ne sont pas réellement des fautes ; ce sont des erreurs. Et pourquoi des erreurs ? Soit parce qu'il n'avait pas conscience des fins que le sage doit s'assigner, soit parce qu'il n'avait pas appliqué de façon correcte les règles de conduite qu'il faut en déduire. Les fautes sont des erreurs en ce sens qu'elles sont des mauvais ajustements entre les fins et les moyens. Significatif est également le fait que Sénèque ne se remémore pas ces fautes pour se punir ; il a seulement pour but de se souvenir des règles qu'il devait appliquer. Cette mémorisation a pour objet de réactiver des principes philosophiques fondamentaux et de réajuster leur application. (...) On peut donc caractériser cet examen en quelques mots. 1) [À travers] cet examen, il ne s'agit pas du tout de découvrir la vérité cachée dans le sujet ; il s'agit plutôt de se rappeler la vérité oubliée par le sujet. 2) Ce que le sujet oublie n'est pas lui-même, ni sa nature, ni son origine, ni une affinité supranaturelle ; ce que le sujet oublie est ce qu'il aurait dû faire, c'est-à-dire une série de règles de conduite qu'il a apprises. 3) La remémoration des erreurs commises pendant la journée sert à mesurer la distance qui sépare ce qui a été fait de ce qui aurait dû être fait. Et 4) le sujet qui pratique cet examen de lui-même n'est pas le terrain d'exercice d'un processus plus ou moins obscur qui doit être déchiffré. Il est le point où les règles de conduite se rassemblent et s'enregistrent sous la forme de souvenirs. Il est en même temps le point de départ d'actions plus ou moins conformes à ces règles. Le sujet constitue le point d'intersection entre un ensemble de souvenirs qui doivent être mis au présent et des actes qui doivent être régulés. Cet examen du soir a sa place logique parmi un ensemble d'autres exercices stoïciens : la lecture continue, par exemple,

b. Böse Drang et personalgültige Böse

Le christianisme a ainsi mis au jour un trait de la conscience que l'on ne trouvait pas dans ses thématiques antiques, qu'elles soient aristotélicienne ou stoïcienne : elle apparaît comme l'expression de l'être en propre de l'étant appelé. Ni Kähler ni Ritschl, cependant, ne thématisent correctement cette personnalité, principalement parce qu'ils comprennent la conscience comme la manifestation d'une volonté. Autrement dit : ils n'envisagent pas l'avoir de soi en termes de désappropriation ; ils thématisent la conscience comme un « pouvoir personnel », le pouvoir d'une personne, non comme une instance propre qui m'exhorte à abandonner, à détruire tous mes pouvoirs, c'est-à-dire à assumer mon être transi de nullité¹³⁹¹.

L'article de Ritschl met certes en lumière la connexion essentielle entre la conscience et la dette, en allant jusqu'à présenter la bonne conscience comme une simple *négation* de la mauvaise¹³⁹². Une telle caractérisation « en négatif » de la conscience annonce les

du manuel de préceptes (pour le présent) ; l'examen des maux qui peuvent arriver dans la vie, la *praemeditatio malorum* bien connue (pour le possible) ; l'énumération chaque matin des tâches à accomplir pendant la journée (pour le futur) ; et enfin l'examen de conscience du soir (pour le passé). Comme vous le voyez, le soi, dans tous ces exercices, n'est pas considéré comme un champ de données subjectives qui doivent être interprétées. Il se soumet lui-même à l'épreuve d'une action possible ou réelle ». Le « soi » stoïcien est en ce sens ce que Foucault nomme un « soi gnomique » : il se définit par ses actions (plus précisément : par leur concordance avec les règles de vie, connues par l'intellect et manifestées par la conscience), non par la singularité de ses pensées – ce que le christianisme nommera les secrets du *cœur*. Cf. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, op. cit.*, pp. 49-51 : « Nous pouvons voir que [la] pratique de l'aveu et de la consultation [chez Sénèque] reste dans le cadre de ce que les Grecs ont pendant longtemps appelé la *gnômê*. Le terme *gnômê* désigne l'unité de la volonté et de la connaissance ; il désigne aussi une courte phrase par laquelle la vérité apparaît dans toute sa force et s'incruste dans l'âme des gens. Donc, nous pouvons dire que, même aussi tardivement qu'au premier siècle après Jésus-Christ, le type de sujet qui est proposé comme modèle et comme objectif dans la philosophie grecque ou hellénistique ou romaine est un soi gnomique, où la force de la vérité ne fait qu'un avec la forme de la volonté. (...) je crois que cette organisation du soi comme cible, l'organisation de ce que j'appelle le soi gnomique, comme la cible, le but, vers lequel l'examen de soi et l'aveu sont orientés, est quelque chose de profondément différent de ce que nous rencontrons dans les technologies de soi chrétiennes. Dans les technologies de soi chrétiennes, le problème est de découvrir ce qui est caché en soi ; le soi est comme un texte ou un livre que nous devons déchiffrer, et non pas quelque chose qui doit être construit par la superposition, la surimposition, de la volonté et de la vérité ».

¹³⁹¹ Pour l'assomption heideggerienne du néant, cf. Caron, Maxence, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité, op. cit.*, pp. 884-895.

¹³⁹² Cf. Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze, op. cit.*, p. 186 : « *die wissenschaftliche Fürsorge für die positive Artbestimmtheit des guten Gewissens (...) darf nicht so weit getrieben werden, dass man, um diesen Begriff vorzubereiten, die elementare Erscheinung eines billigenden*

propres explicitations de Heidegger. L'auteur d'*Être et temps* a certainement Ritschl en tête au moment de dénoncer, à travers le pharisaïsme, l'idée même de bonne conscience (qui impliquerait la disparition de la dette, essentielle au *Dasein*) :

« [La] 'bonne [gute]' conscience [Gewissen] devrait, tout comme la 'mauvaise [schlechte]' annoncer un 'être-mauvais [Bösesein]', annoncer l' 'être-bon [Gutsein]' du *Dasein*. Mais l'on voit aisément que la conscience, auparavant déterminée comme une 'émanation de la puissance divine [Ausfluß der göttlichen Macht]', devient maintenant la servante du pharisaïsme [Pharisäismus]. Elle doit faire dire de lui-même à l'homme : 'je suis bon [ich bin gut]' ; qui peut dire cela, et qui justement moins que l'homme bon voudrait se le confirmer [wer wollte es weniger sich bestätigen als gerade der Gute] ? Tout ce que cette conséquence impossible de l'idée de bonne conscience contribue à montrer, c'est que la conscience appelle un être-en-dette [das Gewissen ein Schuldigsein ruft¹³⁹³] ».

Dans l'esprit de Heidegger, cependant, les développements de Ritschl pèchent sans doute par manque de radicalité. Là où le premier, en effet, soutient que la bonne conscience « n'est absolument pas un phénomène de la conscience [ist (...) überhaupt kein Gewissensphänomen¹³⁹⁴] », le second refuse certes de l'envisager comme un phénomène

Gewissens in jedem einzelnen Falle erdichte. Denn das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens ».

¹³⁹³ *Être et temps*, op. cit., p. 228 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 291. Ritschl trouve dans l'*Épître aux Romains* une illustration de sa description négative de la bonne conscience : « Si Abraham tint sa justice des œuvres, il a de quoi se glorifier. Mais non au regard de Dieu ! Que dit en effet l'Écriture ? Abraham crut à Dieu, et ce lui fut compté comme justice » (*Épître aux Romains*, 4, 2-3, in *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1903). Pour le rejet heideggérien de la notion de « bonne conscience », cf. également *Être et temps*, op. cit., p. 226 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 288 : vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*) ne veut pas dire « vouloir avoir une 'bonne conscience [gutes Gewissen] », et pas davantage un culte volontairement rendu à l'appel [*eine willentliche Pflege des Rufes*], mais seulement [*einzig*] la disposition à l'être-ad-voqué [*Bereitschaft für das Angerufenwerden*]. Le vouloir-avoir-conscience est tout aussi éloigné d'une recherche d'endettements factices [*einem Aufsuchen faktischer Verschuldungen*] que de la tendance à une libération à l'égard de la dette [*der Tendenz zu einer Befreiung von der Schuld*] au sens du 'en-dette [schuldig]' essentiel [wesenhaften]. *Le vouloir-avoir-conscience est bien plutôt la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-en-dette factice* [Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens] ». La *Bereitschaft* (disposition) doit être nettement démarquée de la *Vorbereitung* (préparation) rencontrée plus haut (cf. *ibid.*, p. 217 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 275). Le *Dasein* qui existe d'une manière impropre doit se disposer, s'ouvrir à l'appel de la conscience sans pour autant s'y pré-parer (*vorbereiten*), c'est-à-dire sans penser qu'il pourrait, dans un temps supposé « antérieur » au surgissement de la conscience, se modifier en son quoi (*Was*) ; sans chercher, autrement dit, à obtenir quelque qualité ou détermination qui favoriserait ce surgissement.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, p. 228 ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 292. Heidegger ne s'attaque pas alors directement à Ritschl, mais à une position similaire, qu'il trouve chez Scheler : « on a interprété la 'bonne [gute]' conscience comme privation [*Privation*] de la 'mauvaise [schlechten]' et on l'a déterminée comme 'le défaut vécu de la mauvaise conscience [erlebten Mangel des schlechten Gewissens] » [Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, IIème partie, *Jahrbuch*, tome II, 1916, p. 192]. Du coup, elle serait une expérience du non-surgissement de l'appel [*ein Erfahren des Nichtaufauchens des Rufes*], c'est-à-dire du fait que je n'ai rien à me reprocher [*ich mir nichts vorzuwerfen habe*]. Mais comment ce 'défaut' est-il 'vécu' ? Le prétendu vécu n'est absolument pas l'expérience d'un appel, mais le moyen de s'assurer [*das Sichvergewissern*] qu'une action [*Tat*] imputée [*zugesprochene*] au *Dasein* n'a pas été commise par lui et que *pour cette raison* [deshalb] il n'est pas en-dette [*unschuldig ist*].

qui serait à ranger « à côté » de la conscience qui réprimande¹³⁹⁵, mais ne semble pas pouvoir se résoudre à nier qu'une telle négation de la mauvaise conscience puisse survenir dans cette vie¹³⁹⁶.

Stoker – auquel la note d'*Être et temps* citée *supra* consacre les développements les plus longs, et les plus élogieux – semble, de ce point de vue, avoir été le plus proche de ce que tente de penser Heidegger, et que nous nommons « personnalité sans personne ».

L'élève de Scheler reprend certes à son compte la distinction traditionnelle entre raison, volonté et sentiment, pour assimiler *in fine* le *Gewissen* à un sentiment ou une émotion¹³⁹⁷. Il discrimine également deux manifestations différentes de la conscience : la mauvaise conscience, qui nous réprimande (*rügt*), nous reproche des actions passées, et la

La certification que l'on n'a pas fait quelque chose [*Das Gewißwerden des Nichtgetanhabens*] n'a absolument pas le caractère d'un phénomène de la conscience [*den Charakter eines Gewissensphänomens*]. Au contraire : cette certification [*dieses Gewißwerden*] peut signifier plutôt un oubli de la conscience [*ein Vergessen des Gewissens*], autrement dit la sortie hors de la possibilité de pouvoir être ad-voqué [*das Heraustreten aus der Möglichkeit, angerufen werden zu können*]. La 'certitude [*Gewißheit*]' en question abrite en soi le refoulement rassurant du vouloir-avoir-conscience [*das beruhigende Niederhalten des Gewissenhabenwollens*], c'est-à-dire de la compréhension de l'être-en-dette le plus propre et constant [*des Verstehens des eigensten, ständigen Schuldigseins*] » (*Être et temps*, *op. cit.*, p. 228 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 291-292).

¹³⁹⁵ Cf. Ritschl, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, *op. cit.*, pp. 185-186 : « *Durch den üblichen Sinn von Gut und Böse als den entgegengesetzten Arten von Handlungen, Gesinnungen, Charakteren darf man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, dass das gute Gewissen die andere Art der Gewissenserscheinung sei, welche neben dem bösen Gewissen oder mit ihm abwechselnd zur Erfahrung käme. Wenn dem so wäre, so würde von Anfang an neben der Elementarerscheinung des rügenden Gewissens auch die des billigenden in Betracht gekommen sein. Von einem gewissen theoretischen Vorurtheil aus könnte man auch in die Versuchung gerathen, die Coordination eines billigenden Gewissens mit dem rügenden sich einzureden ; aber erfahrungsmässig ist diese Combination nicht. Niemand wird die in dem Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrechten That das rügende Gewissen überfällt* ».

¹³⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 186 : « *die Erscheinung des guten, ruhigen oder vielmehr ruhenden Gewissens ist zunächst in den gerade entgegengesetzten Fällen der wirklichen Unschuld und der gründlichsten Verstocktheit möglich* ». Certes, la correction de Ritschl (« *ruhenden* » plutôt que « *ruhigen* ») laisse entendre que la conscience ne peut jamais être totalement apaisée dans cette vie. Il n'en demeure pas moins qu'il n'exclut pas absolument la bonne conscience du champ du *Gewissen*.

¹³⁹⁷ Cf. en particulier pour ces points les chapitres 3, 4 et 5 de l'ouvrage sur lequel s'appuie Heidegger (*Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1925, respectivement pp. 57-87, 87-106 et 106-138), où Stoker rejette les théories dites rationalistes (divisées en intellectualistes et intuitionnistes) et volontaristes de la conscience.

conscience qui nous avertit (*warnt*), tantôt en affirmant¹³⁹⁸, tantôt en niant¹³⁹⁹ notre culpabilité future, relativement à des actions non encore accomplies ; une division vulgaire ou quotidienne à laquelle s’oppose explicitement Heidegger au paragraphe 59 d’*Être et temps* :

« Avec la caractérisation de l’originarité [*Ursprünglichkeit*] des idées de ‘mauvaise [*schlechten*]’ et de ‘bonne [*guten*]’ conscience, il est déjà décidé du même coup de la distinction entre une conscience avertissant-prospectivement [*vorweisend-warnenden*] et une conscience réprimandant-rétrospectivement [*rückweisend-rügenden*]. Sans doute, l’idée de conscience avertissante [*die Idee des warnenden Gewissens*] semble se rapprocher autant qu’il est possible du phénomène de la con-vocation à... [*dem Phänomen des Aufrufs zu...*]. Elle partage avec celle-ci le caractère de la pro-spection [*Vorweisung*]. Et pourtant, cette concordance n’est qu’apparente. En effet, l’expérience d’une conscience avertissante ne veut à nouveau envisager la voix que comme orientée sur l’action voulue [*orientiert auf die gewollte Tat*], dont elle veut préserver [*vor der sie bewahren will*]. L’avertissement [*Die Warnung*], en tant qu’empêchement du voulu [*als Unterbindung des Gewollten*], n’est cependant possible que parce que l’appel ‘avertissant [*warnende*]’ vise le pouvoir-être [*das Sinkingönnen*] du *Dasein*, autrement dit le se-comprendre dans l’être-en-dette [*das Sichverstehen im Schuldigsein*], contre lequel seulement le ‘voulu [*Gewollte*]’ se brise [*zerbricht*]. La conscience avertissante a la fonction de la régulation momentanée de l’abstention de toute endettement [*die Funktion der momentweisen Regelung eines Freibleibens von Verschuldungen*]. À nouveau, l’expérience d’une conscience ‘avertissante’ n’aperçoit la tendance appelante [*Ruftendenz*] de la conscience que dans la mesure où elle demeure accessible à l’entente du On [*sie für die Verständigkeit des Man zugänglich bleibt*¹⁴⁰⁰] ».

Stoker s’attache par ailleurs, contre Ritschl¹⁴⁰¹, à doter la bonne conscience d’un contenu positif, et non simplement négatif – un geste théorique qui a pour fin de reconnaître

¹³⁹⁸ La conscience avertissante porte sur un mal à venir (et non passé, comme dans le phénomène de mauvaise conscience), qui peut résulter soit de la commission d’un acte soit d’une omission. Cf. pour cette dernière distinction *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 207-208 : « Généralement, la ‘conscience avertissante’ se rapporte à une action positive – ce vol, ce mensonge, ce meurtre, etc. ; mais elle nous garde également d’actions négatives, d’omissions : l’inaction, la négligence aux devoirs, la désobéissance à la voix de la conscience, la réticence à aider ceux dans le besoin, et ainsi de suite. » (Notre traduction de : « *Gewöhnlich ist es eine positive Handlung, worauf das ‘warnende Gewissen’ sich bezieht : dieser Diebstahl, diese Lüge, dieser Mord, usw. – aber es gibt auch negative Handlungen, Unterlassungen, vor denen das Gewissen warnt : das Nichttun, die Vernachlässigung meiner Pflicht, das Nichtgehörchen der Gewissensstimme, das Nichthelfenwollen in der Not usw.* ».)

¹³⁹⁹ La conscience avertissante autorise alors l’accomplissement d’une action. Cf. sur ce point *ibid.*, pp. 204-205.

¹⁴⁰⁰ *Être et temps*, op. cit., pp. 228-229 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 292.

¹⁴⁰¹ Stoker vise également Scheler, évoqué en note par Heidegger au paragraphe 59 d’*Être et temps*. Stoker présente la position de Scheler au début du septième chapitre de son ouvrage : « Quand Scheler dit que la conscience – selon la signification pratique du terme – fonctionne essentiellement en négatif et quand il affirme : ‘La conscience représente quelque chose comme mauvais, comme quelque chose qui ne devrait être ; elle soulève une objection’ etc. – Nous disons : ‘la conscience se fait sentir, ce qui ne signifie pas autre chose que : elle s’oppose à un certain comportement. Cela ne veut jamais dire que la conscience nous dit que quelque chose est bon. Ainsi une mauvaise conscience est un phénomène résolument plus positif qu’une bonne conscience, qui n’est, à proprement parler, que l’absence ressentie et le manque vécu de mauvaise conscience relativement à un comportement qui pose un problème moral. De plus, si l’on consulte sa conscience avant toute décision de la volonté, celle-ci avertit et proscriit plus qu’elle ne recommande ou ne commande. Par conséquent, la conscience n’a pas pour fonction d’offrir un aperçu originaire ou positif. Au

l'existence de la bonne conscience, à côté des deux autres phénoménalisations du *Gewissen* précédemment citées :

« L'affirmation qui veut que la bonne conscience soit seulement l'absence ressentie ou le manque vécu de mauvaise conscience et qu'elle n'ait pas de contenu positif propre, est néanmoins peut-être douteuse. Nous devons chercher à déterminer s'il existe ou non des phénomènes objectifs qui peuvent légitimement se réclamer de la 'bonne conscience', et, si c'est le cas, en quel sens. Si la bonne conscience ne faisait référence, comme Ritschl le laisse entendre, qu'à l'absence de mauvaise conscience, de telle sorte qu'elle serait équivalente à un 'Non-X', où 'X' représente la mauvaise conscience, alors bien sûr il ne pourrait y avoir de phénomène cohérent, positif, qui puisse légitimement être nommé 'bonne conscience'. Car dans ce cas, 'Non-X' pourrait vouloir dire 'A', ou 'B', ou 'R', ou 'vache', ou 'encre', ou tout ce que l'on voudrait. Mais un concept si vide de sens, si négatif, est inutile¹⁴⁰². »

Considérer la bonne conscience comme une simple absence (un Non-X) revient à nier son existence ; une négation totale à laquelle Ritschl lui-même n'a pu, en vérité, se résoudre, ce dont témoigne un passage de son article cité *supra*, mentionné avant nous par Stoker :

contraire, son rôle est seulement critique – une part de sa fonction est d'avertir, une autre part de diriger.' » (Notre traduction de : « *Wenn Scheler sagt, daß das Gewissen – dem Wortsinne nach – wesentlich negativ funktioniert und behauptet : 'Das Gewissen stellt als schlecht dar, als nicht seinsollend, es erhebt Einspruch' usw. – Sagen wir : 'das Gewissen regt sich, so bedeutet dies dann ohne weiteres soviel wie : es wehrt sich etwas gegen das betreffende Verhalten, nie aber : das Gewissen sagte, es sei etwas gut. Darum ist das schlechte Gewissen auch eine entschieden positivere Erscheinung als das gute Gewissen, das für ein bestimmtes, sittlich in Frage gestelltes Verhalten eigentlich nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des schlechten Gewissens ist. Auch vor einer Willensentscheidung, wenn man mit seinem Gewissen zu Rate geht, warnt und verbietet das Gewissen mehr als es empfiehlt oder gebietet. So hat es keine ursprüngliche, positive, einsichtgebende, sondern nur eine kritische, teils warnende, teils richtende Funktion' » ; Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 193-194). Stoker cite ici Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, p. 374 (2nde édition) ; p. 335 (4^{ème} édition). Il s'oppose également à Wilhelm Gaß, qui : « ne voit dans la conscience en général 'rien d'autre que le compagnon constant des difficultés, des perturbations, ou des fluctuations produites dans notre conscience, lesquelles devraient être signalées lorsqu'elles sont passées ou présentes, ou évitées lorsqu'elles sont imminentes et possibles' ; elle est [selon lui] 'le juge incorruptible de nos faiblesses.' » (Notre traduction de : « *Gaß sieht in dem Gewissen überhaupt, 'nichts anders, als den steten Begleiter der in unserem Bewußtsein sich ergebenden Schwierigkeiten, Störungen oder Schwankungen, welche als vergangen und gegenwärtig angezeigt oder als bevorstehend und möglich verhütet werden sollen', es ist, 'der unbestechliche Richter unserer Schwachheit' » ; Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 192). Stoker fait référence à Gaß, *Die Lehre vom Gewissen, Ein Beitrag zur Ethik*, G. Reimer, Berlin, 1869, p. 89.**

¹⁴⁰² Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 194. (Notre traduction de : « *ob dagegen das gute Gewissen nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des schlechten Gewissens ist, und selbst nicht einen positiveren Inhalt hat, ist vielleicht zweifelhaft. Wir müssen versuchen festzustellen, ob es objektive Phänomene gibt, welche mit Recht Anspruch auf den Namen des 'guten Gewissens' machen können oder nicht, und in welchem Sinne. Wenn das gute Gewissen, wie Ritschl will, nur die Abwesenheit des Bösen bedeuten soll, und also gleichsteht mit einem 'Nicht-X', wobei 'X' das böse Gewissen repräsentiert, so gibt es selbstverständlich kein einheitliches, positives Phänomen, das mit Recht 'gutes Gewissen' genannt werden könnte ; denn 'Nicht-X' kann sein entweder A, oder B, oder R, oder eine Kuh, oder Tinte, oder was man auch will. Ein solch leerer, negativer Begriff ist wertlos ».)*

« Ainsi que Ritschl lui-même le souligne, ‘les cas d’obstination dans la vertu, où aucun degré de réprimande ou de mauvaise conscience n’ait perçu, sont également à leur façon des preuves de la bonne conscience’. Il n’y a donc pas de bonne conscience, il n’y a aucun phénomène net que ce concept pourrait indiquer. S’il existe en effet un véritable phénomène de bonne conscience, il ne peut être de la forme ‘Non-X’. Ainsi, nous refusons toute référence supplémentaire à la ‘détermination-Non-X’ dans notre approche de la bonne conscience et nous nous laissons guider par le seul phénomène objectif¹⁴⁰³ ».

Si Stoker soutient l’existence de la bonne conscience, il se prémunit néanmoins des accusations de pharisaïsme. L’opposition au pharisien lui donne l’occasion de préciser sa conception. Si la bonne conscience existe, elle ne révèle pas la bonté de notre volonté ou des actions qui en résultent, car dans le cas contraire elle serait davantage l’attribut du pharisien que du publicain dans la parabole de *Luc* 18, 9-14¹⁴⁰⁴ :

« Il est certainement étonnant que nous devenions, par l’expérience de notre propre bonté et valeur, moins digne et moins bon. Néanmoins, ce n’est rien d’autre que l’essence du Pharisien, qui peut dire : ‘Vois comme je suis bon. Chaque jour j’observe tous les préceptes de la loi. Je ne suis pas un homme méchant, indigne, etc’. S’il était vrai que la ‘bonne conscience’ revienne à l’expérience de notre propre bonté, le Pharisien aurait alors la meilleure ‘bonne conscience’, et il se tiendrait moralement plus haut que le publicain de la parabole, qui est profondément conscient de sa culpabilité¹⁴⁰⁵ ».

¹⁴⁰³ Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 194. (Notre traduction de : « wie Ritschl selbst hervorhebt : ‘Die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welcher kein Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen sind’. Dann gibt es kein gutes Gewissen, gibt es kein eindeutiges Phänomen, worauf dieser Begriff hindeuten kann. Wenn es wohl ein echtes gutes Gewissensphänomen gibt, dann kann es nicht das ‘Nicht-X’ sein. Wir schließen also aus der weiteren Behandlung die ‘Nicht-X-Bestimmung’ des guten Gewissens gänzlich aus, und lassen uns nur von dem objektiven Phänomen leiten ».)

¹⁴⁰⁴ Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1761 : le Seigneur « dit encore, à l’adresse de certains qui se flattaient d’être des justes et n’avaient que mépris pour les autres, la parabole que voici : ‘Deux hommes montèrent au Temple pour prier ; l’un était Pharisien et l’autre publicain. Le Pharisien, debout, pria ainsi en lui-même : ‘Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont rapaces, injustes, adultères, ou bien encore comme ce publicain ; je jeûne deux fois la semaine, je donne la dîme de tout ce que j’acquiers.’ Le publicain, se tenant à distance, n’osait même pas lever les yeux au ciel, mais il se frappait la poitrine, en disant : ‘Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis !’ Je vous le dis : ce dernier descendit chez lui justifié, l’autre non. Car tout homme qui s’élève sera abaissé, mais celui qui s’abaisse sera élevé.’ ».

¹⁴⁰⁵ Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 195. (Notre traduction de : « Es ist sehr merkwürdig, daß der Mensch, wenn er seine eigene Gutheit und seinen Wert erlebt, gerade weniger wertvoll und gut wird ; das ist doch der echte Pharisäer, der sagen kann : ‘Sieh mal, wie gut bin ich, ich halte täglich alle Vorschriften der Gesetze ; ich bin kein schlechter, unwürdiger Mensch usw.’ - Wäre das der Fall, daß das ‘gute Gewissen’ auch auf ein Erlebnis eigener Gutheit auslaufen müßte, dann hätte der Pharisäer das beste ‘gute Gewissen’ und er stände sittlich viel höher als der Zöllner, der sich seiner Schuld tief bewußt ist »).

Ainsi la bonne conscience possède-t-elle selon Stoker un contenu positif sans pour autant désigner une tendance corrélatrice au phénomène de mauvaise conscience¹⁴⁰⁶. Ces deux manifestations ne sont pas à situer au même « niveau », la seconde étant plus originaire ou fondamentale que la première. À l'encontre du pharisaïsme, Stoker soutient que la bonne conscience est un phénomène second ou dérivé, au sens où elle est essentiellement liée à la possibilité du mal (et à travers lui de la mauvaise conscience), de sorte que la bonne conscience se laisse décrire, en un certain sens, comme une forme de mauvaise conscience :

« 'La 'bonne conscience' n'est susceptible de surgir que si le risque de son opposé est présent d'une façon ou d'une autre. Mettre l'accent sur la tranquillité de l'âme n'a de sens que si l'on suppose qu'est possible une intranquillité quelconque. Sans l'existence d'un 'élan vers le mal' (qu'il soit réel ou possible en principe) il n'y a aucune possibilité de 'bonne conscience'. On pourrait ainsi en un certain sens défendre la proposition paradoxale suivante : 'la bonne conscience n'est qu'une forme de mauvaise conscience'. Les personnes en bonne santé et moralement bonnes ne savent rien de leur santé, ni de leur bonté¹⁴⁰⁷ ».

¹⁴⁰⁶ Stoker se démarque sur ce point des positions de Theodor Elsenhans et de John Henry Newman. Pour la première, cf. Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 192-193 : Theodor Elsenhans « affirme l'existence d'une bonne conscience positive, correspondant au jugement 'Cette action est bonne', fondé sur un mouvement positif de la conscience. 'Chacune est une corrélat de l'autre, ou, pour le dire autrement, la mauvaise conscience est l'absence de bonne conscience. Quel que soit le cas, la valeur théorique de cette description n'est pas plus grande que la description de la santé comme l'absence de maladie, et vice versa.' » (Notre traduction de « *es gibt ein positives gutes Gewissen, das dem Urteile : 'Diese Handlung ist gut', welche auf einer positiven Regung des Gewissens beruht, entspricht. 'Beide sind Korrelate, und man könnte ebensogut sage, das böse Gewissen sei die Abwesenheit des Guten. Der Erkenntniswert dieser Bezeichnung ist aber in beiden Fällen nicht größer, als wenn man die Gesundheit als Abwesenheit der Krankheit und umgekehrt bezeichnet'.* »). Stoker fait référence à Elsenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens, Eine Psychologie der Ethik*, Engelmann, Leipzig, 1894, p. 185. Pour la seconde position, cf. Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 193 : « Même un aussi grand connaisseur de la conscience que Newman dit : 'Il y a des choses qui suscitent en nous l'approbation ou le blâme, qu'en conséquence nous appelons bonnes ou mauvaises, et qui, lorsque nous les vivons personnellement, enflamment en nous ce sens spécifique de plaisir ou de douleur, que nous appelons bonne ou mauvaise conscience.' Même lui traite les deux phénomènes comme des corrélatés. (...) Newmans met dûment l'accent sur le fait de la bonne conscience, mais il n'est pas nécessairement clair que cette série de phénomènes doive être considérée comme aussi originaire que la mauvaise conscience. » (Notre traduction de : « *Auch ein tiefsinniger Kenner des Gewissens wie Newman sagt : 'There are things, which excite in us approbation or blame, which we in consequence call right or wrong, and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name of a good or a bad conscience'. Auch er behandelt beide Phänomene als korrelativ. (...) Zu Recht hat Newman die Tatsache eines guten Gewissens betont, aber daß diese Reihe von Phänomenen ebenso primär wie das böse Gewissen sein soll, leuchtet nicht notwendig ein* »). Stoker fait ici référence à Newman, *An essay in aid of a grammar of assent*, chapitre 5, paragraphe 1, Burns, Oats, Londres, 1870.

¹⁴⁰⁷ Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 200. (Notre traduction de : « *Das 'gute Gewissen' hat nur da Anlaß zu entstehen, wo irgendwie die Gefahr des Gegenteils vorhanden ist. Eine Betonung der Seelenruhe hat nur dann einen Sinn, wenn die mögliche Unruhe irgendwie vorausgesetzt wird. Ohne den 'bösen Drang' (real oder prinzipiell möglich) gibt es kein 'gutes Gewissen'. Man könnte also in einem bestimmten Sinne den paradoxen Satz verteidigen : 'Das gute Gewissen ist nur eine Form des bösen Gewissens,' Der vollkommen Gesunde, der vollkommen Gute weiß nichts von seiner Gesundheit, von seiner Gutheit* »). Cf. également *ibid.*, p. 201 : « La bonne et la mauvaise conscience ne sont pas des phénomènes corrélatifs. Le plus originaire, le plus primordial et le plus profond des deux est la mauvaise conscience. La bonne conscience est une mise en relief positive de la négation de la culpabilité et,

C'est ici que Stoker est, par avance, au plus près de ce que Heidegger s'attache à décrire ; alors même qu'il considère la bonne conscience comme une forme dérivée de la mauvaise, ce à quoi l'auteur d'*Être et temps* se refuse absolument (on l'a vu en détail au moment d'étudier l'article de Ritschl). L'essence de la conscience ne réside pas, d'après Stoker, dans la connaissance du mal, mais dans la révélation de notre désir pour le mal, de notre élan vers le mal (*böse Drang*), qui trouve son fondement ontique dans ce que l'élève de Scheler nomme notre *personalgültige Böse*. Il en va ainsi, notamment, de la conscience avertissante, qui révèle notre *böse Drang* et notre *personalgültige Böse* relativement à un mal à venir :

« Il ne s'agit pas principalement de connaissance morale, la 'conscience avertissante' ne veut pas nous avertir d'un mal en nous donnant en même temps une connaissance du mal. Cela a déjà été accompli par le jugement négatif du mal, et ce phénomène n'a rien à voir avec la véritable conscience. Mais lorsque l''élan vers le mal' est éveillé en moi, et lorsque je veux aussi le mal, et lorsqu'il est effectivement question d'un danger réel (non d'un danger connu ou conçu), alors s'éveille en moi un élan contraire, l'amour, qui m'avertit par sa voix. (...) L''élan' actif 'vers le mal' est une présupposition nécessaire de la 'conscience avertissante' et également de la saisie cognitive du mal. Ce qui importe, c'est un rapport réel avec le mal personnel, qui ne soit pas simplement d'ordre cognitif¹⁴⁰⁸ ».

en tant que telle, elle est subordonnée au phénomène de culpabilité. En un certain sens, elle pourrait être une forme de mal, c'est-à-dire, celle qui n'affirme pas la culpabilité mais la nie. » (Notre traduction de : « *Nicht korrelative Phänomene sind das böse und das gute Gewissen ; – das ursprünglichere, primärere, tiefere ist das böse Gewissen ; das gute Gewissen ist eine positive Betonung der Negation der Schuld, und dem Schuldphänomen als solchem untergeordnet. Es ist in gewissem Sinne eine Form des Bösen, nämlich jene Form, welche die Schuld nicht bejaht, sondern verneint* »). Stoker peut ainsi se démarquer à la fois de Ritschl et du pharisien : « la 'bonne conscience' ne consiste pas seulement ici dans l'absence de mauvaise conscience, dans l'absence de trouble de l'âme. Au contraire, elle souligne activement cette absence et elle est positive dans cette accentuation, pas négative. C'est là que Ritschl se fourvoie – en ce qu'il ne parvient pas à reconnaître cet élément positif dans la 'bonne conscience'. La 'bonne conscience' ne souligne pas notre bonté, mais le fait que nous ne sommes pas mauvais. Ces deux choses sont totalement différentes et n'ont rien à voir avec le pharisaïsme. La 'bonne conscience' n'est pas la simple absence de mauvaise conscience. Par conséquent, ce n'est pas un simple 'Non-X', un concept purement négatif, mais au contraire une *mise en relief positive* du 'Non-X', et ainsi un phénomène positif, effectif ». (Notre traduction de : « *das 'gute Gewissen' besteht hier nicht nur in der Abwesenheit des Bösen, der Seelenunruhe, sondern es betont diese Abwesenheit und ist in dieser Betonung positiv, nicht negativ. Das ist der Irrtum Ritschls, daß er dieses positive Element im 'guten Gewissen' nicht anerkennt. Das 'gute Gewissen' betont nicht die Gutheit der Person, sondern daß sie nicht schlecht ist ; das ist etwas gänzlich anderes und hat mit Pharisäismus gar nichts zu tun. Das 'gute Gewissen' ist nicht die Abwesenheit des bösen, also nicht ein 'Nicht-X', ein rein negativer Begriff, sondern eine positive Betonung des 'Nicht-X', also ein positives, wirkliches Phänomen* » ; Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 199-200).

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 206-207. (Notre traduction de : « *nicht um moralische Kenntnis handelt es sich hier primär, nicht will das 'warnende Gewissen' zugleich mit einem kognitiven Erfassen des Bösen auch vor dem Bösen warnen, – das wird schon im Negativ-bewerten des Bösen getan, und dieses Phänomen hat mit dem echten Gewissen nichts zu tun, – sondern wo der 'böse Drang' in mir sich regt, wo ich auch das Böse will, wo es sich wirklich um reelle Gefahr (nicht um kognitive oder begriffliche Gefahr) handelt, regt sich der Gegendrang, die Liebe, mit warnender Stimme. (...) Der aktive 'böse Drang' ist eine notwendige Voraussetzung des 'warnenden Gewissens', ebensogut wie die kognitive Erfassung des Bösen. Nicht auf eine kognitive, sondern auf eine reelle Beziehung zum Personalbösen kommt es an* »). Stoker reprend ici à son

On doit lire ces passages comme une première explicitation de ce que nous nommons la personnalité sans personne, ou encore la personnalité négative heideggérienne : pour Stoker, la conscience n'est pas l'expression de notre volonté bonne¹⁴⁰⁹ ; elle manifeste au contraire, en s'y opposant, notre être essentiellement « mauvais » (l'auteur d'*Être et temps* dirait : notre être-en-dette essentiel). L'élève de Scheler se réclame sur ce point de la

compte la distinction opérée par Newman, au chapitre 4 de *An essay in aid of a grammar of assent*, entre l'*assent* notionnel et l'*assent* réel, le premier étant conceptuel et abstrait, le second personnel, existentiel et concret. Pour le *personalgültige Böse* comme fondement de la conscience dans ses trois manifestations possibles, cf. Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 208-209 : « Nous avons découvert que dans tous les véritables phénomènes de la conscience, dans les phénomènes de la mauvaise et de la bonne conscience, ainsi que de la conscience avertissante, un élément décisif est matériellement donné, à savoir, 'le mal personnel'. Nous avons découvert, de plus, que seul ce mal propre en nous, qui est réellement vécu en tant que mal, constitue le fondement ultime de l'éveil de la conscience ; et que cet élément, 'le mal personnel ressenti en nous', distingue la conscience en tant que *conscience* des autres phénomènes qui lui sont liés. (...) *la véritable conscience est la véritable révélation intérieure du mal personnel*. Le mal personnel peut être vécu comme *effectué* (dans la 'mauvaise conscience'), ou comme *tendant vers son effectuation* (la 'conscience avertissante'), ou encore comme *possible en principe mais nié dans les faits* (la 'bonne conscience') ». (Notre traduction de : « *Wir fanden, daß in allen echten Gewissenserscheinungen, in den Erscheinungen des bösen, des guten, und des warnenden Gewissens, ein entscheidendes Moment materialer Art gegeben ist, nämlich 'das Personal-Böse' ; daß ferner nur dieses eigene Böse in uns, welches als Böses reell erlebt wird, den letzten Grund unserer Gewissensregungen ausmacht, – und daß dieses Moment : 'das erlebte Personalböse in uns', das Gewissen als Gewissen von allen verwandten Phänomenen unterscheidet (...). Das echte Gewissen ist die reelle innere Kundwerdung des Personalbösen. Das Personalböse kann, wie im 'bösen Gewissen', als verwirklicht erlebt werden ; oder es kann wie im 'warnenden Gewissen' als zur Verwirklichung drängend erlebt werden ; oder es kann wie im 'guten Gewissen' als prinzipiell möglich, aber reell verneint gegeben sein*».)

¹⁴⁰⁹ D'après Stoker, on peut voir dans la volonté bonne l'essence de la conscience, mais uniquement si l'on a en vue la conscience au sens large, non la conscience pure ou authentique qu'il vise prioritairement dans son ouvrage. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 211 : « *In einem weiteren Sinne des Gewissens, um dem Sprachgebrauch mehr gerecht zu werden, könnte man die von uns als echte Gewissensphänomene abgelehnten Bedeutungen als Erkenntnis des personal Guten und Bösen und als Drang nach dem Guten, Realisierungstendenz des Guten mit dem echten Gewissensphänomen zusammenfassen* ». Le refus d'une telle identification est au fondement de l'opposition de Stoker aux conceptions volontaristes de la conscience, qui conçoivent celle-ci comme l'expression de la volonté bonne, ou plus généralement du *gute Drang* : « *Unter diese Gruppe [der Voluntarismus] fallen alle die Auffassungen des 'Gewissens', deren Hauptgewicht nicht auf den Erkenntnisfaktor fällt, sondern auf eine Verwirklichungstendenz im weitesten Sinne, ein zur Aktivität drängendes Moment, eine auf das Ideal-gesollte gerichtete Bewegung ; das schon erkannte Gute, oder das in der Bewegungstendenz aufleuchtende Gute soll verwirklicht werden. Die Anziehungskraft des 'Gesollten' oder die Bewegungstendenz zum 'Gesollten' ist hier wesentlich, nicht die Erkenntnis des Gesollten. Das moralische Drangmoment ist hier die Hauptsache. Unter diese Gruppe fallen die Auffassungen derjenigen, die das 'Gewissen' sehen wollen als : Drang, Trieb, Instinkt, Streben, Wille ; die Stimme der Pflichtforderung, ferner die Meinungen, es gäbe ein : antreibendes, verpflichtendes, gesetzgebendes, kraftgebendes, mutiges Gewissen ; auch die Auffassungen des 'Gewissens' als Realisierung individueller Berufe im Sinne Schleiermachers, Simmels, Nietzsches, Häberlins, usw. In allen diesen Phänomenen, auch in dem gesetzgebenden Gewissen, in jeder imperativistischen (autonomen und heteronomen) Gewissensauffassung, sowie in allen Berufungserlebnissen wird das Hauptgewicht nicht auf das Erkennen als solches, das alle diese Phänomene in irgendeiner Form einschließen und insoweit voraussetzen (...), sondern auf eine Realisierungstendenz, auf eine Bewegung nach einem Ziel, auf das 'Sollen' (im allgemeinen Sinne), auf einen Drang zur Erfüllung dessen, was auf Erfüllung wartet, gelegt. Alle Theorien, welche als das Wesen des Gewissens diese Bewegungstendenz, diesen Drang betonen, fassen wir zusammen als den Voluntarismus » (*ibid.*, p. 52).*

thématisation protestante – plus précisément : calviniste – de la conscience. Stoker en fait l'éloge dans son ouvrage :

« La profondeur de la conception calviniste de la conscience apparaît clairement ici : la conscience est un sentiment qui atteste du fait que l'homme ne cache ni ne dissimule rien de mauvais en lui, mais qui le poursuit et le harcèle jusqu'à ce qu'il reconnaisse sa culpabilité. C'est un sentiment qui observe ses mystères et ses 'secrets' dans les régions les plus profondes du cœur, afin que rien de ce qui est mauvais ne demeure enfoui dans les ténèbres¹⁴¹⁰».

Stoker a sans doute en vue ici Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre III, chapitre XIX, 15, où le réformateur français définit la conscience en s'appuyant sur l'étymologie, et où apparaît clairement l'idée de garde ou de veille, sur laquelle nous reviendrons *infra* :

« [I] est expédient de savoir (...) ce qu'est la *conscience*, et le mot en soi nous en peut donner quelque explication. Car, comme nous disons que les hommes savent ce que leur esprit a compris, d'où vient le mot de *science*, aussi quand ils ont un sentiment du jugement de Dieu, qui leur est comme un second témoin, qui ne souffre point d'ensevelir leurs fautes, mais les ajourne devant le siège du grand Juge, et les tient comme enfermés : un tel sentiment est appelé *conscience*. Car c'est comme une chose moyenne entre Dieu et les hommes, d'autant que les hommes, ayant une telle impression en leur cœur, ne peuvent pas effacer par oubli la connaissance qu'ils ont du bien et du mal, mais sont poursuivis jusqu'à ce qu'ils se rendent coupables quand ils ont offensé. Et c'est ce qu'entend S. Paul, en disant que la conscience atteste aux hommes quand leurs pensées les accusent ou absolvent au jugement de Dieu (Rom. 2 : 15). Une simple connaissance pourrait être, en un homme, comme étouffée : c'est pourquoi ce sentiment qui attire l'homme au jugement de Dieu, est comme une garde qui lui est donnée pour le veiller et épier, et pour découvrir tout ce qu'il serait bien aise de cacher, s'il pouvait. Et voilà d'où est venu le proverbe ancien : Que la conscience est comme mille témoins¹⁴¹¹ ».

¹⁴¹⁰ Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 264. (Notre traduction de : « *Hier leuchtet die Tiefe der Kalvinschen Gewissensauffassung ein : Das Gewissen ist ein Gefühl, welches zusieht, daß der Mensch nichts Böses in sich verbirgt und zudeckt, sondern ihn verfolgt und zwingt, bis er seine Schuld bekennt ; es ist ein Gefühl, welches in den tiefsten Regionen des Herzens seine Geheimnisse und 'Sekreten' beobachtet, damit nichts Böses im Dunkel begraben bleibe.* »)

¹⁴¹¹ Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre troisième, édition nouvelle publiée par La société calviniste de France, Labor et fides, Genève, 1957, pp. 316-317. Cf. également le passage équivalent dans l'*Institution de la religion chrétienne*, livre IV, chapitre X, 3 : « il nous est besoin de savoir en premier lieu ce qu'est *conscience*. Ce qui se peut en partie tirer du mot, car la *science* est l'appréhension ou la notice de ce que les hommes connaissent, selon l'esprit qui leur est donné. Quand donc ils ont un sentiment et remords du jugement de Dieu, comme un témoin qui leur est apposé [c'est-à-dire placé devant eux] pour ne point souffrir qu'ils cachent leurs péchés, mais les attirer et solliciter au jugement de Dieu, cela est nommé *conscience*. Car c'est une connaissance moyenne entre Dieu et l'homme, laquelle ne permet point à celui qui voudrait supprimer ses fautes, de s'oublier, mais le poursuit pour lui faire sentir qu'il est coupable. C'est ce qu'entend S. Paul, en disant que la conscience atteste aussi avec les hommes quand leurs pensées les condamnent ou absolvent devant Dieu (Rom. 2 : 15). Une connaissance pure et simple pourrait être en un homme comme étouffée. C'est pourquoi ce sentiment qui ajourne et attire l'homme au tribunal de Dieu, est comme une garde qui lui est donnée pour l'éveiller et épier, et pour découvrir tout ce qu'il serait bien aise de cacher s'il pouvait. Et voilà d'où est venu le proverbe ancien, que la conscience est comme mille témoins » (Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre quatrième, édition nouvelle publiée par La société calviniste de France, Labor et fides, Genève, 1958, p. 174). En X, 4, Calvin précise par ailleurs « qu'une

Pour Stoker comme pour Heidegger, je suis une personne – un être responsable (*verantwortlich*), en propre¹⁴¹², de lui-même – toute négative, vouée au « mal », à la destruction. Pour reprendre une image mobilisée à différentes reprises¹⁴¹³ par Stoker : je possède un visage, mais un visage pâle, semblable au visage d'un corps mort. Mon propre, autrement dit, ainsi que mon agir, sont à détruire.

Il est bien évident, toutefois, que du point de vue de Heidegger, l'élève de Scheler ne saisit pas avec suffisamment de radicalité la néantité ou négativité de notre être personnel : cela principalement, d'une part, parce qu'il habille le *personalgültige Böse* d'une signification métaphysique¹⁴¹⁴ ; d'autre part surtout parce qu'il voit dans les réprimandes

bonne conscience n'est qu'une intégrité intérieure du cœur » (*Institution de la religion chrétienne*, livre quatrième, *op. cit.*, p. 175), et il prend soin de la démarquer du champ du savoir, en la caractérisant comme une « affection » : « En un [certain] lieu [Paul] montre de quoi [la conscience] diffère du simple savoir, disant que quelques-uns sont déçus de la foi, parce qu'ils s'étaient détournés d'une bonne conscience. Car par ces mots il signifie que c'est une affection vive d'honorer Dieu, et un droit zèle de vivre purement et saintement » (*id.*).

¹⁴¹² Cf. sur ce point Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, *op. cit.*, p. 210, qui oppose le mal en général au mal personnel ou individuel : « Seul le 'mal personnel' joue un rôle dans la 'conscience', non le mal en général ou le mal des autres hommes. Ceux qui ont une conscience troublée savent qu'ils sont personnellement et individuellement – et donc absolument – responsables de leur faute, et ce mal personnel représente une tragédie personnelle pour eux. » (Notre traduction de : « *Nicht das Böse überhaupt, oder das Böse anderer Menschen, sondern nur das 'Personalböse' spielt im 'Gewissen' eine Rolle ; der Gewissensgeplagte weiß sich persönlich und allein als absolut verantwortlich für seine Schuld, und für ihn bedeutet dieses Personalböse ein personales Unheil* ».) Cf. également *ibid.*, p. 257.

¹⁴¹³ Cf. notamment *ibid.*, p. 210 : « *Durch das Personalböse allein hat das Gewissen (...) eine solch einzigartige neue Qualität ; es verhält sich zu den anderen Phänomenen wie bei dem eintretenden Tode die neue einzigartige Leichenfarbe zu allen anderen Gesichtsfarben* ».

¹⁴¹⁴ Stoker explique notamment notre *personalgültige Böse* (plus exactement : le rapport asymétrique entre la bonne et la mauvaise conscience) par la distance métaphysique qui nous sépare de Dieu : « Il y a un autre fait métaphysiquement important et remarquable que nous devrions considérer. Comment se fait-il que si nous sommes mauvais, nous pouvons avoir une expérience approfondie de notre propre mal au moyen de notre conscience, et que plus notre expérience de ce mal est profonde, plus le phénomène de la conscience semble être précieux, mais que si nous sommes bons, nous ne pouvons faire l'expérience de notre propre bonté au moyen de notre conscience, et que plus nous en ferions l'expérience, plus le phénomène semblerait devenir pharisien et vain ? (...) Cette 'a-symétrie' même (...) a une fondation ontique, qui repose sur l'asymétrie de notre relation à Dieu. Si Dieu et moi étions de même grandeur, la conscience ne serait pas si asymétrique. Si je ne devais pas absolument tout à Dieu, moi-même et mon existence, la conscience ne serait pas si unilatérale. » (Notre traduction de : « *wollen wir noch eine metaphysisch-wichtige und sehr merkwürdige Tatsache in Augenschein nehmen. Wie kommt es, daß, wenn der Mensch böse ist, er im Gewissen seine eigene Bosheit tief erleben kann, ja, je tiefer er sie erlebt, desto wertvoller erscheint das Phänomen, – wenn er aber gut ist, wenn er im Gewissen seine eigene Gutheit nicht erleben kann, ja, je mehr er sie erleben würde, desto pharisäistischer und wertloser würde das Phänomen sein. (...) diese 'A-symmetrie' ist ontisch zu fundieren; es liegt in der 'A-symmetrie' des Verhältnisses von Gott zu Mensch. Wären Gott und Mensch gleiche Größen, das Gewissen wäre nicht so a-symmetrisch; hätte der Mensch nicht alles, sich selbst und seine Existenz, absolut Gott zu verdanken, das Gewissen wäre nicht so einseitig* » ; *ibid.*, pp. 203-204). Stoker refuse, d'autre part, de donner une signification proprement religieuse au phénomène de la conscience ; mais il reconnaît dans le même temps (suivant en cela Scheler) que cette dernière nous met en rapport avec un Juge transcendant, qu'il caractérise comme « *theal* » : « la mauvaise conscience est plus qu'un simple phénomène moral – en effet, c'est un phénomène éthico-métaphysique, préreligieux et également 'religieux' [*theal*], ainsi il occupe une position particulière entre les phénomènes

et interdictions de la conscience l'opposition de deux tendances en nous : le *böse Drang* et le *gute Drang*. Si la conscience ne peut se manifester, pour Stoker, qu'en présence du mal (réel ou possible), autrement dit si elle trouve son origine dans notre *böse Drang* et notre *personalgültige Böse*, elle vient cependant leur opposer une tendance, une impulsion, ou encore un souci inverse, un *gute Drang* ; là où, au contraire la conscience au sens heideggérien me détourne du « mal » sans pour autant me diriger vers « autre chose » ou un autre objet. La conscience heideggérienne n'oppose pas à mon existence quotidienne un souci du « bien » – elle m'exhorte bien plutôt à assumer cette existence, c'est-à-dire à rompre avec le « mal » à travers le « mal », en le détruisant. Si pour Heidegger comme pour Stoker le phénomène de la conscience consiste tout entier dans la mise en lumière d'un déchirement, d'une déchirure ontologique, celle-ci n'est pas explicitée de la même manière pour les deux auteurs : l'auteur d'*Être et temps* y voit un déchirement interne à l'existence ou au souci, entre l'*Uneigentlichkeit* et l'*Eigentlichkeit*, tandis que l'élève de Scheler l'interprète, plus « classiquement », comme un déchirement entre deux tendances ou impulsions en nous, vers le « mal » et vers le « bien ». Stoker insiste certes sur le fait que l'essence de la conscience ne réside pas dans notre volonté bonne ou notre *gute Drang*. Cela ne signifie pas, néanmoins, que le *gute Drang* serait étranger à la conscience, mais seulement que celle-ci ne manifeste pas le *gute Drang* seul, mais bien plutôt sa lutte, son combat contre le *böse Drang* :

« Ni la reconnaissance du bien et du mal, ni l'élan vers le bien, ne sont ici essentiels ; c'est bien plutôt l'expérience effective de l'opposition du bien et du mal en nous. Nous avons ici le phénomène, que l'on peut indubitablement considérer comme la 'conscience' par excellence (kat' exochen¹⁴¹⁵) ».

religieux et moraux. » (Notre traduction de : « *das böse Gewissen mehr ist als ein nur-moralisches Phänomen, ja ein ethisch-metaphysisches, ein vor-religiöses, ein 'religiöses' ('theales') Phänomen ist, und also eine besondere Stellung zwischen den religiösen und moralischen Phänomenen innehat* » ; Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 201). Par ailleurs, si Stoker décèle une connexion essentielle entre le phénomène de la conscience et la mortalité, il parvient également à la conclusion que le *Gewissen* nous oblige à postuler en l'homme, à la manière kantienne, un élément d'immortalité (cf. pour ce point *ibid.*, pp. 267-269). L'élève de Scheler se réclame, enfin, d'un personnalisme « empirique » (fondé sur la notion de *personalgültige Böse*), tout en renvoyant à plus tard l'élaboration d'un personnalisme « absolu » ou « métaphysique », inspiré de Paul Häberlin et de Herman Bavinck (cf. pour ce dernier point la note de Stoker dans *ibid.*, p. 258).

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 53. (Notre traduction de : « *Nicht das Erkennen des Guten und Bösen, auch nicht der Drang zum Guten ist hier wesentlich, sondern ein wirkliches Erleben des Gegensatzes von dem Guten und dem Bösen in uns. Wir haben hier jene Phänomene, welche wir zweifellos als das 'Gewissen' katexochen ansehen können* ».) Cf. également *ibid.*, p. 264, où Stoker marque la supériorité de l'approche émotionnaliste de la conscience par rapport aux conceptions volontaristes (qui sont toutefois préférables aux théories rationalistes) : « *Der Voluntarismus geht schon tiefer als der Intellektualismus und Intuitionismus, da er betont, daß es sich hier um das Realisieren des Wertvollen handelt, um Entwirklichung des Unwertvollen in uns. Am tiefsten aber blickt der Emotionalismus, der in den Regungen des Herzens die Kundwerdung erschaut, daß zwei entgegengestellte Prinzipien in uns zusammenstoßen und 'kämpfen' um den Besitz*

La garde de l'aigle

On trouve un indice de cette distance séparant Heidegger de Stoker dans la reprise que fait le second du concept patristique et scolastique de conscience morale – la συντήρησις, dont il retrace brièvement l'histoire. Selon Stoker, la notion de συντήρησις trouve son origine chez Jérôme¹⁴¹⁶, chez qui elle désigne une tendance, une inclination au bien :

« Quant à la question de l'origine étymologique, nous faisons remonter à Saint Jérôme le premier usage du mot συντήρησις dans le sens de conscience. Il parle de trois formes animales – homme, lion et bœuf – qui sont employées pour symboliser les trois facultés de l'âme de Platon, λογικόν, θυμικόν, et ἐπιθυμητικόν. Jérôme ajoute : 'Et, à la quatrième place, ils placent au dessus et au-delà de ces trois ce que les Grecs appellent συντήρησις, qui est aussi l'étincelle de conscience qui n'a pas été éteinte dans la poitrine d'Adam même après qu'il a été chassé du paradis, et par laquelle nous réalisons que nous péchons lorsque nous sommes vaincus par les plaisirs et la folie, alors que nous sommes égarés par un simulacre de raison. Et ceci ils décrivent spécifiquement tel un aigle, qui ne se mêle pas aux trois autres mais les guident quand ils s'égarent – ce que dans les Écritures nous trouvons parfois appelé esprit, qui, pour notre bien, fait irruption dans nos ineffables gémissements (Rom. 8 : 26¹⁴¹⁷). Car nul ne connaît les choses qui sont de l'homme, si ce n'est l'esprit qui est en lui (1 Cor. 2 : 11¹⁴¹⁸). Paul aussi, lorsqu'il écrit aux Thessaloniens, prie pour que cet [esprit] soit préservé entier avec l'âme et le corps (1 Thess. 5 : 23¹⁴¹⁹).

'unseres Seins' und 'unserer Seele', und daß im Gewissen das gute Prinzip das böse überwindet und zugleich uns vor der Anwesenheit jenes bösen Prinzips warnt ».

¹⁴¹⁶ Stoker émet néanmoins l'hypothèse, avec Gaß, que Jérôme emprunte le terme à Origène d'Alexandrie : « Qui sont les 'Graeci' de qui Jérôme a reçu le terme ? Gaß et Zahnel remontent à Origène [d'Alexandrie], dont il ne nous a été transmis des textes originaux qu'une traduction latine dans laquelle le terme *Conscientia* est utilisé. Ils considèrent que ce dernier a employé le terme συντήρησις, et que Jérôme s'en est réclamé, de sorte que l'expression συντήρησις a été formée dans la langue d'Alexandrie. Certainement, cette solution reste une hypothèse, car le texte [grec] original a disparu, mais c'est l'hypothèse la plus probable ». (Notre traduction de : « *wer sind die 'Graeci', von denen Hieronymus dann das Wort bekommen hat ? Gaß und Zahnel gehen zurück auf Origines, von dem nur die lateinische Übersetzung der Urtexte uns überliefert worden ist und wo Conscientia gebraucht wird. Sie glauben, daß er selbst συντήρησιν gebraucht hat und Hieronymus sich auf ihn hier beruft, daß der Ausdruck συντήρησις sich im alexandrinischen Sprachgebrauch gebildet hat. Allerdings bleibt diese Lösung eine Hypothese, weil die Urtexte uns fehlen, aber sie ist die wahrscheinlichste » ; Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 26).*

¹⁴¹⁷ Cf. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1908 : « Pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables ».

¹⁴¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 1920-1921 : « Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu ».

¹⁴¹⁹ Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 25-26. (Notre traduction de : « *Was die etymologische Herkunft betrifft, findet man das Wort συντήρησις zum ersten Male als Gewissen*

Stoker s'oppose aux interprétations traditionnelles qui voient dans le terme de συντήρησις une mauvaise transcription de la συνείδησις¹⁴²⁰. Il l'interprète comme un dérivé du verbe συντηρεῖν¹⁴²¹ (garder, préserver avec soi, conserver – notamment un secret), et renvoie ainsi, originairement, à l'idée de surveillance, de garde :

« La conscience en tant que συντήρησις prend soin et garde la loi divine en nous, comme l'aigle, déjà, symbolisé, et comme cela est expressément écrit dans la thèse de Jérôme citée ci-avant (...), où l'expression τηρη θείη (qui vient de τηρέω) est employée pour 'Servari'¹⁴²² ».

*gebraucht bei Hieronymus. Er spricht von den drei Tiergestalten, Mensch, Löwe, Kalb, welche symbolisch für die drei Seelenvermögen Platons, λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν, gebraucht werden und sagt : quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, qui hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (1. Cor. 2, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpori servari integrum deprecatur (1. Thess. 5, 23) »). Dans la dernière phrase, Stoker fait référence à la Première épître aux Thessaloniens, 5, 23 : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus Christ » (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1980). Il renvoie ici, par ailleurs, à Jérôme, *Commentariorum in Hiezechielem*, 1, 4-10, Opp. V, éd. Vallars, Vérone, 1736, p. 10 ; cité par Gaß dans *Die Lehre vom Gewissen, Ein Beitrag zur Ethik, op. cit.*, p. 220.*

¹⁴²⁰ Stoker vise Viktor Cathrein (*cf. Moralphilosophie, Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, volume 1, Herder, Freiburg im Breisgau, 1911, p. 469), ainsi que Friedrich August Berthold Nitzsch (*cf. Die Idee und die Stufen des Opferkultus, Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Universitäts-Buchhandlung, Kiel, 1889). Pour cette dernière critique, *cf.* Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien, op. cit.*, p. 26 : « Fr. Nitzsch affirme que parce que St. Jérôme se distingue totalement dans son usage du terme συντήρησις, il est probablement apparu 'graduellement' dans un processus d'erreur de copies ou de traductions du [supposé] synonyme συνείδησις, et qui, une fois découvert par St. Jérôme, est devenu un terme utile et bienvenu pour la théorie scholastique de la conscience ». (Notre traduction de : « *Fr. Nitzsch behauptet (...), daß, da Hieronymus mit diesem Ausdruck völlig allein steht, durch ein 'schrittweises' Verschreiben oder Versehen des synonymen συνείδησις das Wort συντήρησις entstanden sei und einmal bei Hieronymus vorgefunden, ein willkommener Hilfsausdruck für die scholastische Gewissenstheorie war* »). Pour la compréhension de συντήρησις comme une mauvaise transcription de συνείδησις, *cf.* notamment, dans la littérature contemporaine, Douglas Kries, « Origen, Plato, and conscience (synderesis) in Jerome's Ezekiel commentary », *Traditio*, 57, 2002, p. 67, ainsi que Jan Verplaetse, *Localizing the moral sense*, Springer, Dordrecht, 2009, p. 3. Stoker critique par ailleurs, avec Wilhelm Gaß, l'interprétation d'Albert le Grand, qui voit dans la συντήρησις la composition du grec « συν » et du latin « haeresis ». *Cf.* pour ce point Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien, op. cit.*, pp. 26-27, qui cite la *Summa de Creaturis* (Albert le Grand, *Summa de Creaturis*, II, question 71, article 1).

¹⁴²¹ Stoker suit sur ce point Gaß, *Geschichte der Christlichen Ethik*, volume 1, G. Reimer, Berlin, 1881, p. 390.

¹⁴²² Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien, op. cit.*, p. 26. (Notre traduction de : « *das Gewissen als συντήρησις ist eben der Bewahrer, Behüter der göttlichen Gesetze in uns, wie der Adler schon symbolisiert und wie ausdrücklich in der oben zitierten These des Hieronymus (...) geschrieben ist, wo für 'Servari' das Wort τηρη θείη (von τηρέω) gebraucht ist* »).

La conscience, telle un aigle¹⁴²³, est la gardienne des lois divines en nous, cela en vertu d'une capacité innée, non pervertie par la chute, et, par ailleurs, supra-rationnelle – l'aigle étant distingué, chez Jérôme, de l'« homme intérieur » platonicien¹⁴²⁴.

Stoker interprète l'histoire scolastique du concept de συντήρησις comme le recouvrement progressif de sa signification originare : cela d'une part parce qu'elle a été identifiée à la faculté rationnelle, d'autre part parce qu'elle a été distinguée de la *conscientia*¹⁴²⁵, envisagée comme l'acte d'application de la συντήρησις au particulier. Celle-ci est désormais comprise comme le premier moment d'un processus intellectuel, le syllogisme pratique¹⁴²⁶ – une conception intellectualiste avec laquelle rompront néanmoins le mysticisme latin¹⁴²⁷, et surtout le protestantisme¹⁴²⁸.

¹⁴²³ Heidegger réinvestit de toute évidence cette signification originare de la conscience médiévale – la conscience comme *garde*. Avant d'être un berger (le berger de l'être), le *Dasein* est un aigle – au sens où sa conscience veille sur lui-même, et à travers lui sur l'être.

¹⁴²⁴ Pour l'homme intérieur platonicien, cf. Alrivié, Jean-Jacques, « L'âme 'rassemblée en elle-même' du *Phédon* de Platon », in *L'homme intérieur et son discours, Le dialogue de l'âme avec elle-même*, Jean-Jacques Alrivié (dir.), *Revue Le Cercle Herméneutique*, numéros 30-31, pp. 63-76.

¹⁴²⁵ La distinction *synteresis* – *conscientia* apparaît pour la première fois au XIII^e siècle, chez Alexandre de Hales. Celui-ci introduit par ailleurs quatre questions fondamentales au sujet de leur nature : « Alexandre d'Hale reprend fermement le concept et dit : '*La syndérèse est la lumière de la nature, orientée vers le bon et révoltée par le mal.*' Il demande : '*Est-ce que la syndérèse est une puissance ou un habitus ? Ou est-ce la raison ou la volonté ou un autre pouvoir que ceux-ci ? Ou encore, est-ce que le péché peut en découler ? Ou peut-il l'apaiser ?*' Quatre axes de recherche sur la 'conscience' s'ensuivent ». (Notre traduction de : « *Alexander von Hales nimmt den Begriff wieder scharf auf und sagt : 'Synteresis lumen est naturae inclinans ad bonum et remurmurans malo', und fragt : 'an sit synteresis potentia vel habitus ? An sit ratio vel voluntas vel alia potentia ab his differens ? An secundum synteresin peccare sit ? An extingui possit ?*' – *worauf auch in betreff der 'Conscientia' vier andere Fragepunkte folgen* » (Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 28). Stoker se réfère dans la première phrase à Alexandre de Hales, *Summa universae theologiae*, II, question 73. Le second passage est cité par Gaß dans *Die Lehre vom Gewissen, Ein Beitrag zur Ethik*.

¹⁴²⁶ Cf. en particulier les conceptions thomasiennes (sur laquelle nous reviendrons *infra*) et albertiennes du couple *synteresis* – *conscientia*. Selon Albert, la συντήρησις est une puissance perfectionnée par un *habitus*, qui produit la majeure du syllogisme pratique (cf. les développements de Stoker dans *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 28).

¹⁴²⁷ Cf. *ibid.*, p. 29 : « *gab die lateinische Mystik der scholastischen Lehre eine fruchtbare Wendung, indem sie, anknüpfend an die patristische Andeutung, in der 'Synteresis', als dem höchsten Vermögen, den Zug und die Empfänglichkeit für die unmittelbare Berührung mit Gott erkannte* ». Stoker renvoie en note à l'article « *Gewissen* » de Kähler, dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

¹⁴²⁸ Cf. Stoker, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., p. 30 : « *In der Reformation wird der Begriff 'Synteresis' noch lange gebraucht, aber er entwickelte sich von dem scholastischen Schulbegriffe des künstlichen 'Syllogismus practicus in intellectu' nun immer mehr in der Richtung der Bedeutung des : 'Bewußtseins', – überall aber ist die Beziehung des sittlichen Lebens auf Gott mitgedacht und steht die urteilende, ja die verurteilende Wirksamkeit des 'Gewissens' im Vordergrund. Das 'Gewissen' ist nun geworden : das Organ für das rechte Verhalten des Menschen zu Gott. (So Luther, so Melancthon, so Calvin : 'sensus divini et empirii')* ».

On doit voir dans la conscience de Stoker une reprise de la *συντήρησις* *originnaire* : elle désigne, comme elle, une tendance innée¹⁴²⁹, et non sujette à l'erreur¹⁴³⁰, vers le bien – l'une et l'autre considérant seulement le *Gewissen* selon des points de vue différents, depuis le « haut » (auprès de Dieu) pour la *συντήρησις*, depuis le « bas » (celui de l'individu mauvais, exposé au jugement divin) pour la conscience de Stoker¹⁴³¹.

¹⁴²⁹ Cf. le chapitre 10 (intitulé « *Die 'Geltbarkeit', Fehlbarkeit, Vertraubarkeit und Erziehbarkeit des Gewissens* ») de l'ouvrage de Stoker (*Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, op. cit., pp. 255-277), où celui-ci explique notamment que seule une forme seconde ou dérivée de la conscience – la connaissance du bien et du mal – est le produit de l'éducation, et est ainsi directement soumise aux influences de la société. Pour ces points précis, cf. *ibid.*, pp. 272-277.

¹⁴³⁰ Cf. au sujet de la conscience avertissante *ibid.*, p. 207 : « *das 'warnende Gewissen' irrt nie, denn wenn ich das Böse (das heißt, was ich als böse erkenne) will, ist mir dieser Wille doch so absolut evident als böse gegeben, daß ich hier mich nicht täuschen kann. – Angenommen selbst, ich täuschte mich hierin, daß das erkannte Böse auch böse ist, daß es also in Wirklichkeit gut ist, so ändert das nichts daran, daß mein Wille das für ihn erkannte Böse wollte und also böse bleibt, und daß die Warnung volle Berechtigung behält* ». Pour ces questions, cf. plus largement le chapitre 10 de l'ouvrage. La conscience pure ne peut pas se tromper (elle constitue en cela un phénomène absolu et objectif) parce qu'elle ne révèle pas prioritairement le caractère mauvais de mon *action* (cette révélation constituant seulement un phénomène *subjectivement* absolu) mais de mon *désir*. Je peux me tromper en confondant une action bonne avec une action mauvaise ; en revanche, je ne me trompe jamais lorsque je ressens, en vertu de ma conscience, que mon désir d'effectuer une action que je considère – *à tort ou à raison* – comme une action mauvaise est un désir mauvais. Cf. notamment pour ces points *ibid.*, pp. 259-261.

¹⁴³¹ Cf. *ibid.*, pp. 265-266 : « *Wenn wir beide Auffassungen miteinander vergleichen, könnte man sagen, daß wir in unserer Gewissensauffassung das Phänomen 'von unten her' sehen durch seine Regungsintentionen hindurch 'nach oben', nach dem heiligen Richter hin, in dem allein alle diese Regungen ihre letzte Einheit und ihren letzten Sinn finden. In der Synteresis aber sieht man das Gewissen 'von oben her' als einen von Gott den Menschen verliehenen Akt, um ihres eigenen Heiles willen seine Gesetze und Ordnungen, welche er in alle Dinge und Wesen gelegt hat, zu verwahren, zu behüten, nicht dagegen zu verstoßen und folglich sich nicht in Gefahr zu bringen. (...) Eine Analogie zwischen diesen beiden Blickrichtungen der Synteresis und unserer Gewissensauffassung, also 'von oben' und 'von unten her', gibt bildlich und sehr deutlich das folgende Beispiel: Wenn ich unten an einem Berg stehe und gegen den Hang des Berges eine Kirche sehe, dann zeigt der Kirchturm sowie der ganze Berg immer höher, nach oben, nach Gott: die Kirche ist da, um Gott zu verehren und ihm zu dienen. Stehe ich aber auf der Spitze des Berges und sehe nun die Kirche gegen den Hang des Berges unter mir, auf dem Hintergrunde eines Städtchens am Fuße des Berges, dann sagt das Bild mir: die Kirche ist da des Menschen wegen, um die Menschen zu Gott zu führen. So auch stellt das Wesen des Gewissens 'von unten her' gesehen den Menschen vor seinen heiligen Richter; 'von oben her' gesehen aber ist es des Menschen wegen da, um ihn zu retten, zu verwahren, vor dem Fallen zu behüten und zu warnen. Im Gewissen schneiden sich die beiden Blickrichtungen 'von oben nach unten' und 'von unten nach oben'. Das Gewissen steht zwischen dem 'unten' und dem 'oben'; es ist der Treffpunkt von Gott und Mensch, wie auch die Kirche es ist, aber so, daß der Mensch dort durch seine Schuld Gott gegenübersteht, hier aber durch göttliche Offenbarung mit Gott in Verbindung tritt* ».

c. L'héritage kierkeggardien

Le *Gewissen* heideggérien n'est pas uniquement d'origine aristotélicienne. Ce que le philosophe de Messkirch a mis au jour au début des années 1920 est toujours en jeu dans *Être et temps* : il dote le *Dasein* d'une personnalité sans personne, ou encore d'une personnalité négative, au sens où ce dernier est appelé à avoir son propre dans un mouvement de désappropriation. Le *Dasein* ne possède qu'un visage pâle, ou encore moribond, *moribundus*¹⁴³² – c'est-à-dire, littéralement, voué à la mort, qui doit mourir. Il est proprement celui qu'il est au « moment » où, seul face à sa conscience, il assume sa finitude.

Ajoutons, pour finir, que la compréhension heideggérienne du phénomène de la conscience est, dans l'*Hauptwerk* de 1927, médiatisée par un autre auteur qui, étrangement, n'est pas cité dans les paragraphes élucidant le phénomène de la conscience : Kierkegaard. Celui-ci passe, aux yeux de Heidegger, pour celui qui a le mieux perçu et explicité la signification existentielle des expériences décrites par le premier christianisme – c'est-à-dire l'idée que la conscience du péché met au jour un être-en-dette essentiel qui n'est que l'autre nom de la liberté ou possibilité bien comprise.

La personnalité d'Adam

C'est naturellement ce que décèle, au premier chef, *Le concept de l'angoisse*. En quel sens Adam pêche-t-il et, « avec » lui, chaque individu ? Le « premier péché » de chaque homme, qui introduit en lui l'état de péché – la peccabilité – n'est pas distinct dans son essence du péché relaté dans la *Genèse*, de la faute d'Adam. L'affirmer reviendrait à ôter à

¹⁴³² Pour la réécriture heideggérienne du « Je suis » en « (Je) suis – mort », cf. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., pp. 308-309 : « (Je) suis – mort. *Sum moribundus*. – Tel est l'énoncé qui, bien plus que 'Je pense, je suis', peut toucher, concerner le *Dasein* dans son être même (...). [Le *moribundus* est] le principe de la réponse à la question (...) relative au sens de l'être de l'*ego sum* cartésien. Ce qui donne son sens propre au *sum* pour autant qu'il s'agit de l'être du *Dasein* qui est le mien ou que je suis toujours moi-même, c'est le *moribundus*. C'est la mort qui signe le sens d'être du *Dasein*. (...) Le 'je suis' du 'je suis – venant à mourir' doit (...) s'entendre au sens d'un 'je peux mourir' à tout moment, à chaque instant. La certitude de la mort qui détermine le sens de mon être se définit même strictement uniquement par rapport à cette possibilité – possibilité *temporelle* ou mieux possibilité du temps ». Cf. également Dastur, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, op. cit., p. 22 ainsi que p. 47 sq.

celui-ci sa qualité de premier homme, autrement dit à le déporter hors de l'histoire¹⁴³³ – un déplacement qui obstruerait inévitablement la compréhension de la nature du péché, la faute d'Adam ayant précisément introduit dans le monde la sexualité, et avec elle l'histoire¹⁴³⁴. Le péché d'Adam n'est pas anhistorique : cela signifie qu'on ne doit pas tenir la peccabilité de chaque homme pour le résultat ou produit d'une situation mythique¹⁴³⁵, et pas davantage comme la simple reproduction ou répétition d'une action passée¹⁴³⁶. Ma « première faute », plus largement, ne constitue pas la répétition d'une faute antérieure (celle d'Adam ou de mes parents) ; à proprement parler, mon « premier péché » ne fait pas « suite » à un autre, il n'est pas seulement *un* péché, un péché comme un autre, qui succède à un autre :

« Que le *premier* péché signifie autre chose qu'un péché (c'est-à-dire un péché comme tous les autres), autre chose qu'*un* péché (c'est-à-dire un n°1 par rapport à un n°2), c'est facile à voir. Le premier péché définit la qualité, il est le péché. C'en est là

¹⁴³³ Cf. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, traduction par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1990, p. 184 : « Le concept du péché originel diffère-t-il de celui du premier péché, de sorte que l'individu ne participe à celui-ci que par son rapport à Adam et non par son rapport primitif au péché ? Si oui, c'est de nouveau déporter imaginativement Adam hors de l'histoire. Le péché d'Adam alors est plus qu'une chose passée (*plus quam perfectum*). Le péché originel est le présent, est la peccabilité, et Adam est le seul chez qui elle n'existait pas, puisque c'est de lui qu'elle est née » ; ainsi que le résumé *ibid.*, p. 186 : « De quelque façon qu'on pose le problème, dès qu'on déporte Adam par raisonnement imaginaire, on brouille tout. Expliquer son péché est donc expliquer le péché originel, et nulle explication ne nous avance qui prétend expliquer Adam mais non le péché originel ou le péché originel mais non Adam. Chose impossible d'ailleurs dont la raison profonde vient de l'essence même de l'existence humaine, du fait que l'homme est individu et, comme tel, est à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain ».

¹⁴³⁴ Cf. *ibid.*, p. 210 : « La peccabilité n'est (...) pas la sensualité, pas le moins du monde ; mais sans le péché point de sexualité, et sans sexualité point d'histoire. Un esprit parfait n'a ni l'un ni l'autre, c'est pourquoi aussi la différence sexuelle disparaît dans la résurrection, et c'est pourquoi un ange n'a non plus pas d'histoire. Saint Michel eût-il noté toutes les commissions où Dieu l'avait envoyé et qu'il avait remplies, tous les détails ne constitueraient pas pour cela son histoire. Ce n'est que dans le sexuel que la synthèse [de l'âme et du corps] est posée comme contradiction, mais en même temps, ainsi qu'il en va de toute contradiction, comme un problème, dont l'histoire au même instant commence ».

¹⁴³⁵ Le récit de la Genèse ne doit pas être pris pour un mythe. Cf. *ibid.*, p. 190 : « Le récit de la chute dans la Genèse a, surtout de nos jours, passé assez superficiellement pour un mythe. Non sans bonnes raisons : puisque ce qu'on mettait à la place en était justement un autre et même un piètre ; car dès que la raison tombe dans les mythes, il n'en sort guère que du vent ».

¹⁴³⁶ La simple répétition, pour Kierkegaard, ne fait pas véritablement histoire, cela parce que l'individu humain est « plus » qu'une partie du genre humain – sans pour autant s'en extraire. En toute rigueur, l'individu est « à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain » (*ibid.*, p. 186). Il en résulte, non pas que le genre humain recommence avec chaque individu, mais que chaque nouvel individu recommence le genre humain : « Du fait que le genre humain ne recommence pas *da capo* à chaque individu, en ce sens on peut dire que la peccabilité du genre humain a une histoire. Elle procède pourtant par déterminations quantitatives, tandis que c'est par le saut qualitatif que l'individu y prend part. Voilà pourquoi ce n'est pas le genre humain qui recommence à chaque individu – car s'il le faisait il n'existerait point – mais au contraire chaque individu qui recommence le genre humain » (*ibid.*, p. 192). Cf. également *ibid.*, p. 210 : l'histoire est « la réalité que précède le possible de la liberté ».

le mystère et le scandale pour la raison abstraite qui veut qu'une fois ne fasse rien mais que plusieurs fois fassent quelque chose, raisonnement complètement à l'envers, puisque plusieurs fois ou bien signifient chaque fois valant autant que la première ou toutes ensemble valant bien moins¹⁴³⁷ ».

Le concept de « premier péché » n'est pas une détermination quantitative mais qualitative. Cela signifie que la qualité de pécheur (la peccabilité) entre dans le monde par un *saut*¹⁴³⁸, qui fait nécessairement figure de scandale pour la raison. Car si la qualité présuppose le saut opéré par le péché, celui-ci suppose, en retour, l'état de pécheur, la peccabilité¹⁴³⁹. Un tel paradoxe se laisse résumer en une formule : « *le péché est entré dans le monde par un péché*¹⁴⁴⁰ ».

S'ils dotent indéniablement la faute d'une « coloration » à la fois religieuse et morale – des « teintes » que Heidegger tiendrait, évidemment, non pas pour fausses, mais pour impropres ou inauthentiques –, les développements de Kierkegaard n'en annoncent pas moins la perspective existentielle qui fera, près d'un siècle plus tard, toute l'« originalité » d'*Être et temps*. Dire que pécher consiste à effectuer un « saut qualitatif¹⁴⁴¹ » revient en effet à comprendre la faute comme la réalisation d'un possible, autrement dit comme l'« œuvre » d'une liberté. Encore faut-il, évidemment, interpréter correctement cette dernière – et c'est ici que, sans être nommé évoqué, l'auteur du *Concept de l'angoisse* semble, dans une certaine mesure, se « cacher » derrière chacune des pages d'*Être et temps* traitant du *Gewissen*. Dans l'esprit de Kierkegaard, la modification existentielle induite par la chute d'Adam – une chute non pas simplement répétée, reproduite, mais véritablement

¹⁴³⁷ Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, op. cit., p. 188.

¹⁴³⁸ L'introduction du concept de « saut » a une portée fortement polémique : elle est dirigée, en priorité, contre Hegel. Certes, celui-ci n'a pas pensé qu'une détermination quantitative continue pouvait produire une nouvelle qualité. « Hegel a [donc] établi le saut, mais il l'a établi dans la logique » (*ibid.*, p. 189) : en conférant au saut une signification logique, il l'a nié, car l'immanence logique est par principe incapable de rendre compte du mouvement de transcendance exprimé par le saut. Kierkegaard vise également les théories qui conçoivent le péché originel comme la simple « suite » de la *concupiscentia*. Il s'oppose en particulier sur ce point à Usteri (qui, dans *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs*, Zurich, 1832, comprend le péché comme la conséquence de la défense divine ; cf. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, op. cit., pp. 199-200), ainsi qu'à la thématique protestante (cf. *ibid.*, p. 201).

¹⁴³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 190-191 : « La difficulté pour la raison est justement le triomphe explicatif de la Genèse, c'est sa logique profonde qui veut que le péché se présuppose lui-même, qu'il entre dans le monde de telle sorte que, tout en étant, il est présupposé. Le péché entre donc comme le subit, c'est-à-dire par le saut ; mais ce saut pose en même temps la qualité, or dès la qualité posée, le saut est déjà impliqué en elle et présupposé d'elle comme elle-même l'est du saut. C'est là un scandale, pour la raison, ergo ce doit être un mythe. En compensation la raison en invente elle-même un qui nie le saut, fait du cercle une ligne droite et alors tout glisse naturellement ».

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 198.

recommencée en chaque individu –, cette modification met fin à l'innocence. Celle-ci n'est pas nécessairement abolie, destinée à être détruite – raison pour laquelle elle ne saurait être assimilée à une immédiateté logique, qui, toujours déjà vouée à être abolie par le médiat, n'existe jamais véritablement¹⁴⁴². « L'innocence, elle, est quelque chose qui s'abolit par une transcendance, justement parce qu'elle est *quelque chose* (...) et c'est encore pourquoi de l'innocence abolie par la transcendance il sort tout autre chose (...). L'innocence est une qualité, elle est un *état* qui peut fort bien durer¹⁴⁴³ ».

L'état d'innocence apparaît au « moment » même où il se trouve aboli par un saut, une transcendance, c'est-à-dire par une liberté. La liberté à l'œuvre dans la situation d'innocence n'est cependant pas une liberté abstraite, ayant à faire le choix du « bien » ou du « mal » : il s'agit bien plutôt d'une liberté toute emprise d'ignorance¹⁴⁴⁴, entravée donc non par quelque pouvoir extérieur, mais par elle-même¹⁴⁴⁵. Cette liberté essentiellement empêchée est une liberté pour le possible, que Kierkegaard nomme proprement « *pouvoir*¹⁴⁴⁶ ». Le « premier péché » ne se concrétise pas sur fond de libre-arbitre¹⁴⁴⁷, mais de liberté pour le « possible » – un « possible » auquel Adam a été confronté dans l'état d'innocence, et qui a suscité en lui une certaine tonalité affective : l'angoisse. L'homme s'angoisse, dans l'état d'innocence, devant son esprit projeté hors de lui-même, qui, en tant qu'ignorant, ne sachant rien du « bien » et du « mal », lui apparaît comme vide, comme un « rien » :

« [Dans l'état d'innocence] il y a calme et repos ; mais en même temps il y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte ; car il n'y a rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors ? Rien¹⁴⁴⁸. Mais l'effet de ce rien ? Il enfante l'angoisse. C'est là

¹⁴⁴² Kierkegaard vise à nouveau ici, prioritairement, Hegel. Cf. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, op. cit., p. 194 et p. 196.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 196.

¹⁴⁴⁴ L'état d'innocence est un état d'ignorance, où l'homme n'a aucune connaissance du « bien » et du « mal », et n'est pas même destiné à l'acquérir. Cf. *ibid.*, p. 197 : « L'innocence est l'ignorance. (...) Quant au fait que celle-ci, à la voir du dehors, nous semble vouée au savoir, c'est là quelque chose qui ne la concerne en rien ».

¹⁴⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 210-211 : « L'angoisse n'est pas une catégorie de la nécessité, mais pas davantage de la liberté, c'est une liberté entravée, où la liberté n'est pas libre en elle-même, mais dont l'entrave est non dans la nécessité mais en elle-même. Si le péché était entré par nécessité dans le monde (ce qui serait une contradiction) il n'y aurait point d'angoisse. Si le péché était entré par un acte d'un libre arbitre abstrait (qui a existé aussi peu après qu'au commencement, puisque ce n'est qu'une inanité), il n'y aurait pas davantage d'angoisse ».

¹⁴⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 210 : « le possible de la liberté n'est pas de pouvoir choisir entre le bien et le mal. Un tel manque de réflexion est aussi étranger à l'Écriture qu'à la philosophie. Le possible est de *pouvoir* ».

¹⁴⁴⁷ Kierkegaard s'oppose ainsi à toute forme de pélagianisme. Cf. pour ce point *ibid.*, p. 197.

¹⁴⁴⁸ Avant Heidegger, Kierkegaard trouve dans le langage ordinaire une confirmation de la connexion essentielle de l'angoisse avec le « rien » : « le langage dit (...) avec prégnance : s'angoisser de rien »

le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse. Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même¹⁴⁴⁹ ».

En tant que liberté pour le possible ou pour le « rien », l'angoisse, chez Kierkegaard comme chez Heidegger, se distingue fermement de la peur ou de la crainte : celle-ci, en effet, se rapporte « toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible¹⁴⁵⁰ ».

En un certain sens, comme mes rêves semblent être le fait d'un autre homme en moi¹⁴⁵¹, je ne suis pas le même que celui qui pêche, de sorte que la liberté inhérente à l'esprit, qui est source d'angoisse, m'apparaît comme un « pouvoir étranger¹⁴⁵² ». En un autre sens pourtant, je suis redevable des actes commis en rêve, et je suis coupable avant même que de pécher, cela parce que je me trouve exposé, dans le moment de l'angoisse, à la possibilité – vide, indéterminée – de pécher : dans la situation d'innocence, l'homme « est bien coupable aussi, ayant sombré dans l'angoisse, qu'incontestablement il aimait tout en la craignant¹⁴⁵³ ». L'auteur du *Concept de l'angoisse* décèle ici ce que Heidegger

(Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, op. cit., p. 203).

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 201-202. Cf. également *ibid.*, p. 204 : l'innocence « est une ignorance que détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse parce que son ignorance porte sur du néant. Il n'y a pas ici de savoir du bien et du mal, etc. ; toute la réalité du savoir se projette dans l'angoisse comme l'immense néant de l'ignorance ». À strictement parler, le « rien » de l'état d'innocence, manifesté par l'angoisse, n'est ni une imperfection (cf. *ibid.*, p. 207) ni une perfection dont on doit espérer le retour (cf. *ibid.*, p. 196).

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

¹⁴⁵¹ Pour la comparaison de l'homme angossé, qui s'apprête à pécher, avec le rêveur (une comparaison qui s'origine, on l'a vu, chez Augustin, et que commente Heidegger), cf. *id.* : « L'angoisse est une détermination de l'esprit rêveur, et, à ce titre, a sa place dans la psychologie. La veille pose la différence entre moi-même et cet autre en moi, le sommeil la suspend, le rêve la suggère comme un vague néant. La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angosser ».

¹⁴⁵² Cf. *ibid.*, p. 203 : « Le saut qualitatif reste toujours exempt certes de toute duplicité, mais l'homme, que son angoisse rend coupable, est bien innocent (car ce n'était pas lui-même, mais l'angoisse, un pouvoir étranger qui s'est emparé de lui, un pouvoir qu'il n'aimait pas mais qui l'inquiétait) ». Une telle description de l'angoisse fait évidemment écho à la thématique heideggérienne de l'apparence étrangère (*fremd*) du *Gewissen*. Kierkegaard adopte toutefois ici un point de vue inverse : c'est le péché (conditionné par l'angoisse) qui paraît ici étranger à l'homme innocent.

¹⁴⁵³ *Id.* Le péché n'est pas un autre absolu, un véritable pouvoir étranger. On ne doit pas, de ce point de vue, se laisser égarer par la lettre de la Genèse, qui donne à penser que la tentation au mal (via la défense divine et le serpent) vient du dehors : « Se représenter que la défense même nous a tenté ou que le séducteur nous a trompé est toujours une interprétation dont la duplicité ne suffit qu'à une observation superficielle » (*id.*). Kierkegaard note également qu'une telle interprétation entre en contradiction avec d'autres passages de l'Écriture : dans le récit de la chute « la tentation vient du dehors, ce qui est contraire à la doctrine de la Bible, à ce passage classique chez saint Jacques que Dieu ne tente personne et ne l'est non plus par personne ; et qu'au contraire chacun l'est par soi-même. Si l'on croit maintenant avoir sauvé Dieu en faisant tenter l'homme par le serpent et qu'on se flatte par là de rester d'accord avec saint Jacques 'que Dieu ne tente personne' [Épître de saint Jacques, 1, 13], on se heurte à sa seconde affirmation que Dieu n'est tenté par

nommera notre être-en-dette essentiel, auquel nous rappelle, à chaque fois, le *Gewissen* : le *Verfallen*, l'échéance, n'a pas – pour fond et pour contraire tout à la fois – un véritable état d'innocence, mais une liberté empêchée, néantisée, un pouvoir teinté d'angoisse. Mon existence est transie, de part en part, de nullité : Adam lui-même n'a jamais été pleinement innocent.

La personnalité de Job

Pour Kierkegaard comme pour Heidegger, l'existence pécheresse n'a pas pour envers quelque volonté bonne, mais l'exposition au néant, au vide de la possibilité. Comment, dès lors, assumer cette liberté entravée, ce pouvoir impuissant ? C'est tout l'enjeu de ce que Kierkegaard nomme reprise (*Gentagelsen*). Dans son ouvrage éponyme, le philosophe danois distingue cette « nouvelle catégorie qui doit être découverte¹⁴⁵⁴ » de l'antique ressouvenir ou réminiscence : « Reprise et ressouvenir sont un même mouvement, mais en direction opposée ; car, ce dont on a ressouvenir, a été : c'est une reprise en arrière ; alors que la reprise proprement dite est un ressouvenir en avant¹⁴⁵⁵ ».

Prendre – en l'occurrence, reprendre l'amour – ne signifie pas le tenir pour proprement passé, croire qu'il n'y a de passé que parfait, terminé. Au début de *La reprise*, le jeune homme amoureux qui se confie au narrateur Constantin Constantius vit son amour selon le mode du ressouvenir ou réminiscence. Son amour a en réalité disparu aussitôt commencé¹⁴⁵⁶ ; cela parce qu'il entretient un rapport impropre avec le passé : le considérant

personne, l'attentat en effet du serpent contre l'homme étant en même temps une tentation indirecte contre Dieu du fait de se mêler du rapport entre Dieu et l'homme ; et on se heurte finalement au troisième point, que tout homme est tenté par lui-même » (*Kierkegaard, Le concept de l'angoisse, in Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir, op. cit.*, pp. 208-209).

¹⁴⁵⁴ Kierkegaard, *La reprise*, traduction par N. Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990, p. 87.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁴⁵⁶ Cf. notamment *ibid.*, pp. 71-72 : « Ce jeune homme était profondément amoureux, avec ferveur, c'est clair ; et pourtant, il était capable, dès les premiers jours de son amour, de se ressouvenir de lui. Au fond, il en avait déjà fini avec toute cette histoire. En commençant, il a fait un pas si redoutable qu'il a sauté par-dessus la vie. Si la jeune fille meurt demain, pensai-je, cela n'entraînera aucun changement essentiel pour lui : il se jettera encore sur cette chaise ; ses yeux s'emplieront encore de larmes ». Parce que l'amour a disparu sitôt apparu, autrement dit, parce qu'il n'a jamais vraiment commencé, le jeune homme ne serait pas plus malheureux qu'il ne l'est déjà dans le cas où l'aimée viendrait à disparaître. L'amour selon la réminiscence

comme toujours-déjà achevé, terminé, il le déporte hors du cours de son existence (il n'entretient plus de rapport avec son présent et son avenir), jusque dans le champ irréel de l'imaginaire (le jeune homme amoureux se fait, « logiquement », poète¹⁴⁵⁷). Le « malentendu¹⁴⁵⁸ » qui est à l'origine du malheur du jeune homme est ainsi qu'il lui « est impossible de traduire [son] rapport purement poétique [à l'aimée] en amour réel¹⁴⁵⁹ » : il ne peut réaliser son amour, opérer le mouvement du possible vers le réel.

Pour réaliser, concrétiser l'amour, il ne faut pas s'en ressouvenir (l'amour selon la réminiscence doit être détruit¹⁴⁶⁰), mais vouloir, au sens fort, le re-commencer, le commencer une nouvelle fois :

« [C]e qui est re-pris, a été, sinon, il ne pourrait pas être re-pris ; mais, précisément, c'est le fait d'avoir été qui fait de la *re-prise* une chose nouvelle. Quand les Grecs disaient que toute connaissance est un ressouvenir, ils disaient que l'existence tout entière qui a existé a existé. Quand on dit que la vie est une reprise, c'est dire que l'existence qui a existé voit maintenant le jour¹⁴⁶¹ ».

Ainsi la reprise ne se conjugue-t-elle pas, à proprement parler, au passé ; elle se vit dans l' « instant¹⁴⁶² », ce présent où s'entremêlent passé et avenir. Reprendre son existence, c'est comprendre qu'il n'y a d'avenir et de passé véritables que pour celui qui, à chaque

est, de ce point de vue, plus sûr, moins sujet à l'angoisse, que l'amour selon la reprise (*cf.* sur ce point Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 72).

¹⁴⁵⁷ Il cite notamment à différentes reprises ces vers de Poul Martin Møller (dans *Efterladte Skrifter [Ecrits posthumes]*, 1839-1843 ; I, 11), poète et philosophe, professeur et ami de Kierkegaard : « Alors vient un songe, du printemps de ma jeunesse / Au fauteuil où je suis, / De toi, j'ai le fervent désir, la nostalgie, / De toi, soleil des femmes ! » (Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 71).

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁶⁰ L'amour selon le ressouvenir, c'est-à-dire l'amour-passion (l'ἔρως de Platon) est voué à disparaître ; si tant est que le jeune homme mette en mouvement son idée de l'amour (au sens platonicien), aille au bout de cette passion.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁴⁶² *Cf. ibid.*, p. 66 : « l'amour selon la reprise est le seul heureux », car « il a la bienheureuse assurance de l'instant ». *Cf.* également *ibid.*, p. 129 : « Le retour qui (...) préoccupe [le jeune homme] est obtenu à l'instant même ».

instant, a suffisamment de courage¹⁴⁶³ et de sérieux¹⁴⁶⁴ pour se ressaisir lui-même, pour ne pas s'oublier dans l'espérance du nouveau¹⁴⁶⁵ et la mélancolie¹⁴⁶⁶.

Reprendre l'amour signifie ainsi le re-nouveler – ce qui implique d'assumer l'angoisse constitutive de notre existence¹⁴⁶⁷. Comme Adam, le jeune homme amoureux de *La reprise* est coupable alors même qu'il n'a pas, à proprement parler, péché¹⁴⁶⁸. Il a certes causé le malheur de son aimée ; mais il l'a fait, d'une part, non pas en agissant, mais en refusant d'agir (il n'a pas avoué à la jeune fille qu'il était incapable d'assumer son amour, c'est-à-dire de se marier, et n'a pas davantage mis à exécution le plan de Constantin¹⁴⁶⁹, qui l'aurait fait passer pour un « coquin¹⁴⁷⁰ »), et d'autre part surtout, il l'aurait rendue tout aussi malheureuse en agissant (en l'épousant¹⁴⁷¹ ou en suivant les conseils de son confident¹⁴⁷²). C'est dire que le jeune homme est coupable d'une faute plus essentielle, liée

¹⁴⁶³ Cf. Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, pp. 66-67 : « il faut du courage pour vouloir la reprise. Celui qui veut seulement espérer est lâche. Celui qui veut seulement se ressouvenir est voluptueux. Mais celui qui veut la reprise est viril ; et il est d'autant plus profondément homme qu'il a su plus énergiquement la prendre en charge ».

¹⁴⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 67 : « *La reprise* est la réalité, le sérieux de l'existence ». On retrouve de semblables exhortations au courage et au sérieux chez Heidegger.

¹⁴⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 66 : la reprise « n'a ni l'inquiétude de l'espérance ni l'angoisse de l'aventure et de la découverte ». L'espérance est semblable à « un vêtement flambant neuf, raide et trop ajusté », que l'on n' « a jamais eu sur le dos ; c'est pourquoi on ne sait comment il vêtira ou comment il ira ». Kierkegaard la compare également à « une charmante jeune fille qui vous glisse entre les mains ». Contrairement à l'espérance, la reprise ne désire pas le nouveau, c'est-à-dire un avenir déconnecté du passé ; c'est pourquoi elle ne se lasse jamais, ne s'ennuie jamais, « car c'est du nouveau seulement qu'on se lasse ». Concernant l'attrait pour la nouveauté, cf. également la thématique de l' « intéressant », *ibid.*, pp. 85-87. Ces différents points sont à mettre en rapport avec la notion heideggerienne de « curiosité », issue d'Augustin.

¹⁴⁶⁶ L'amour selon le ressouvenir est, par essence, mélancolique, dans la mesure où il postule l'impossible réalisation de l'amour. Pour la connexion entre la réminiscence et la mélancolie, cf. notamment *ibid.*, p. 68 : « L'amour selon le ressouvenir est le seul heureux, dit un auteur qui, d'après ce que j'en connais, est parfois quelque peu trompeur. (...) On est tenté d'approuver, sans peine, cette maxime, ainsi présentée. Mais on oublie alors qu'elle est l'expression de la plus profonde mélancolie et qu'on ne saurait mieux exprimer, en la traduisant dans une seule repartie facile, une humeur si profondément noire ».

¹⁴⁶⁷ Ce à quoi se refuse, précisément, le ressouvenir ou réminiscence. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 130 : « les Grecs font le mouvement opposé [à la reprise] : un Grec choisirait ici de se ressouvenir, sans que sa conscience l'angoisse » ; ainsi que *ibid.*, p. 149 : « Qu'est-ce que Philoctète avec ses plaintes qui restent constamment liées à la terre et qui n'effraient pas les dieux ? Quelle est la situation de Philoctète, quand on la compare avec celle de Job, où l'idée est sans cesse en mouvement ? ».

¹⁴⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 74, pp. 128-129, et surtout pp. 144-148. Cf. également pour ce thème *Les Stades sur le chemin de la vie*, dernière partie (« Coupable, non coupable »).

¹⁴⁶⁹ Pour l'exposé de ce plan, cf. Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, pp. 79-82.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 146 : « J'ai agi droitement. Mon amour-passion ne saurait s'exprimer dans le mariage. Si je l'épouse, je la brise ».

¹⁴⁷² Cf. *ibid.*, pp. 135-137.

à l'existence [*Tilvaerelse*¹⁴⁷³] elle-même, au fait même d'exister¹⁴⁷⁴, autrement dit de *pouvoir*, d'être doté d'une liberté entravée, ignorante du bien et du mal véritables : il est « simplement » coupable d'avoir fait un choix, d'avoir concrétisé sa liberté. Pas plus qu'Adam, le jeune homme n'aurait pu être pleinement, véritablement innocent.

Pour assumer son amour, et à travers lui sa vie tout entière, autrement dit pour opérer la reprise, le jeune homme doit donc assumer son angoisse. Plus exactement, il doit opérer un saut¹⁴⁷⁵ conçu comme un « mouvement religieux¹⁴⁷⁶ » : éprouver avec Job – selon le témoignage des lettres envoyées à son confident Constantin – l'angoisse devant Dieu¹⁴⁷⁷, devant lequel apparaît sa faute essentielle. Cela ne signifie pas pourtant renoncer purement et simplement à soi-même, c'est-à-dire à la reprise : comme Job, il affirme, à la face de Dieu, qu'il a eu « raison¹⁴⁷⁸ », il ose « se plaindre 'dans l'amertume de son âme » et combattre avec Dieu¹⁴⁷⁹ ». C'est là toute la « grandeur¹⁴⁸⁰ » de « Job le tourmenté¹⁴⁸¹ » : avoir refusé, contre les conseils de ses amis (conseils pour lesquels ces « consolateurs patentés¹⁴⁸² » seront punis par Dieu¹⁴⁸³), de se reconnaître coupable d'une faute au sens

¹⁴⁷³ L'existence au sens de l'existence dans le monde, conçu comme totalité du réel, « grand tout ». À distinguer de l'existence de l'*Existents* : l'existence propre de l'individu.

¹⁴⁷⁴ Le jeune homme est rendu coupable par l'existence elle-même : jeté dans un monde dont il ne connaît pas « les us et coutumes », il ne peut que pécher. Cf. sur ce point Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 144.

¹⁴⁷⁵ Kierkegaard vise à nouveau ici Hegel ; plus exactement : son concept d'*Aufhebung*. Cf. notamment *ibid.*, p. 130 : la philosophie moderne « ne fait aucun mouvement ; elle ne fait, en général, que radoter à propos de 'dépassements' et, si toutefois elle fait un mouvement, celui-ci se trouve toujours dans l'immanence ; la reprise, au contraire, est et demeure une transcendance ».

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁷⁷ Contrairement à ses amis qui l'exhortent à la paix, la tranquillité (cf. notamment *Job*, 11, 13-20), Job est terrifié par Dieu, n'a plus aucune assurance (cf. notamment *Job*, 17, 11-16 ; 23, 14-17 ; 30, 15-19).

¹⁴⁷⁸ Cf. Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 151 : « Le secret, la force vitale, le nerf, l'idée de Job, c'est qu'il a, malgré tout, raison. Par cette prétention, il excipe contre toutes les observations humaines ; la force de sa persévérance prouve l'autorité et le bien-fondé de sa cause. Toute explication humaine n'est pour lui qu'un malentendu et toute sa détresse n'est pour lui, par rapport à Dieu, qu'un sophisme qu'il ne peut sans doute lui-même résoudre, mais il espère avec confiance que Dieu pourra le résoudre ».

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 142. Pour les plaintes et le combat de Job, cf. notamment *Job*, 9, 27-28 ; 10, 1 ; 13, 3 ; 13, 14-15 ; 23, 2-7 ; 31, 35-37.

¹⁴⁸⁰ Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁸² *Ibid.*, p. 141. Les amis de Job voit dans ses malheurs une manifestation de la Providence, de la Justice divine. Ils tentent ainsi de le convaincre qu'il est puni pour des fautes dont il n'a pas conscience : « comme des maîtres de cérémonie », ils prescrivent à Job « qu'au moment de la détresse, il convient de dire : 'Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, que le nom du Seigneur soit loué !' ni plus ni moins que si l'on disait : 'Prosit' [À vos souhaits] à celui qui éternue ! » (*ibid.*, p. 142). Pour les consolations des amis de Job, cf. notamment *Job*, 11, 4-7 ; 25, 3-6. Les « consolateurs patentés » affublent Dieu de déterminations éthiques, ou pire, cèdent à la passion démoniaque en prétendant en toutes circonstances aimer Dieu. Cf. sur ces points Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁸³ Cf. *Job*, 42, 7-8 : « Après qu'il eut ainsi parlé à Job, Yahvé s'adressa à Eliphaz de Témân : 'Ma colère s'est enflammée contre toi et tes deux amis [Bildad de Shuah et Çophar de Naamat], car vous n'avez

humain, établie selon les critères de l'éthique. Si Job s'est réconcilié¹⁴⁸⁴ avec Dieu après l'orage, autrement dit, s'il a obtenu la reprise¹⁴⁸⁵, c'est parce qu'il s'est dédouané devant les hommes, mais s'est reconnu coupable devant Dieu, s'est ultimement senti redevable d'une faute absurde, « démente¹⁴⁸⁶ », inaccessible à « la piètre sagesse du monde¹⁴⁸⁷ » : « Job eut-il donc tort ? Oui ! à jamais ; car il ne pouvait aller plus haut qu'au tribunal qui le jugea. Job eut-il raison ? Oui ! à jamais, en ce qu'il eut tort *devant* Dieu¹⁴⁸⁸ ».

Nonobstant l'absurdité de sa faute, le jeune homme doit posséder « le franc courage de la confiance et de la foi¹⁴⁸⁹ ». Ce faisant, il pourra espérer renaître¹⁴⁹⁰, obtenir un nouveau nom, véritable cette fois¹⁴⁹¹, c'est-à-dire devenir, proprement, « quelqu'un¹⁴⁹² » ; dans les termes exprès de Kierkegaard, être plus qu'un exemplaire du genre humain,

pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job. Et maintenant, procurez-vous sept taureaux et sept béliers, puis allez vers mon serviteur Job. Vous offrirez pour vous un holocauste, tandis que mon serviteur Job priera pour vous. Ce n'est que par égard pour lui que je ne vous infligerai pas ma disgrâce pour n'avoir pas, comme mon serviteur Job, parlé avec droiture de moi.' » (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, pp. 837-838).

¹⁴⁸⁴ La réconciliation désigne, chez Kierkegaard, la reprise au sens éminent. Le jeune homme espère se réconcilier avec lui-même en se réconciliant avec Dieu. Cf. Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 164, où toutefois le jeune homme, après avoir eu vent du mariage de la jeune fille, n'opère pas une véritable reprise, mais redevient le poète passionné qu'il était initialement.

¹⁴⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 156 : « La tempête a cessé – l'orage est passé – Job a été blâmé devant le front de l'humanité – Le Seigneur et Job se sont compris l'un l'autre : ils sont réconciliés, 'de nouveau Job habite sous sa tente dans l'intimité du Seigneur, comme aux jours d'autrefois' – Les hommes ont compris Job : ils viennent *maintenant* vers lui pour manger le pain avec lui, le plaindre et le consoler ; ses frères et sœurs lui font chacun présent d'un denier et d'un bijou en or – Job est béni et il a tout reçu *au double*. – Cela s'appelle une *reprise* ». Kierkegaard fait ici référence à *Job*, 42, 10-17.

¹⁴⁸⁶ Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴⁹⁰ Kierkegaard compare l'amour-passion du jeune homme à un « vieil homme » (*ibid.*, p. 72) qui peut, en renonçant à lui-même, en se détruisant, se renouveler, renaître, revivre : « il faut (...) une force vitale pour faire périr cette mort et la changer en vie » (*ibid.*, p. 73). Le philosophe danois a peut-être ici en vue la « dialectique » du vieil homme et de l'homme renouvelé chez Paul.

¹⁴⁹¹ Avant la reprise, le jeune homme possède un faux nom. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 148, et surtout pp. 139-140 : « Le nom de la jeune fille, je ne le nomme jamais et je remercie le destin de m'avoir, par suite d'un malentendu, donné un faux nom. Un nom, mon nom – c'est bien à elle, proprement, qu'il appartient. Puissé-je m'en débarrasser ! Mon nom propre suffit pour tout me rappeler et toute l'existence me semble ne contenir que des allusions à ce passé. (...) Que ne puis-je (...) mettre mon nom en vente dans le journal, en raison d'un changement de destination ! Si un esprit puissant m'enlevait mon nom pour me l'offrir en retour, resplendissant de gloire immortelle, je le jetterais loin, bien loin et je mendierais le plus insignifiant, le plus banal : je demanderais d'être appelé n°14, comme un des garçons bleus. À quoi bon un nom qui n'est pas le mien, à quoi bon un nom magnifique qui serait le mien ? ».

¹⁴⁹² Kierkegaard rejoint ici Basile de Césarée : Job est τίς, « un certain » ou « quelqu'un ».

devenir une exception, c'est-à-dire l'« Unique¹⁴⁹³ », un être doté d'une intériorité véritable¹⁴⁹⁴.

Kierkegaard est ici au plus proche de ce que nous tentons de déceler chez Heidegger : la compréhension de l'existant comme une personnalité sans personne. Le jeune homme kierkegaardien devient paradoxalement un propre en sautant vers le néant, en éprouvant¹⁴⁹⁵ « en personne¹⁴⁹⁶ » l'angoisse devant Dieu. Cela ne saurait évidemment signifier – une nouvelle fois – que leur position coïncide : cela principalement parce que la compréhension kierkegaardienne de la reprise possède une dimension théologico-métaphysique qui est évidemment absente dans *Être et temps*. L'auteur de *La reprise* voit notamment¹⁴⁹⁷ dans l'instant de la reprise la connexion du temps et de l'éternité¹⁴⁹⁸, là où Heidegger bannit au contraire toute référence à cette temporalité a-temporelle qu'est l'éternité ; ce qu'il

¹⁴⁹³ Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 141. Cf. également *ibid.*, p. 142.

¹⁴⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 84 : « Si le jeune homme avait cru à la reprise, quel parti n'en aurait-il pas tiré ! Quel degré d'intériorité n'aurait pas atteint sa vie ! ».

¹⁴⁹⁵ L'homme doit interpréter l'angoisse ressentie devant Dieu comme une *épreuve*. Cf. *ibid.*, p. 154 : « Comment maintenant expliquer la prétention de Job ? Voici l'explication : tout cela est une *épreuve* ».

¹⁴⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 153 : « Job maintient (...) sa prétention, si bien qu'on voit en lui l'amour et la confiance assurés que Dieu peut fort bien tout expliquer, pourvu qu'on lui parle à lui en personne » ; ainsi que p. 155, au sujet de l'épreuve de l'angoisse : « Cette catégorie de l'épreuve n'est ni esthétique, ni éthique, ni dogmatique ; elle est totalement transcendante. (...) La catégorie de l'épreuve est absolument transcendante ; elle établit l'homme dans un rapport d'opposition purement personnel à Dieu, un rapport tel qu'il ne peut pas se contenter d'une quelconque explication de seconde main ». Tout au long de l'« orage », Job n'espère qu'une chose : dialoguer, *face-à-face*, avec Dieu. Cf. pour ce point *Job*, 13, 20-22 ; 19, 25-27 ; 30, 20 ; 42, 5-6. Parce qu'il refuse de renoncer à son être personnel, Job est par ailleurs doté d'une conscience : « Job continue à prétendre qu'il a raison. Il fait ainsi ce qu'il faut pour témoigner du noble et franc courage humain qui n'en sait pas moins ce qu'est l'homme ; quoique sa vie, fragile et fugace, se fane comme celle de la fleur, il n'en a pas moins de la grandeur sous l'aspect de la liberté ; il a une conscience, que Dieu lui-même ne peut lui arracher, bien qu'il la lui ait donnée » (Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, pp. 152-153).

¹⁴⁹⁷ Heidegger s'opposerait sans doute également à l'usage kierkegaardien des concepts d'âme, de corps et d'esprit – des concepts qui ne sont pas appropriés au *Dasein*. On doit ajouter également que l'individuation n'est pas à entendre absolument dans le même sens chez Kierkegaard et Heidegger. Le *Dasein* heideggérien, en effet, est singulier *en tant qu'être-au-monde*, en tant qu'étant ontologique, qui comprend l'être en général, *das Sein überhaupt*. Cf. pour ces points Morel, Jean, *Kierkegaard et Heidegger, Essai sur la décision*, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 85 sq. ; ainsi que Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 193-194, qui articule les notions d'intériorité/individualité et d'être-au-monde : « la liberté ne suppose-t-elle pas malgré tout une forme d'intériorité, ne serait-ce que la force de prendre distance à l'égard de la réalité établie ? À qui une telle force peut-elle appartenir sinon à une individualité ? (...) Quelle que soit la part de l'individualité, jamais celle-ci n'est dépourvue de *Stimmung*, c'est-à-dire d'une insertion dans la totalité du monde ».

¹⁴⁹⁸ Cf. Kierkegaard, *La reprise, op. cit.*, p. 156 : que la catégorie de l'épreuve « puisse tendre à biffer et suspendre la réalité tout entière en la déterminant comme épreuve par rapport à l'éternité, je le vois bien. Pourtant aucun doute n'a de puissance sur moi ; puisque l'épreuve est une catégorie provisoire, elle est *eo ipso* [de ce fait] déterminée par rapport au temps ; elle doit donc être 'dépassée' dans le temps ». Cf. également *ibid.*, pp. 164-165 : « Seule est possible ici la reprise de l'esprit, quoique, dans la temporalité, elle ne soit jamais aussi parfaite que dans l'éternité, qui est la vraie reprise ».

explique, en faisant cette fois nommément référence à Kierkegaard, dans son cours de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

Au paragraphe 20¹⁴⁹⁹, section c¹⁵⁰⁰, Heidegger commence par reprendre à son compte certains des concepts forgés par le philosophe de Copenhague. Il tente alors de déterminer comment la compréhension existentielle (la compréhension ontique, de l'étant) s'origine dans la temporalité, envisagée comme « unité [Einheit] co-originale ekstatische-horizontale [ekstatisch-horizontale] de l'avenir [Zukunft], de l'avoir-été [Gewesenheit] et du présent [Gegenwart¹⁵⁰¹] ». La compréhension de l'étant s'origine prioritairement dans le *Zukunft*, dans la mesure où le *Dasein* met au jour son existence propre – « cet exister [Existieren] où le *Dasein* est lui-même dans et à partir de sa possibilité [Möglichkeit] la plus propre [eigensten], telle qu'il l'appréhende lui-même¹⁵⁰² » – dans le moment du projet, plus précisément de la résolution (*Entschlossenheit*). « Advenant à soi-même [Im Auf-sich-zukommen], le *Dasein* s'est déjà assumé [hat (...) schon sich selbst (...) übernommen] comme celui qu'il a été auparavant¹⁵⁰³ » : il « fait retour à ce qu'il est et s'assume [übernimmt sich] en tant que tel¹⁵⁰⁴ ». C'est dire qu'en se projetant vers sa possibilité la plus propre (l'être-à-la-mort), le *Dasein* « se ré-pète [holt (...) sich (...) wieder¹⁵⁰⁵ ». Inspiré, de toute évidence, par Kierkegaard, Heidegger nomme « répétition [Wiederholung¹⁵⁰⁶] » le mouvement de reprise de soi essentiel à la projection vers l'avenir, qui doit donc être plus précisément décrite comme « anticipation répétitive [wiederholendes Vorlaufen¹⁵⁰⁷] ».

Avec Kierkegaard, Heidegger considère également que la reprise, la relation propre au passé, ne peut être le « fait » que d'un état radicalement singulier, unique, individué (*vereinzelt*). Une telle individuation ne marque pas cependant la cessation du rapport à autrui, l'être-avec étant constitutif de l'être du *Dasein* ; elle autorise au contraire la mise au jour d'un rapport propre à l'autre *Dasein*, à un « tu » :

¹⁴⁹⁹ Intitulé « Temporalité et être-temporal [Zeitlichkeit und Temporalität] » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 330 ; *Ga.* 24, p. 389).

¹⁵⁰⁰ « L'interprétation temporelle [zeitliche] du comprendre existentiel propre et impropre [eigentlichen und uneigentlichen] » (*ibid.*, p. 344 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 405).

¹⁵⁰¹ *Id.* ; *Ga.* 24, p. 406.

¹⁵⁰² *Id.*

¹⁵⁰³ *Id.*, p. 345 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 406.

¹⁵⁰⁴ *Id.* ; *Ga.* 24, p. 407.

¹⁵⁰⁵ *Id.*

¹⁵⁰⁶ *Id.*

¹⁵⁰⁷ *Id.*

« [D]ans la mesure où le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, est du même coup être-avec [*Mitsein*] un autre *Dasein*, l'être-en-commun [*Miteinandersein*] de l'existence propre doit aussi se déterminer en premier lieu en fonction de la résolution de l'individu singulier [*aus der Entschlossenheit des Einzelnen*]. C'est en effet seulement par rapport à l'esseulement résolu [*aus der entschlossenen Vereinzelung*] et en lui que le *Dasein* est proprement libre [*frei*] et ouvert [*offen*] pour le Tu [*das Du*]. L'être-en-commun n'est pas la familiarité gluante du Je au Tu, qui résulte d'une secrète et commune détresse [*Hilflosigkeit*], mais l'exister dans l'être-ensemble et en-commun a son fondement dans l'esseulement [*Vereinzelung*] authentique [*echten*] du singulier [*des Einzelnen*] (...). L'esseulement ne signifie pas l'obstination sur ses désirs privés [*seine Privatwünsche*], mais l'être libre [*frei*] pour les possibilités facticielles de chaque existence [*für die faktischen Möglichkeiten der jeweiligen Existenz*¹⁵⁰⁸] ».

Enfin, pour Kierkegaard comme pour Heidegger, la reprise de l'existant, envisagé comme un étant radicalement singulier, a pour corollaire le dévoilement du sens propre du présent, que l'un et l'autre nomment *instant*. L'instant (*Augenblick*) heideggérien correspond à la mise au jour de la *Situation* dans laquelle le *Dasein* se résout¹⁵⁰⁹ :

« [L]’instant [*Der Augenblick*] est une *présentification* [*ein Gegenwärtigen*] de ce qui se déploie en présence [*von Anwesendem*], qui ouvre la situation [*die Situation*] propre à la résolution, au sein de laquelle la résolution s'est résolue [*die Entschlossenheit sich entschlossen hat*]. Dans l'instant en tant qu'extase, le *Dasein* qui existe résolument est transporté [*entrückt*] dans les possibilités à chaque fois déterminées facticiellement [*in die jeweilig faktisch bestimmten Möglichkeiten*] – les circonstances [*Umstände*], les hasards [*Zufälle*] de la situation où s'exerce son action [*seines Handelns*]. L'instant est ce qui, en provenance de la résolution, peut seul [*einzig*] et en premier lieu, d'un coup d'œil [*Blick*], apprécier en quoi consiste la situation de l'agir. L'instant est cette modalité de l'existence résolue dans laquelle le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde [*als In-der-Welt-sein*], tient [*hält*] et retient [*behält*], d'un coup d'œil, son monde [*seine Welt*¹⁵¹⁰] ».

C'est uniquement au sujet de la thématization de l'instant que Heidegger, dans le paragraphe étudié, fait nommément référence à Kierkegaard ; mais il le fait pour prendre ses distances avec lui. Certes, en interprétant l'instant comme le moment de la reprise de soi et de la résolution ou décision, l'auteur du *Concept de l'angoisse* « comprend parfaitement l'instant dans sa teneur réelle [*in seinem Sachhaltigen*¹⁵¹¹] ». « [I]l ne réussit pas [cependant] à exposer la temporalité spécifique de l'instant [*die spezifische Zeitlichkeit*

¹⁵⁰⁸ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 408.

¹⁵⁰⁹ Nous avons montré que Heidegger, ici, a prioritairement en vue Aristote. Il y fait référence dans ce paragraphe, en précisant toutefois que si le Stagirite a saisi le sens propre de l'instant, il n'a pas développé, sur cette base, une conception propre de la temporalité : « Aristote avait déjà aperçu le phénomène de l'instant [*das Phänomen des Augenblicks*], le *καρπός*, et l'avait défini comme tel au livre VI de son 'Éthique à Nicomaque', mais sans parvenir à harmoniser le caractère temporel [*Zeitcharakter*] spécifique du *καρπός* avec ce qu'il connaît par ailleurs sous le nom de temps [*Zeit*] (*νῦν*) » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 346 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 409).

¹⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 345 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 407-408.

¹⁵¹¹ *Ibid.*, p. 346 ; *Ga.* 24, p. 408.

*des Augenblicks*¹⁵¹²] » ; cela parce qu'il l'envisage à partir de la compréhension vulgaire du présent, le maintenant (*Jetzt*), conçu comme le présent impropre de la préoccupation, du « temps dans lequel l'étant vient à l'encontre [*Zeit, worin Seiendes begegnet*¹⁵¹³] ». Et c'est précisément parce qu'il ne démarque pas nettement l'instant du maintenant que Kierkegaard peut déceler dans le premier l'intrusion de l'éternité, qui ne constitue pas autre chose, selon Heidegger, qu'un maintenant infini, abstrait de l'unité (*Einheit*) originaire des trois ekstases temporelles : « le phénomène de l'instant ne saurait être compris à partir du maintenant [*Jetzt*], comme Kierkegaard a tenté de le faire. (...) Il construit à partir de là les relations paradoxales qui existent entre le maintenant et l'éternité [*die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit*¹⁵¹⁴] ».

¹⁵¹² *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 346 ; *Ga.* 24, p. 408.

¹⁵¹³ *Id.*

¹⁵¹⁴ *Id.*

II. Le voyageur et son reflet

Le *Dasein* de 1927, comme le vécu de 1918-1919 et la vie facticielle du début des années 1920, est doté de ce que nous nommons une personnalité sans personne : devant lui-même, le *Dasein* est appelé par la conscience à s'avoir, à s'approprier soi-même, partant à s'isoler (au sens de la *Vereinzelnung*, non de l'*Isolierung*) – sans pour autant être « maître » de lui-même, sans être une certaine « chose », un étant sous-la-main doté d'une capacité, d'un pouvoir particulier. Le *Dasein* est un étant personnel sans pour autant être une personne : paradoxalement, il est proprement celui qu'il est au moment où il renonce à être « quelque chose », au moment où il assume son être-à-la-mort. À travers la notion de personnalité, nous visons ce que Heidegger nommera en 1928 (en *Ga.* 26) la *Neutralität*¹⁵¹⁵, la neutralité du *Dasein*. Il s'agit de penser une neutralité qui n'est pas la pure et simple impersonnalité¹⁵¹⁶ du On : la neutralité propre à l'étant qui s'*individualise* en tant que là de l'être en général (*das Sein überhaupt*) – la forme d'individualité ou d'individuation conforme à l'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde.

Dire que le *Dasein* n'est pas une personne signifie – dans le vocabulaire de la tradition – qu'il n'est ni une hypostase ni une substance (au sens de la substance première aristotélicienne¹⁵¹⁷). Le premier Heidegger ne traite pratiquement pas de la première notion, relativement peu de la seconde ; ce qui ne constitue évidemment pas un oubli, mais relève d'une décision philosophique. L'hypostase et la substance première constituent à ses yeux des catégories dérivées, des manifestations ou expressions d'un concept plus originaire : celui de *Vorhandenheit*, c'est-à-dire de subjectivité¹⁵¹⁸. Dans *Être et temps*, la

¹⁵¹⁵ Cf. *Ga.* 26, p. 171 sq.

¹⁵¹⁶ Nous reviendrons sur le partage personnalité – impersonnalité dans la conclusion de notre travail.

¹⁵¹⁷ On pourrait ajouter (en songeant naturellement à Boèce) : ni une subsistance. Nous visons ici uniquement le vocabulaire médiéval de la personne ; mais il est bien évident que le *Dasein* n'est pas davantage un « moi » ou un « soi » (si l'on songe en particulier à la définition lockienne de l'identité personnelle). Cf. pour ce point Carraud, Vincent, *L'invention du moi*, PUF, Paris, 2010, qui prend pour fil conducteur, au début de l'ouvrage, les analyses de Heidegger.

¹⁵¹⁸ Heidegger n'établit qu'une légère différence entre l'hypostase-substance et le sujet, et reconduit *in fine* les trois concepts à la sphère de l'ὑποκειμενον. Cf. pour ce point De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, op. cit., pp. 94-95, qui cite « Ce qu'est et comment se détermine le ΦΥΣΙΣ », traduction par F. Fédier, in *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 211 : « être veut dire quelque chose comme 'se dresser en soi-même' ; or 'dresser', c'est (...) le contraire de 's'étendre'. Assurément, si nous nous contentons de regarder chacun des deux à partir de lui-même ; si, au contraire, nous saisissons 'se dresser' et 's'étendre' en cela où ils conviennent, alors chacun ne devient visible qu'à partir de sa contrepartie. Seul ce qui se dresse peut choir puis être-étendu ; et seul ce qui s'étend peut être levé puis se dresser. Si les Grecs saisissent l'être tantôt comme se-dresser-en-soi-même, ὑπόστασις-substantia, tantôt comme s'étendre-

personnalisation du *Dasein* a pour envers sa dé-subjectivation. Le *Dasein* est personnel dans la stricte mesure où il n'est pas un sujet : le philosophe de l'*In-der-Welt-sein*, de l'être dans le monde, est paradoxalement celui qui tient pour impropre la notion traditionnellement chargée d'explicitier l'« inclusion » dans le monde.

Contre qui Heidegger entend-il opérer cette dé-subjectivation du *Dasein* ? En dix ans, entre la fin des années 1910 et de la décennie 1920, l'adversaire n'a pas changé : il s'agit de Thomas d'Aquin. En 1927, Heidegger considère que Thomas a initié une mésinterprétation « funeste » du « processus » de dévoilement de l'étant – autrement dit du sens de l'être-vrai, de la vérité.

Nous entendons à présent analyser en détail la déconstruction heideggérienne de la subjectivité thomasienne – une déconstruction qui, jusqu'alors, a été à plusieurs reprises annoncée, mais jamais véritablement effectuée. En quel sens, précisément, la « personnalisation » du *Dasein* engage-t-elle – contre Thomas – sa dé-subjectivation ?

L'enjeu de ce dernier moment de notre travail est double : il s'agit, d'une part, de comprendre les ressorts véritables de la déconstruction heideggérienne de la subjectivité thomasienne ; d'autre part de montrer que cette déconstruction du sujet engage celle de la personne, non de la personnalité.

1. La production de la vérité

Dans sa thèse d'habilitation, nous l'avons vu, Heidegger présente Thomas d'Aquin comme un adepte de l'*Abbildtheorie* – théorie d'après laquelle la connaissance consisterait en une image au sens de copie, reproduction, ou encore reflet, de la chose connue (*abbilden* signifiant reproduire).

Chez Thomas donc, selon le jeune Heidegger, l'âme, après la chute – autrement dit, dans les termes de la scolastique médiévale : l'*homo viator*, le voyageur –, loin de faire

devant, *ὑποκείμενον-subiectum*, les deux ont tout autant de poids parce que dans les deux cas leur regard envisage l'Un et l'Unique : le venir depuis soi-même à l'être, l'entrée dans la présence ». Alain de Libera commente : « Comme on le voit, le couple (couplage) heideggérien *hupostasis-hupokeimenon* ne fait que moduler la troisième acception du verbe *ὑπόκειμαι* signalée par la philologie : 'être placé sous les yeux ou sous la main, être proposé' – laquelle conduit directement à l'interprétation du *subiectum* comme *Vorhandenes* ».

retour aux choses mêmes, ne connaît que des copies ou reproductions des choses extra-mentales ; non pas certes des ombres, mais, tout de même, des reflets.

Qu'en est-il dans les années 1920 ? Heidegger n'a pas rompu, à ce moment-là, avec ses précédentes analyses. Sa lecture, toutefois, s'est faite plus précise ; cela d'une part parce qu'il ne s'intéresse plus alors à Thomas *via* Duns Scot, mais à Thomas pour lui-même, plus précisément à sa définition de la vérité, formulée dans le *De Veritate* ; d'autre part parce que les ressorts de la déconstruction ont changé : l'*Abbildtheorie* thomasienne a désormais pour fond la subjectivation du *Dasein*.

La conception thomasienne de la vérité, souvent présentée comme un prolongement de la thématique aristotélicienne, opère deux gestes fondamentaux (qui en vérité n'en font qu'un) – elle situe la vérité dans l'intellect (plus précisément : dans l'énoncé ou jugement) et la définit comme *adaequatio rei et intellectus*, adéquation de la chose et de l'intellect :

« Trois thèses caractérisent la conception traditionnelle de l'essence de la vérité [*die traditionelle Auffassung des Wesens der Wahrheit*] et l'opinion qu'on se fait de sa définition première : 1. Le 'lieu [*Ort*]' de la vérité est l'énoncé [*die Aussage*] (le jugement [*das Urteil*]). 2. L'essence de la vérité réside dans l'accord [*Übereinstimmung*]' du jugement avec son objet [*Gegenstand*]. 3. Aristote, le père de la logique, a lui aussi assigné la vérité au jugement comme à son lieu originaire [*hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen*], et il a lui aussi mis en circulation la définition de la vérité comme 'accord' [*er hat auch die Definition der Wahrheit als 'Übereinstimmung' in Gang gebracht*]. (...) Aristote dit : παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, les 'vécus [*Erlebnisse*]' de l'âme [*Seele*], les νοήματα ('représentations [*Vorstellungen*]') sont des assimilations aux choses [*Angleichungen an die Dinge*]. Cet énoncé, qui n'est nullement donné pour une définition d'essence expresse de la vérité [*als ausdrückliche Wesensdefinition der Wahrheit*], a fourni son occasion à l'élaboration de la formulation ultérieure de l'essence de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*. Thomas d'Aquin, qui renvoie à propos de la définition à Avicenne, qui l'avait à son tour reçu du 'Livre des Définitions' (Xème siècle) d'Isaac Israëli, utilise aussi pour *adaequatio* (assimilation [*Angleichung*]) les termes *correspondentia* (correspondance [*Entsprechung*]) et *convenientia* (convergence [*Übereinkunft*]¹⁵¹⁹) ».

Heidegger analyse longuement la définition thomasienne et ses implications ontologiques dans un cours de quelques années antérieur à *Être et temps* : l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-1924.

Heidegger voit dans la notion de *convenientia* (qui signifie convenance, harmonie, sympathie) le nerf de la définition thomasienne de la vérité ; il la comprend comme

¹⁵¹⁹ *Être et temps*, op. cit., p. 174 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 214.

rencontre, con-venance et convergence : « La *convenientia* est la guise de la rencontre [*Zusammentreffens*], de la con-venance [*Zusammenkommens*], de la convergence [*Übereinkommens*] en quelque façon¹⁵²⁰ ». La vérité consiste ainsi dans l'être-ensemble, la réunion, la réunification¹⁵²¹ de deux étants, l'âme qui connaît et la chose connue : « on voit apparaître un être concret [*eines konkreten Seins*] qui, sur le fondement de sa φύσις, a l'aptitude [*die Eignung*] de convenire cum omni ente, un être conçu comme con-venance [*Zusammenkunft*] et accord [*Zusammenstimmen*] unius entis ad aliud. L'être-vrai [*Wahrsein*] est une *guise de l'être* au sens d'un être-ensemble déterminé de deux étants [*eines bestimmten Zusammenseins zweier Seienden*¹⁵²²] ».

L'accord de l'intellect et de la chose prend la forme, plus précisément encore, d'un rapport de dépendance mutuelle, le premier renvoyant à la seconde et réciproquement :

« La *convenientia* est le fait, pour un étant, d'être relié à un autre étant, de renvoyer à lui dans un rapport de dépendance mutuelle [*das Aufeinanderangewiesensein*]. 1° En un sens, la *determinatio* de la *convenientia* vise l'*intellectus* ; dans la mesure où la *convenientia* concerne, en tant que caractère du *verum*, le connaître [*das Erkennen*], ce dernier doit être déterminé du point de vue de la *convenientia*, et saint Thomas qualifie cette détermination d'*assimilatio intellectus ad rem*¹⁵²³. La *proportio*, le fait d'être rapporté à la chose elle-même [*das Vorgetragenesein zur Sache selbst*], fait partie de la *natura* de l'*intellectus*, et avoir saisi [*erfaßt*] la res comme *cognita* fait partie de l'être de l'*intellectus*. 2° Il est nécessaire *ut res intellectui correspondeat*¹⁵²⁴. L'*intellectus* est, dans son être, orienté [*ausgerichtet*] sur la res tandis que la res, de son côté, correspond [*entsprechend ist*] à l'*intellectus*. Ces deux guises de l'être-ensemble dans l'orientation mutuelle de l'un sur l'autre [*Beide Weisen des Zusammenseins dieses beiderseitigen Aufeinandergerichtetseins*] se laissent appréhender, compte tenu de leur nature, de façon concise comme une *conformitas*¹⁵²⁵. Cette *conformitas* a été caractérisée, dans la philosophie judéo-arabe médiévale, ou plutôt dans ses traductions latines, en termes d'*adaequatio*. D'où la formule : *adaequatio rei et intellectus*¹⁵²⁶ ».

Cette définition, toutefois, n'est compréhensible qu'à la condition de prendre en vue ses soubassements ontologiques, c'est-à-dire la précompréhension de l'être qui la sous-

¹⁵²⁰ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, p. 186 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 168.

¹⁵²¹ Cf. les syntagmes, dans les termes allemands cités, *zusammen*, ensemble, et *überein*, d'accord, de concert.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 187 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 169.

¹⁵²³ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article I.

¹⁵²⁴ *Id.*

¹⁵²⁵ *Id.*

¹⁵²⁶ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, pp. 189-190 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, pp. 171-172. La dernière phrase se réfère à Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article I.

tend. Thomas conçoit la vérité comme un *modus entis*, un mode de l'être¹⁵²⁷. Plus exactement, la vérité est un mode général de l'être, et plus précisément encore : un mode spécial de l'être envisagé relativement à un autre. Suivons à nouveau le cours de 1923-24 :

« Le *verum* appartient à la classe des *modi generales* [de l'être]. (...) Au sein du *modus generalis*, nous distinguons deux *modi essendi* : 1° suivant que l'étant est considéré purement en lui-même (*ens in se*), 2° suivant qu'il est considéré en tant qu'ens in ordine ad aliud. (...) Il y a (...) une double possibilité s'agissant de l'*ordo ad aliud* : 1° *secundum divisionem unius ab altero*, en distinguant une chose d'une autre, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid* : dicitur enim *aliquid quasi aliud quid*¹⁵²⁸, chaque res en tant qu'ens in ordine ad aliud est un *aliquid*. Chaque étant en tant qu'étant est un *aliquid*, *aliud-quid*, quelque chose d'autre, et non pas cette chose-ci [*ein anderes und nicht da seine*]. Unde sicut *ens* dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid*, inquantum est ab aliis divisum¹⁵²⁹. La divisio donne elle-même lieu à ces deux perspectives, *indivisum in se* : unum, divisum ab altero : *aliquid*. Cette explication va au-delà d'*Aristote* y compris sur le plan scientifique. 2° *Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud*¹⁵³⁰. Le second moment est celui dans lequel je considère un étant *secundum convenientiam ad aliud*¹⁵³¹ ».

Thomas discrimine par la suite deux modes de *convenientia* : l'être-bon (accord de la *res* et de la volonté) et l'être vrai (adéquation de la chose et de l'intellect).

Parce que le vrai est un mode de l'être, la vérité est inhérente à la *res* en tant que telle. C'est pourquoi, dans la relation d'accord de l'intellect humain et de la chose, le premier n'est pas mesurant, mais mesuré par la *res*¹⁵³². C'est la raison pour laquelle également, précise Thomas, dans l'hypothèse où aucun intellect humain n'existerait, les choses devraient encore être tenues pour vraies¹⁵³³. Si la *res*, toutefois, est vraie en tant que chose,

¹⁵²⁷ Les modes s'ajoutent à l'être sans pour autant l'affecter (c'est-à-dire, selon l'interprétation de Heidegger, sans être des propriétés chosiques). Pour ces points, cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 182, ainsi que p. 185 ; *Ga.* 17, pp. 163-164 ainsi que p. 167.

¹⁵²⁸ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article I.

¹⁵²⁹ *Id.*

¹⁵³⁰ *Id.*

¹⁵³¹ *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., pp. 185-186 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, pp. 167-168. Pour ces divisions, cf. également *ibid.*, p. 182 ; *Ga.* 17, p. 164.

¹⁵³² Cf. *ibid.*, p. 192 ; *Ga.* 17, p. 174 : « *Secundum intellectum humanum*, la *res* est le *mesurans*. Le connaître qui saisit [*Das erfassende Erkennen*] se mesure [*mißt sich*] à la chose à saisir ». Cela n'est cependant valable que pour l'intellect humain *spéculatif* : « Dans l'*intellectus practicus*, la relation [*der Zusammenhang*] à la *res* est telle que la *res* qui doit être faite [*getan*] est déterminée, en un sens, à partir de l'*intellectus* qui conçoit [*faßt*] un plan [*Plan*]. Tandis qu'inversement, dans le champ de l'*intellectus spéculatif*, la *res* movet intellectus [la chose meut l'intellect] » (*id.* (traduction modifiée), où Heidegger commente Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II : « *Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum* »).

¹⁵³³ Cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., pp. 192-193 ; *Ga.* 17, p. 174.

et indépendamment de son rapport à l'intellect humain, elle ne l'est pas *par elle-même*¹⁵³⁴. La chose doit en effet son être – et par là même sa vérité, en tant que mode de l'être – à l'*ens perfectissimum*, Dieu : « La res est vera pour autant qu'elle est ordinata¹⁵³⁵, mise en ordre par le connaître [*Erkennen*] divin ; et c'est seulement cet être déterminé qui, de soi-même, *format aestimationem*¹⁵³⁶ ou une *mensura* pour l'*intellectus humanus*¹⁵³⁷ ». Si donc la vérité de la chose subsistait en cas de disparition de l'intellect humain, il n'en irait pas de même dans la situation (néanmoins impossible¹⁵³⁸) où Dieu lui-même s'absenterait.

La vérité peut ainsi être dite « dans l'intellect divin proprement et premièrement ; dans l'intellect humain proprement mais secondairement¹⁵³⁹ ; et dans les choses, improprement et secondairement¹⁵⁴⁰ ». L'être-vrai réside plus essentiellement dans l'intellect *divin* que dans l'intellect humain parce que le premier élément de cette triade est la cause des deux autres (ainsi que de la relation d'accord existant entre eux). C'est le point fondamental (pour ainsi dire la vérité de la vérité thomasienne) : la vérité existe, dans l'intellect humain comme dans la chose (ainsi que dans le *convenire*), en tant qu'étant produit, ou créé. La vérité du monde et de la science est une création de Dieu, conçu comme l'étant suprêmement producteur :

¹⁵³⁴ Pour ce caractère de la *res* (vraie en tant que chose, mais non par elle-même), cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., pp. 202-203 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 184 : « Relativement à Dieu [*Mit Bezug auf Gott*], tout est vrai dans la mesure où chaque res n'est qu'une veritas puisque son être-vrai [*ihr Wahrsein*] se fonde sur le fait qu'elle est elle-même relative [*bezogen ist*] à l'intellectus divinus. Dans la mesure où la vérité est dite de la res elle-même, la vérité est certes relative à Dieu, mais elle appartient à cette res dans sa *forma*. La fait que la chose *soit telle* signifie qu'elle est *vraie*. La res a en elle-même [*hat in sich selbst*], dans la mesure où elle est, une *qualitas* sur le fondement de laquelle s'instaure l'aptitude [*die Eignung*] à l'*adaequatio intellectus ad rem* ». Cf. également *ibid.*, p. 200 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 182 : « Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentaliter [Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article IV]. Les choses [*Die Dinge*] elles-mêmes sont certes également vraies relativement [*in bezug*] à l'intellect humain. Mais l'être [*Sein*] de la res n'implique nullement qu'elle soit saisie [*erfaßt*] par un intellectus humanus. C'est pourquoi l'être-saisi et le verum esse est pour la res accidentel [*accidentiell*]. Les choses seraient encore même si elles n'étaient pas objet [*Gegenstand*] d'un connaître [*Erkennens*] qui les atteint. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur. Mais l'être-vrai de la res relativement à l'intellectus divinus appartient à la chose en elle-même ».

¹⁵³⁵ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II.

¹⁵³⁶ *Id.*

¹⁵³⁷ *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 192 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 174.

¹⁵³⁸ Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II : « *Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri ; nullo modo ratio veritatis remaneret* ».

¹⁵³⁹ Nous expliquerons *infra* pour quelle raison la vérité réside plus proprement dans l'intellect *humain* que dans la chose créée.

¹⁵⁴⁰ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article IV.

« [N]on enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem¹⁵⁴¹. L'être de l'intellectus divinus est un posse producere. Si on ne prend pas cette proposition : omne ens est verum una veritate uniquement dans son acception formelle, elle a le sens suivant : chaque esse, dans la mesure où il est ens creatum, est verum. Le fondement [*Die Grundlage*] de la détermination d'être [*Seinsbestimmung*] donnée conjointement dans le verum est que l'être en tant qu'être [*das Sein als Sein*] est déterminé d'avance [*im vorhinein*] comme esse creatum. La question de l'esse du verum ramène à l'esse creatum de sorte que c'est à partir de l'être de l'ens creatum que devient compréhensible [*verständlich*] l'être du verum¹⁵⁴² ».

C'est ici qu'entre en jeu le *subiectum*. Dire que l'intellection humaine et la *res* sont vraies en tant qu'étants produits ou créés signifie qu'elles ne sont vraies qu'en tant que sujets : le *Dasein* heideggérien comprend en effet l'étant comme un sujet lorsqu'il existe selon la guise de la production, qui correspond, dans la « classification » aristotélicienne des modes de l'ἀληθεύειν au seuil du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, à la τέχνη. Certes, « [I]a ὄλη [c'est-à-dire : ce qui est le plus sujet¹⁵⁴³] n'est pas présente [*présent*] au sens propre dans la τέχνη¹⁵⁴⁴ ». C'est en effet l'εἶδος (résidant dans l'âme du producteur) qui constitue l'ἀρχή de la τέχνη, dans la mesure où la forme marque « le commencement de la κίνησις. Cette κίνησις est d'abord celle de la νόησις, de la réflexion [*Überlegung*], et ensuite celle de la ποίησις, de l'agir [*Handelns*] qui résulte de la réflexion¹⁵⁴⁵ ». Dans l'ordre de la production (à distinguer de la perception), l'εἶδος ou *idéa* est plus originaire

¹⁵⁴¹ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article IV.

¹⁵⁴² *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., pp. 200-201 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, p. 182. Notons que le réfléchissement de la chose dans l'intellect se voit à nouveau ici redoublé : de la même manière que, on l'a vu, l'intellect contemple son propre reflet dans l'acte de connaissance, la chose connue n'existe qu'en tant que reflet de la science divine. La théorie thomasienne de la connaissance semble ainsi consister, de part en part, en une *Abbildtheorie* ; une *Abbildtheorie* dont les différentes implications sont parfaitement résumées par une formule de Guillaume d'Auxerre, dans la *Summa aurea* I, VI, 2 : « L'intellect est l'image de Dieu, qui a une ressemblance avec toute chose, et pour cette raison, l'intellect est l'image de toute chose. C'est pourquoi il use de soi-même comme d'une image, quand il pense toutes choses par lui-même » (traduction par Olivier Boulnois dans *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècle)*, Les éditions du Seuil, Paris, 2008, pp. 265-266). L'intellect est l'image de toute chose parce que chaque chose est l'image de Dieu.

¹⁵⁴³ Cf. Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028b 32 sq.

¹⁵⁴⁴ *Platon* : Le Sophiste, op. cit., p. 49 ; *Ga.* 19, p. 43.

¹⁵⁴⁵ *Id.*

que la μορφή¹⁵⁴⁶, et se laisse par ailleurs comprendre comme τὸ τί ἦν εἶναι¹⁵⁴⁷, γένος¹⁵⁴⁸, φύσις¹⁵⁴⁹ et ορισμός¹⁵⁵⁰. Lui seul est pleinement découvert, mis au jour par la τέχνη. La ὄλη se trouve néanmoins co-découverte, au sein du comportement productif, comme ce à partir de quoi la présence propre de l'étant peut advenir :

« La ὄλη n'est proprement là [*eigentlich da*] que dans la mesure où elle est ce à partir de quoi [*das Woraus*] consiste la maison achevée [*fertigen*] en son être-achevé, et ce qui constitue le présent propre [*die eigentliche Gegenwart*] de la maison achevée. Elle est τὸ ἔσχατον καθ' αὐτό, ce qu'il n'y a pas à produire [*herzustellen*], mais qui est déjà disponible [*verfügbar*] pour [*für*], et cela de sorte qu'elle amène proprement [*eigentlich*] en présence [*in die Gegenwart*] le ποιούμενον. ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη (b32 sq.). 'Car c'est la ὄλη qui est incluse [*die mit darin ist*] et qui devient [*wird*]' . Lors de la réflexion [*Überlegen*], la ὄλη n'est donc pas présente ἐν τῇ ψυχῇ [dans l'âme], dans la mesure où elle ἐνυπάρχει, 'elle est incluse [dans la chose produite]', et dans la mesure où elle γίγνεται, où elle est proprement [*eigentlich*] ce qui 'devient', ou encore ce qui porte à la présence propre [*in die eigentliche Gegenwart*¹⁵⁵¹] ».

¹⁵⁴⁶ Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 135 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 149 : « Si nous prenons l'étant tel qu'il vient à l'encontre dans la perception [*Wahrnehmung*], nous devons dire : l'é-vidance [*Aussehen*] de la chose est fondée sur sa frappe [*Gepräge*]. C'est la figure [*Gestalt*] qui donne à la chose [*Ding*] son é-vidance. Si l'on considère les concepts grecs, l'εἶδος, l'é-vidance se fonde sur la μορφή, la frappe. Cependant la relation de fondation entre l'εἶδος et la μορφή, l'é-vidance et la frappe est exactement inverse pour l'*ontologie grecque* : ce n'est pas l'é-vidance qui se fonde sur la frappe, mais la frappe, la μορφή qui se fonde sur l'é-vidance. La seule explication de cette relation de fondation est que dans l'Antiquité ces deux déterminations de la réalité [*Sachheit*] – l'é-vidance d'une chose et sa frappe – ne sont pas interprétées au premier chef dans la dimension de la perception ».

¹⁵⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 136 ; *Ga.* 24, pp. 150-151 : « L'εἶδος, en tant qu'é-vidance, anticipée dans l'imagination [*als das in der Einbildung vorweggenommene Aussehen*], de ce qui doit être frappé, nous livre la chose [*das Ding*] dans ce qu'elle était déjà et dans ce qu'elle est avant toute effectuation [*Verwirklichung*]. C'est pourquoi l'é-vidance anticipée, l'εἶδος sera également nommé τὸ τί ἦν εἶναι, ce qu'un étant était déjà [*das, was ein Seiendes schon war*] ».

¹⁵⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 136-137 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 151 : « Ce qu'un étant était déjà avant l'effectuation [*Verwirklichung*], l'é-vidance à l'aune de laquelle la production [*die Herstellung*] est mesurée, est du même coup cela d'où provient [*stammt*] proprement ce qui est frappé. L'εἶδος, ce qu'une chose était déjà préalablement [*das, was ein Ding im vorhinein schon war*], indique également la lignée [*das Geschlecht*] de la chose, sa provenance [*seine Abstammung*], son γένος. C'est pour cette raison que la réalité [*die Sachheit*] peut aussi être identifiée au γένος, en traduisant le terme par lignée [*Geschlecht*], souche [*Stamm*]. Tel est le sens ontologique de ce mot [γένος] et non pas l'acception usuelle de genre [*Gattung*]. La signification logique repose sur ce sens premier. Platon, quand il évoque les plus hautes déterminations quidditatives [*Wasbestimmungen*] de l'étant, parle le plus souvent des γένη τῶν ὄντων, des souches, des lignées de l'étant. La réalité est là encore interprétée dans l'optique de la provenance de l'étant dans son être-frappé [*im Geprägtwerden*] ».

¹⁵⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 137 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 151 : « φέειν veut dire faire pousser [*wachsen lassen*], faire naître [*erzeugen*] et principalement naître, se développer [*sich selbst erzeugen*]. Ce qui rend possibles (productibles [*erzeugbar*]) les produits naturels [*Erzeugnisse*] et les produits fabriqués [*das erzeugte Zeug*], c'est encore une fois l'é-vidance de ce qui doit être produit et de la manière dont il est produit. La chose effective [*das wirkliche Ding*] résulte [*entspringt*] de la φύσις, de la nature de la chose [*der Natur der Sache*] ».

¹⁵⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 137 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 152 : la « délimitation [*Umgrenztheit*] de la chose, marquée par son achèvement [*ihre Fertigkeit*], peut (...) faire l'objet d'une détermination compréhensive expresse de celle-ci, c'est-à-dire de l'ορισμός, de la définition [*Definition*], du concept [*Begriff*] qui embrasse les limites essentielles [*die sachhaltigen Grenzen*] de la frappe ».

¹⁵⁵¹ *Platon* : Le Sophiste, op. cit., p. 49 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 43.

Le *Dasein* producteur met au jour un sujet au sens où il a affaire à une matière qui est essentielle au processus de production, tout en lui échappant pour partie ; la notion grecque d'ὑποκείμενον désignant ainsi, à l'origine, un étant déjà là avant¹⁵⁵² la production de l'ἔργον, et destiné à sup-porter l'εἶδος visé par l'artisan. Le sujet intervient donc dans l'attitude productive, en tant que composante de l'œuvre, de l'étant produit.

D'un autre point de vue toutefois, on pourra nommer également « sujet » non pas le fond ou le support de l'œuvre, mais l'ἔργον lui-même – la notion d'ὑποκείμενον désignant alors l'étant disponible, qui fait l'objet d'un usage, d'une production au sens large¹⁵⁵³, c'est-à-dire d'une « pratique¹⁵⁵⁴ » :

« Pro-duire [Herstellen] signifie aussi mettre au jour dans le cercle plus ou moins large de l'accessible [Zugänglichen], ici, à cet endroit, dans le là [in das Da], de telle sorte que le produit [das Hergestellte] se tiennent [sich steht] de lui-même pour soi, qu'il demeure là-devant [vorfindlich] en tant que se maintenant pour soi [für sich Ständiges], et qu'il soit pré-jacent [vorliegt¹⁵⁵⁵]. Telle est l'origine de la détermination grecque de l'ὑποκείμενον : le pré-jacent [das Vorliegende]. Ce qui de prime abord et constamment est pré-jacent dans le cercle immédiat des comportements de l'homme et par conséquent toujours disponible, c'est l'ensemble formé par les choses d'usage [Gebrauchsdinge] avec lesquelles nous avons toujours à faire [quelque chose], l'ensemble des choses existantes [seienden Dinge], celles qui, conformément au sens qui leur est propre, vont les unes avec les autres, l'outil dont il est fait usage [das gebrauchte Zeug], ainsi que les produits [Erzeugnisse] de la nature dont nous nous servons constamment : les biens que nous possédons [Haus und Hof], le champ, la forêt, le soleil, la lumière, la chaleur

¹⁵⁵² Notons que l'εἶδος est lui aussi déjà là avant la production de l'œuvre, mais en un autre sens : il est présent dans l'âme de l'artisan avant que d'informer une matière. Cf. sur ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 139 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 153-154 : « ce comportement [Verhalten] (...) – trouver-devant-soi le produit et le sous-la-main [das Vorfinden des Hergestellten und Vorhandenen] – appartient au produire [Herstellen] comme tel. Tout produire est, dans notre terminologie, prospectif [vor-sichtig] et circonspect [um-sichtig]. Il possède une vue [Sicht] qui lui est propre, il est perspicace [sichtig], et c'est seulement parce qu'il est tel qu'il lui arrive parfois d'entreprendre quelque chose à l'aveuglette [blindlings]. Pour le comportement productif, la vue ne constitue pas un élément annexe, mais elle lui appartient positivement et structurellement ; c'est elle qui dirige le comportement. Il n'est donc pas étonnant que ce voir, au sens de la vue circonspecte, telle qu'elle appartient à la constitution ontologique du produire, vienne au premier plan dans l'interprétation ontologique du quid [Was] de ce qui doit être produit. Toute formation [Bilden] et toute frappe [Prägen] possèdent d'emblée un aperçu [eine Aus-sicht] sur l'é-vidence [Aussehen] (εἶδος) de ce qui doit être produit. (...) [P]our des raisons que nous ne pouvons pas élucider ici plus avant, les Grecs ont déterminé primordialement le mode d'accès au sous-la-main [Vorhandenen] au sens du trouver-devant-soi [Vorfinden] dans l'intuition [anschauende], au sens de la réception [Vernehmen] intuitive, au sens du νοεῖν ou encore du θεωρεῖν ».

¹⁵⁵³ Pour ce sens général de la *Vorhandenheit* heideggérienne (qui inclut ce que *Sein und Zeit* nomme *Zuhandenheit*), cf. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 292 sq.

¹⁵⁵⁴ Pour ce sens large de la production, cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 139 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 153 : le sous-la-main se laisse notamment « saisir ontologiquement dans son être-sous-la-main [Vorhandenheit] (...) en référence à la disponibilité pour l'usage [die Verfügbarkeit für den Gebrauch], relativement au comportement producteur, au comportement pratique [praktische] en général ».

¹⁵⁵⁵ Il faut entendre le « vor » de « vorliegt » (comme celui de « vorhanden ») en un double sens : il signifie à la fois « avant » et « devant ». On pourrait donc également traduire (avec Jean-François Courtine) « vorliegen » par « être pro-jacent ». Nous préférons traduire par « pré-jacent » uniquement parce que le sens « avant » nous semble davantage marqué dans le grec ὑποκείμενον.

du soleil. Ce qui est ainsi *sous-la-main* [*vor-handen*] vaut pour l'expérience quotidienne comme ce qui est au premier chef¹⁵⁵⁶ ».

Dans l'esprit de Heidegger, le sens grec de l'être est incompréhensible indépendamment de l'attitude productrice dans laquelle s'origine sa compréhension : l'étant est thématiqué comme un composé d'εἶδος et de ὕλη, ou encore comme ὑποκείμενον, parce qu'il est ouvert par un *Dasein* qui existe sur le mode de la production, ou plus largement de l'usage. La signification originare du terme « οὐσία » – Heidegger le signalait déjà dans le *Natorp-Bericht* de 1922 – témoigne également du privilège accordé à ce comportement :

« Les biens disponibles [*Das verfügbare Hab und Gut*], l'avoir [*die Habe*], c'est l'étant au sens absolu, en grec, l'οὐσία. Le mot οὐσία désigne encore à l'époque d'Aristote, alors que son acception philosophico-théorique a déjà été fixée terminologiquement, la propriété [*Habe*], le bien au soleil [*Besitzstand*], les richesses [*Vermögen*]. L'authentique signification pré-philosophique [*Die vorphilosophische echte Bedeutung*] de l'οὐσία se maintient encore. C'est pourquoi *étant* désigne ce qui est *sous-la-main, disponible* [*vorhandenes Verfügbares*¹⁵⁵⁷] ».

Si l'ontologie grecque ouvre l'étant en tant qu'étant disponible (c'est-à-dire produit ou utilisé), la philosophie médiévale, tout à la fois, radicalise et recouvre (pour partie) cette compréhension : les philosophes du Moyen Âge affirment que tout étant n'existe qu'en tant qu'ἔργον – plus précisément : en tant que produit de la *création* divine –, tout en « oubliant » que cette affirmation procède d'une compréhension du sens de l'être, c'est-à-dire de l'ouverture, l'*Erschlossenheit* du *Dasein* « humain ». C'est tout le sens du « réalisme¹⁵⁵⁸ » médiéval : les philosophes du Moyen Âge tiennent pour évidente la

¹⁵⁵⁶ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 138 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 152-153.

¹⁵⁵⁷ *Id.* (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 153.

¹⁵⁵⁸ Ce « réalisme » trouve une expression particulièrement manifeste dans la détermination suarézienne du concept *objectif* de l'être comme objet de l'ontologie générale, au détriment de son concept *formel*. Le premier renvoie à ce que Heidegger nommait, au début des années 1920, le *Gehaltsinn* (sens de la teneur) de l'intentionnalité : « L'objectivum est ce qui, dans la saisie [*Erfassen*] et dans la prise conceptuelle [*Greifen*], est ob-jecté [*entgegengeworfen*] en tant que préhensible [*Greifbare*], ou plus exactement en tant qu'objectum appréhendé par le concept [*be-griffenes*] ; ce qui est objacent [*entgegenliegt*], au sens de ce qui est conçu en tant que tel dans le concevoir, la teneur du concept [*der Begriffsgehalt*], ou encore, comme on dit aussi, sa signification [*Bedeutung*]. (...) Le conceptus, le concipere appartiennent en propre au λόγος οὐσίας, au concept d'être [*Seins*], à la ratio ou encore à l'intentio intellecta. Il faudrait ici comprendre plus précisément l'intentio au sens de l'intentum intellectum, de ce qui est visé [*das (...)* *Interdierte*] dans l'intention [*Intention*] qui conçoit » (*ibid.*, pp. 110-111 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 117-118). Le concept formel de l'être correspond quant à lui à une thématisation impropre de l'« acte » de compréhension de l'être, c'est-à-dire à ce que l'auteur d'*Être et temps* nommait précédemment le *Vollzugsinn* (sens d'accomplissement) de l'intentionnalité : « Le conceptus formalis entis est le fait de concevoir [*das Begreifen*] l'étant, ou, de manière plus générale et circonspecte, le fait d'appréhender [*das Erfassen*] l'étant. C'est ce que nous caractérisons – entre autres choses – comme compréhension de l'être [*Seinsverständnis*] et

compréhension de l'être comme être-produit, en « oubliant » que cette compréhension procède d'un comportement déterminé du *Dasein*. Un tel « oubli » est rendu possible par le comportement productif lui-même, dans la mesure où le τέλος de la production (c'est-à-dire l'ἔργον) est extérieur, ou plutôt « à côté », de l'agent¹⁵⁵⁹, en tant qu'objet destiné à être utilisé, à devenir un objet d'usage¹⁵⁶⁰.

La compréhension de l'étant comme être créé est en particulier à la source de la distinction, d'origine scolastique¹⁵⁶¹, de l'existence (*existentia* ; également désignée par le

que nous voulons à présent examiner de plus près. Nous parlons de compréhension de l'être parce qu'à cette entente [*Verstehen*] de l'être un concept explicite [*explizite Begriff*] n'appartient pas nécessairement » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 110 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 117). Suarez établit donc que l'objet de l'ontologie générale est « ce qu'il y a de commun à l'étant comme tel, la signification [*Bedeutung*] de l'être en général et pris dans son abstraction [*Abstraktion*] complète, c'est-à-dire indépendamment de toute référence à un étant déterminé [d. h. abgesehen von jeder Bezogenheit auf irgendein bestimmtes Seiendes] » (*ibid.*, p. 111 ; *Ga.* 24, p. 118 (nous soulignons)).

¹⁵⁵⁹ Cf. Platon : Le Sophiste, *op. cit.*, p. 47 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 41 : « Quand il s'agit de la τέχνη (...), l'ἔργον se trouve παρά, 'à côté de [*neben*]' l'occupation [*Hantierung*] ; précisément en tant qu'ἔργον, qu'œuvre achevée [*als fertiggestelltes Werk*], elle n'est plus objet [*Gegenstand*] de la ποίησις. Pour la chaussure, le fait d'être achevé signifie justement que le cordonnier la livre. Et dans la mesure où le τέλος co-constitue l'ἀρχή, avec la τέχνη elle-même l'ἀρχή n'est d'une certaine manière pas disponible [*nicht zur Verfügung*]. D'où il ressort que la τέχνη est un ἀληθεύειν impropre [*uneigentliches*] » ; ainsi que *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 144 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 160 : « La structure intentionnelle [*intentionalen Struktur*] spécifique du produire, autrement dit la compréhension de l'être [*Seinsverständnis*] qui est la sienne, implique d'emblée un caractère déterminé de délivrance et d'affranchissement [*Entlassungs- und Freigabecharakter*] pour ce à quoi se rapporte ce comportement. L'être-produit [*Hergestelltheit*] (l'effectivité [*Wirklichkeit*] au sens de l'être-effectué [*Gewirktheit*]) inclut sans doute en elle le trait qui renvoie au *Dasein* producteur, mais précisément avec ce trait, et conformément à son essence, le produit est compris comme ce qui est délivré [*freigelassen*] à soi-même, et par là est en soi [*an sich*] ».

¹⁵⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 145 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 161 : « Ce qui dans le comportement de production [*im herstellenden Verhalten*] doit être produit n'est pas compris comme quelque chose qui, à titre de produit en général, doit être en soi sous-la-main [*vorhanden*], mais le produit est déjà, conformément à la visée de production inscrite en lui, appréhendé comme ce qui, une fois achevé [*Fertiges*], est à chaque fois disponible [*verfügbar*] pour l'usage [*Gebrauch*]. Dans le comportement de production, la chose n'est pas seulement visée comme ce qui est finalement déposé [*Weggestelltes*], mais comme un produit [*Hergestelltes*], comme ce qui est pro-posé dans le cercle du *Dasein*, lequel ne coïncide pas nécessairement avec celui du producteur. Ce peut être en effet le cercle de l'utilisateur [*Gebrauchenden*], qui est très étroitement et essentiellement lié à celui du producteur ». La « transcendance » de l'étant produit vis-à-vis de l'étant producteur se trouve comme prolongée par ce que Heidegger nomme le « complexe de renvois » qui caractérise l'être des outils : l'ἔργον « est un ἐνεκά τινος (cf. Éthique à Nicomaque VI, 2 ; 1139b1), il est 'en-vue-de quelque chose [*um willen von etwas*]' ; il se rapporte à quelque chose d'autre. Il est où τέλος ἀπλῶς (b2), 'pas une fin au sens absolu [*kein Ende schlechthin*]' . L'ἔργον porte en lui le renvoi à quelque chose d'autre [*die Verweisung auf etwas anderes*] ; en tant que τέλος il invite à se détourner de lui-même [*ist es von sich wegweisend*] : il est un πρὸς τι καὶ τινος (b2 sq.), 'relatif à quelque chose pour quelqu'un'. La chaussure est produite [*hergestellt*] en vue d'être portée [*zum Tragen*], elle est produite pour [*für*] un autre. Cette double caractéristique implique que l'ἔργον de la ποίησις est quelque chose de produit pour les hommes en vue d'une utilisation ultérieure [*zur weiteren Verwendung*] » (*Platon : Le Sophiste, op. cit.*, p. 47 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 41).

¹⁵⁶¹ Une telle distinction ne se trouve pas, à proprement parler, dans la philosophie antique. Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 104-105 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 110 : « Dans l'Antiquité, le problème ne se posait pas encore en ces termes [la distinction entre *essentia* et *existentia*]. C'est seulement au Moyen Âge que s'impose la question de la distinction [*Unterschiedes*] et de la connexion [*Zusammenhanges*] – de la distinctio et de la compositio – entre le caractère réel [*Sachcharakter*]

nom plus général d'*esse*) et de l'essence (*essentia*), analysée en détail par Heidegger dans la première partie¹⁵⁶², chapitre II¹⁵⁶³, de son cours de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. D'une part en effet, cette distinction ne vaut que pour l'étant créé, et présuppose à ce titre la division de l'être selon le partage créé-incréé¹⁵⁶⁴ :

d'un étant et son mode d'être, entre l'*essentia* et l'*existentia* ». Pour une étude détaillée des raisons de l'absence de cette question chez Aristote, cf. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 2008, p. 49 sq. La distinction proprement scolastique de l'existence et de l'essence est toutefois « préparée » par un certain nombre de philosophes antérieurs. Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 107 (traduction modifiée) ; Ga. 24, p. 113 : « Le problème renvoie de prime abord à la philosophie arabe, principalement à Avicenne et à son commentaire d'Aristote. Mais l'aristotélisme arabe est essentiellement marqué par l'influence du néo-platonisme, en particulier par l'intermédiaire d'un ouvrage qui a joué un rôle capital au Moyen Âge, le 'Liber de Causis'. Pendant longtemps ce livre a été tenu – à tort – pour aristotélicien. La distinction [*essentia* – *existentia*] se rencontre également chez Plotin, Proclus, Jamblique, d'où elle est passé ensuite chez Denys, le Pseudo-Aréopagite. Tous ces auteurs ont eu une importance considérable pour la philosophie médiévale ». Dans la liste de Heidegger, Avicenne constitue sans doute le jalon le plus important. Il conçoit l'existence comme un accident de l'essence. Cette affirmation prend appui sur la thèse dite des trois états de l'essence : en elle-même, l'essence n'existe pas ; elle peut exister soit dans les choses (d'une manière particulière) soit dans l'intellect (d'une manière universelle). Cf. pour cette thèse Avicenne, *La Métaphysique du Shifa*, Livre cinquième, chapitre premier, traduction par G. C. Anawati, Vrin, Paris, 1978, p. 234 et 236. Pour la différence entre les prédications essentielles et accidentelles cf. Avicenne, *Le livre de science, Logique*, traduction par M. Achena et H. Massé, Les belles lettres, Paris, 2007, pp. 69-70. Thomas se souviendra de la thèse avicennienne de l'accidentalité de l'existence. Cf. notamment deux textes cités par Heidegger (dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 119 ; Ga. 24, pp. 128-129) : *Quaest. Quodl.* II, question II, article 3 et *ibid.* XII, question V, article 5. Pour la différence entre Avicenne et Thomas, cf. toutefois Gilson, *L'être et l'essence*, op. cit., pp. 130-131 : « bien que, dans les deux doctrines [celles d'Avicenne et de Thomas], l'existence s'ajoute à l'essence, elle ne s'y ajoute pas de la même façon. Chez saint Thomas d'Aquin, l'*Esse* du créateur crée librement un *esse* qui, à titre d'acte de l'essence, constitue un être actuellement existant. Chez Avicenne, la nécessité intrinsèque du Premier, dont il ne faut pas oublier que le nom est *Necesse esse*, s'épanche pour ainsi dire hors de soi en se communiquant à tous les possibles dont son intellect est plein, et auxquels sa volonté, qui ne fait qu'un avec cet intellect même, ne peut que consentir. L'existence de l'essence finie n'est donc pas un acte que la création lui confère, mais, selon la formule d'Avicenne lui-même, un concomitant qui en découle, ou qui l'accompagne. Nous ne disons pas qu'il en résulte. D'elle-même, nous l'avons vu, l'essence est existentiellement neutre ; elle n'inclut l'existence ni ne l'exclut, et c'est même pourquoi elle est, au sens plein, un pur possible ; mais lorsque le flux divin qui actualise toutes choses l'atteint et la traverse, on peut bien dire en effet que l'existence lui échoit et désormais l'accompagne, tandis qu'elle dure, comme une qualification de ce qu'elle est. C'est pourquoi Avicenne ne parle jamais d'une distinction de l'essence finie et de son existence, à laquelle, d'ailleurs, il ne saurait penser. L'accidentalité de l'existence par rapport à son essence n'a pas chez lui pour corollaire la distinction réelle de l'essence et de l'existence, puisque, dans l'essence réelle cet accident qu'est l'existence l'accompagne nécessairement en vertu de sa cause. L'existant fini d'Avicenne, c'est le même possible, éternellement subsistant dans l'intellect divin comme possible, qui se trouve posé comme existant en vertu de la nécessité de sa cause. L'existence du possible avicennien n'est pas l'acte d'exister en vertu duquel ce possible existe, c'est ce possible lui-même posé par sa cause comme un existant ».

¹⁵⁶² Intitulée « Discussion phénoménologique de quelques thèses traditionnelles sur l'être » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 45 ; Ga. 24, p. 35).

¹⁵⁶³ « La thèse de l'ontologie médiévale et son origine aristotélicienne : Le ce-que-c'est [*Wassein*] (*essentia*) et l'être-sous-la-main [*Vorhandensein*] (*existentia*) appartiennent à la constitution ontologique de l'étant. » (*ibid.*, p. 103 (traduction modifiée) ; Ga. 24, p. 108).

¹⁵⁶⁴ Heidegger note cependant que, selon Suarez, le partage étant créé – étant incréé n'est pas le plus décisif. Cf. *ibid.*, pp. 108-109 ; Ga. 24, pp. 114-115, où Heidegger explique que la *prima divisio entis*, selon Suarez, est celle qui passe entre l'*ens infinitum* et l'*ens finitum*. Cf. pour ce point Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Deuxième partie (*Disp.* XXVIII – LIII), *Disputatio* XXVIII.

« Quant à la *relation* [Verhältnisses] de l'essentia et de l'existentia, la scolastique établit deux thèses qui sont susceptibles d'éclairer plus nettement la thèse que nous avons prise pour thème [le ce-que-c'est (essentia) et l'être-sous-la-main (existentia) appartiennent à la constitution ontologique de l'étant]. La première affirme : In ente a se essentia et existentia sunt metaphysice unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se. L'essence [Wesenheit] et l'être-là [Dasein] (au sens kantien du terme) de ce qui est par soi sont métaphysiquement (*ie.* ontologiquement) une seule et même chose [ein und dasselbe] ; ou encore, l'être-effectif [Wirklichsein] appartient à l'essence [Wesen], dérive de l'essence de l'étant en et par soi. C'est pour cette raison que l'ens a se (...) est d'emblée nommé actus purus, pure effectivité [Wirklichkeit] excluant toute possibilité [Möglichkeit]. Dieu ne renferme aucune possibilité, au sens où il ne posséderait pas encore telle ou telle détermination susceptible de lui être attribuée par la suite. La seconde thèse affirme : In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu non est de essentia entis ab alio. Il y a en tout étant qui est par un autre, c'est-à-dire dans tout étant créé [geschaffenen], distinction [Unterscheidung] et composition [Zusammensetzung] ontologiques entre quiddité [Washeit] et mode d'être [Weise-zu-sein] ; ou encore, l'être-effectif n'appartient pas à l'essence [Wesen] de l'étant créé¹⁵⁶⁵ ».

D'autre part surtout, la distinction de l'essence et de l'existence a précisément pour tâche de rendre raison du processus de création des étants. C'est le cas, tout spécialement, de la thèse de la distinction *réelle* de l'existence et de l'essence, que l'on rencontre dans l'école thomiste¹⁵⁶⁶, mais aussi déjà, selon Heidegger, chez Thomas d'Aquin. Celui-ci concevrait en effet l'existence comme une réalité, une *res* déterminée qui, au cours du processus de création, entre en composition avec l'essence de la chose à produire, qui constitue elle-même une *res* :

« Le problème de la relation entre l'essentialité [Wesenheit] et l'être-là [Dasein] est résolu en ces termes par l'école thomiste : en tout étant effectif [wirklichen], le *quid* [Was] est une *res* différente de cet étant, quelque chose qui est pour soi par rapport à cette effectivité ; autrement dit, dans tout ce qui est effectif, nous trouvons la composition [Zusammensetzung], compositio, de *deux réalités* [zweier Realitäten], l'essentia et l'existentia. (...) chaque ens est (...), à titre d'ens creatum, un compositum ex esse et quod est, un composé de l'exister [Existieren] et du ce-que-c'est [Wassein]. Ce compositum est ce qu'il est en raison d'une compositio realis ; autrement dit, et réciproquement, la distinctio entre l'essentia et l'existentia est une distinctio realis. (...)

¹⁵⁶⁵ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 116 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 124-125.

¹⁵⁶⁶ *Cf. ibid.*, p. 121 ; *Ga.* 24, pp. 130-131, au sujet de Gilles de Rome et de la valeur explicative de la thèse de la distinction réelle de l'existence et de l'essence relativement à la question de la création : « Chez Gilles de Rome, on voit déjà clairement pourquoi les thomistes défendent avec tant d'acharnement la distinction réelle entre essentialité et être-là [den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein] : c'est pour cette simple raison qu'il apparaît tout à fait impossible de parler de l'être-créé [Geschaffensein] des choses [Dinge] indépendamment de la thèse du caractère réel de la distinction en question. Cette distinction est la condition de possibilité de l'être-créé : grâce à cette distinction, on comprend que quelque chose de possible puisse passer du côté de l'effectivité, ou encore, et inversement, que quelque chose de fini [Endliches] puisse cesser d'être. Les thomistes qui soutiennent cette doctrine voient dans les conceptions opposées des thèses qui, dans la mesure où elles nient la distinction réelle, doivent nécessairement nier aussi la possibilité de la création [Schöpfung], et par là, le principe fondamental de la métaphysique tout entière ».

L'effectivité de l'étant effectif est quelque chose de distinct au point de constituer par elle-même une *res propre* [eigene res¹⁵⁶⁷] ».

Une telle compréhension de la distinction thomasienne ne va absolument pas de soi¹⁵⁶⁸. Le nerf de la thématization thomasienne de l'existence consiste en effet dans la compréhension de l'existence comme un acte. L'*existentia* thomasienne est l'acte de l'essence, *actus essendi*. Il s'ensuit deux conséquences fondamentales, relativement à la manière dont il faut comprendre le couple essence-existence.

D'une part, parce que l'existence donnée par Dieu est l'acte de l'essence, elle n'est pas indépendamment de ce qu'elle actualise ; elle n'est pas elle-même un étant, elle n'est pas indépendamment de l'essence. En bon aristotélicien, Thomas soutient que l'acte n'existe pas de manière séparée, indépendamment de la puissance qu'il actualise¹⁵⁶⁹. Pour Thomas, tout ce qui est (Dieu excepté) est le résultat d'au moins un processus de composition (une créature peut être sans accident et sans matière, mais elle est nécessairement composée d'essence et d'existence). Dire que l'acte d'exister particulier des créatures n'est rien d'autre qu'un acte, c'est donc dire qu'il ne peut être indépendamment de l'essence qu'il actualise. Ainsi l'existence n'est-elle pas indépendamment de l'essence.

Cette thèse est évidemment réversible : l'essence n'est pas davantage indépendamment de l'existence. Cela apparaît clairement si l'on considère la lettre de la

¹⁵⁶⁷ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 119-120 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 128-130. Cf. également *ibid.*, p. 117 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 125-126 : « Qu'est-ce que cette effectivité [*Wirklichkeit*] supplémentaire, grâce à laquelle le possible devient effectif ? Est-elle elle-même une *res*, de telle sorte que, dans l'étant effectif, apparaisse une distinction réelle [*ein realer Unterschied*], une *distinctio realis*, entre l'essentia et l'existentia ? (...) Sous [l]e terme [thomiste], nous désignons aussi bien la conception de l'ancienne école de Thomas d'Aquin que l'interprétation, encore partiellement défendue aujourd'hui, de la distinction d'essentia et d'existentia au sens d'une *distinctio realis*. On n'a pas encore établi de manière univoque et convaincante la façon dont Thomas envisageait lui-même cette question. Tout indique pourtant qu'il inclinait à concevoir celle-ci comme une distinction réelle » (nous soulignons les deux dernières phrases).

¹⁵⁶⁸ Pour le rejet de cette interprétation (la distinction thomasienne comme distinction *réelle*), cf. en priorité Gilson, *L'être et l'essence, op. cit.*, p. 81 *sq.* Concernant l'expression « distinction réelle », cf. notamment *ibid.*, p. 107 : « c'est un fait que la formule même de 'distinction réelle', que tant de thomistes emploient comme allant de soi, ne se rencontre que très rarement dans les textes de saint Thomas. (...) il n'est aucunement certain que, bien qu'il soit 'autre' que l'essence, l'exister soit une autre 'chose' qu'elle. Il faudrait pour cela que l'exister fût une chose, ce qu'il n'est pas. En fait, saint Thomas ne semble pas en avoir jamais parlé comme d'une *alia res* pour le distinguer de l'essence, et puisque distinction 'réelle' évoque spontanément la distinction d'une *res* et d'une autre *res*, on conçoit que la formule qui devait causer tant de controverses ne se soit pas recommandée à son choix ». Pour une comparaison des « ontologies » gilsonienne et heideggerienne (centrée sur leur conception respective de la métaphysique), cf. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, pp. 33-53.

¹⁵⁶⁹ Ce qui vaut évidemment pour tous les étants à l'exception de l'étant divin.

thèse thomasienne : l'essence, à la fois, est distincte de l'existence, et entre en composition avec elle ; elle acquiert donc l'existence au moment de sa composition avec l'acte d'exister, et ne peut donc pas être indépendamment de l'existence à laquelle elle s'unit. On retrouve cette idée dans l'explication thomasienne du processus de création du monde par Dieu. Thomas explique en effet que les essences ne sont pas antérieurement, et donc indépendamment, des actes d'exister : au contraire, Dieu crée simultanément l'essence déterminée et l'acte d'être particulier qui l'actualise¹⁵⁷⁰.

L'être ou existence n'est pas indépendamment de l'essence – il ne saurait donc être, à proprement parler, autre *chose* qu'elle, une autre *res*. Il n'en reste pas moins que « l'être est autre que l'essence ou quiddité [*esse est aliud ab essentia vel quidditate*¹⁵⁷¹] ». Comment comprendre, dès lors, cette distinction ? Quel sens convient-il de donner à cette altérité ?

Il faut entendre cet « autre » en un sens radical : ce que Thomas soutient ici, c'est que l'existence renvoie, pour ainsi dire, à un autre « plan de réalité » que l'essence, qu'elle n'a, en toute rigueur, rien de commun avec elle, et ne saurait donc être comprise comme une autre essence, ni même une moindre-essence ou une supra-essence. Comme la forme n'est *rien* de matériel, *rien* de la matière qu'elle actualise, l'existence n'est *rien* de l'essence qu'elle porte à l'acte.

Il faut, en vérité, prendre très au sérieux ce « rien ». Qu'est-ce, en effet, qui caractérise avant tout l'essence ? C'est le fait d'être une *res*, une chose, autrement dit de constituer une somme de déterminations, de propriétés. Si l'on va au bout de cette idée, il faudrait aller jusqu'à dire (ce que certes Thomas ne fait jamais) que l'existence n'est pas

¹⁵⁷⁰ Cf. Elders, Leo J., *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin, Dans une perspective historique*, Vrin, Paris, 2008, p. 207 : « L'essence et son acte d'être sont reliés l'un à l'autre comme le sont la puissance et l'acte. En utilisant cette terminologie, nous devons éviter de considérer ces deux composants comme des principes indépendants l'un de l'autre. Dans le passé les termes d'essence et d'être ont parfois conduit à une interprétation incorrecte de la composition réelle. On a conçu l'être comme un élément extrinsèque, ajouté à l'essence de l'extérieur tel un 'don supplémentaire' [cf. en particulier Avicenne]. En réalité, on ne peut séparer l'être de l'essence, car ils sont toujours ensemble : l'être réalise une essence particulière, tandis que cette essence possède et exerce l'existence comme son acte le plus profond. Saint Thomas affirme catégoriquement que l'être est l'*actus essentiae* (c'est-à-dire la réalité de l'essence) et que l'essence ou la quiddité est créée simultanément avec son acte d'être. Quand Dieu donne l'être, il crée en même temps le sujet qui reçoit cet être. (...) *l'être n'existe pas. Ce qui existe, c'est l'étant. L'étant est ce qui est réel en premier lieu : son être et son essence ne le sont que dans le cadre de ce tout, bien que l'être soit le composant qui fait exister celui-ci* » (nous soulignons les dernières phrases).

¹⁵⁷¹ Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, in *L'Être et l'Essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie, Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, op. cit., p. 103. Heidegger se réfère à cet ouvrage dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 110 ; Ga. 24, p. 117.

une détermination¹⁵⁷², au sens où elle n'ajoute aucune propriété à l'essence ; les idées de détermination et de propriété renvoyant inéluctablement au plan de l'essence¹⁵⁷³. En un sens (et seulement en un sens), l'existence n'est rien – mais c'est ce rien, pour ainsi dire, qui change tout. L'existence est la non-essence¹⁵⁷⁴ par laquelle l'essence est causée, produite.

L'existence au sens thomasiens est autre que l'essence sans pour autant être autre chose qu'elle – la distinction thomasiennne de l'être et de l'essence n'est pas une distinction réelle. La présentation qu'en donne Heidegger peut, de ce point de vue, être remise en question¹⁵⁷⁵. On notera cependant qu'il émet lui-même des doutes quant à cette interprétation classique de la distinction thomasiennne, en prenant soin de préciser, au terme de ses développements, que « les tenants de la *distinctio realis* se défendent de concevoir l'existentialia comme un *ens*¹⁵⁷⁶ ». Il s'appuie pour ce faire sur le thomiste Capréolus, qui dissocie nettement l'*esse* et la *res* en concevant le premier non pas comme une chose créée « à côté » de la chose, mais comme un *concreatum*, un *concréé* :

¹⁵⁷² Ce sera le vocabulaire de Kant. Cf. « Réflexion n°5716 », in *Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, traduction par S. Grapotte, Vrin, Paris, 2011, p. 121 : « L'existence n'est pas une détermination de la chose, mais de l'entendement par l'objet ».

¹⁵⁷³ D'une certaine manière donc, l'essence ne change pas au « contact » de l'existence, dans la mesure où sa composition avec l'*esse* ne lui ajoute aucune propriété ou détermination. En toute rigueur, on ne devrait même pas parler de « composition » – car c'est supposer que l'existence est une certaine chose « à côté » de la chose qu'est l'essence.

¹⁵⁷⁴ Plus précisément, l'existence n'est ni le contraire ni le contradictoire de l'essence – car dire cela présuppose de situer l'essence et l'existence sur un plan ontologique commun. Plutôt que de « distinction » de l'essence et de l'existence, il serait également préférable de parler de leur altérité ou différence.

¹⁵⁷⁵ Il suit certainement la présentation qu'en donne Suarez. Cf. Suarez, *La distinction de l'étant fini et de son être, Dispute métaphysique XXXI*, traduction par J.-P. Coujou, Vrin, Paris, 1999, pp. 40-42 : « Il y a différentes opinions en ce qui concerne l'existence de la créature. La première est la suivante : l'existence est une chose totalement et réellement distincte de l'entité de l'essence de la créature. On estime que telle est l'opinion de Thomas d'Aquin, et ainsi comprise, elle a été suivie par la quasi totalité des anciens thomistes. (...) Les arguments en fonction desquels on établit habituellement cette sentence sont nombreux. Le premier a pour raison que les prédicats essentiels appartiennent à la créature sans intervention de la cause efficiente ; car, précisément en fonction de cela, l'affirmation selon laquelle l'homme est un animal rationnel a été vraie de toute éternité ; or, l'existence n'appartient pas à la créature si ce n'est en vertu de la cause efficiente, et l'on ne peut, par là même, affirmer que la créature existe en acte si elle n'a pas été créée ; donc, l'être de la créature constitue une réalité distincte de son essence, car une seule et même réalité ne peut être et ne pas être, en vertu de la cause efficiente. Et si l'on objecte qu'en produisant la créature, on produit non seulement son être mais également son essence, on rétorque qu'on ne produit pas absolument l'essence mais l'essence sous l'être, c'est-à-dire une essence existante [*essentiam existentem*] et que, en conséquence, il n'en découle pas que l'essence produite se distingue de l'essence absolument considérée, si ce n'est en raison de l'existence qu'on lui ajoute ». Pour le rapport de Heidegger à la scolastique tardive, cf. en priorité Courtine, Jean-François, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005 ; ainsi que, du même auteur, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.

¹⁵⁷⁶ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 132 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 145.

« [Capréolus] déclare [ainsi] : esse actualis existentiae non est res proprie loquendo... non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit... Dicitur tamen [existentiae] entis, vel rei¹⁵⁷⁷. – L’effectivité [Wirklichkeit] n’est pas une chose [Sache] au sens strict du terme, elle n’est pas à proprement parler un étant, elle n’est pas elle-même quelque chose [etwas] qui existe [existiert], elle n’est pas un étant [ein Seiendes], mais quelque chose de l’étant (quid entis), quelque chose qui appartient à l’étant. Ce qui est dit encore plus clairement dans un autre passage : esse creaturae... non subsistit ; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum... Nec valet si dicatur : esse creatum est extra nihil ; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est ; immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis ; et in hoc differunt a penitus nihilo¹⁵⁷⁸. L’être effectif [Wirklichsein] du créé [des Geschaffenen] n’est pas lui-même effectif [wirklich], lui-même n’a pas besoin de venir à l’être ni d’être créé. C’est pourquoi il ne faut pas dire que l’effectivité est quelque chose de créé [etwas Geschaffenes]. Elle est plutôt quid concreatum – quelque chose de concréé [mitgeschaffen] en même temps que le créé. Assurément l’effectivité appartient à l’effectif, mais elle n’est elle-même rien d’effectif : elle est quid entis, et par là concreatum quid, mais elle est aussi une dispositio entis, un état [Zustand] de l’étant¹⁵⁷⁹ ».

Que la distinction thomasienne de l’*esse* et de l’*essentia* possède, ou non, le sens d’une *distinctio realis* ne modifie pas cependant le fond de l’affaire qui nous occupe ici. L’essentiel réside dans le fait que la compréhension scolastique de l’être s’effectue, d’après Heidegger, sur la base du comportement producteur du *Dasein* ; ce que trahit au premier chef la thèse de la distinction de l’existence et de l’essence, que l’on envisage celle-ci comme une distinction réelle, modale ou formelle¹⁵⁸⁰, ou de raison¹⁵⁸¹. Le point

¹⁵⁷⁷ Capreolus, I *Sent.*, distinction VIII, question I, article II, solutions IV.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, distinction VIII, question I, article II, solutions I.

¹⁵⁷⁹ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 132-133 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 145-146.

¹⁵⁸⁰ Avec Duns Scot. *Cf. ibid.*, pp. 121-122 ; *Ga.* 24, pp. 131-132. Pour Duns Scot, les idées présentes dans l’intellect divin « avant » la création du monde ne sont pas des essences ; le prétendre serait commettre un paralogisme du relatif à l’absolu. Duns Scot prend ainsi position contre la thèse de la distinction *réelle* de l’essence et de l’existence : les deux sont indissociables. *Cf.* sur ces points *Ordinatio*, Livre I, distinction 36, question unique, in *Sur la science divine, op. cit.*, p. 269. L’essence et l’existence doivent toutefois être distinguées, principalement parce que la seconde n’est pas incluse dans la définition d’un être existant. Duns Scot considère ainsi l’existence comme une forme ou un mode de l’essence. Pour cette conception, *cf.* Gilson, *L’être et l’essence, op. cit.*, p. 132 *sq.*, qui y voit un oubli ou une perte de l’existence en tant qu’*actus essendi*.

¹⁵⁸¹ Avec Suarez. *Cf. Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 122-128 ; *Ga.* 24, pp. 132-139. Pour Suarez, la thèse de la distinction réelle de l’essence et de l’existence oblige à renoncer à l’unité de l’étant existant : il faudrait distinguer, dans chaque étant existant, deux étants. *Cf.* Suarez, *La distinction de l’étant fini et de son être, Dispute métaphysique XXXI, op. cit.*, pp. 49-51 : « La troisième sentence affirme que l’essence et l’existence de la créature, comparées de manière proportionnelle, ne se distinguent pas réellement, ou à partir de la chose comme deux extrêmes réels, mais qu’elles sont uniquement distinguées en raison. (...) Cette troisième opinion doit être expliquée de telle sorte que la comparaison soit effectuée entre l’existence en acte qui est appelé être exercé en acte, et l’essence existant en acte. En ce sens, cette sentence affirme que l’existence et l’essence ne sont pas distinguées dans la réalité elle-même, bien que l’essence conçue abstraitement et séparément, en tant qu’elle est en puissance, se distingue de l’existence en acte, comme le non étant de l’étant. J’estime que cette sentence, ainsi expliquée, est absolument vraie. En bref, son fondement consiste dans le fait qu’une chose ne peut être constituée intrinsèquement et formellement dans la raison de l’étant réel et en acte, par quelque chose [aliquid] distinct d’elle, car, du fait même de la distinction d’un élément par rapport à un autre comme d’un étant par rapport à un autre, chacun possède le

fondamental est que l'être se trouve à chaque fois précompris comme un être-créé, c'est-à-dire comme l'ἔργον, l'œuvre, le pro-duit extérieur, « transcendant » d'un *agens*, d'un agent :

« [Pour la philosophie scolastique, l'*esse* ou *existentia*] est l'actualitas – littéralement l'<effectivité [Wirklichkeit]> – de chaque essence [Wesens] et de chaque nature [Natur], de chaque forme [Form] et de chaque nature. (...) Une chose existe [existiert] quand elle est actu, ἔργω, en vertu d'un agere, d'un effectuer [Wirksam] (ἐνεργεῖν). L'existence [Existenz] (l'exister), au sens le plus large du terme – qui n'est pas celui où nous la concevons comme le mode d'être du *Dasein*, mais au sens de l'être-sous-la-main [Vorhandensein], de l'être-là [Dasein] kantien, de l'effectivité [Wirklichkeit] – signifie l'*être-effectué* [Gewirktheit], et corrélativement l'*effectivité* présente dans l'être-effectué (actualitas, ἐνέργεια, ἐντελέχεια). Kant utilise lui aussi ces

statut d'étant, en tant que distinct de l'autre, et en conséquence, il n'est pas formellement et intrinsèquement constitué par lui ». Heidegger retranscrit la critique de Suarez dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 125 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 135-136 : « il est impossible de comprendre l'existence [Existenz] comme quelque chose d'existant [als etwas Existierendes], puisque la question rebondit aussitôt de savoir comment ces deux étants peuvent eux-mêmes constituer à leur tour une unité qui est [eine seiende Einheit] ». Suarez mobilise également un autre argument, issu d'Aristote, contre l'idée d'une distinction réelle de l'essence et de l'existence. Cf. Suarez, *La distinction de l'étant fini et de son être*, *Dispute métaphysique XXXI*, op. cit., p. 91 : « il faut dire en premier lieu que l'essence créée constituée en acte extérieurement aux causes, ne se distingue pas réellement de l'existence, de telle sorte qu'elles constituent deux réalités ou entités distinctes. (...) Il apparaît donc que la démonstration de la conclusion ainsi exposée, peut être prouvée par Aristote qui affirme toujours que l'étant ajouté aux choses ne leur ajoute rien, car l'étant qui est un homme est identique à l'homme ; et ceci, selon une proportion identique, est vrai pour une chose en puissance et une chose en acte ; cependant, l'étant en acte qui est proprement l'étant et qui s'identifie à l'existant, n'ajoute rien à la réalité ou essence en acte ». Suarez se réfère ici à Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003b26, op. cit., p. 147 : « il y a identité entre 'un homme' et 'homme', 'homme étant [ὄν ἄνθρωπος]' et 'homme', et le redoublement de l'expression : 'un homme est' n'indique rien de différent de 'homme est' (...). (...) la substance [οὐσία] de chaque chose est, non par accident, une unité et, de la même manière aussi, elle est ce qui précisément est un être » (traduction modifiée ; le texte grec est issu d'*Aristotelis Metaphysica*, op. cit., p. 61). Pour le commentaire de Heidegger, cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 125 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 136 : « Ce qu'Aristote veut montrer ici, c'est simplement que même pour penser une res, un pur et simple quoi [Was], il faut déjà le penser en un sens comme étant [als seiend], car même la possibilité ou la pensabilité [Gedachtheit] constituent un être-possible et un être-pensé. Quand je dis <homme>, l'être [Sein] est déjà co-pensé dans cet étant qui en un sens est déjà envisagé comme quelque chose qui est. Suarez traduit en termes d'existence [Existenz] l'indication aristotélicienne selon laquelle l'être est co-pensé en tout ce qui est pensé, que ce soit comme effectif ou comme possible. La même chose – note Suarez – (à savoir que l'être n'ajoute rien à la res) vaut aussi du propre ens, de l'être au sens propre, c'est-à-dire de l'exister [Existieren]. L'existence n'ajoute rien [Die Existenz fügt nichts hinzu] ». Nonobstant ses manques, la distinction de raison de Suarez semble avoir la « préférence » de Heidegger : « La conception de Suarez, comme son interprétation de ses prédécesseurs, est en effet la plus appropriée à une exposition phénoménologique [phänomenologische] du problème » (*ibid.*, p. 125 ; *Ga.* 24, p. 135). Pour la supériorité phénoménologique de la conception suarezienne, cf. *ibid.*, p. 127 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 139, où Heidegger compare les méthodes thomasiennes et suarezienne : « La première doctrine [celle de Thomas] procède de manière purement déductive [deduktiv] et cherche à établir sa thèse à partir de l'idée du créé. Pour que le créé soit possible en tant que tel, il faut que l'effectivité puisse s'ajouter [hinzukommen] à la possibilité ; il faut que l'une et l'autre soient distinctes realiter. Partant du principe : <il faut que la création du monde soit possible>, on en déduit la nécessité de la distinction réelle de l'essentia et de l'existentia. La troisième doctrine [celle de Suarez] ne prend plus comme point de départ la nécessité de concevoir la création comme possible, mais elle tente, en s'en tenant à cela même qui est effectivement donné [am gegebenen Wirklichen selbst], de résoudre le problème du rapport du quoi [Was] et du mode [Weise] de l'être. Tentative qui d'ailleurs ne parvient pas véritablement à éclairer le point en question. Ce qui est effectivement donné représente ici l'instance ultime. Dans cette optique, l'effectivité ne se laisse jamais dégager comme quelque chose d'effectif et d'effectivement lié, à titre d'ens, à l'essentia » (nous soulignons l'avant-dernière phrase).

expressions pour nommer l'existence [*Existenz*]. Le terme allemand *Wirklichkeit* [effectivité] traduit actualitas. Le phénomène de l'actualitas – sous ce titre nous ne pouvons de prime abord pas penser grand-chose – est l'ἐνέργεια grecque. C'est par l'actualitas – nous apprend la scolastique – que res extra causas constituitur, c'est par l'effectivité qu'une chose [*Sache*], autrement dit un simple possible, un quoi [*Was*] déterminé, est posé et institué [gesetzt und gestellt] hors de ses causes¹⁵⁸². Ce qui signifie que grâce à l'être en acte [*Aktualität*], ce qui est effectué devient autonome [*eigenständig*], se tient pour soi, séparé [*abgelöst*] de la causation et des causes. Ainsi l'étant au sens de l'effectif est le résultat [*Resultat*] subsistant pour soi [*für sich bestehende*], séparé, l'ἔργον, l'effectué¹⁵⁸³ ».

¹⁵⁸² Nous soulignons. Cette idée est fondamentale dans les controverses médiévales relatives au *Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat* – la question de Suarez. Duns Scot demande quant à lui : *Utrum causabile, antequam causetur in actu, habeat verum esse reale a causa sua* ? (cf. Duns Scot, *Reportata Parisiensa*, II, distinction 1, question 2).

¹⁵⁸³ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, pp. 114-115 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, pp. 122-123. Cf. également *ibid.*, p. 132 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 145, où Heidegger se réfère une nouvelle fois à Gilles de Rome : « L'actualitas est une détermination de l'actum d'un agens. Gilles de Rome déclare dans son 'Commentaire des Sentences' : Nam agens non facit quod potentia sit potentia... Nec facit agens ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui sec. se ; quod actus esset actus non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu [Gilles de Rome, *Sent.* II, distinction III, question I, article I]. Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente. Nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam a primo ente [cité d'après Capreolus, I *Sent.*, distinction VIII, question I, article I, conclusion V]. Une représentation naïve apparaît ici, selon laquelle l'effectivité [*die Wirklichkeit*] est quelque chose qui est pour ainsi dire imprimé [*aufgedrückt*] aux choses ». Cf. également *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 130 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 143 : « L'explicitation littérale du terme d'existentialia a déjà fait apparaître clairement que l'actualitas renvoie à l'agir [Handeln] d'un sujet [*Subjektes*] indéterminé, ou encore, selon notre terminologie, que le sous-la-main [*das Vorhandene*] est, conformément à son sens, référé d'une certaine façon à quelque chose devant lequel il vient pour ainsi dire à portée de la main [vor die Hand kommt], pour lequel il est maniable [*ein Handliches ist*]. Même l'interprétation apparemment objective de l'étant comme actualitas renvoie dans son fond au sujet [*Subjekt*], non pas, comme chez Kant, au sujet qui appréhende [*erfassende Subjekt*], au sens de la relation de la res aux facultés de connaître, mais au sens d'une relation à notre *Dasein*, en tant qu'il agit, ou plus exactement, qu'il crée, qu'il produit ». Le terme de « sujet » est ici employé en un sens non technique : il renvoie au *Dasein*. Heidegger fait par ailleurs allusion à la conception kantienne de l'existence, analysée en détail dans *ibid.*, pp. 47-102 ; *Ga.* 24, pp. 35-107. Kant comprend l'être (au sens large) comme une position (*Setzung*). Il distingue plus précisément la position *relative* (qui correspond à l'essence) et la position *absolue* (qui correspond à l'existence). L'être a le sens d'une position relative lorsque le terme « être » joue le rôle de copule dans un jugement de type sujet-prédicat (par exemple, dans le jugement « Dieu est bon », l'être divin est posé *relativement* à la bonté). Lorsque le terme « être », en revanche, ne joue pas le rôle de copule (par exemple dans le jugement « Dieu est »), l'être n'est pas posé relativement à quelque chose, mais de manière *absolue*, en soi. Kant conçoit ainsi l'existence comme une position *absolue*. Cela ne signifie pas toutefois qu'aucune relation n'intervienne dans le jugement d'existence : une relation intervient, mais d'un autre type que la relation réelle (la relation du prédicat au sujet). Dans le jugement d'existence, l'étant n'est pas relié à une de ses propriétés ou déterminations mais à la faculté de connaître. Cf. ce que Kant écrit au sujet des catégories de la modalité (dont l'existence, en tant que prédicat *logique*, non *réel*, fait partie) : « Les catégories de la modalité comportent ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 219/B 266, in *Œuvres*, I, *op. cit.*, pp. 948-949). L'existence exprime, plus exactement, le rapport à l'usage empirique de l'entendement (cf. *ibid.*, A 225-226/B 273). Kant rompt ainsi avec la compréhension scolastique de l'existence comme un être-créé ou un être-produit : « Manifestement position absolue [*absolute Setzung*] ne veut pas dire pour Kant que le sujet [*Subjekt*], de lui-même, pose l'effectif hors de lui, au sens où il l'instituerait librement, arbitrairement » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 148 ; *Ga.* 24, p. 166). Bien qu'indissociable de la faculté de connaître, l'existence se trouve néanmoins, chez Kant, envisagée comme un *en soi*, de sorte que l'œil du phénoménologue peut tracer une ligne de continuité entre les thématiques scolastiques et kantienne de l'effectivité, si différentes en apparence. Cf. pour ce dernier point *ibid.*, pp. 148-149 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 166 : « la position absolue, quand elle est bien comprise, et même si Kant ne l'interprète pas

2. La personne impuissante

On peut, sur la base de la compréhension de l'être comme être produit, mettre au jour le sens profond de l'*Abbildtheorie* thomasienne. À suivre la lecture de Heidegger, l'Aquinat déploie une théorie du reflet dans la mesure où il conçoit l'*intellectus humanus* et la *res* comme deux sujets – c'est-à-dire deux étants produits – accordés l'un à l'autre. Mais en quel sens, précisément, l'intellect a-t-il affaire à des reflets véridiques ? Autrement dit : en quel sens la vérité réside-t-elle proprement (quoique secondairement) dans l'intellect humain ?

Selon Heidegger, si la vérité réside plus originellement dans l'intellect que dans la chose, elle ne se situe pas, à strictement parler, dans l'*espèce intelligible* abstraite de la *res* – de sorte qu'il serait impropre de parler, à ce niveau, d'*Abbildtheorie*¹⁵⁸⁴.

Certes, Thomas considère bien l'espèce intelligible comme une image de la chose – si l'on fait référence, par ce terme, au latin *similitudo*, similitude¹⁵⁸⁵. Cela pourrait suffire à parler d'*Abbildtheorie* : l'espèce intelligible serait à comprendre, en tant que similitude, comme un reflet de la chose. La lecture de Thomas par Robert Pasnau, au chapitre 6 de son ouvrage *Theories of cognition in the later Middle Ages*, prête le flanc à une telle interprétation.

Plus exactement, Robert Pasnau commence par préciser que Thomas n'est pas « représentationnaliste », au sens où il ne soutient pas que la position d'entités intermédiaires entre l'âme et la chose (les espèces sensibles et intelligibles) autorise seulement un accès indirect, médiat, aux choses. Thomas a peut-être défendu une position

explicitement en ces termes, signifie position au sens de *faire que quelque chose se tienne en soi-même* [Stehenlassen von etwas an ihm selbst], de manière absolue, séparée [*abgelöst*] et délivrée [*freigegeben*] <en et pour soi-même [*an und vor sich selbst*]>, comme l'indique Kant. Si l'interprétation phénoménologique est suffisamment poussée, on peut voir que l'interprétation kantienne de l'effectivité comme perception ou position absolue fait appel à ce caractère de délivrance et de libération qui nous était apparu essentiel dans la structure intentionnelle du produire ».

¹⁵⁸⁴ Heidegger ne le dit jamais aussi clairement dans les années 1920 ; mais il ne semble pas avoir cela en vue lorsqu'il qualifie la théorie thomasienne de la connaissance d'*Abbildtheorie*.

¹⁵⁸⁵ En toute rigueur, Thomas ne considère pas l'espèce intelligible comme une *imago* de la chose ; il désigne par ce terme (la plupart du temps en tout cas) les espèces et images sensibles (comme les portraits), ainsi que les choses considérées dans leur rapport à Dieu. Il emploie également le terme d'*idolum* (image au sens d'idole, de spectre), mais seulement pour désigner les phantasmes. Il existe néanmoins une exception, que nous évoquerons *infra*. Pour le concept thomasien d'*imago*, cf. Imbach, Ruedi et Putallaz, François-Xavier, « Notes sur l'usage du terme *imago* chez Thomas d'Aquin », *Micrologus*, 5, 1997, pp. 69-88.

représentationnaliste dans sa jeunesse (un passage du *Commentaire des Sentences* en témoignage¹⁵⁸⁶). Dans la première partie de la *Somme théologique*¹⁵⁸⁷ en revanche, il affirme clairement que l'âme connaît *directement* la chose extérieure par le moyen de l'espèce. Celle-ci, en effet, n'est pas ce qui (*id quod*) est connu mais ce par quoi (*id quo*) la chose extérieure est connue. L'espèce peut être envisagée pour elle-même, mais elle ne peut l'être que dans un second temps, dans l'acte réflexif ; dans l'acte ordinaire de connaissance, elle est seulement un moyen, un instrument de connaissance. Ainsi :

« il y a le même rapport entre l'espèce intelligible [*species intelligibilis*] et l'intellect [*intellectum*] qu'entre l'espèce sensible [*species sensibilis*] et le sens [*sensum*]. Or l'espèce sensible n'est pas ce qui est senti [*illud quod sentitur*], mais bien plutôt ce par quoi le sens sent [*id quo sensus sentit*]. Donc l'espèce intelligible n'est pas ce qui est intelligé en acte [*quod intelligitur actu*¹⁵⁸⁸], mais ce par quoi l'intellect intellige [*id quo intelligit intellectus*¹⁵⁸⁹] ».

Thomas ajoute un peu plus loin :

« Mais parce que l'intellect réfléchit sur lui-même [*intellectus supra seipsum reflectitur*], il intellige [*intelligit*] par la même réflexion [*secundum eandem reflexionem*] et son intellection [*suum intelligere*], et l'espèce par laquelle il intellige [*speciem qua intelligit*]. Et ainsi l'espèce intellectuelle [*species intellectiva*¹⁵⁹⁰] est ce qui est intelligé [*id quod intelligitur*] en second lieu [*secundario*]. Mais ce qui est intelligé en premier lieu [*id quod intelligitur primo*], c'est la chose dont l'espèce intelligible et la ressemblance [*res cuius species intelligibilis est similitudo*¹⁵⁹¹] ».

À suivre Robert Pasnau, Thomas n'est donc pas représentationnaliste. Il développerait toutefois ce que ce dernier nomme une théorie de l'acte-objet – ce qui ferait de lui, dans les termes de Heidegger, un partisan de l'*Abbildtheorie*. Selon la théorie de l'acte objet, la chose est certes connue immédiatement, directement par l'âme ; mais l'important est que la connaissance est rendue possible par l'appréhension simultanée d'une entité interne à l'âme – l'espèce – qui ferait office, dans une certaine mesure au moins, de voile interposé entre l'âme et le monde.

Une telle lecture est-elle valide ? Non, selon nous. D'une part parce que, d'une manière un peu étrange, l'un des arguments principaux de Robert Pasnau consiste à soutenir

¹⁵⁸⁶ Cf. Thomas d'Aquin, *I Sent.* 35.1.2c.

¹⁵⁸⁷ Rédigée entre 1266 et 1268, le *Commentaire des Sentences* datant quant à lui des années 1253-1256.

¹⁵⁸⁸ *Actu* est omis dans une version (*Pab.*).

¹⁵⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 85, article 2, en sens contraire, tome 1, *op. cit.*, p. 744 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 333.

¹⁵⁹⁰ On trouve, dans d'autres versions, *intelligibilis* et *intellecta*.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 745 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 334.

que Thomas développe une théorie de l'acte-objet parce qu'il ne la réfute nulle part, dans aucun texte¹⁵⁹². D'autre part surtout parce que Robert Pasnau n'analyse jamais véritablement la notion qui est au cœur de la théorie thomasienne de la connaissance : la notion de *similitudo*, de similitude, qui engage celle d'être intentionnel ou spirituel.

L'espèce intelligible constitue certes un accident (plus exactement : une qualité) de l'intellect. À ce titre, elle est bien distincte de la chose connue. Cela ne suffit pas toutefois à faire de l'espèce un reflet de la chose ; car ce serait oublier que l'espèce intelligible possède, outre l'être *réel*, un être *intentionnel*. Du point de vue de son être intentionnel, l'espèce intelligible constitue une similitude de la chose connue. Or – c'est le point fondamental – une similitude, selon Thomas, n'est pas un reflet de la chose dont elle est la similitude ; elle n'est pas *autre chose* que ce dont elle est la similitude, car du point de vue de la forme la similitude et la chose sont absolument identiques. Très précisément : l'espèce et la chose sont, en tant qu'être réels, *numériquement* distincts ; du point de vue de son être intentionnel toutefois, c'est-à-dire envisagée comme similitude, l'espèce est *formellement* identique à la chose connue. À s'en tenir à l'espèce intelligible, Thomas ne développe pas une théorie du reflet, car en tant qu'être intentionnel l'espèce intelligible n'est pas une répétition de la chose extérieure, mais, strictement, la même chose¹⁵⁹³.

Dans ses cours de 1923-1924 et de 1926-1927¹⁵⁹⁴, comme dans *Être et temps*¹⁵⁹⁵, Heidegger semble développer une interprétation similaire à celle que nous venons

¹⁵⁹² Cf. Pasnau, Robert, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 209.

¹⁵⁹³ Pour cette interprétation de l'être intentionnel thomasien, cf. en particulier Solère, J.-L., « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, 24, Les éditions de Minuit, Paris, 1988, pp. 13-36. Cf. également la recension critique de Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Bellarmin-Vrin, Paris-Montréal, 1992 par Michon, Cyrille, « Occam redivivus », *Philosophiques*, 21 (2), 1994, pp. 577-597, qui reproche notamment à Claude Panaccio d'avoir attribué à Thomas d'Aquin une doctrine du concept comme image mentale.

¹⁵⁹⁴ *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Ga. 23).

¹⁵⁹⁵ Cf. *Être et temps*, op. cit., p. 175 (traduction modifiée) ; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 215-216, où Heidegger indique que le rapport entre l'intellect et la *res* est « moins » qu'un rapport d'égalité ou d'identité (*Gleichheit*), mais « plus » qu'une relation de similarité ou de similitude au sens strict (*Ähnlichkeit*) : « que signifie en général le terme d'accord [*Übereinstimmung*] ? L'accord de quelque chose avec quelque chose a le caractère formel de la relation [*Beziehung*] de quelque chose à quelque chose. Tout accord, donc toute 'vérité [*Wahrheit*]', est une relation. Pourtant, toute relation n'est pas accord. Un signe [*Ein Zeichen*] fait signe [*zeigt*] vers [auf] ce qui est montré [*das Gezeigte*]. Le signe est une relation, mais il n'est pas un accord du signe et du montré. D'autre part, tout accord ne désigne manifestement pas non plus quelque chose comme la convenientia fixée dans la définition de la vérité. Le nombre 6 s'accorde [*stimmt überein*] avec 16 – 10. Les nombres s'accordent, ils sont égaux [*gleich*] du point de vue du combien [*im Hinblick auf das Wieviel*]. L'égalité [*Gleichheit*] est une guise [*eine Weise*] de l'accord. À celui-ci appartient structurellement quelque chose comme un 'point de vue [*Hinblick auf*]' . Quel est le point de vue depuis lequel [*Was ist das, im Hinblick worauf*] ce qui est mis en relation dans l'adaequatio s'accorde ? La clarification de la 'relation de vérité

d'avancer : l'espèce intelligible ne constitue pas, en tant que telle, un reflet de la *res*, parce que l'une et l'autre sont formellement identiques. À quel niveau, dès lors, peut-on parler d'*Abbildtheorie* ? Non pas au niveau de l'espèce intelligible, mais du jugement ; celui-ci consistant, selon Thomas, en une composition ou division de *verbes mentaux*, et le verbe mental étant distingué de l'espèce intelligible. Celle-ci, en effet, est abstraite du phantasme, et demeure, à partir de ce « moment », dans l'intellect, même lorsque l'intellect ne pense pas actuellement à la chose dont il a reçu l'espèce, tandis que le verbe mental est lui conçu par l'intellect, sur la base de l'espèce intelligible, lorsqu'il pense actuellement à la chose.

C'est à ce niveau – et à ce niveau seulement – que la vérité trouve son lieu propre dans l'intellect, et qu'il y a donc *Abbildtheorie*. Le jugement (la composition de verbes mentaux) peut être dit plus proprement vrai que la chose parce que c'est en lui que se termine le mouvement de connaissance. Bien qu'il soit causé (en partie) par la *res* qui le mesure¹⁵⁹⁶, le *verum* est pleinement achevé dans l'intellect jugeant :

« Ce qui, à proprement parler [*im eigentlichen Sinne*], est vrai est ce en quoi le sens du *verum* est achevé [*vollendet*]. En ce qui concerne la connexion [*Zusammenhang*] entre la *res* et l'*intellectus*, elle est accomplie [*wird vollzogen*] et est effective [*wirklich*] dans le *cognoscere*. Or le *cognoscere* est lui-même un *motus cognitivae virtutis*¹⁵⁹⁷ [un mouvement de la vertu cognitive] qui part [*ausgeht*] de l'*intellectus* au sens de l'*assimilatio ad rem* et y retourne [*von da zurück*]. L'achèvement propre [*Die eigentliche Erfüllung*] d'un mouvement [*Bewegung*] est là où le mouvement parvient à son terme [*Ende*]. Le mouvement du connaître va du connaître au connu [*vom Erkennen zum Erkannten*] en passant par la *res* et se termine [*terminiert*] par conséquent dans le connu (...). Le terminus de la *convenientia*, le convenire, accède à son être dans [*in*] l'*anima* elle-même, dans l'*intellectus* ; l'être propre [*das eigentliche Sein*] du *verum est in intellectu*¹⁵⁹⁸. Dans le contexte [*Zusammenhang*] de cette interprétation scolastique

[*Wahrheitsbeziehung*] exige de considérer conjointement la propriété [*die Eigentümlichkeit*] des membres relatifs. De quel point de vue [*Im Hinblick worauf*] *intellectus* et *res* s'accordent-ils ? Est-ce qu'en leur mode d'être [*Seinsart*], en leur teneur d'essence [*Wesensgehalt*], ils apportent en général avec eux quelque chose du point de vue duquel ils puissent s'accorder ? Si une identité [*Gleichheit*] des deux est impossible en raison de leur absence d'homogénéité [*auf Grund der fehlenden Gleichartigkeit*], tous deux (*intellectus* et *res*) sont-ils cependant peut-être semblables [*ähnlich*] ? Mais la connaissance [*Erkenntnis*] doit pourtant 'donner [*geben*]' la chose [*die Sache*] telle qu'elle est [so (...), wie sie ist]. L'accord a donc le caractère de relation [*Relationscharakter*] du 'tel [*So*] — tel [*Wie*]' ».

¹⁵⁹⁶ Cf. sur ce point *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, pp. 190-191 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, pp. 172-173, où Heidegger précise, avec Thomas, que ce qui reçoit le plus proprement un prédicat commun n'est pas nécessairement la cause de l'être prédiqué : « non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur [Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II]. Pour avoir un fil directeur [*einen Leitfaden*], il faut remarquer, dit saint Thomas, que ce qui supporte [*trägt*] à proprement parler la *ratio communis* n'est pas nécessairement à concevoir comme *causa* des autres choses, mais doit être conçu comme ce en quoi le sens du *verum* en tant que *convenientia* est *completa*. Sicut sanum per prius dicitur animali [Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II], on appelle sain [*gesund*], au sens premier, un vivant, même si nous disons aussi qu'un remède, en tant qu'*effectiva sanitatis* [Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II], est sain eu égard à son aptitude [*ihre Eignung*] à rendre la santé à un vivant ».

¹⁵⁹⁷ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article II.

¹⁵⁹⁸ *Id.*

du verum et de la connaissance, c'est là un résultat surprenant au premier abord puisque – en termes modernes – l'être de la vérité et la connaissance sont ici transférés dans le 'sujet [*Subjekt*¹⁵⁹⁹]' ».

Plus exactement, la vérité atteint son terme dans le jugement parce que l'intellect produit alors un « *aliquid*¹⁶⁰⁰ » distinct de la *res* (et néanmoins « proportionné » ou « égal » à elle). Dans les termes exprès de Heidegger, l'intellect est ici *actif*, dans la mesure où il produit quelque chose qui lui est propre, *etwas Eigenes* (quelque chose que n'a pas la chose extérieure à l'âme) :

« L'être propre [*Das eigentliche Sein*] du verum n'est pas dans un intuitus dirigé sur la quidditas rei, mais l'intellectus est vrai [*wahr*] pour autant qu'il est *jugeant* [*urteilender*]. C'est à ce titre qu'il est le porteur [*Träger*] du verum. Ce n'est qu'en tant que *componens* et *dividens*¹⁶⁰¹ (σύνθεσις – διαίρεσις) qu'il est mis en valeur [*kommt er zur Geltung*], en produisant de lui-même [*er von sich selbst her (...) hergibt*] quelque chose qui lui est propre [*etwas Eigenes*], tandis que dans l'intuitus l'intellect est pour ainsi dire adonné [*hingegen*] à la similitudo. Ce n'est que là où la *res* est mise en relation avec l'activitas propre [*eigentlichen*] de l'intellectus que je peux parler de *convenientia*. Il n'y a d'égalité [*Gleichheit*] que là où les *diversa* comme tels relèvent, dans leur être, de la relation d'égalité qui les unit. unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod *res extra animam non habet*¹⁶⁰². C'est pourquoi l'être-en-propre de l'intellect [*die Eigentlichkeit des Intellekts*] est là où le *connaître théorique* [*theoretische Erkennen*] commence, de soi-même, à avoir quelque chose qui lui est propre [*etwas Eigensein zu haben*] quod *res extra animam non habet* [que n'a pas la chose extérieure à l'âme]. Tandis que dans la saisie intuitive, la visée théorique est fixée sur la chose elle-même, dans l'intellectus, cette visée est active [*aktiv*] au sens propre du terme, elle est là en tant qu'*actus* : quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium¹⁶⁰³. Ce n'est que de cette façon que l'*aequalitas* proprement dite des *diversorum* est atteinte et que se constitue la *convenientia propre* [*eigentliche*¹⁶⁰⁴] ».

Notons que cette interprétation de Thomas n'est pas originale. Guillaume de Ware, comparant l'intellect à un miroir, considérait déjà le verbe mental comme un reflet de la chose extérieure. Ainsi dans son *Commentaire des Sentences* : « certains disent que le verbe n'est ni l'espèce ni l'acte, mais le terme de l'acte, quelque chose qui est fabriqué par l'intellect, un peu comme une image [*idolum*] dans laquelle [*in quo*] l'intellect reflète

¹⁵⁹⁹ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, p. 191 ; *Ga.* 17, p. 173 (traduction modifiée). Dans la dernière phrase, Heidegger met le terme *sujet* entre guillemets parce qu'il l'entend en son sens moderne (au sens de la *Subjektivität*, non de la *Subiectität*).

¹⁶⁰⁰ Tout le problème étant, évidemment, celui du statut ontologique de cet *aliquid*.

¹⁶⁰¹ Thomas d'Aquin, *De veritate*, question I, article III.

¹⁶⁰² *Id.*

¹⁶⁰³ *Id.*

¹⁶⁰⁴ *Introduction à la recherche phénoménologique, op. cit.*, pp. 193-194 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, pp. 175-176.

[*speculatur*] la chose extérieure elle-même¹⁶⁰⁵ ». L'accusation heideggérienne d'*Abbildtheorie* fait fond sur une métaphore à l'histoire longue : le verbe mental, œuvre de l'intellect, est comme un miroir que le voyageur thomasien, adoptant ses contours et ses pouvoirs, promène sur une grande route.

Le mouvement de connaissance redouble ici, en un certain sens, la création divine : comme l'*ens perfectissimum* a pro-duit deux étants (ainsi que leur *convenire*), l'*intellectus humanus*, image de l'intellect divin¹⁶⁰⁶, pro-duit en lui un étant qui lui est propre, qu'il a : le verbe mental.

La condamnation heideggérienne de la théorie thomasienne du reflet vise donc bien, implicitement, la subjectivation du *Dasein* – Thomas définissant la vérité comme l'être-ensemble de deux étants pro-duits (la *res* et l'*intellectus humanus*). Mais il appert à présent que l'âme thomasienne n'est pas *seulement* un sujet, autrement dit que Thomas, comme Duns Scot¹⁶⁰⁷, n'opère pas *uniquement* une subjectivation du *Dasein* : le pro-duit ou sujet visé est en effet un sujet *actif*, le pro-duit se révèle lui-même pro-ducteur, ou encore agent.

¹⁶⁰⁵ Guillaume de Ware, *In Sententiarum I*, distinction 27, question 3 (traduction par Claude Panaccio dans *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Les éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 194). Dans la *Somme théologique*, Première partie, question 85, article 2, Thomas compare ainsi le verbe mental aux idoles de la faculté imaginative. On notera toutefois que de telles interprétations – celles de Guillaume de Ware et de Heidegger, auxquelles on peut ajouter celle de Claude Panaccio (cf. *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham, op. cit.*, p. 177 sq.) – peuvent être nuancées. Elles font en effet passer au second plan l'être intentionnel du verbe mental ; autrement dit le fait que le verbe mental, comme l'espèce intelligible, constitue une *similitudo* de la chose, ce que Thomas dit explicitement, notamment, dans la *Somme contre les gentils*, I, chapitre 53. D'un certain point de vue donc, le verbe mental, pas plus que l'espèce intelligible, n'est autre chose que la *res* (et partant un reflet de celle-ci). En tant qu'être réel, le verbe est bien autre chose ; mais en tant que similitude, il est la chose elle-même. En introduisant donc dans l'intellect le verbe mental, Thomas ajoute moins une nouvelle chose qu'il ne distingue deux moments dans le processus d'intellection (l'abstraction de l'espèce intelligible à partir du phantasme et l'acte effectif de pensée). Cf. pour cette interprétation Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter, op. cit.*, pp. 92-93 : « Le verbe intérieur n'est pas une entité particulière, qui est produite dans l'intellect en plus de l'espèce. Il est (...) plutôt cette entité qui est dans l'intellect après l'achèvement du processus de connaissance, tandis que l'espèce est dans l'intellect avant cet achèvement. C'est pourquoi on pourrait dire que l'espèce après l'achèvement du processus de connaissance est d'une certaine façon transformée en verbe intérieur (...). Il s'agit moins ici de déterminer deux entités distinctes l'une de l'autre que deux moments distincts dans le processus de connaissance (...). C'est la raison pour laquelle Thomas souligne que l'intellect se termine dans le verbe intérieur, c'est-à-dire trouve son terme en lui » (nous traduisons et soulignons).

¹⁶⁰⁶ On peut parler en ce sens d'un redoublement conjoint de l'*Abbildtheorie* : l'intellect humain se fait l'image des choses en tant qu'image de Dieu.

¹⁶⁰⁷ Il existe néanmoins – du point de vue de Heidegger – une différence importante entre Thomas d'Aquin et Duns Scot sur ce point. Pour le philosophe de Messkirch, Duns Scot semble dé-subjectiviser le processus de connaissance davantage que ne le fait Thomas en marquant plus nettement la différence entre l'être réel et l'être intentionnel (celui-ci appartenant à un autre « ordre » que l'être réel). Du point de vue de Heidegger, Duns Scot est moins « réaliste » que Thomas – ce qui autorisait, dans la thèse d'habilitation, le rapprochement avec Husserl.

En un mot : le sujet thomasien est un sujet *personnel*¹⁶⁰⁸. Le sujet en question pro-duit en lui un verbe mental – c’est donc, à travers le sujet, la notion de personne qui est plus fondamentalement en jeu dans la condamnation heideggérienne de l’*Abbildtheorie*. Thomas commet l’ « erreur » de comprendre la connaissance comme le pro-duit d’un sujet, de thématiser l’être connu comme l’acte d’un sujet, de l’envisager comme l’*actus* d’un *suppositum*. L’*Abbildtheorie* ne relie pas seulement deux sujets : elle met en rapport un sujet (la *res*) et un sujet personnel (l’intellect humain).

La condamnation heideggérienne de la théorie thomasienne du reflet vise ainsi en définitive l’application du concept de personne au *Dasein*. Est-ce à dire que celui-ci se trouve dépourvu de toute personnalité ? Aucunement : car la déconstruction de l’*Abbildtheorie* ne sape pas l’explicitation de l’ouverture (*Erschlossenheit*) de l’étant en termes d’avoir ou d’appropriation, mais une compréhension déterminée de ce mouvement intrinsèque au *Dasein*. L’ « erreur » de Thomas n’est pas de penser que le *Dasein* a l’étant ; pas davantage de dire que le dévoilement de l’étant engage une forme d’ « activité ». Le « problème » est qu’il thématise l’avoir comme une pro-duction (ce qui implique de comprendre l’être connu comme un étant *vorhanden*), l’ « action » du *Dasein* comme acte d’un suppôt, ou encore le *convenire* propre à l’intellect comme une *Eignung*, une aptitude ou capacité. Pour le dire en un mot : la condamnation heideggérienne de la définition thomasienne de la vérité a en vue le *sujet personnel*. Loin de refuser toute personnalité au *Dasein*, elle a donc précisément pour but de libérer un espace pour ce que nous nommons la personnalité sans personne ou personnalité négative.

L’Aquinat passe, dans l’esprit de Heidegger, pour celui qui a recouvert la compréhension aristotélicienne de la vérité. Contrairement à son futur interprète, Aristote ne situe pas prioritairement la vérité dans le jugement¹⁶⁰⁹ – car il conserve la signification originaire de ce dernier, c’est-à-dire du *λόγος ἀποφαντικός*. *Ἀπο-φαίνεσθαι* signifie faire-laisser voir (*φαίνεσθαι*) à partir (*ἀπο*) de ce dont il est parlé : le discours apophantique fait

¹⁶⁰⁸ Pour la personnalisation ou personnification thomasienne du sujet, cf. De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet, op. cit.*, p. 297 sq.

¹⁶⁰⁹ Pour le parcours « logique » de Heidegger, depuis ses jeunes années marquées par l’influence du néokantisme de Bade jusqu’à l’*ἀποφαίνεσθαι* aristotélicien, cf. Courtine, Jean-François, « La destruction de la logique », in *La cause de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2007, p. 185.

voir ce dont on discours à *partir de ce dont on discours* ; autrement dit, il montre l'étant en le laissant se montrer¹⁶¹⁰.

Le sens originare de la vérité comme dévoilement à partir de l'étant est donc encore présent chez Aristote. La vérité ne trouve pas son lieu privilégié dans le λόγος apophantique ; celui-ci est seulement l'expression de ce qui a été déjà découvert au niveau plus originare de l'ouverture au monde du *Dasein*, qui prend la forme, chez Aristote, de l'αἴσθησις (plus précisément : de la sensation des sensibles *propres*) et du νοεῖν. On en arrive ainsi à un véritable renversement de priorité par rapport à Thomas : chez Aristote « [l]a proposition n'est pas ce dans quoi la vérité devient d'abord possible ; au contraire, la proposition est seulement possible dans la vérité. (...) La proposition n'est pas le lieu de la vérité, c'est la vérité qui est le lieu de la proposition¹⁶¹¹ ».

La vérité n'est pas conçue comme une propriété du jugement ou de la proposition, mais comme un caractère de l'être lui-même, comme Aristote le dit dans la *Métaphysique*, Θ, 10. Le voyageur thomasien, lui, ne *laisse* pas l'étant se montrer : en soutenant que ce qui est vrai est ce qui convient au jugement, il ne laisse pas l'étant apparaître, il en prend possession.

Cela ne signifie pas, néanmoins, que l'être-au-monde aristotélicien n'a pas l'étant. Bien au contraire, sans ce dernier, l'étant ne pourrait être ouvert, mis au jour, découvert. Certes, l'ἀλήθεια « n'appartient pas à l'être [*Sein*] comme si celui-ci ne pouvait pas se passer de désoccultation [*Unverborgenheit*]. Car la nature est présente avant même d'avoir été découverte [*die Natur ist vorhanden, auch bevor sie entdeckt wird*¹⁶¹²] ». Mieux, « l'ἀληθής est (...) dans l'ὄν [*im ōn*], c'est un caractère de l'être lui-même [*ein Charakter des Seins selbst*], et cela dans la mesure où être = présence [*Anwesenheit*¹⁶¹³] ». La désoccultation, pour autant,

« est une détermination de l'étant dans la mesure où il vient à l'encontre [*sofern es begegnet*]. (...) L'ἀλήθεια est un caractère ontologique spécifique [*eigentümlicher*] de l'étant dans la mesure où celui-ci est en relation avec un regard [*Hinsehen*] qui porte sur lui, avec une ouverture circonspecte [*umsehenden Erschließen*] à son endroit, avec une connaissance [*Erkennen*¹⁶¹⁴] ».

¹⁶¹⁰ Heidegger rend le grec ἀποφαίνεσθαι par l'allemand *sehen lassen* ; l'expression allemande *sehen lassen* rend très bien cette idée d'un faire-laisser voir, car le verbe *lassen* est à mi-chemin de l'activité du « faire » et de la passivité du « laisser » : accompagné d'un infinitif, il signifie à la fois laisser et faire. Cf. pour ce point Dastur, Françoise, *Heidegger, La question du logos*, Vrin, Paris, 2007, p. 76.

¹⁶¹¹ *Logik, Die Frage nach der Wahrheit* (Ga. 21), p. 135 (notre traduction).

¹⁶¹² *Platon : Le Sophiste, op. cit.*, p. 26 ; Ga. 19, p. 17.

¹⁶¹³ *Id.* (traduction modifiée).

¹⁶¹⁴ *Id.* (traduction modifiée).

Cette ouverture circonspecte, plus précisément, n'est pas

« un mode d'être de l'étant qui est d'abord ouvert [*erschlossen*], du monde [*Welt*], mais un mode d'être de l'étant que nous désignons comme *Dasein* humain. Dans la mesure où pour les Grecs l'ouverture du connaître a pour fin [*Ziel*] l'ἀλήθεια, elle se dit pour eux, conformément à ce qu'elle accomplit [*leistet*¹⁶¹⁵], l'ἀλήθεια : ἀληθεύειν. (...) ἀληθεύειν signifie : être-découvrant [*aufdeckendsein*], arracher le monde à son occultation et à sa dissimulation [*die Welt aus der Verschlossenheit und Verdecktheit herausnehmen*]. Et c'est là un mode d'être du *Dasein* humain. Il se révèle d'abord dans la parole [*im Sprechen*], dans la discussion avec autrui [*im Miteinanderreden*], dans le λέγειν¹⁶¹⁶ ».

Aristote s'oppose par avance à Thomas en soutenant que l'avoir de l'être (et, à travers lui, de l'étant) n'a pas le sens de la production d'un étant disponible ; autrement dit : que l'avoir de l'être n'est pas l'opération, l'acte d'un sujet agent. La déconstruction de l'*Abbildtheorie* ne barre pas l'avoir de l'être – elle rend tout à l'inverse possible une compréhension authentique du mouvement d'appropriation. Le λόγος aristotélicien s'approprie également l'étant. Heidegger l'indique clairement, ce qui le conduit à soutenir que la vérité réside, en un certain sens, dans le λόγος : la présence (*Anwesenheit*) désoccultée par ce dernier « est appropriée [*angeeignet*] dans le [*im*] λόγος, (...) elle 'est [*ist*]' en lui [*in ihm*¹⁶¹⁷] ».

L'« erreur » fondamentale de Thomas n'est pas de considérer que l'âme a l'être, mais de considérer que cet avoir ou cette appropriation est le fait d'un sujet personnel, qui a ce qu'il produit. Ce constat se vérifie dans la philosophie « pratique ». Si Heidegger ne l'étudie jamais directement, il va de soi que la thématization thomasienne de la conscience passe à ses yeux pour une explicitation impropre du *Gewissen*. Thomas opère plus exactement une distinction entre la syndérèse et la conscience, *conscientia*¹⁶¹⁸ : il définit la

¹⁶¹⁵ Le « *leisten* » ici n'a pas le sens d'une production ou d'une réalisation au sens strict. Il dénote toutefois l'« agir » du *Dasein*.

¹⁶¹⁶ Platon : *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 26 (traduction modifiée) ; *Ga.* 19, p. 17.

¹⁶¹⁷ *Id.*

¹⁶¹⁸ Selon Thomas, Jérôme, Basile et Jean Damascène confondent, en particulier, la syndérèse et la conscience, c'est-à-dire la cause et l'effet : « du fait que l'habitus est le principe de l'acte [*habitus est principium actus*], le nom de conscience [*nomen conscientiae*] est parfois attribué au premier habitus naturel [*primo habitui naturali*], c'est-à-dire à la syndérèse [*synderesi*]. Ainsi Jérôme (...) appelle la conscience [*conscientiam*] syndérèse [*synderesim*] ; Basile *pouvoir naturel de juger* [*naturale iudicorium*] ; et Damascène dit que c'est la loi de notre intelligence [*lex intellectus nostri*]. On a coutume en effet de nommer la cause et l'effet l'un par l'autre » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 79, article 13, réponse, tome 1, *op. cit.*, p. 708 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 281).

première comme un *habitus* inné¹⁶¹⁹, par lequel l'homme connaît naturellement les premiers principes de l'action, la seconde comme un acte intellectuel rendu possible par la syndérèse, par lequel l'individu a connaissance à la fois de ses actions, de leur valeur, et des actions qui doivent être accomplies :

« On dit que la conscience [*conscientia*] atteste [*testificari*], oblige ou incite [*ligare vel instigare*], et encore accuse [*accusare*], donne du remords [*remordere*] ou qu'elle reproche [*reprehendere*]. Or tout cela procède de l'application d'une de nos connaissances ou sciences [*applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae*] à nos actions [*ad ea quae agimus*]. Une application qui se réalise de trois manières. - 1. Lorsque nous reconnaissons que nous avons fait ou non quelque chose [*recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse*]. Comme dit l'*Ecclésiaste* (7, 22 ; *Vulgate*) : *Ta conscience [conscientia tua] sait [scit] que tu as souvent maudit les autres*. Et dans ce sens on dit que la conscience atteste [*testificari*]. - 2. Cette application se fait encore, quand, par notre conscience [*per nostram conscientiam*], nous jugeons [*iudicamus*] qu'il faut faire ou ne pas faire quelque chose [*aliquid esse faciendum vel non faciendum*]. On dit alors que la conscience incite [*instigare*] ou oblige [*ligare*]. - 3. Lorsque nous jugeons par la conscience qu'une chose qui a été faite [*aliquid quod est factum*], a été bien [*bene*] faite, ou non. Et alors on dit que la conscience excuse [*excusare*], accuse [*accusare*] ou reproche [*remordere*]. Il est manifeste que tout cela découle de l'application actuelle d'une science à nos actions [*omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus*]. Aussi, à proprement parler [*proprie loquendo*], la conscience désigne-t-elle un acte [*conscientia nominat actum*¹⁶²⁰] ».

¹⁶¹⁹ Dans sa définition, Thomas explique plus précisément que la syndérèse est un *habitus* – non une puissance (intellectuelle), une faculté ou capacité spéciale de l'âme rationnelle. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 79, article 12, réponse, tome 1, *op. cit.*, p. 707 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, pp. 279-280 : « La syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus [*synderesis non est potentia, sed habitus*]. Pourtant, certains l'ont considérée comme une certaine puissance supérieure à la raison [*quandam potentiam ratione altiozem*], et d'autres ont dit que c'était la raison elle-même [*ipsam rationem*], non comme raison mais comme nature [*natura*]. Pour comprendre qu'elle est un habitus, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement de l'homme [*ratiocinatio hominis*], étant une sorte de mouvement [*quidam motus*], procède de l'intellection [*ab intellectu*] de quelques termes, à savoir de termes naturellement connus [*naturaliter notorum*] sans recherche rationnelle, comme d'un certain principe immobile [*a quodam principio immobili*] ; et qu'il se termine [*terminatur*] également dans l'intellection [*ad intellectum*], lorsque nous jugeons [*iudicamus*], à l'aide de principes connus naturellement par soi [*per principia per se naturaliter nota*], les choses trouvées en raisonnant. Mais nous le savons, de même que la raison spéculative [*ratio speculativa*] raisonne [*ratiocinatur*] sur des choses spéculatives [*de speculativis*], ainsi la raison pratique [*ratio practica*] raisonne sur des choses ouvrables [*de operabilibus*]. De même donc que nous avons naturellement en nous les principes des choses qui peuvent être connues [*principia speculabilium*], il faut aussi les principes des choses ouvrables [*principia operabilium*]. Or, les premiers principes des choses qui peuvent être connues qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à quelque puissance spéciale [*non pertinent ad aliquam specialem potentiam*], mais à un certain habitus spécial [*ad quandam specialem habitum*], qui est appelé l'*intelligence des principes* [*intellectus principiorum*], comme il est manifeste au livre VI de l'*Éthique*. De même, les principes des choses opérables qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un habitus naturel spécial [*ad specialem habitum naturalem*], que nous nommons syndérèse [*synderesim*]. C'est pourquoi la syndérèse est dite inciter au bien [*instigare ad bonum*], et murmurer contre le mal [*murmurare de malo*], lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes, à chercher, et que nous jugeons ce que nous avons trouvé. Il est donc manifeste que la syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus naturel ». Ajoutons que les premiers principes de l'action, objets de la syndérèse, sont connus avec certitude : à leur sujet, « il n'y a jamais d'erreur [*non contingit errare*] » (*id.* ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 280).

¹⁶²⁰ *Ibid.*, p. 708 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, pp. 280-281.

La syndérèse est un *habitus*, un avoir commun à tous les hommes : si l'application des principes généraux de l'action peut se trouver empêchée par certaines passions, ces principes sont, en tant que tels, universels¹⁶²¹, ne sont pas sujets au changement¹⁶²², et ne peuvent pas être effacés de l'âme humaine – y compris par le péché originel¹⁶²³. Seuls les préceptes secondaires, particuliers, peuvent disparaître du cœur des hommes :

¹⁶²¹ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, question 94, article 4, tome 2, *op. cit.*, pp. 594-595 ; *Opera omnia, tomus septimus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1892, pp. 171-172. Seuls les principes *particuliers*, non les *premiers* principes de l'action, ne sont pas universels, tant en soi (selon sa rectitude) que par rapport à nous (du point de vue de la connaissance que l'on peut en avoir) : « il faut dire que la loi de nature [*lex naturae*] [c'est-à-dire les principes de l'action] est la même chez tous [*eadem apud omnes*] dans ses premiers principes généraux [*quantum ad prima principia communia*], tout autant selon sa rectitude [*secundum rectitudinem*] que selon la connaissance qu'on peut en avoir [*secundum notitiam*]. Quant à certaines choses propres qui sont comme les conclusions des principes généraux [*quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium*], elle est la même chez tous dans la plupart des cas [*ut in pluribus*], et selon sa rectitude et selon sa connaissance ; toutefois, dans un petit nombre de cas [*ut in paucioribus*], elle peut faire défaut [*deficere*], d'abord quant à sa rectitude, à cause de certains empêchements particuliers [*propter aliqua particularia impedimenta*] (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption [*naturae generabiles et corruptibiles*] sont défailiantes [*deficiunt*] dans un petit nombre de cas, à cause d'empêchements) ; elle fait également défaut quant à sa connaissance ; c'est parce que certains ont une raison déformée par la passion [*aliqui habent depravatam rationem ex passione*], par une coutume mauvaise [*ex mala consuetudine*] ou par une mauvaise disposition de la nature [*ex mala habitudine naturae*]. Ainsi jadis, chez les peuples germains, le pillage n'était pas tenu pour inique, alors qu'il est expressément contraire à la loi de nature, comme le rapporte Jules César dans son livre *Sur la guerre des Gaules* [livre VI, chapitre 23] » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, question 94, article 4, réponse, tome 2, *op. cit.*, pp. 594-595 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 172).

¹⁶²² Cf. *ibid.*, pp. 595-596 ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, pp. 172-173. Plus exactement, les principes généraux de l'action sont bien sujets au changement – mais uniquement au sens où ils peuvent connaître des ajouts. Les principes particuliers, en revanche, peuvent connaître de véritables changements, c'est-à-dire peuvent être supprimés, cette possibilité augmentant au fur et à mesure que l'on s'éloigne des premiers principes pour entrer dans le détail de l'action : « Que la loi naturelle [*lex naturalis*] soit changée [*mutari*] peut se comprendre de deux manières. D'une part, du fait que quelque chose y est ajouté [*per hoc quod aliquid ei addatur*]. Et en ce sens rien n'empêche que la loi naturelle soit changée : beaucoup de choses [*multa*] en effet, utiles à la vie humaine [*ad humanam vitam utilia*], ont été ajoutées à la loi naturelle [*supra legem naturalem superaddita sunt*], soit par la loi divine [*tam per legem divinam*], soit également par les lois humaines [*quam etiam per leges humanas*]. D'autre part, on peut concevoir un changement de la loi naturelle [*mutatio legis naturalis*] par mode de suppression [*per modum subtractionis*], en ce sens qu'une chose disparaisse de la loi naturelle [*aliquid desinat esse de lege naturali*], alors qu'elle était auparavant conforme à la loi naturelle [*prius fuit secundum legem naturalem*]. De cette manière, la loi de nature [*lex naturae*] est absolument immuable [*est omnino immutabilis*] quant aux premiers principes de la loi de nature [*prima principia legis naturae*]. Quant aux préceptes seconds [*secunda praecepta*], dont nous avons dit à l'article précédent qu'ils étaient comme certaines conclusions propres toutes proches des premiers principes [*quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis*], la loi naturelle n'est pas changée [*lex naturalis non immutatur*] sans que ce que contient la loi naturelle [*quod lex naturalis habet*] soit toujours juste [*rectum*] dans la plupart des cas [*ut in pluribus*]. Toutefois elle peut être changée en tel cas particulier [*in aliquo particulari*], et dans un petit nombre de cas [*et in paucioribus*], à cause de certaines causes spéciales [*propter aliquas speciales causas*] qui empêchent d'observer ces préceptes, comme on l'a dit à l'article précédent » (*id.* (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 172).

¹⁶²³ La *conscientia*, comme la syndérèse, n'est pas atteinte par le péché, car elle n'est pas le *sujet* du péché : « On dit que la souillure est dans la conscience [*inquinatio dicitur esse in conscientia*], non pas comme dans un sujet [*non sicut in subiecto*], mais comme le connu est dans la connaissance [*sed sicut cognitum in cognitione*], c'est-à-dire lorsque l'on sait qu'on est souillé » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 79, article 13, solution 2, tome 1, *op. cit.*, p. 708 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, p. 281). Parce qu'elle est un acte, la conscience, toutefois, n'est pas à proprement parler

« Quant aux principes généraux [*principia communia*], la loi naturelle [*lex naturalis*] ne peut d'aucune façon être effacée du cœur des hommes [*a cordibus hominum deleri*], de façon universelle [*in universali*]. Elle est cependant effacée dans une œuvre particulière [*in particulari operabili*] parce que la raison [*ratio*] est empêchée d'appliquer le principe général à l'œuvre particulière [*impeditur applicare commune principium ad particulare operabile*] à cause de la concupiscence ou de quelque autre passion [*propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem*], comme il a été dit plus haut. Quant aux préceptes secondaires [*praecepta secundaria*], la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, soit en raison de propagandes perverses [*propter malas persuasiones*], de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires [*in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias*] ; soit en raison de coutumes dépravées [*pravas consuetudines*] et d'habitus corrompus [*habitus corruptos*]. C'est ainsi que chez certains le brigandage n'était pas tenu pour un péché [*non reputabantur latrocinia peccata*], ni même les vices contre nature [*vitia contra naturam*], comme le dit encore l'Apôtre (*Épître aux Romains* 1, 24¹⁶²⁴) ».

La définition de la syndérèse comme un *habitus* a nécessairement pour corrélat la subjectivation de l'individu « conscient ». Le sujet ou la substance première humaine peut recevoir différentes appellations en fonction du point de vue depuis lequel on le considère : celles de suppôt¹⁶²⁵, de *res naturae*, de *subsistentia*, enfin d'*hypostasis* ou *substantia*¹⁶²⁶.

permanente dans l'homme. Elle peut cependant être dite permanente au sens où elle demeure toujours dans sa cause : la syndérèse comme habitus (pour ces deux points, cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 79, article 13, objection 3 et solution 3, tome 1, pp. 707-708 ; *Opera omnia, tomus quintus, op. cit.*, pp. 280-281).

¹⁶²⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, question 94, article 6, réponse, tome 2, *op. cit.*, p. 597 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 173. D'après Thomas, lorsqu' « on parle dans l'*Épître aux Romains* (2, 4) *des païens* [gentes] qui n'ont pas de loi [quae legem non habent], et [que] la Glose explique que dans l'intérieur de l'homme renouvelé par la grâce [in interiori homine per gratiam innovato], est inscrite la loi de justice [lex iustitiae inscribitur] que la faute avait effacée [quam deleverat culpa] » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, question 94, article 6, objection 1, tome 2, *op. cit.*, p. 596 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 173), on veut dire que « la faute efface la loi de la nature [culpa delet legem naturae], non dans sa teneur universelle [in universali], mais dans sa teneur particulière [in particulari] » (*ibid.*, p. 597 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 173). Thomas s'appuie notamment sur *Les confessions*, II, 4 : « Ta loi est écrite dans le cœur des hommes et aucune iniquité ne l'en efface [*Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*] » (cité dans *ibid.*, p. 596 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 173).

¹⁶²⁵ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 29, article 2, réponse, tome 1, *op. cit.*, p. 369 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 330 : « si on (...) prend [la substance première] en général, elle peut d'abord être nommée par un terme désignant l'intention [nomine significante intentionem] : celui de suppôt [suppositum] ».

¹⁶²⁶ Pour les trois dernières appellations, cf. *ibid.*, pp. 369-370 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 330 : « On (...) donne aussi [à la substance] trois noms qui se rapportent à la chose [rem] signifiée, à savoir : *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis*, qui correspondent à trois aspects de la substance prise en ce second sens [la substance première]. En tant qu'elle existe par soi et non dans un autre [per se existit et non in alio], on l'appelle *subsistentia*, car subsister [subsistere] se dit de ce qui existe en soi-même et non dans un autre. En tant qu'elle est sous-jacente à quelque nature commune [supponitur alicui naturae communi], on l'appelle *res naturae*, par exemple, cet homme [hic homo] est une réalisation concrète de la nature humaine [*res naturae humanae*]. En tant qu'elle est sous-jacente à des accidents [supponitur accidentibus], on l'appelle *hypostasis* ou *substantia* ». Thomas emprunte naturellement la distinction *subsistentia* – *substantia* à Boèce. Pour la compréhension thomasienne de cette distinction, cf. *ibid.*, p. 370 ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, pp. 330-331.

L'homme, toutefois, n'est pas un sujet ou une substance individuelle comme les autres ; il est un sujet spécial, particulier : ce que Thomas nomme une personne, c'est-à-dire, selon la définition de Boèce, une substance individuelle de nature rationnelle (*rationalis naturae individua substantia*¹⁶²⁷). C'est en tant que personne que l'homme est un être « conscient » : la possession de la syndérèse va de pair avec la liberté – plus exactement, avec le fait d'être au principe de ses actes, d'être maître de ses actions¹⁶²⁸. La conscience thomasienne est donc une conscience « subjective » ; elle est l'attribut d'un sujet certes insigne¹⁶²⁹, mais sujet tout de même : un sujet personnel.

¹⁶²⁷ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 29, article 1, objection 1, tome 1, *op. cit.*, p. 367 ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 327.

¹⁶²⁸ Pour le lien entre l'*habitus* et l'action, cf. la définition augustinienne de l'*habitus*, que l'on trouve dans le *De Bono Coniugali*, chapitre 21 (*PL, op. cit.*, tome 40, p. 390), et que Thomas cite dans la *Somme théologique*, Deuxième partie, première section, question 94, article 1, en sens contraire, tome 2, *op. cit.*, p. 590 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus septimus, op. cit.*, p. 168 : « *L'habitus est ce par quoi on agit quand on en a besoin* [habitus est quo aliquid agitur cum opus est] ». L'*habitus* est tout entier rapporté au champ de la fabrication ou production (dans le vocabulaire de Heidegger : le complexe de renvoi des étants à-portée-de-la-main) – ce que souligne dans une certaine mesure l'*opus* final, qui est dérivé d'*ops* (le pouvoir, le moyen, la richesse).

¹⁶²⁹ En tant qu'être libre, maître de ses actions, la personne connaît, pour ainsi dire, un surcroît d'individuation par rapport aux autres sujets ou substances premières – cela en raison du principe selon lequel les actions existent dans les êtres singuliers. Cf. pour ce point Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, question 29, article 1, réponse, tome 1, *op. cit.*, p. 368 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus quartus, op. cit.*, p. 327 : « L'universel et le particulier [*universale et particulare*] se rencontrent dans tous les genres [*in omnibus generibus*] ; cependant l'individu [*individuum*] se rencontre d'une manière spéciale dans le genre substance [*in genere substantiae*]. La substance [*substantia*], en effet, est individuée par elle-même [*individuatur per seipsam*] ; tandis que les accidents [*accidentia*] sont individués par un sujet [*individuatur per subiectum*], c'est-à-dire par une substance : on dit cette blancheur [*haec albedo*] dans la mesure où elle est dans ce sujet [*in quantum est in hoc subiecto*]. C'est donc à bon droit que les individus du genre substance [*individua substantiae*] ont un nom spécial : on les nomme en effet *hypostases* [hypostases] ou *substances premières* [primae substantiae]. Mais le particulier et l'individu [*particulare et individuum*] se rencontrent sous un mode encore plus spécial et parfait [*adhuc quodam specialiori et perfectiori modo*] dans les substances rationnelles [*in substantiis rationalibus*], qui sont propriétaires de leurs actes [*quae habent dominium sui actus*] : elles ne sont pas simplement agies [*non solum aguntur*], comme les autres, elles agissent par elles-mêmes [*per se agunt*] ; or les actions sont dans les singuliers [*actiones autem in singularibus sunt*]. Aussi, parmi les autres substances, les substances singulières de nature rationnelle [*singularia rationalis naturae*] ont-elles un nom spécial, celui de *personne* [persona] ». Pour l'attribution des opérations et des propriétés (au sens aristotélicien) à l'hypostase ou suppôt, cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Troisième partie, question 2, article 3, réponse, tome 4, *op. cit.*, p. 29 (traduction modifiée) ; *Opera omnia, tomus undecimus, op. cit.*, p. 30 : « L'hypostase [*hypostasis*] est ce à quoi sont attribuées [*tribuuntur*] les opérations [*operationes*] et les propriétés de la nature [*proprietates naturae*] et les choses [*ea*] qui, dans le concret [*in concreto*], appartiennent [*pertinent*] à la raison de la nature [*ad naturae rationem*]. Nous disons en effet que *cet homme* [hic homo] raisonne [*ratiocinatur*], qu'il possède la faculté de rire [*est risibilis*], qu'il est animal raisonnable [*est animal rationale*]. Et pour cette raison on dit que *cet homme* est un suppôt [*suppositum*], parce qu'il est sous-jacent [*supponitur*] aux choses [*his*] qui appartiennent à l'homme, les recevant comme attributs [*eorum praedicationem recipiens*] ». On pourrait dire que, du point de vue de Heidegger, Thomas a « raison » de thématiser la personne comme un être singulier qui s'individue par l'action ; mais qu'il a « tort », en revanche, de situer l'action dans un sujet ou suppôt, de la comprendre comme l'acte d'une puissance sous-jacente, *vorhanden*.

CONCLUSION : RETOUR AU SUJET ?

Personnalité et impersonnalité

De quoi se « compose » le *Dasein* ? Quels sont ses « attributs » ? Le *Dasein* qui existe d'une manière *uneigentlich*, impropre, *possède* des mains. Celui qui assume, reprend sa finitude¹⁶³⁰, qui se comprend *en totalité* dans le moment de l'être-à-la-mort, n'en possède aucune : il les *a* sans pour autant les posséder, les maîtriser. Le pouvoir de ses mains, le *Dasein* qui est selon la guise de l'*Eigentlichkeit* l'abandonne, le dé-laisse en comprenant qu'il existe, et ne peut exister, qu'en tant qu'étant *moribundus*, voué à la mort.

D'un autre côté, le *Dasein* n'a pas, à strictement parler, de visage – d'abord et avant tout parce qu'il n'est pas un étant *éthique*. L'être lui prête, en revanche, son masque ; non pas le masque du travestissement, du recouvrement ou de l'oubli, mais le masque sous lequel – conformément à l'étymologie fallacieuse du latin *persona*, rapportée par Boèce – résonne la parole (silencieuse) du *quis*, de celui qui *a* à répondre. *Devant* moi-même, je suis tenu de répondre de *mon être*. Depuis le *Mitschwingen* (vibrer en même temps) du cours de semestre de guerre jusqu'à la *Stimmung* (l'humeur comme *tonalité*) d'*Être et temps*, Heidegger thématise le *Dasein* comme un étant (le *seul* étant, en vérité) en quête d'*harmonie* – avec soi-même, *c'est-à-dire* avec le monde et l'être. Le *Dasein* est mû par la recherche de l'accord juste – non pas l'*Übereinstimmung* thomasienne, qui conçoit l'accord comme une conformité entre deux sons produits, mais la *Stimmung* angoissée, qui dévoile, révèle les accords cachés de la parole entendue en la laissant être, en ne faisant qu'y répondre.

Le masque de l'être sous lequel résonne la parole du *Dasein* est, *dans une certaine mesure*, un masque personnel. Non pas au sens de la personne scolastique, rencontrée,

¹⁶³⁰ Une finitude à distinguer – malgré la *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* (*Ga.* 3, pp. 274-296) – de la finitude *kantienne*. Le *Dasein*, en effet, n'est pas fini au sens où il serait une cause limitée, empêchée, mais uniquement en tant qu'être-jeté ; au sens, autrement dit, où il ne se produit pas lui-même, n'est pas cause de lui-même.

depuis les lectures heideggériennes, chez Duns Scot d’abord, chez Thomas d’Aquin ensuite, mais ce que nous avons nommé personnalité, personnalité négative, ou encore personnalité sans personne. L’enjeu premier de notre travail était de montrer que l’interprétation du chemin de pensée du premier Heidegger – depuis les premiers textes des années 1910 jusqu’à l’année de publication d’*Être et temps* – ne pouvait faire l’économie d’une confrontation avec la pensée christiano-médiévale. Il s’agissait de montrer, plus précisément, que la première philosophie de notre auteur pouvait être lue comme une déconstruction d’une personne scolastique, qui a rendu possible, dès le Moyen Âge, l’idée de sujet agent. À l’orée et au terme (provisoire) de son parcours, tantôt pour le reprendre (dans sa thèse d’habilitation, alors que sa pensée est marquée par l’influence du néokantisme de Bade et de la phénoménologie husserlienne), tantôt pour mettre au jour sa radicale impropriété, Heidegger se confronte au sujet agent scotiste puis thomasien. Déconstruction, toutefois, ne signifie pas destruction radicale, suppression sans reprise. Nous avons tenté de montrer que le philosophe de Messkirch s’est attaché à *subvertir* la personne scolastique plutôt qu’à l’éliminer purement et simplement. À partir d’Eckhart en effet, puis de Paul, il a *néantisé* cette dernière : il s’est évertué à penser l’être en propre (dénotant, à la fois, l’unicité ou singularité et la mêmeté) de la vie ou du *Dasein sans la propriété* (c’est-à-dire la singularité et l’identité réales, chosiques¹⁶³¹), ainsi que l’appropriation, l’avoir, *sans l’agence* – il s’est attaché à penser l’accomplissement (*Vollzug* ou *Vollziehen*) ou l’agir (*Tun*) de la vie facticielle puis du *Dasein* comme un laisser-être, plutôt que comme un acte de causation ou de production. Le *Dasein* n’est pas plus une personne qu’il n’est un sujet, mais il faut voir dans les notes sur le mysticisme de 1918-1919, l’herméneutique de la vie facticielle du début des années 1920 et l’analytique existentielle de 1927 une *reprise destructive* du concept scolastique de personne (en tant que « propre agissant »), thématiqué par Duns Scot et Thomas d’Aquin, rejeté par Eckhart et (par « anticipation ») par Paul. Le premier Heidegger a voulu, à partir de ces deux auteurs, penser à nouveaux frais – en les expurgeant de toute dimension chosique et de caractère d’agence – les notions de *propre* et d’*appropriation*, dont l’histoire est intimement liée à celle du concept de personne. Il l’a fait en raturant la personne, ou en l’approfondissant, jusqu’à déceler, en son *cœur*, le « lieu » véritable de l’appropriation de soi, et à travers soi de l’être. Le *Dasein* de 1927, caractérisé par la *Vereinzelung* et

¹⁶³¹ Par les termes « réal » ou « chosique », nous visons l’étant *vorhanden*. Cela englobe, du point de vue de Heidegger, les concepts de sujet, de personne, d’hypostase et de suppôt.

l'*Unheimlichkeit*, qui existe, autrement dit, selon la « modalité [*Modus*] » existentielle du *hors-de-chez-soi* [*des Unzuhause*¹⁶³²] », n'est pas *chez lui* parmi les étants intramondains. Son être-en-propre (*Eigentlichkeit*) a ainsi encore quelque chose à voir avec l'*Abgrund* ou le château intérieur mystiques d'un côté, l'homme intérieur ou l'inhabitation paulinienne de l'Esprit de l'autre : il a son οἶκος, son « lieu » propre, son là, Da, en renonçant à toute propriété et à toute détermination, ainsi qu'à toute agence ou action au sens strict.

Ce serait aller trop vite que de décrire simplement le *Dasein* comme un étant impersonnel¹⁶³³. S'il se dépouille, dans le « moment » de la résolution devançante, de toute détermination et de tout agir au sens strict, il ne faut pas oublier que le *Dasein* qui se projette vers la mort existe *lui-même* en propre (il est *celui* qu'il est¹⁶³⁴), qu'il est, en un certain sens, le *même* que celui qu'il est lorsque qu'il existe sur un mode impropre, et, enfin, que cet être propre constitue un comportement, une attitude du *Dasein*, autrement dit un avoir. Il s'agissait, par les expressions de personnalité sans personne, de personnalité négative ou encore de personnalité, de manifester l'écart entre l'être en propre heideggérien et le concept de personne d'une part, entre le premier et la pure et simple impersonnalité d'autre part.

¹⁶³² Être et temps, op. cit., p. 157 ; Sein und Zeit, op. cit., p. 189.

¹⁶³³ L'« hésitation » de François Raffoul entre le « pré-personnel » et l'« impersonnel », dans le chapitre de son ouvrage *À chaque fois mien* consacré à l'appel du *Gewissen* est, de ce point de vue, significative : l'appelant « est « un autre », non pas l'autre anthropologique, car il ne se laisse pas identifier comme un Soi, mais plutôt le mouvement même de l'appel qui porte et déporte un Soi à venir, l'événement pré-personnel (sinon impersonnel) d'être qui précède et excède celui (le « quelqu'un ») qui aura à l'assumer comme le sien propre : ça arrive, avant moi, sans moi, sans même s'arrêter à moi, mais il reste que « ça » n'arrive qu'à moi » (Raffoul, François, *À chaque fois mien*, op. cit., pp. 219-220).

¹⁶³⁴ Cf. sur ce point Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 31. La mienneté heideggérienne n'est pas à confondre avec l'égoïté constitutive de la subjectivité moderne. Mais elle ne doit pas l'être davantage avec l'impersonnalité du On, car elle joue le rôle, chez Heidegger, de principe d'individuation : « La mienneté est le rapport du *Dasein* à son être qui rend possible le pronom *Je*. Le *Je* dérive de la mienneté et non la mienneté du *Je*, le *même* du moi-même précède le moi. La mienneté constitue par conséquent un principe d'individuation autrement radical que le dire-*Je* qui implique toujours le *Tu*, le *Il*, etc. ». Cf. également *ibid.*, p. 33, où Didier Franck commente *Ga.* 26, pp. 171-172, à propos de la neutralité (*Neutralität*) du *Dasein* : « Le *Dasein* neutre n'est (...) jamais tel ou tel existant incarné de fait mais la possibilité de toute existence incarnée qui s'appartient elle-même. S'il ne saurait, par conséquent, se confondre avec l'individualité ontique factice, le *Dasein* n'est pas pour autant la concrétion indifférente d'une essence prétendument universelle, l'affirmation de la neutralité équivalant ici à celle de l'individuation la plus radicale : l'ipséité ». L'individualité propre du *Dasein* n'est pas celle d'un Je ou d'un Moi – elle n'est pas davantage l'absence d'individualité du On, qui est à la fois tout le monde et personne. C'est dans l'interstice entre le Je/Moi et le On que nous voulons situer la personnalité : elle dit l'individuation du *Dasein*, qui n'est l'individuation d'aucune chose, d'aucun étant intramondain.

Qu'en est-il, dès lors, dans les années suivantes, *après 1927* ? Il ne nous appartient pas, ici, d'emprunter le chemin de pensée du second Heidegger¹⁶³⁵ : nous évoquerons uniquement les textes *immédiatement* postérieurs à *Être et temps*. Ceux-ci semblent procéder – dans un geste apparemment paradoxal – à une réévaluation partielle de la notion de sujet (au sens de l'*hupokeimenon*), celle-ci ne se voyant plus systématiquement ramenée au concept d'étant disponible, *verfügbar*. Cette réévaluation procède d'une nouvelle pensée du monde, *Welt*, esquissée dans le cours de 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude, solitude*.

¹⁶³⁵ Nous pouvons toutefois *pressentir* que la perspective adoptée par les textes post-tournant est bien différente. Notre travail a tenté de mettre en lumière le personnalisme du premier Heidegger. La personne scolastique s'y trouve réduite à néant, mais les motifs du propre et de l'agir (à condition de bien les entendre) perdurent. Le second Heidegger ira plus loin. Les notions d'*ἀλήθεια* (certes déjà thématisée dans *Être et temps*, mais alors seulement entrevue, aperçue) et d'*Ereignis* (qui n'entretient qu'un rapport nominal, ou presque, avec l'*Ereignis* du cours du semestre de guerre comme avec l'*Eigentlichkeit* d'*Être et temps*) rendent impossible, caduque, après la *Kehre* des années 1930, toute forme de personnalisme. Ainsi d'une part, si l'homme (non plus le *Dasein*) est co-propré à l'être, cette co-proprieté est pour ainsi dire antérieure à tout être-en-propre, à toute *Eigentlichkeit*. Le second Heidegger renonce à la dualité (ou plutôt au *déchirement*) de l'*Eigentlichkeit* et de l'*Uneigentlichkeit*, de sorte que le rapport à l'être n'est plus solidaire de l'appropriation de soi. Pour le dire autrement : le masque évoqué dans *Qu'appelle-t-on penser ?* est uniquement, après le tournant, le masque *de l'être*, là où le masque *de l'être*, chez le premier Heidegger, était aussi celui du *Dasein* – cela parce que l'être ne pouvait être donné qu'au *Dasein* existant d'une manière *propre*, cette précision disparaissant dans les textes post-tournant. Si l'homme de l'après-tournant, d'autre part, est encore tenu de répondre à l'appel de l'être, s'il a la charge, *via* le *λόγος*, de rassembler l'apparaissant, il n'a plus désormais l'*initiative* de l'appel, comme il était – en un certain sens – à l'*initiative* du *Gewissensruf*. L'*ἀλήθεια*, autrement dit, n'est plus tenue par Heidegger, après le tournant, pour une guise, une attitude, un comportement – autrement dit : un *avoir* – du *Dasein*. Pour ce second déplacement, cf. notamment Romano, Claude, *Être soi-même, Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, 2019, pp. 588-591, qui marque nettement la différence entre les « deux Heidegger » : entre le « volontarisme extrême » du premier, qui thématise la résolution devançante comme un *choix du choix*, autrement dit comme une volonté de volonté, et le second, qui voit dans cette dernière le trait essentiel de la métaphysique des Temps modernes. On notera pour finir qu'il est possible d'opposer au personnalisme du premier Heidegger une *autre* pensée du cœur, qui ne thématise plus celui-ci comme l'« espace » de manifestation de mon propre (via la destruction de mon être impropre), mais comme le « lieu » d'une rencontre avec une altérité radicale. On songe en particulier à la phénoménologie érotique de Jean-Luc Marion, qui procède pour partie d'une relecture d'Augustin, centrée sur le motif de la grâce, envisagée comme don. Cf. pour cette relecture Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin, op. cit.*, en particulier pp. 205-260 ; ainsi que Huian, Georgiana, *Augustin, Le cœur et la crise du sujet*, Éditions du Cerf, Paris, 2020. Le premier Heidegger se refuse toujours à entendre dans le *Gewissensruf* la manifestation d'une altérité radicale. Il demeure, de ce point de vue, aristotélicien : l'existence bonne constitue un bien *propre*. Cf. pour ce dernier point *Ga.* 18, pp. 76-78 (où Heidegger commente l'*Éthique à Nicomaque*, 1095b24 – 1095b27) : « Le *τιμή* [honneur] n'est (...) absolument pas quelque chose qui se tient dans mon *Dasein* propre [*eigentlichen*] en tant que tel, le *τιμή* n'est aucun *οἰκεῖον ἀγαθόν* [bien propre], j'ai le *τιμή* par la grâce [*Gnaden*] des autres. (...) Dans la mesure où il appartient aux autres, le *τιμή* n'est (...) aucun *οἰκεῖον ἀγαθόν*, un [bien] tel qu'il est 'chez soi [*zu Hause*]' auprès de mon être et sur le fondement de cet être. (...) Un *ἀγαθόν*, qui est l'*ἀγαθόν* du *Dasein* au sens propre, doit être chez soi dans cet être en tant que tel » (notre traduction).

On retrouve, dans ce texte, une des idées – si ce n’est l’idée forte – d’*Être et temps* : le *Dasein* dévoile – au sens d’un laisser-être – l’étant en s’y projetant ; le projet du *Dasein* correspondant à son agir (*Handeln*) bien compris¹⁶³⁶. « *Le monde règne dans et pour un laisser régner qui a le caractère du projeter [Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens¹⁶³⁷]* », écrit désormais Heidegger. Le projet (*Entwurf*) est plus précisément « *la structure fondamentale [Grundstruktur] de [ce que le philosophe de Messkirch nomme alors] la configuration de monde [Weltbildung¹⁶³⁸]* » : le *Dasein* configure, « forme » le monde en se projetant vers l’être essentiellement *différent* de l’étant ; Heidegger thématise la différence de l’être et de l’étant, depuis le cours du semestre d’été 1917, comme une *différence ontologique*.

Heidegger, toutefois, ne s’en tient pas là. Pour décrire le laisser-régner de l’étant, il élabore un nouveau sens de la notion de monde. L’être du monde ne se trouve plus seulement thématisé, comme c’était le cas dans *Être et temps*, en termes d’être-au-monde. Le concept de monde bien compris dit désormais autre chose : l’accessibilité, ou plutôt la *manifesteté* de l’étant. Le monde heideggérien n’est pas le concept naturel de monde (le monde comme globalité ou totalité de l’étant). D’après le concept propre de monde,

« l’étant, bien entendu, fait également partie du monde, mais seulement dans la mesure où il est *accessible* [zugänglich], dans la mesure où l’étant permet et rend lui-même cet accès possible [sofern das Seiende selbst dergleichen zulässt und ermöglicht]. Que l’étant fasse partie du monde, cela n’est vrai que si cet étant, comme tel, *peut devenir manifeste* [offenbar werden kann]. Cela implique que, au préalable, il ne soit pas manifeste, qu’il soit *fermé* [verschlossen] et *en retrait* [verborgen]. L’accessibilité se fonde dans une manifesteté possible [Zugänglichkeit gründet in möglicher Offenbarkeit]. Par suite, le monde désigne-t-il non pas l’étant en soi [das Seiende an sich] mais l’étant manifeste ? Non, il désigne la *manifesteté* de l’étant chaque fois factuellement manifeste [die Offenbarkeit des je faktisch offenbaren Seienden¹⁶³⁹] ».

Parmi les concepts traditionnels, c’est la notion de nature – entendue en son originaire – qui exprime le mieux le mode d’être du monde. La φύσις n’est pas la nature des sciences naturelles, opposée à l’histoire. Elle dit le *règne* de l’étant, en tant qu’il se montre de lui-même, par lui-même : le terme de nature

¹⁶³⁶ Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 336 (traduction modifiée) ; *Ga.* 24, p. 393 : « Le comprendre, à titre de projet-de-soi [*Sichentwerfen*], est le mode d’être fondamental de l’*advenir-historial* [des Geschehens] du *Dasein*. Il constitue aussi, peut-on dire, le sens propre de l’agir [*der eigentliche Sinn des Handelns*]. Le comprendre caractérise l’*advenir-historial* du *Dasein* : son *historicité* [*seine Geschichtlichkeit*] ».

¹⁶³⁷ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, traduction par D. Panis, Gallimard, Paris, 1992, p. 520 (traduction modifiée) ; *Ga.* 29/30, p. 527.

¹⁶³⁸ *Id.*

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 405 (traduction modifiée) ; *Ga.* 29/30, p. 405.

« vient lui-même du latin *natura – nasci* : naître [*geboren werden*], se former [*entstehen*], croître [*wachsen*]. C'est en même temps la signification fondamentale du grec φύσις, φύειν. Φύσις signifie ce qui croît [*das Wachsende*], la croissance [*das Wachstum*], cela même qui dans une telle croissance a poussé [*das in solchem Wachstum. Gewachsene selbst*]. Mais croissance et croître, nous les prenons ici au sens tout à fait élémentaire et large qu'ils inaugurent dans l'expérience originaire [*Urerfahrung*] de l'homme : c'est la croissance non pas seulement des plantes et des animaux, ce n'est pas seulement leur apparition et leur disparition, en tant que simples processus isolés [*als bloßer isolierter Vorgang*]. Mais c'est la croissance en tant que cet événement [*als dieses Geschehen*] au milieu du changement des saisons et complètement dominé par lui, au milieu du change du jour et de la nuit, au milieu de la progression des astres, au milieu de la tempête et de l'orage, au milieu des éléments déchaînés. Tout cela ensemble et en une fois, c'est le Croître [*das Wachsen*]. À présent, c'est de façon plus intelligible et en se rapprochant du sens originaire que nous traduisons φύσις, non pas tant par croissance [*Wachstum*] que par 'règne se formant lui-même de l'étant en entier [*sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen*]' (...) Φύσις désigne ce règne entier [*dieses ganze Walten*] par lequel l'homme lui-même est transi [*durchwaltet*] et dont il n'est pas maître [*mächtig*], mais qui justement règne à travers lui et autour de lui [*ihn durch- und umwaltet*] – l'homme, qui toujours s'est déjà prononcé là-dessus. Ce qu'il comprend – si énigmatique et obscur que cela puisse être dans le détail – il le comprend, cela s'approche de lui, le porte [*trägt*] et l'écrase [*erdrückt*], comme cela qui *est* [ist] : φύσις, ce qui règne [*das Waltende*], l'étant, tout l'étant¹⁶⁴⁰ ».

Le concept originaire de nature, la φύσις, dit la manifestation, le déploiement de l'étant à partir de l'étant, depuis l'étant lui-même – étant entendu que le *Dasein* qui existe d'une manière propre *laisse* être l'étant au lieu de l'arraisonner¹⁶⁴¹.

C'est dans ce cadre que le concept d'ὄποκειμενον pourra être réévalué. Heidegger le fait explicitement en 1941, dans le texte « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », déjà évoqué dans notre introduction. Il dissocie alors – contre les évidences de la langue –

¹⁶⁴⁰ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude, op. cit.*, pp. 50-51 (traduction modifiée) ; *Ga.* 29/30, pp. 38-39.

¹⁶⁴¹ On notera que, dans les toutes dernières pages d'*Être et temps*, Heidegger exprimait d'une autre manière (annonçant davantage les développements post-tournant) cette idée d'un *laisser-être* de l'étant : par une inversion du sens, de la direction du projeter. Au projet *du Dasein* (qui, dans le moment de la résolution devançante, comprend le sens de son être) semble devoir se substituer le projet *de l'être* (compris comme temporalité), cela afin de répondre, non plus à la question de l'être *du Dasein* (la seule question véritablement posée dans la première partie – la seule publiée – d'*Être et temps*), mais à la question *de l'être* (qui, au terme de *Sein und Zeit*, reste en suspens). Cf. *Être et temps, op. cit.*, p. 325 ; *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 437 : « Quelque chose comme l'« être [*Sein*] » est ouvert [*erschlossen*] dans la compréhension de l'être, qui, en tant que comprendre, appartient au *Dasein* existant. L'ouverture préalable, quoique non conceptuelle, de l'être rend possible que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde existant, se rapporte à *de l'étant* [zu Seiendem] — aussi bien à celui qui lui fait rencontre à l'intérieur du monde qu'à lui-même, qui existe. *Comment un comprendre ouvrant de l'être est-il en général possible à la mesure du Dasein ?* La question peut-elle trouver sa réponse grâce à un retour à la *constitution d'être* [*Seinsverfassung*] *originaire* du *Dasein* qui comprend l'être ? La constitution ontologico-existentielle de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité [*Zeitlichkeit*]. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général [*den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt*]. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du *temps* [*Zeit*] originaire au sens de l'être ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être [*Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins*] ? ». L'*Offenbarkeit* est ici l'« attribut » du temps, non du monde.

les notions d'ὑποκείμενον et de *subiectum*, pour dire que si le second exprime l'être présent de l'étant produit (*hergestellt*), effectué, le premier dit l'être présent de ce qui se déploie en présence à partir de soi-même. La signification du sujet a *muté*, parallèlement à la mutation de l'ἐνέργεια en *actus* ou *actualitas* :

« Jusqu'au début des Temps modernes et encore vers le milieu de ceux-ci, l'effectif [*das Wirkliche*] est l'ens in actu, l'efficient à chaque fois effectué [*das je gewirkte Wirkende*] dans sa relative constance [*Beständigkeit*]. En revanche au début de la métaphysique l'Être [*das Sein*] essencifie [*west*] non pas en tant qu'*actualitas* (effectivité) mais en tant qu'œuvrété [*Werkheit*] (ἐνέργεια) à laquelle suffit le moment de ce qui est à chaque moment [*die Weile des Jeweiligen*]. Ce qui est à chaque moment [*Das Jeweilige*], qui est pré-jacent à partir de lui-même [*liegt von sich aus vor*], est l'ὑποκείμενον propre [*eigentliche*]. (...) Correspondant à la mutation [*Wandel*] de l'ἐνέργεια en *actualitas*, la mutation de l'ὑποκείμενον en *subiectum*, en dépit de la traduction latine, obscurcit également l'essence de l'Être selon la conception grecque. Le *subiectum* désigne ce qui est posé dessous [*Untergelegte*] et jeté-dessous [*Unterworfene*] dans l'*actus*, ce à quoi autre chose peut encore échoir accidentellement [*zufallen*]. Dans cet accidens, le fait de co-ïncider [*Mit-ankommen*] dans la présence [*Anwesenheit*], c'est-à-dire une manière de se présencifier, est également devenu imperceptible. Le sous-jacent et posé-dessous [*Das Unterliegende und Unterlegte*] (*subiectum*) assume désormais le rôle du fondement [*Grund*] sur lequel va être posé [*gestellt*] autre chose, de telle sorte que le posé-dessous se peut comprendre aussi en tant que le [se] tenant-dessous [*als das Unter-stehende*] et ainsi ce qui *avant* [*vor*] tout se maintient. *Subiectum* et *substans* veulent dire la même chose, ce qui se maintient proprement [*das eigentlich Ständige*] et est proprement effectif, ce qui satisfait à l'effectivité et au maintien et, pour cette raison, se nomme *substantia*. C'est à partir de la *substantia* que s'interprétera bientôt l'essence initialement déterminée de l'ὑποκείμενον, de ce qui est pré-jacent de soi-même [*des von sich her Vorliegenden*]. L'οὐσία, la présence se pense en tant que *substantia*. Le concept de substance n'est pas hellénique, mais domine [*beherrscht*], inséparable de l'*actualitas*, le façonnement de l'essence de l'Être dans la métaphysique ultérieure¹⁶⁴² ».

Ce nouveau regard porté sur la φύσις et l'ὑποκείμενον conduira Heidegger, dans les années suivantes, à développer une nouvelle lecture d'Aristote, en particulier de sa *Physique*¹⁶⁴³. La philosophie scolastique n'aura aucune place dans cette reprise – celle-ci se voyant systématiquement renvoyée à la définition thomasienne de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*.

Nous terminerons cette étude par une mise en question. Il ne s'agit pas de dire que la philosophie scolastique a donné à penser la manifesteté du monde thématifiée en 1929-

¹⁶⁴² Nietzsche II, *op. cit.*, pp. 344-345 (traduction modifiée) ; *Ga.* 6.2, pp. 391-392.

¹⁶⁴³ Cf. en particulier *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, I* (*Ga.* 9, pp. 239-301). Ce nouveau sens du monde (le monde compris comme manifestation) constituera l'inspiration principale de la phénoménologie a-subjective de Jan Patočka, qui le « radicalisera » néanmoins (en faisant de la question de la manifestation, non de l'être, la question de l'être). Pour le rapport Heidegger – Patočka, cf. en particulier Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Les éditions de la Transparence, 2011, pp. 203-221 ; ainsi que Spaak, Claude Vishnu, *Matière et mouvement, Essai de cosmologie phénoménologique*, Hermann, Paris, 2017, pp. 101-107.

1930. Cette dernière, toutefois, a peut-être retenu de la φύσις aristotélicienne davantage que ne le pense Heidegger.

Repartons de l'accusation d'*Abbildtheorie* adressée à Thomas d'Aquin par Heidegger dès sa thèse d'habilitation, et réitérée dans les années 1920. Thomas, nous l'avons dit dans le quatrième moment de notre travail, serait un théoricien du reflet au sens où il concevrait la vérité comme l'*Übereinstimmung*, l'accord, du verbe mental produit par l'intellect et de la chose existant à l'extérieur de l'âme – l'intellect et la *res* étant tous deux pré-compris comme des étants sous-la-main, *vorhanden*.

En 1924, Heidegger expose toutefois une version pour ainsi dire allégée de l'accusation. Il le fait à l'occasion d'une discussion avec Max Scheler, faisant suite à une conférence prononcée par le philosophe de Messkirch, intitulée « *Dasein* et être-vrai selon Aristote ».

Lisons pour commencer la question/objection adressée par Scheler à Heidegger :

« Une théorie du reflet [*Abbildtheorie*] (...), l'idée qu'il y a un contenu quelconque de jugement qui correspond à la chose, est une doctrine complètement étrangère à Aristote [et à Thomas d'Aquin] (...). Il serait en fait possible de traduire *adaequatio* non par 'représentation', mais tout simplement par 'harmonisation' ou 'assimilation [*Angleichung*]'. (...) je souhaiterais adresser à mon collègue Heidegger la question de savoir si, par le mot *adaequatio*, Thomas d'Aquin entendait désigner une 'représentation' plutôt qu'une 'harmonisation' ou un 'ajustement'. (...) l'*adaequatio* signifie-t-elle déjà pour les Scolastiques correspondance de l'être et de la pensée ? Selon moi, cela est tout à fait impossible dans la mesure où cela présuppose déjà la théorie moderne de la conscience¹⁶⁴⁴ ».

Selon Scheler, Thomas d'Aquin ne serait pas un théoricien du reflet parce qu'il ne concevrait pas l'intellection et la *res* comme deux choses réellement différentes¹⁶⁴⁵. La réponse apportée par Heidegger est extrêmement intéressante, car elle le conduit à présenter une version resserrée de son interprétation, qui se concentre sur les présupposés fondamentaux de la théorie thomasiennne de la connaissance :

« Le monde : il est taillé à la mesure des hommes eux-mêmes. *Adaequatio* est une détermination ontologique. (...) L[orientation des Scolastiques] les poussait à penser que le sujet de la connaissance, en son être, est taillé à la mesure des autres étants qui s'offrent à être saisis, c'est-à-dire que l'étant n'est vrai que relativement à l'idée [que s'en fait le sujet] (...). Il n'y a pas de correspondance de la conscience avec l'être,

¹⁶⁴⁴ « *Dasein* et être-vrai selon Aristote (Interprétations d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI) », *loc. cit.*, pp. 22-23.

¹⁶⁴⁵ Nous avons expliqué dans le quatrième temps de notre étude que Heidegger ne tient pas la *res* extérieure et *l'espèce intelligible* pour deux choses réellement différentes (elles sont formellement identiques). La question porte donc sur le verbe mental, que Heidegger interprète comme *autre chose* que l'intellect.

mais plutôt une correspondance des étants, c'est-à-dire de l'étant qui connaît avec l'étant qui est connu¹⁶⁴⁶ ».

Il serait inutile, au fond, de déterminer avec précision si l'acte d'intellection donne ou non à connaître *autre chose* que l'étant extérieur. L'essentiel est que Dieu accorde au préalable l'homme et la chose : Thomas serait donc un théoricien du reflet dans la mesure où il considère que l'intellect humain et la chose sont – en tant qu'être créés, produits – originellement accordés l'un à l'autre par Dieu¹⁶⁴⁷.

Heidegger passe ici sous silence un certain pan de la théorie thomasiennne de l'intentionnalité. Dieu a effectivement accordé l'intellect et la chose, il les a fait dépendre l'un de l'autre, car il a doté les choses d'une quiddité ou essence, et il a créé l'homme de telle sorte qu'il soit capable de recevoir ces essences. Dans le vocabulaire de Heidegger, l'intellect et la chose sont accordés l'un à l'autre en tant qu'étants disponibles, sous-la-main ou présents-subsistants (*vorhanden*) : ils sont déjà là, prêts à connaître et prêts à être connus. Pour Thomas, toutefois, la *res* n'est pas seulement un étant disponible, plus précisément une εἶδος adaptée à l'œil de l'âme par la création divine – car elle possède également ce que l'on peut appeler une visibilité ou une puissance de manifestation intrinsèques. Thomas exprime cela en recourant à un sens particulier de l'*intentio*, qui n'est pas le sens généralement retenu (l'être intentionnel dans l'âme).

Dans les *Reportata parisiensa*, II, 13, article 1, Duns Scot distingue quatre sens de l'*intentio* :

« Il faut remarquer que le nom *intention* [intention] est équivoque [*aequivocum*]. En un premier sens, intention désigne un acte de la volonté [*actus voluntatis*]. En un

¹⁶⁴⁶ « *Dasein* et être-vrai selon Aristote (Interprétations d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI) », *loc. cit.*, p. 24.

¹⁶⁴⁷ Heidegger y insiste dans un passage (précédemment cité) de son cours de 1923-1924 : la notion thomasiennne de *convenientia* doit être comprise dans le sens d'une dépendance mutuelle de l'intellect humain et de la chose. Cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, *op. cit.*, pp. 189-190 (traduction modifiée) ; *Ga.* 17, pp. 171-172 : « La *convenientia* est le fait, pour un étant, d'être relié à un autre étant, de renvoyer à lui dans un rapport de dépendance mutuelle [*das Aufeinanderangewiesen-sein*]. 1° En un sens, la *determinatio* de la *convenientia* vise l'*intellectus* ; dans la mesure où la *convenientia* concerne, en tant que caractère du *verum*, le connaître [*das Erkennen*], ce dernier doit être déterminé du point de vue de la *convenientia*, et saint Thomas qualifie cette détermination d'*assimilatio intellectus ad rem*. La *proportio*, le fait d'être rapporté à la chose elle-même [*das Vorgetragen-sein zur Sache selbst*], fait partie de la *natura* de l'*intellectus*, et avoir saisi [*erfaßt*] la *res* comme *cognita* fait partie de l'être de l'*intellectus*. 2° Il est nécessaire *ut res intellectui respondeat*. L'*intellectus* est, dans son être, orienté [*ausgerichtet*] sur la *res* tandis que la *res*, de son côté, correspond [*entsprechend ist*] à l'*intellectus*. Ces deux guises de l'être-ensemble dans l'orientation mutuelle de l'un sur l'autre [*Beide Weisen des Zusammenseins dieses beiderseitigen Aufeinandergerichtetseins*] se laissent appréhender, compte tenu de leur nature, de façon concise comme une *conformitas*. Cette *conformitas* a été caractérisée, dans la philosophie judéo-arabe médiévale, ou plutôt dans ses traductions latines, en termes d'*adaequatio*. D'où la formule : *adaequatio rei et intellectus* ».

deuxième : une raison formelle dans une chose [*ratio formalis in re*], au sens où dans une chose l'intention dont est tiré le genre diffère de celle dont est tirée la différence [spécifique]. En un troisième, intention désigne un concept [*conceptus*]. En un quatrième, une manière de tendre vers un objet [*ratio tendendi in obiectum*], au sens où une similitude [*similitudo*] est une manière de tendre vers ce dont elle est la similitude. Et c'est en ce sens que la lumière émanée est l'intention ou l'espèce [intentionnelle] de la lumière [*lucis*¹⁶⁴⁸]. ».

Nous nous intéressons uniquement ici au quatrième sens. Duns Scot ne prend pas par hasard l'exemple de la lumière émanée, conçue comme intention d'une lumière première, originaire. Il fait référence aux théories perspectivistes de la lumière, d'origine arabe, reprises et développées au XIII^e siècle par les philosophes latins¹⁶⁴⁹. Selon ces théories, la vision résulte de la pénétration dans l'œil des rayons lumineux, qui transportent la similitude des choses extérieures. L'intention (qui est située, cette fois, dans les choses, non dans l'âme) se distingue à nouveau de l'être réel. Lisons Matthieu d'Aquasparta, qui démarque deux modes d'engendrement, réel et intentionnel, dans ses *Quaestiones disputatae de gratia*, question 8 : un mode « réel (...), comme l'homme qui engendre l'homme, et intentionnel, ou en quelque façon spirituel, qui est le mode par lequel chaque chose engendre à partir de soi-même, sa propre espèce ou similitude, et non un corps, comme c'est le cas par exemple de la couleur qui engendre son espèce et sa similitude¹⁶⁵⁰ ». L'intention désigne ici l'aspect visible des choses extérieures, c'est-à-dire leur similitude, qui pénètre dans l'œil grâce au milieu lumineux. La lumière, comme les choses extérieures, propage sa similitude, son intention ; et l'âme ne peut percevoir les choses extérieures que parce que la lumière s'est propagée dans le monde (c'est le milieu lumineux, en effet, qui permet le transport de la similitude des choses dans l'œil). La similitude, l'aspect visible de la chose extérieure, est produit indépendamment de la causalité exercée par l'âme. En ce sens, on peut parler d'une visibilité intrinsèque du réel, des choses existantes.

¹⁶⁴⁸ Duns Scot, *Reportata Parisiensis*, Livre II, distinction 13, question 1, scholie 2, in *Opera omnia*, XI. 1, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639, p. 334 ; traduction par Kim Sang Ong-Van-Cung dans *L'objet de nos pensées, Descartes et l'intentionnalité*, Vrin, Paris, 2012, p. 66 (traduction modifiée). Ce texte se trouve dans l'édition Wadding de 1639, à laquelle se réfère en priorité Heidegger : il y avait donc accès.

¹⁶⁴⁹ Pour les théories perspectivistes de la lumière, et le quatrième sens de l'intention mentionné par Duns Scot, cf. en particulier Tachau, Catherine, *Vision and Certitude in the age of Ockham, Epistemology, optics and the foundations of semantics*, Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1988, pp. 3-26 ; De Libera, Alain, « Intention », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, op. cit., pp. 611-612 ; Boulnois, Olivier, *Être et représentation*, op. cit., pp. 57-67 ; Boulnois, Olivier, *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVI^e siècle)*, op. cit., pp. 251-253 ; Ong-Van-Cung, Kim Sang, *L'objet de nos pensées, Descartes et l'intentionnalité*, op. cit., pp. 65-82.

¹⁶⁵⁰ Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de gratia*, question 8, éd. Doucet, p. 208 ; traduction par K. S. Ong-Van-Cung dans *L'objet de nos pensées, Descartes et l'intentionnalité*, op. cit., p. 74.

On trouve ce sens de l'*intentio* chez Thomas : il le conduit à affirmer parfois que les milieux (l'eau et l'air) perçoivent, en tant qu'ils transportent l'intention, la similitude des choses¹⁶⁵¹.

Certes, Heidegger est bien conscient que, pour Thomas, les choses existantes devraient encore être dites vraies si l'intellect humain n'existait pas. Mais il rapporte alors uniquement la vérité de la chose à sa dimension d'*être créé ou pro-duit* – c'est-à-dire à son accord avec l'intellect divin. Or, si l'on prête attention à l'origine sensible de la connaissance, et au sens particulier de l'*intentio* que nous venons d'évoquer, on remarque que la chose, *en tant même qu'étant créé*, est vraie (même si c'est seulement en un sens second, dérivé) *en tant qu'elle se donne à voir*. La *res* scolastique, tout particulièrement thomasienne, n'est pas un pur et simple étant produit, un simple étant disponible : elle possède encore, dans une certaine mesure, une puissance de manifestation.

Il serait quelque peu incorrect, de ce point de vue, de dire avec Heidegger que le monde « est taillé à la mesure des hommes eux-mêmes¹⁶⁵² », à la connaissance humaine. Cela revient à réduire la chose à son être réel, à méconnaître son être intentionnel – à méconnaître, autrement dit, l'intentionnalité inhérente à la chose.

Heidegger ne semble pas avoir connaissance de ce sens de l'*intentio*. Cela transparaît dans sa thèse d'habilitation, lorsqu'il explique que chez Duns Scot (mais cette acception particulière de l'*intentio*, nous l'avons dit, est également présente chez Thomas) « [l']intentionnalité [*Intentionalität*] est la 'catégorie régionale [*Gebietskategorie*]' du domaine logique. (...) Il ne peut y avoir d'intentionnalité que dans le champ du sens et de la signification [*bei einem Sinnhaften und Bedeutungsmäßigen*], non dans les réalités [*Realitäten*]. Celles-ci peuvent être en tous les cas affectées [*betroffen*] d'un sens et d'une signification, non l'inverse¹⁶⁵³ ».

¹⁶⁵¹ Cf. notamment Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima* II, 25, in *Opera omnia, tomus XLV/1*, Commissio Leonina, p. 174 : « *aer et aqua (quorum utrumque est dyaphanum) sunt perceptiva coloris* ». Pour une analyse détaillée de cette conception, et le rapport avec les théories perspectivistes de la lumière, cf. Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, op. cit., pp. 37-38.

¹⁶⁵² « *Dasein* et être-vrai selon Aristote (Interprétations d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI) », loc. cit., p. 24.

¹⁶⁵³ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 110 (traduction modifiée) ; Ga. 1, p. 283. Ce sens insigne de l'intention permet également de comprendre ce que Duns Scot entend par « présence réelle » de la chose – une présence que Heidegger, on l'a vu, fait passer au second plan dans sa thèse d'habilitation, au profit de la présence *objective*. Il apparaît finalement que l'objet réellement présent est « plus » qu'une chose existante : il est une *manifestation*, comprise comme la transmission d'une intention. La *praesentia realis* dit plus que l'existence de la chose (littéralement : son être-causé ou son être hors de ses causes) : elle donne à penser la *visibilité intrinsèque* de ce qui existe.

Heidegger ne remarque pas, d'une certaine manière, que lorsque Thomas, dans le *De Veritate*, parle de « proportion » (la connaissance intellectuelle est proportionnée à la chose), il songe aux théories arabes de la perspective, et que selon celles-ci, si l'on retrouve les mêmes proportions dans la chose et dans l'œil du spectateur, la chose n'était pas *d'emblée* dirigée vers l'œil (autrement dit : elle ne dépend pas de l'âme, elle apparaît indépendamment d'elle¹⁶⁵⁴). L'être-produit de la *res* ne signe pas la disparition de sa puissance de manifestation.

Thomas serait donc, en définitive, plus proche d'Aristote que ne le dit Heidegger (quand bien même il recouvre effectivement le sens originaire de la vérité, en la situant prioritairement dans l'intellect) ; cela parce qu'il pense encore, en un certain sens, la manifesteté du monde.

Ce sens insigne de l'intention, Heidegger, toutefois, ne l'a pas *entièrement* méconnu. Il mentionne en effet en passant, dans une note de son cours de 1926-27, « le commencement ontologiquement juste (l'étant doit en général être ouvert, pour être saisissable dans la connaissance¹⁶⁵⁵) » de la philosophie thomasienne. Heidegger n'ignore donc pas absolument l'être-ouvert de la chose médiévale – mais il semble le minorer. Cette dévaluation fait écho à un passage de son cours du semestre d'été 1917, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où il écrit que la contribution des philosophes médiévaux à l'idée d'intentionnalité (au sens de Brentano et de Husserl) est, à sons sens, nulle : c'est, selon lui, « une erreur tant historique que doctrinale que de dire, comme cela est courant aujourd'hui, que la théorie de l'intentionnalité est une théorie scolastique. (...) la scolastique ignore la doctrine de l'intentionnalité [*die Scholastik kennt die Lehre von der Intentionalität nicht*¹⁶⁵⁶] ». Il faut le reconnaître : cette sentence est, comme le dit Alain de Libera dans sa *Naissance du sujet*, « *entièrement fausse*¹⁶⁵⁷ ». Elle est à tout le moins étonnante, sous la plume d'un auteur qui, nous l'avons vu, a choisi comme premier objet

¹⁶⁵⁴ Olivier Boulnois explique ce point dans *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIIe siècle)* : la perspective médiévale « ne suppose aucun point de vue privilégié, aucune ligne de fuite essentielle à la construction, et ne dessine la place d'aucune subjectivité. Elle n'est pas centrée sur l'œil unique de l'observateur. Tout cela la distingue de la *perspectiva artificialis* de la Renaissance » (*Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIIe siècle)*, *op. cit.*, p. 253). Pour la distinction des perspectives médiévale et moderne, cf. également Boulnois, Olivier, *Être et représentation*, *op. cit.*, p. 63. Olivier Boulnois a sans doute en vue les analyses d'Erwin Panofsky (cf. *La perspective comme forme symbolique*, Les éditions de Minuit, Paris, 1976).

¹⁶⁵⁵ *Ga.* 23, p. 59 (notre traduction).

¹⁶⁵⁶ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 82 ; *Ga.* 24, p. 81.

¹⁶⁵⁷ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, *op. cit.*, p. 151.

d'étude la théorie scotiste de l'intentionnalité, et s'est particulièrement attaché à rapprocher l'être intentionnel de Duns Scot et le noème husserlien.

INDEX SÉLECTIF DES NOMS PROPRES

Tous les auteurs antérieurs à Heidegger figurent dans l'index ; pour ce qui concerne les auteurs ultérieurs, nous avons également inclus quelques figures majeures de l'histoire de la philosophie contemporaine.

- Averroès, 224-225
Abélard, 113-114
Albert le Grand, 97, 191-192, 194, 197, 202, 204, 208-210, 212-213, 222, 226, 254, 471
Alexandre de Hales, 472
Algazel, 201
Anselme, 114, 137
Aristote, 11-12, 56, 91-92, 94-100, 103-106, 109, 113, 132-134, 137-138, 152, 173, 197, 221-222, 229, 231, 238, 246, 264, 282, 298, 338, 343, 365, 367, 369, 372, 384, 396-397, 400-406, 408, 412-417, 432-436, 439, 444, 482, 486, 488, 490, 493, 495, 501, 509-511, 523-524, 527-528
Augustin, 21, 33, 95, 104, 129, 136-139, 149, 198, 200, 223, 225, 232-233, 235, 252, 279, 281, 289-312, 316, 318, 321-322, 327, 329, 336-345, 355, 357, 365-366, 371, 377, 381, 383, 444, 452, 474, 477
Avicenne, 91, 104, 129, 227, 264, 486, 495, 498
Basile, 246, 249-251, 253, 363, 479, 511
Baur, 315
Bergson, 188, 259, 313-314
Boèce, 34, 97, 196, 222, 228-230, 232, 244-245, 252, 262, 484, 514-515, 517
Bousset, 346-347
Brentano, 24, 43, 74, 84, 88, 137-139, 528
Brunetière, 39
Bultmann, 347, 369
Calvin, 23, 235, 462-463, 468
Cathrein, 467
Cicéron, 19, 412, 446, 451-452
Clément de Rome, 358-360, 364-365
Damascène, 142-143, 235, 246, 511
Denys l'Aréopagite, 203, 254, 446, 495
Derrida, 11
Descartes, 16-21, 138, 181, 183-184, 260, 288, 292-293, 312, 321, 327, 375, 393, 442
Dilthey, 165, 172, 278, 283-289, 313, 368
Duns Scot, 38, 59-60, 63-68, 76-81, 83, 87-94, 113-147, 149-158, 189, 192, 215, 217, 248, 255, 264, 374, 486, 500, 502, 508, 518, 525-528
Eckhart, 35-36, 150, 155, 157, 167, 189-234, 237, 240-244, 252-255, 290-291, 308-309, 338, 350, 368, 371, 378, 383, 421-422, 452, 518
Elsenhans, 459-460
Fichte, 160-161, 342
Fink, 268
Foucault, 20, 453-454
Freud, 419
Gadamer, 415
Gaß, 458, 466-467
Gebhardt (von), 235
Goethe, 11, 285, 287
Gonzalve d'Espagne, 220
Grabmann, 38, 88, 120
Grégoire de Nysse, 250-251
Grosseteste, 114
Guillaume d'Alnwick, 126
Guillaume de Conche, 114
Günter, 372
Harnack, 235, 369
Hegel, 157-158, 161, 315, 335, 403, 444, 472-473, 478
Heimsoeth, 393
Henry, 180, 268
Herrmann, 369
Huguccio de Pise, 114
Humboldt, 287
Husserl, 11, 24, 26-28, 38, 42, 49, 54, 59-60, 66-82, 117-118, 120, 127-128, 130-131, 135, 139, 152-154, 157, 159, 165-172, 177, 179-186, 217, 238, 255, 257-268, 272-273, 275-277, 279,

281, 284, 307, 312, 383-384, 390, 411, 430, 508, 518, 528
 Ignace, 359-364
 Jacques d'Ascoli, 124-126
 Jamblique, 495
 Jaspers, 330, 335
 Jérôme, 466-468, 511
 Jourdain de Saxe, 114
 Jülicher, 348
 Kähler, 445-447, 450-451, 454, 468
 Kant, 18, 25, 28, 37, 47, 51-52, 56, 59, 153, 173, 236, 260-261, 270, 386-388, 390-393, 424, 432, 436-444, 500, 502-503, 505-506
 Kierkegaard, 11, 296, 300, 363, 390, 431, 470-483
 Klimke, 41
 Kuhn, 244
 Külpe, 41, 89, 152-154, 173-174, 177
 Lask, 50-56, 59-60, 64-67, 72-76, 90, 117, 130, 153-155
 Leibniz, 11, 18, 238, 267
 Leser, 218
 Lévinas, 11-14, 16, 413, 443
 Locke, 22, 260, 267, 339
 Luther, 11, 188, 282, 289-291, 312, 316-318, 320-321, 324-327, 329, 331-332, 345-347, 349, 351-353, 357, 365-382, 384, 396, 402-403, 408, 415, 468
 Macrobe, 196
 Matthieu d'Aquasparta, 526
 Merleau-Ponty, 12
 Natorp, 30, 56, 265-272, 275-276, 279, 282-284, 287-288, 384, 392, 493
 Newman, 459-461
 Nietzsche, 32-33, 85, 444, 462
 Nitzsch, 467
 Patočka, 15, 523
 Paul, 9, 35-36, 188, 202, 208, 215, 234, 279, 289, 291, 311-312, 314-336, 340-343, 345-367, 369, 371-372, 375-378, 383, 404, 416, 439, 447, 451, 463, 465-467, 479, 518-519
 Philon d'Alexandrie, 137, 245, 446
 Platon, 11-12, 70, 74-75, 94, 196-197, 326-327, 404, 466, 468, 476, 490
 Plotin, 245-246, 298-299, 495
 Proclus, 193, 196-197, 495
 Pseudo-Bernard, 199
 Ralph de Beauvais, 114
 Rickert, 46-52, 55-66, 72, 74-75, 81, 88-90, 117, 120, 152, 155, 163-166, 260-261, 287
 Ricœur, 16, 30-31, 78, 81, 387, 415, 429, 443
 Ritschl, 289, 369, 444, 449-451, 454-461
 Sanders, 419
 Scheler, 22, 24-29, 236, 314, 392, 424, 443-445, 455-458, 461-462, 464-465, 524
 Schleiermacher, 237-243, 289, 462
 Schopenhauer, 444
 Sénèque, 446, 452-454
 Siebeck, 47, 90, 121-123, 139-140
 Stoker, 444-445, 456-469
 Strohl, 367
 Suarez, 59, 494-495, 499-502
 Tertullien, 246-249
 Thomas a Kempis, 350
 Thomas d'Aquin, 19-20, 35, 37, 84, 88, 97, 100, 103-105, 112, 120-122, 130, 137, 139-140, 151, 177, 182-183, 199, 204, 214-215, 221, 235, 244, 252, 375, 377, 385, 486-490, 495-515, 518, 523-526
 Thomas d'Erfurt, 38, 83, 90, 113-119, 129, 151, 153
 Usteri, 472
 Weiss, 349
 Werner, 88
 Windelband, 160-161, 292
 Wittgenstein, 9
 Zwingli, 23

BIBLIOGRAPHIE

I. CORPUS PRIMAIRE

1. HEIDEGGER

1.1. Œuvres

Le sigle *Ga.* suivi d'un numéro renvoie aux différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger parues chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main (en cours de publication).

HEIDEGGER, Martin, *Frühe Schriften* (*Ga.* 1)

HEIDEGGER, Martin, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduction par Florent Gaboriau, Gallimard, Paris, 1970 ; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1916 (repris dans *Ga.* 1).

HEIDEGGER, Martin, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [*Inaugural-Dissertation zu Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Albert LudwigsUniversität zu Freiburg i. Breisgau vorgelegt von Martin Heidegger aus Messkirch, Baden*], Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1914 (repris dans *Ga.* 1).

HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Ga.* 3)

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, traduction par P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971 (*Ga.* 6.2).

HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduction par A. Becker et G. Granel, PUF, Paris, 2007 (*Ga.* 8).

HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken* (*Ga.* 9)

HEIDEGGER, Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la $\Phi\Upsilon\Sigma$ », traduction par F. Fédier, in *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968 (*Ga.* 9).

HEIDEGGER, Martin, « Le séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*, traduction par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Gallimard, Paris, 1966-1976, pp. 459-488 (*Ga.* 15).

HEIDEGGER, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (*Ga.* 16).

HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2013 (*Ga.* 17).

- HEIDEGGER, Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Ga 18).
- HEIDEGGER, Martin, *Platon : Le Sophiste*, traduction par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, Gallimard, Paris, 2001 (Ga. 19).
- HEIDEGGER, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2006 (Ga. 20).
- HEIDEGGER, Martin, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit* (Ga. 21)
- HEIDEGGER, Martin, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2003 (Ga. 22).
- HEIDEGGER, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Ga. 23)
- HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985 (Ga. 24).
- HEIDEGGER, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Ga. 26).
- HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, traduction par D. Panis, Gallimard, Paris, 1992 (Ga. 29/30).
- HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Ga. 31)
- HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la métaphysique*, traduction par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967 (Ga. 40).
- HEIDEGGER, Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (Ga. 42).
- HEIDEGGER, Martin, *Vers une définition de la philosophie*, traduction par S.-J. Arrien et S. Camilleri, Éditions du seuil, Paris, 2017 (Ga. 56/57).
- HEIDEGGER, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga. 58).
- HEIDEGGER, Martin, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris, 2014 (Ga. 59).
- HEIDEGGER, Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris, 2012 (Ga. 60).
- HEIDEGGER, Martin, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote, Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, traduction par P. Arjakovsky et D. Panis, Gallimard, Paris, 2016 (Ga. 61).
- HEIDEGGER, Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, traduction par J.-F. Courtine, Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992 (Ga. 62).
- HEIDEGGER, Martin, *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2012 (Ga. 63).

- HEIDEGGER, Martin, *Les conférences de Cassel*, édition bilingue, traduction par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003 (Ga. 80).
- HEIDEGGER, Martin, « *Dasein* et être-vrai selon Aristote (Interprétations d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI) », traduction par H.-S. Afeissa, *Philosophie*, 97, 2008 (Ga. 80).
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, 2005/traduction par F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986 ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
- HEIDEGGER, Martin, « Le problème du péché chez Luther », traduction par C. Sommer, in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), Vrin, Paris, 2011 ; *Das Problem der Sünde bei Luther*, exposé dans le séminaire de Rudolf Bultmann, *Die Ethik des Paulus* (WS 1923/24), 14 et 21 février 1924, in Bernd Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, « Le concept de temps », traduction par M. Haar et M. B. de Launay, in *L'Herne, Martin Heidegger*, Éditions de l'Herne, 2016.

1.2. Correspondance

- ARENDET, Hannah, HEIDEGGER, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, RICKERT, Heinrich, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, éd. A. Denker, traduction par A. Dewalque, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2007.

2. SOURCES ANTIQUES ET MÉDIÉVALES

2.1. Textes bibliques

- Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, 2^{ème} édition, J. C. B. Mohr, Freiburg et Tübingen, 1882.
- Das Neue Testament*, traduction par K. Weizsäcker, nouvelle édition avec références aux sources et notes marginales, J. C. B. Mohr, Freiburg et Tübingen, 1918.
- D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die deutsche Bibel*, 7, *Das Neue Testament, Zweite Hälfte, Episteln und Offenbarung*, H. Böhlau Nachfolger, Weimar, 1931.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, editio quinta*, Robert Weber et Robert Gryson (éds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

Novum Testamentum Graece, cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio quinta recognita, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1904.

Novum Testamentum Graece, cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle, Editio sexta recognita, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1906.

Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch, E. Nestle (cur.), Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1898.

Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch, E. Nestle (cur.), Dritte Auflage, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1904.

La Bible de Jérusalem, traduction sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Éditions du cerf, Paris, 1998.

2.2. Anthologies

Die apostolischen Väter, in Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, F. X. Funk (hrsg.), Band II, Mohr (Siebeck), Tübingen-Leipzig, 1901.

Premiers écrits chrétiens, Pouderon, Bernard, Salamito, Jean-Marie, Zarini, Vincent (dir.), Gallimard, Paris, 2016 ; et en particulier :

- [ANONYME], *Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations (Didachè)*, traduction par R. Varteni Chétanian ;
- [ANONYME], *Épître de Barnabé*, traduction par M.-O. Boulnois ;
- [ANONYME], *Martyre des saints Justin, Chariton, Charitô, Évelpistos, Hiérax, Péon, Libérien et de leur communauté*, traduction par C. Bost-Pouderon ;
- CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, traduction par M. Cassin ;
- CLÉMENT DE ROME, *Seconde épître aux Corinthiens*, traduction par M. Cassin ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, traduction par C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, traduction C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Philadelphiens*, traduction par C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains*, traduction par C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, traduction par C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Tralliens*, traduction par C. Broc-Schmezer ;
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre à Polycarpe*, traduction par C. Broc-Schmezer.

2.3. Auteurs

ALBERT LE GRAND, *Métaphysique*, in *Opera omnia, tomus XVI pars I*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1960.

ALBERT LE GRAND, *Summa de Creaturis*, Simon de Luere, Venise, 1498.

- ALEXANDRE DE HALES, *Summa universae theologiae*, F. Girardenghi et J. A. Birreta, Pavie, 1489.
- ALGAZEL, *Commentaire de la Métaphysique*, II, Toronto, J. T. Muckle, 1933.
- ARISTOTE, *Aristoteles latinus, Corpus philosophorum medi aevi*, Academiae litterarum consociatarum auspiciis et consilio editum, 1939.
- ARISTOTE, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, édition par L. Bywater, Oxford University Press, New York, 1986.
- ARISTOTE, *Aristotelis Metaphysica*, édition par W. Jaeger, Oxford University Press, New York, 1989.
- ARISTOTE, *Météorologiques*, traduction par Barthélémy-Saint-Hilaire, A. Durand, Paris, 1863.
- ARISTOTE, *De l'âme*, édition bilingue, traduction par E. Barbotin, Les belles lettres, Paris, 1989.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par J. Tricot, Vrin, Paris, 1991.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, tome I, édition bilingue, traduction par M. Dufour, Les belles lettres, Paris, 1991.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, tome II, édition bilingue, traduction par M. Dufour, Les belles lettres, Paris, 1991.
- ARISTOTE, *De l'âme*, traduction par R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 1993.
- ARISTOTE, *Les politiques*, traduction par P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 1999.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction par R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 2004.
- ARISTOTE, *La physique*, traduction par A. Stevens, Vrin, Paris, 2008.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Flammarion, Paris, 2008.
- AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Migne XXXIV, Paris, 1845.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, traduction par P. Cambronne, in *Œuvres*, I, édition sous la direction de Lucien Jerphagnon, Gallimard, Paris, 1998 ; *Patrologiae cursus completus* [nommé *PL*], Series Latina, accurante J.-P. Migne, Paris, 1861-1862, tome 32.
- AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Tome V, *Commentaires sur l'Écriture*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc, 1867.
- AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire du De anima, Livre III (429 a 10 – 435 b 25)*, traduction par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1998.
- AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa*, Livres I à V, traduction par G. C. Anawati, Vrin, Paris, 1978.

- AVICENNE, *Le livre de science*, I, traduction par M. Achena et H. Massé, Les belles lettres, Paris, 2007.
- AVICENNE, *Livre sur la philosophie première ou la science divine* in *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain E. Peeters – Leiden E. J. Brill, 1980.
- BASILE, *Correspondance*, tome 1, traduction par Yves Courtonne, Les belles lettres, Paris, 2003.
- BASILE, *Correspondance*, tome 2, traduction par Yves Courtonne, Les belles lettres, Paris, 2002.
- BOÈCE, *Traité théologiques*, traduction par A. Tisserand, Flammarion, Paris, 2000.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, tome 1, A. Malorat (éd.), Meyrueis, Paris, 1859.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, livre troisième, édition nouvelle publiée par La société calviniste de France, Labor et fides, Genève, 1957.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, livre quatrième, édition nouvelle publiée par La société calviniste de France, Labor et fides, Genève, 1958.
- CICÉRON, *L'Amitié*, traduction par L. Laurand, Les belles lettres, Paris, 1961.
- CICÉRON, *Les devoirs*, édition bilingue, traduction par S. Mercier, Les belles lettres, Paris, 2019.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, I, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1950.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, III, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1954.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, V, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1959.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, VI, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1963.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, VII, édition sous la direction de P. Carolo Balić, Civitas vaticana, 1973.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, XI. 1, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, XII, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639.
- DUNS SCOT, *Quaestiones quodlibetales*, éd. Alluntis, Madrid, 1968.

- DUNS SCOT, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, Opera philosophica*, éd. G. Etzkorn et al., Saint Bonaventure, New York, 1997.
- DUNS SCOT, *L'image*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 1993.
- DUNS SCOT, *Ordinatio*, Livre II, traduction par A. de Libera et C. Michon in *L'Être et l'Essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie, Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Les éditions du Seuil, Paris, 1996.
- DUNS SCOT, *Ordinatio*, Livre I, distinction 36, traduction par O. Boulnois in J.-C. Bardout et O. Boulnois (dir.), *Sur la science divine*, PUF, Paris, 2002.
- DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 2005.
- DUNS SCOT, *Questions quodlibétales*, traduction par C. Cervellon, in *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, J. Laurent et C. Romano (dir.), PUF, Paris, 2006.
- DUNS SCOT, *Questions sur le premier livre du Peri Hermeneias*, in *Signification et vérité, Questions sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, traduction par G. Sondag, Vrin, Paris, 2009.
- DUNS SCOT, *Questions sur la métaphysique*, volume I, Livres I à III, traduction par O. Boulnois et D. Arbib, PUF, Paris, 2017.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, I, édité par K. Weiss, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, II, édité et traduit en allemand par H. Fischer, J. Koch et K. Weiss, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, III, édition par Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer (*et al.*), W. Kohlhammer, Stuttgart, 1994.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, IV, édité et traduit en allemand par E. Benz, B. Decker et J. Koch, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, V, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1956.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 1, édition et traduction par J. Quint, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 2, édition et traduction par J. Quint, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1971.
- ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, tome 3, édition et traduction par J. Quint, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976.

- ECKHART, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, Heinrich Denifle (éd.), in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, Berlin, 1886.
- ECKHART, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, volume 1, textes édités et traduits par Hermann Büttner, Eugen Diederichs, Jena, 1912 (2^e éd.).
- ECKHART, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, volume 2, *Meister Eckhart*, Franz Pfeiffer (éd.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914.
- ECKHART, *Deutsche Mystiker, Band III : Meister Eckhart*, textes choisis et traduits par Dr. Joseph Bernhart, Kösel, Kempten und München, 1914.
- ECKHART, *Questions parisiennes*, traduction par E. Wéber, in *Une critique médiévale de l'ontothéologie*, études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kałuza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, PUF, Paris, 1984.
- ECKHART, *Le commentaire de l'Évangile selon Jean, Le Prologue (chapitre 1, 1-18)*, édition bilingue, traduction par A. de Libera, É. Weber O. P., É. Zum Brunn, Les éditions du cerf, Paris, 1989.
- ECKHART, *Traité et sermons*, traduction par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1995.
- ECKHART, *Sermons, traités, poèmes, Les écrits allemands*, traduction par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, Les éditions du Cerf, Paris, 2015.
- GONZALVE D'ESPAGNE, « La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart », traduction par A. de Libera, in *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kałuza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, PUF, Paris, 1984.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, Lettre XXIV, 7, in *Lettres*, traduction par P. Maraval, *Sources chrétiennes*, n°363, Les éditions du cerf, Paris, 1990.
- GUILLAUME D'ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, édition par A. Ledoux, série « Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi », volume 10, Florence, 1937.
- JACQUES D'ASCOLI, « Zwei Quaestionen über das Esse Obiectivum », édition par T. Yokoyama, in *Wahrheit und Verkündigung*, volume 1, I. Scheffczyk et R. Heinzmann (éds.), Munich-Paderborn-Vienne, 1967.
- JÉRÔME, *Commentariorum in Hiezechielem*, 1, 4-10, Opp. V, éd. Vallars, Vérone, 1736.
- LUTHER, Martin, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 1, Hermann Böhlau, Weimar, 1883.
- LUTHER, Martin, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 6, Hermann Böhlau, Weimar, 1888.
- LUTHER, Martin, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* 56, H. Böhlau, Weimar, 1938.

- LUTHER, Martin, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, édition par Johannes Ficker, tome 1, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*, Leipzig, 1908.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, tome I, traduction par J. Bosc, revue par G. Lagarrigue, Gallimard, Paris, 1999.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, tome XI, traduction par R. H. Esnault, Labor et fides, Genève, 1983.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, tome XII, traduction par G. Lagarrigue, Labor et fides, Genève, 1985.
- MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia*, éd. Doucet.
- PSEUDO-BERNARD, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, VII, *Patrologiae cursus completus* [nommé *PL*], Series Latina, accurate J.-P. Migne, tome 184, Paris, 1879.
- SÉNÈQUE, *Dialogues*, tome premier, *De la colère*, édition bilingue, traduction par A. Bourgery, Les belles lettres, Paris, 1971
- SÉNÈQUE, *La vie heureuse, La providence*, édition bilingue, traduction par A. Bourgery, Les belles lettres, Paris, 1997.
- SUAREZ, Francisco, *La distinction de l'étant fini et de son être, Dispute métaphysique XXXI*, traduction par J.-P. Coujou, Vrin, Paris, 1999.
- TERTULLIEN, *Œuvres complètes*, traduction A.-E. Genoud, Les Belles Lettres, Paris, 2017.
- TERTULLIEN, *Adversus Praxeam*, édition par Dr. E. Kroymann, in *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1907.
- THOMAS A KEMPIS, *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction par Pierre Corneille, Limovia.net, 2013.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus quartus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1888.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus quintus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1889.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus sextus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1891.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus undecimus*, édition par Léon XIII P. M., Rome, 1903.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus XXV*, Commissio Leonina – Les éditions du cerf, 1996.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia, tomus XLV/1*, Commissio Leonina. Vrin, 1984.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Première partie*, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1984.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Deuxième partie*, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1984.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Troisième partie*, traduction par A.-M. Roguet, Les éditions du cerf, Paris, 1986.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Ayglie, abbé du Mont-Cassin*, traduction par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Les éditions du Cerf, Paris, 1999.

THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la puissance, I, Questions 1 à 3*, traduction par R. Berton, texte latin de l'édition Marietti, Éditions Parole et Silence, Les Presses universitaires de l'IPC, 2011.

THOMAS D'AQUIN, *Questions quodlibétiques*, traduction par J. Ménard, Éditions Docteur angélique, 2014.

THOMAS D'ERFURT, *Grammatica speculativa*, traduction anglaise par G. L. Bursill-Hall, Longman, Londres, 1972.

3. SOURCES MODERNES DE HEIDEGGER

BAUR, Ferdinand C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi, Zweite Auflage*, Fues's Verlag, Leipzig, 1866-1867.

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 11^{ème} édition, Alcan, Paris, 1912.

BOUSSET, Wilhelm, *Kyrios Christos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913.

BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction par M. de Gandillac, Vrin, Paris, 2008.

BRUNETIÈRE, Ferdinand, *Sur les chemins de la croyance, Première étape, L'utilisation du positivisme*, Perrin, Paris, 1910.

BULTMANN, Rudolf, « *Neues Testament, Einleitung II* », in *Theologische Rundschau*, 17^e année, Tübingen, 1914.

BULTMANN, Rudolf, *Nouveau testament et mythologie*, traduction par J.-M. Tétaz, Labor et fides, Genève, 2013.

CATHREIN, Viktor, *Moralphilosophie, Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, Band 1, Herder, Freiburg im Breisgau, 1911.

ELSENHANS, Theodor, *Wesen und Entstehung des Gewissens, Eine Psychologie der Ethik*, Engelmann, Leipzig, 1894.

FICHTE, Johann G., *Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre (1794)*, nouvelle édition avec une introduction de Fritz Medicus, F. Meiner, Leipzig, 1911.

GAB, Wilhelm, *Die Lehre vom Gewissen, Ein Beitrag zur Ethik*, G. Reimer, Berlin, 1869.

- GAB, Wilhelm, *Geschichte der Christlichen Ethik*, Band 1, G. Reimer, Berlin, 1881.
- GEBHARDT (VON), Oskar, HARNACK (VON), Adolf (éds.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band IV, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1888-1893.
- GRABMANN, Martin, « De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae », *Archivum Franciscanum Historicum*, 15, 1922.
- GRABMANN, Martin, « Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik », in *Mittelalterliches Geistesleben*, Max Hueber, München, Band I, 1926.
- GRABMANN, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Band 1, Max Heuber, München, 1926.
- GRABMANN, Martin, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Heft 2)*, Heuber, München, 1943.
- GRIMM, Jacob, GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, IV/2, Mohr, Leipzig, 1877.
- GÜNTER, Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1929.
- HARNACK (VON), Adolf, *Erforschtes und Erlebtes*, Töpelmann, Giessen, 1923.
- HEIMSOETH, Heinz, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Dieterich, Leipzig, 1924.
- HEIMSOETH, Heinz, « Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus », *Kantstudien*, Band XXIX, 1924.
- HERRMANN, Wilhelm, *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt*, J. G. Cotta, Stuttgart und Berlin, 1886.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduction par P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques, tome 2, première partie*, traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 2011.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques, tome 2, deuxième partie*, traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 2013.
- JASPERS, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, J. Springer, Berlin, 1919.
- JÜLICHER, Adolf, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1907.
- JÜLICHER, Adolf, « Fleisch und Geist », in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 2, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1958 (dritte Auflage).
- KÄHLER, Martin, « Gewissen », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begründet von Johann Jakob Herzog, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896-1913.

- KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Pölitz, Erfurt, 1821.
- KANT, Immanuel, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Benno Erdmann, Leipzig, 1884.
- KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Immanuel Kants Werke*, Band V, herausgegeben von E. Cassirer, Berlin, 1914.
- KANT, Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1943.
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction par F. Picavet, PUF, Paris, 1965.
- KANT, Immanuel, *Œuvres philosophiques, I*, Gallimard, Paris, 1980.
- KANT, Immanuel, *Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, traduction par S. Grapotte, Vrin, Paris, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren, *La reprise*, traduction par N. Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990.
- KIERKEGAARD, Søren, *Les Stades sur le chemin de la vie*, traduction par P.-H. et E.-M. Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris, 1978.
- KIERKEGAARD, Søren, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, traduction par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1990.
- KLIMKE, Friedrich, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Herder, Freiburg, 1911.
- KUHN (VON), Johannes, *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*, Erster und allgemeiner Teil, Tübingen, 1868.
- KÜLPE, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*, S. Hirzel, Leipzig, 1910.
- LASK, Emil, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, traduction par J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et P. Quesne, Vrin, Paris, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried, W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1990.
- LESER, Hermann, « *Das religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik* », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 160, 1916.
- LOCKE, John, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- NATORP, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg, 1888.
- NATORP, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch : Objekt und Methode der Psychologie, Mohr, Tübingen, 1912.

- NATORP, Paul, « *Bruno Bauchs 'Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus* », in *Kantstudien*, Band XXII, 1918.
- NATORP, Paul, « *Les Idées directrices pour une phénoménologie pure de Husserl* », traduction par J. Servois, in *Philosophie*, n° 74, Les éditions de Minuit, 2002/3.
- NATORP, Paul, *Psychologie générale selon la méthode critique*, traduction par É. Dufour et J. Servois, Vrin, Paris, 2008
- NEWMAN, John H., *An essay in aid of a grammar of assent*, Burns and Oates, London, 1870.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, édition par G. Colli et M. Montinari, Sechste Abteilung, Erster Band, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*, traduction par G.-A. Goldschmidt, Le livre de poche, 1983.
- NITZSCH, Friedrich A. B., *Die Idee und die Stufen des Opferkultus, Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Universitäts-Buchhandlung, Kiel, 1889.
- RICKERT, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1902.
- RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis : Einführung in die transzendente Philosophie*, Freiburg, 1892 (erste Auflage).
- RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen, 1915 (dritte Auflage).
- RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis : Einführung in die transzendente Philosophie*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1928 (sechste Auflage).
- RICKERT, Heinrich, *Les deux voies de la théorie de la connaissance (1909), La conscience en général*, traduction par A. Dewalque, Vrin, Paris, 2006.
- RICKERT, Heinrich, « *Le concept de philosophie* », in *Le système des valeurs et autres articles*, traduction par J. Farges, Vrin, Paris, 2007.
- RITSCHL, Albrecht, « *Über das Gewissen* », in *Gesammelte Aufsätze*, Mohr, Freiburg-Leipzig, 1896.
- RITSCHL, Albrecht, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Band I, *Die Geschichte der Lehre*, Marcus, Bonn, 1889 (dritte Auflage).
- SANDERS, Daniel, *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Band I, Wigand, Leipzig, 1860.
- SCHELER, Max, « *Zur Idee des Menschen* », erste Auflage in *Abhandlungen und Aufsätze*, Band I, Leipzig, 1915 ; vierte Auflage in *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, Band III, Berne, 1955.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer Verlag, 1916.

- SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, IIème partie, Jahrbuch, t. II, 1916.
- SCHELER, Max, *La Situation de l'homme dans le monde*, traduction par M. Dupuy, Aubier, Paris, 1951.
- SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduction par M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Sämtliche Werke*, I, G. Reimer, Berlin, 1843.
- SIEBECK, Hermann, « *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik* », *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Band 94, 1888.
- STOKER, Hendrik, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, Friedrich Cohen, Bonn, 1925.
- STROHL, Henri, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Dissertation, Strasbourg, 1922.
- USTERI, Leonhard, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs*, Zurich, 1832.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), traduction par I. Kalinowski, Flammarion, Paris, 2002.
- WEISS, Johannes, *Der erste Korintherbrief*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1910.
- WERNER, Karl, « *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus* », *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Band 85, 1877.
- WINDELBAND, Wilhelm, « *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie* », *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band 2, Mohr, Tübingen, 1914.
- ZWINGLI, Huldrych, « *Von der Klarheit des Wortes Gottes* », in *Deutsche Schriften*, I, Theologischer Verlag, Zurich, 1995.

II. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

1. OUVRAGES

- AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste, Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduction par J. Revel, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2004.

- ARRIEN, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, Paris, 2014.
- ASSMANN, Jan, *Die Erfindung des Inneren Menschen, Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993.
- BALIBAR, Etienne, *Locke, Identité et différence*, Seuil, Paris, 1998.
- BARBARAS, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, Paris, 2015.
- BARBARAS, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Les éditions de la Transparence, 2011.
- BARDOUT, Jean-Christophe, *Penser l'existence, I, L'existence exposée, Époque médiévale*, Vrin, Paris, 2013.
- BARSOTTI, Bernard, *Motivation et intentionnalité, Sur un présupposé de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Garnier, Paris, 2018.
- BENOIST, Jocelyn, *Entre acte et sens, La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris, 2002.
- BONCOUR, Élisabeth, *Maître Eckhart lecteur d'Origène, Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Vrin, Paris, 2019.
- BOULNOIS, Olivier, *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIIe siècle)*, Les éditions du Seuil, Paris, 2008.
- BOULNOIS, Olivier, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, PUF, Paris, 2008.
- BOULNOIS, Olivier, *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2014.
- BRENET, Jean-Baptiste, *Transferts du sujet, La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003.
- BRENET, Jean-Baptiste, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, Éditions Verdier, Paris, 2017.
- BURGER, Maria, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination, Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*, Aschendorff, Münster, 1994.
- BÜTTGEN, Philippe, *Luther et la philosophie*, Vrin-Éditions de l'EHESS, Paris, 2011.
- CAMILLERI, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger, Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Springer, New-York, 2008.
- CAMILLERI, Sylvain, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, in *Phaenomenologica*, 221, Springer, New-York, 2017.
- CARON, Maxence, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Éditions du Cerf, Paris, 2005.

- CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, PUF, Paris, 2010.
- CASTEIGT, Julie, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, Vrin, Paris, 2013.
- CESALLI, Laurent, *Le réalisme propositionnel, Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, Vrin, Paris, 2007.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'espace intérieur*, Les éditions de Minuit, 2014.
- CORMIER, Philippe, *Généalogie de la personne*, Ad Solem, 2015.
- CORTI, C. Agustin, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
- COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.
- COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.
- COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.
- COURTINE, Jean-François, *Archéo-Logique*, PUF, Paris, 2013.
- CROWELL, Steven G., *Husserl, Heidegger, and the space of meaning : paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2001.
- D'HELT, Alexandre, *Heidegger et la pensée médiévale*, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2010.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, 2003.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger, La question du logos*, Vrin, Paris, 2007.
- DASTUR, Françoise, *La phénoménologie en questions, Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris, 2011.
- DE LIBERA, Alain, *La mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- DE LIBERA, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler, ou la divinisation de l'homme*, Bayard Éditions, 1996.
- DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- DE LIBERA, Alain, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007.
- DE LIBERA, Alain, *Archéologie du sujet, II. La quête de l'identité*, Vrin, Paris, 2010.
- DE LIBERA, Alain, *Archéologie du sujet, III. L'acte de penser, 1. La double révolution*, Vrin, Paris, 2014.
- DE LIBERA, Alain, *La volonté et l'action, Cours du Collège de France 2014-2015*, Vrin, Paris, 2017.

- DERRIDA, Jacques, *Heidegger et la question, De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 2010.
- DONDAINE, Hyacinthe-François, *L'attrition suffisante*, Vrin, Paris, 1943.
- DUFOUR, Éric, *Les néokantiens. Valeur et vérité*, Vrin, Paris, 2003.
- DUFOUR, Éric, *Paul Natorp, De La psychologie générale à la Systématique philosophique*, Vrin, Paris, 2010.
- ECK, Suzanne, *Initiation à Jean Tauler*, Éditions du cerf, Paris, 1994.
- ELDERS, Leo J., *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin, Dans une perspective historique*, Vrin, Paris, 2008.
- FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, traduction par D. Franck, Éditions de Minuit, Paris, 1974.
- FLASCH, Kurt, *D'Averroès à Maître Eckhart, La naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe*, Vrin, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, Vrin, Paris, 2013.
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éditions de minuit, 1986.
- FREUD, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, édition bilingue, traduction par F. Cambon, Gallimard, Paris, 2001.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise, *Du masque au visage, Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Paris, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen, 1983.
- GILON, Odile, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2012.
- GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 2008.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 2013.
- GIRAUD, Vincent, *Augustin, les signes et la manifestation*, PUF, Paris, 2013.
- GIRE, Pierre, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- GREISCH, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Les racines herméneutiques de la phénoménologie heideggérienne (1919-1923)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000.
- GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 2002.
- HECKEL, Theo K., *Der innere Mensch, Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Mohr, Tübingen, 1993.

- HIRSCH, Emanuel, *Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen*, Lutherstudien, Bertelsmann, Gütersloh, 1954.
- HONNEFELDER, Ludger, *Scientia transcendens : Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990.
- HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne, L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, Paris, 2007.
- HUIAN, Georgiana, *Augustin, Le cœur et la crise du sujet*, Éditions du Cerf, Paris, 2020.
- KISIEL, Theodore, *Heidegger's Way of Thought, Critical and interpretative signposts*, Continuum, New York-London, 2002.
- KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University California Press, Berkeley, 1993.
- KÖHLER, Oskar, *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Knecht, Francfort-sur-le-Main, 1972.
- KORIDZE, Georg, *Intentionale Grundlegung der philosophischen Logik. Studien zur Intentionalität des Denkens bei Hervaeus Natalis im Traktat « de secundis intentionibus »*, thèse, Tübingen, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, Le livre de poche, Paris, 2008.
- LOSSKY, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997.
- MARION, Jean-Luc, *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris, 2008.
- MCGRATH, Sean J., *The early Heidegger & medieval philosophy, Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2006.
- MEESSEN, Yves, *Percée de l'Ego, Maître Eckhart en phénoménologie*, Hermann, Paris, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964.
- MOINGT, Joseph, *La théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier, 1966-1969.
- MOORE, Ian Alexander, *Eckhart, Heidegger, and the imperative of releasement*, State University of New York Press, 2019.
- MOREL, Jean, *Kierkegaard et Heidegger, Essai sur la décision*, L'Harmattan, Paris, 2010.

- MÜHLEN, Heribert, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, in *Franzisk. Forschungen*, 11. Heft, Dietrich-Coelde Verlag, 1954.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang, *L'objet de nos pensées, Descartes et l'intentionnalité*. Vrin, Paris, 2012.
- OTT, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, traduction par J.-M. Belcœil, Éditions Payot, Paris, 1990.
- OTTO, Rudolf, *Le sacré, L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduction par A. Jundt, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2015.
- ØVERENGET, Einar, *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
- PANACCIO, Claude, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Bellarmin-Vrin, Paris-Montréal, 1992.
- PANACCIO, Claude, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- PANOFSKY, Erwin, *La perspective comme forme symbolique*, Éditions de Minuit, Paris, 1976.
- PERLER, Dominik, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2003.
- PERLER, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- PERLER, Dominik, *Eine Person sein, Philosophische Debatten im Spätmittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2020.
- PERRIN, Ron, *Max Scheler's concept of the person, An ethics of humanism*, Palgrave Macmillan, New York, 1991.
- PINAT, Étienne, *Heidegger et Kierkegaard, La résolution et l'éthique*, Kimé, Paris, 2018.
- PINI, Giorgio, *Categories and Logic in Duns Scotus, An interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden, 2002.
- PÖGGELER, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.
- RAFFOUL, François, *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*, Galilée, Paris, 2004.
- REITZENSTEIN, Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1909), Forgotten Books, 2018.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- RICŒUR, Paul, *Autrement, Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris, 1997.

- ROMANO, Claude, *Être soi-même, Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, 2019.
- RONDEAU, Marie-Josèphe, *Les commentaires patristiques du Psautier*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1982 et 1985.
- ROSIER, Irène, *La grammaire spéculative des modistes*, Presses universitaires de Lille, 1983.
- SCHMIDT, Axel, *Der Personbegriff des Johannes Duns Scotus, Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der ontologischen Grundlagen*, Diplomarbeit, GRIN Verlag, München, 1985.
- SCHÖNBERGER, Rolf, *Relation als Vergleich, Die Relationstheorie des Johannes Buridans im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden, Brill, 1994.
- SERBAN, Claudia, *Phénoménologie de la possibilité, Husserl et Heidegger*, PUF, Paris, 2017.
- SESBOÛE, Bernard, WOLINSKI, Joseph, *Le Dieu du salut*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
- SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaire d'Être et temps*, PUF, Paris, 2005.
- SONDAG, Gérard, *Duns Scot, La métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris, 2005.
- SPAACK, Claude Vishnu, *Matière et mouvement, Essai de cosmologie phénoménologique*, Hermann, Paris, 2017.
- TACHAU, Catherine, *Vision and Certitude in the age of Ockham, Epistemology, optics and the foundations of semantics*, Brill, Leiden/New-York/København/Köln, 1988.
- TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989.
- VAN BUREN, John, *The young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- VERPLAETSE, Jan, *Localizing the moral sense*, Springer, Dordrecht, 2009.
- VOLPI, Franco, *Heidegger e Brentano, L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padoue, 1976.
- VOLPI, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Daphni, Padova, 1984.
- WACKERNAGEL, Wolfgang, *Ymagine Denudari, Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduction par G. Granel, Flammarion, Paris, 2002.

ZARADER, Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, Vrin, Paris, 2012.

2. ARTICLES ET CONTRIBUTIONS À DES OUVRAGES COLLECTIFS

ALRIVIE, Jean-Jacques, « L'âme 'rassemblée en elle-même' du *Phédon* de Platon », in *L'homme intérieur et son discours, Le dialogue de l'âme avec elle-même*, Jean-Jacques ALRIVIE, Jean-Jacques (dir.), *Revue Le Cercle Herméneutique*, numéros 30-31, pp. 63-76.

ANDERSEN, C., « *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes* », *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1961, n°52.

ARRIEN, Sophie-Jan, « Natorp et Heidegger : une science originaire est-elle possible ? », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*. S. Jollivet et C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009.

ASSMANN, Jan (hrsg.), *Schuld, Gewissen und Person, Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997.

BALIC, Charles, *The Life and Works of John Duns Scotus*, in Ryan, J. K. et Bonansea, B. M. (eds.), *John Duns Scotus 1265-1965*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1965.

BEAUFRET, Jean, « Heidegger et la théologie », in *Heidegger et la question de Dieu*, Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (dir.), PUF, Paris, 2009.

BENOIST, Jocelyn, « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 94, n°1, 1996, pp. 69-91.

BENOIST, Jocelyn, « Heidegger, les sens du sens et l'illusion herméneutique », in *Heidegger*, M. Caron (dir.), Les éditions du Cerf, Paris, 2006.

BIARD, Joël, « Intention et présence : la notion de *presentialitas* au XIV^{ème} siècle », in *Ancient and medieval theories of intentionality*, Dominik Perler (ed.), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001.

BONCOUR, Élisabeth, GIRE, Pierre, et MANGIN, Éric (dir.), *Maître Eckhart, une écriture inachevée*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2017.

BOULNOIS, Olivier, « Ce dont Dieu n'a pas d'idée : problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècle) », in *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme*, Olivier Boulnois, Jacob Schmutz et Jean-Luc Solère (éds.), Vrin, Paris, 2002.

BOULNOIS, Olivier, « Être, luire et concevoir. Notes sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective », *Collectanea Franciscana*, 60/1-2, 1990.

- BOULNOIS, Olivier, « Heidegger lecteur de Duns Scot, Entre catégories et signification », in *Phénoménologie et logique*, Jean-François Courtine (dir.), Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1996.
- BOULNOIS, Olivier, « La présence chez Duns Scot », in *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, ed. L. Sileo, Rome, 1995.
- BOULNOIS, Olivier, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992.
- BOULNOIS, Olivier, « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart » in Erismann, Christophe, Schniewind, Alexandrine (éds.), *Compléments de substance, Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris, 2008.
- BOYER, Frédéric, « Notes sur l'espérance », *Critiques*, tome LXXIII, n°836-837, Paris, janvier-février 2017.
- BRENET, Jean-Baptiste, « Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès, Une lecture croisée du *Grand Commentaire au De anima* et du *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla* », in *Philosophical psychology in arabic thought and the latin aristotelianism on the 13th century*, L. X. Lopez-Farjeat et J. A. Tellkamp (éds.), Vrin, Paris, 2013.
- BRENET, Jean-Baptiste, « L'intellect agent, la lumière, l'*hexis* », *Chôra*, à paraître.
- BÜTTGEN, Philippe, « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in *Le moi et l'intériorité*, éd. Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse, Vrin, Paris, 2013.
- CAMILLERI, Sylvain, « Du souci 'philosophique' au souci 'religieux' », *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 112, n°3, 2014.
- CAPUTO, John D., « *Sorge and Kardia : The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart* », in *Reading Heidegger from the Start, Essays in his Earliest Thought*, Th. Kisiel & J. Van Buren (éds.), State University of New York Press, Albany, 1994.
- CARON, Maxence (dir.), *Heidegger*, Les éditions du Cerf, Paris, 2006.
- CESALLI, Laurent, ROSIER-CATACH Irène, « *Signum est in praedicamento relationis. Roger Bacon's Semantics Revisited in the Light of His Relational Theory of the Sign* », in Robert Pasnau (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 6, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- CESALLI, Laurent, « Grammaire, logique et psychologie chez Anton Marty », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 12, Numéro 2 : *Phénoménologie et grammaire, Lois des phénomènes et lois de la signification*, 2016.
- CIOCAN, Cristian, « Heidegger, la mort et la totalité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 199, 2009.
- COURTINE, Jean-François, « Réduction, construction, destruction, D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger », *Philosophiques*, 36, n°2, Automne 2009.

- COURTINE, Jean-François, « Une difficile transaction : Heidegger entre Aristote et Luther », in *Nos Grecs et leurs Modernes*, Barbara Cassin (éd.), Les éditions du Seuil, Paris, 1992.
- CROWE, Benjamin D., « Heidegger et le néo-kantisme de Bade, Critique de la philosophie des valeurs », traduction par S. Camilleri, in *Le jeune Heidegger 1909-1926, Herméneutique, Phénoménologie, Théologie*, Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), Vrin, Paris, 2011.
- DASTUR, Françoise, « Heidegger : Histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, S. Jollivet et C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009.
- DASTUR, Françoise, « Heidegger et la théologie », *Revue Philosophique de Louvain*, 92-2-3, 1994.
- DASTUR, Françoise, « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 1996.
- DASTUR, Françoise, « La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne (Lotze, Rickert, Lask) », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1998.
- DE GANDILLAC, Maurice, « Deux figures eckhartiennes de Marthe », in *Métaphysique, Histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981.
- DE LARA LÒPEZ, Francisco, « Indication formelle (*formale Anzeige*) », in *Abécédaire de Martin Heidegger*, Alain Beaulieu (dir.), Éditions Sils Maria, 2008.
- DE LIBERA, Alain, ZUM BRUNN, Émilie (éds.), *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Éditions du Cerf, Paris, 1986.
- DE LIBERA, Alain, « Suppôt », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin (éd.), Éditions du Seuil, Paris, 2004.
- DE LIBERA, Alain, « Intention », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin (éd.), Éditions du Seuil, Paris, 2004.
- DE LIBERA, Alain, « Les actions appartiennent aux sujets. Petite archéologie d'un principe leibnizien », in « *Ad Ingenii Acuitionem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (eds.), Brepols, Louvain-la-Neuve, 2006.
- DE LIBERA, Alain, « Sujet insigne et *Ich-Satz*, Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les études philosophiques*, PUF, Paris, n°88, 2009/1.
- DE LIBERA, Alain, « L'Un ou la Trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart, Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », in *Maître Eckhart*, J. Casteigt (dir.), Éditions du cerf, Paris, 2012.

- DE LIBERA, Alain, « Augustin et la question du sujet », in *Après la métaphysique : Augustin ?*, Actes du colloque inaugural de l'Institut d'Études médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010, Alain de Libera (éd.), Vrin, Paris, 2013.
- DECAIX, Véronique, « Conversion à soi et justice pour tous, Le détachement intérieur comme condition de l'action juste chez maître Eckhart », *Intus et foris*, PUPS, 2010.
- DECAIX, Véronique, « Maître Eckhart en Allemagne (1903-1911) », in *Sans sujet, Pour Alain de Libera*, Jean-Baptiste Brenet et Laurent Cesalli (dir.), Vrin, Paris, 2018.
- DENKER, Alfred, ZABOROWSKI Holder (hrsg.), *Heidegger – Jahrbuch 1, Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg-München, 2004.
- DEVRIENDT, Jean, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, sous la direction de Marie-Anne Vannier, Éditions du Cerf, Paris, 2016.
- DEWALQUE, Arnaud, « La controverse entre Rickert et Husserl sur l'évidence – II », in Rickert, Heinrich, *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général*, traduction par A. Dewalque, Vrin, Paris, 2006.
- DEWALQUE, Arnaud, « La théorie rickertienne du sujet, Le principe d'hétérothèse (1912) et la référence à l'époché husserlienne », in Rickert, Heinrich, *Les deux voies de la théorie de la connaissance 1909, La conscience en général*, traduction par A. Dewalque, Vrin, Paris, 2006.
- DEWALQUE, Arnaud, « Le problème du sens. Heidegger, auditeur de Rickert », *Études phénoménologiques*, tome XXIII-XXIV, numéros 45-48, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2007-2008.
- DOUMAS, François-Régis, MEUNIER, Bernard, « « Persona » chez Tertullien (sur la base de deux textes de l'« Adversus Praxean ») », in *La personne et le christianisme ancien*, Bernard Meunier (dir.), Éditions du cerf, Paris, 2006.
- EBELING, Gerhard, « *Das Gewissen in Luthers Verständnis* », *Lutherstudien*, Band II/3, 1989.
- ERISMANN, Christophe, SCHNIEWIND, Alexandrine (éds.), *Compléments de substance, Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris, 2008.
- FOREST, Aimé, VAN STEENBERGHEN, Fernand, DE GANDILLAC, Maurice, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, tome 13, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, Bloud & Gay, 1956.
- FRÈRE, Bruno, « Phénoménologie et personnalisme, Remarques sur le Formalisme en éthique de Max Scheler », *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, tome 67, 2004/3.
- GADAMER, Hans-Georg, « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », *Itinerari*, volume XXV, n°1-2, 1986.

- GENS, Jean-Claude, « Du premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique de *Logos* (1900-1911), in *Les conférences de Cassel*, édition bilingue, traduction par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003.
- GENS, Jean-Claude, « La communauté de pensée entre Husserl et Dilthey (1912-1925) » in *Les conférences de Cassel*, édition bilingue, traduction par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003.
- GENS, Jean-Claude, « La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger (1919-1920) », in *Les conférences de Cassel*, édition bilingue, traduction par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003.
- GILSON, Étienne, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », in *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, suivi de *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2012.
- GUEST, Gérard, « Pascal – et Heidegger, Heidegger lecteur de Pascal », *Les études philosophiques*, n°96, PUF, Paris, 2001/1.
- HAAR, Michel (éd.), *L'Herne, Martin Heidegger*, Éditions de l'Herne, 2016.
- HADOT, Pierre, « Heidegger et Plotin », *Critique*, 145, 1959.
- HEDWIG, Klaus, « *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano* », in R. Chisholm et R. Haller (éd.), *Die Philosophie Brentanos*, Rodopi, Amsterdam, 1978.
- HEDWIG, Klaus, « *Intention : Outlines for the History of a Phenomenological Concept* », in *Philosophical and Phenomenological Research*, 39, 1979.
- HENRY, MICHEL, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1, p. 24-46.
- HILBERATH, Bernd Jochen, « *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians 'Adversus Praxean'* », *Innsbrucker theologische Studien*, Innsbruck-Wiens, Tyrolia, 1986.
- HOUSSET, Emmanuel, MAHÉO, Gabriel (éds.), *Max Scheler, Ethique et phénoménologie*, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- ILDEFONSE, Frédérique, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain*, n°52, 2009.
- IMBACH, Ruedi. et PUTALLAZ, François-Xavier, « Notes sur l'usage du terme *imago* chez Thomas d'Aquin », *Micrologus*, 5, 1997.
- KALUZA, Zénon, DE LIBERA, Alain, VIGNAUX, Paul, WÉBER, Édouard, ZUM BRUNN, Émilie (éds.), *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, PUF, Paris, 1984.
- KELKEL, Arion L., « De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie », *Analecta Husserliana*, volume 50, n° 3, A. T. Tymieniecka (éd.), Kluwer, Dordrecht, 1997.
- KISIÉL, Theodore, « *From intuition to understanding: On Heidegger's transposition of Husserl's phenomenology* », in *Heidegger's Way of Thought, Critical and*

- Interpretative Signposts*, A. Denker et M. Heinz (éds.), Continuum, New York-London, 2002.
- KISIEL, Theodore, SHEEHAN, Thomas, (eds.), *Becoming Heidegger, On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*, Noesis Press, Seattle, 2010.
- KÖBELE, Susanne, « *Zur Predigt 16 b : Quasi vas auri solidum* », in *Lectura eckhardi, Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, G. Steer, L. Sturlese (hrsg.), Stuttgart, Berlin-Cologne, 1998.
- KOCH, Isabelle, « Qui rêve ? Songes, visions et éthique chez Augustin », *Cahiers philosophiques*, n°159, 2019/4.
- KRIES, Douglas, « Origen, Plato, and conscience (*synderesis*) in Jerome's Ezekiel commentary », *Traditio*, 57, 2002.
- LARIVÉE, Annie et LEDUC, Alexandra, « Le souci de soi dans *Être et temps*, L'accentuation d'une tradition antique ? », *Revue philosophique de Louvain*, 100, 2002.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, DUPLACY, Jean, GEORGE, Augustin, GRELOT, Pierre, GUILLET, Jacques et Lacan, Marc-François (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Éditions du Cerf, Paris, 1962.
- MANGIN, Éric, « La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart, Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 74, fascicule 3, 2000.
- MARION, Jean-Luc, « Remarques sur les origines de la 'Gegebenheit' dans la pensée de Heidegger », *Heidegger Studies*, volume 24, *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination, Revisiting the Question of Nihilism*, Duncker & Humblot GmbH, 2008.
- MARMO, Costantino, « *The semantics of the modistae* », in S. Ebbesen et R. Friedman (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Friedman, Copenhagen, 1999.
- MAURER, Armand, « *Ens diminutum : a Note on its Origin and Meaning* », *Mediaeval Studies*, XII, Toronto, 1950.
- MAURIÈGE, Maxime, « En quel sens Dieu est-il « sujet » chez Maître Eckhart ? », in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, sous la direction de Marie-Anne Vannier, Les éditions du Cerf, Paris, 2016.
- MICHALSKI, Mark, « De la métaphysique à l'anthropologie philosophique, Heidegger et Scheler », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités, confrontations*, S. Jollivet et C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009.
- MICHON, Cyrille, « *Occam redivivus* », *Philosophiques*, 21/2, 1994.
- MONTEIL, Ariane, « Luther, lecteur et commentateur de Tauler, À propos de quelques notes marginales de Martin Luther au sermon *de nativitate domini* de Jean Tauler », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 88/2, 2008.

- NÉDONCELLE, Maurice, « *Prosopon et persona* dans l'antiquité classique, Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses*, 22/3-4, 1948.
- PATÖCKA, Jan, « Heidegger penseur de l'humanité », *Epokhè* n°2, Millon, Grenoble, 1991.
- PAYEN, Guillaume, « Martin Heidegger, de la Grande Guerre au nazisme : la 'brutalisation' d'un philosophe (1914-1933) ? », *Histoire, économie & société*, 34/4, 2015.
- PRADELLE, Dominique, « La réflexion heideggérienne sur les *Regulae* : de la méthode à la métaphysique », *Revue internationale de philosophie*, 290/4, 2019.
- RICARD, Mathieu, « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, 57 /1, 2001.
- RIQUIER, Camille, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger, lecteur de Bergson », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, S. Jollivet, C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009.
- ROESNER, Martina, « La philosophie aux prises avec la facticité, L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger », in *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, S. Jollivet, C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009.
- ROMANO, Claude, « L'énigme du 'Selbst' dans l'ontologie fondamentale heideggérienne », *Studia Phænomenologica*, volume XVII, *Phenomenology of animality*, C. Ciocan et M. Diaconu (éds.), Zeta Books, 2017.
- ROSENWEIN, Barbara H., « Y avait-il un 'moi' au haut Moyen Âge ? », *Revue historique*, n°633, 2005/1.
- ROSIER, Irène, « *Res significata et modus significandi* : Les implications d'une distinction médiévale », in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995.
- ROSIER-CATACH, Irène, « Modisme, pré-modisme, proto-modisme : pour une définition modulaire », in S. Ebbesen et R. Friedman (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzel, Copenhagen, 1999.
- ROSIER-CATACH, Irène, « *Civilitas*, De la famille à l'empire universel », in *Mots médiévaux offerts à R. Imbach*, Brepols, Turnhout, 2011.
- ROSIER-CATACH, Irène, « Communauté politique et communauté linguistique », in *La légitimité implicite*, Éditions de la Sorbonne, Paris-Rome, 2015.
- SCHÜRMAN, Reiner « *Meister Eckhart's Verbal Understanding of Being as a Ground for Destruction of Practical Teleology* », *Miscellanea Medievalia, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Bd. II, Walter de Gruyter, New York/Berlin, 1981.
- SEILLER, Léon, « La notion de personne selon Scot », *La France franciscaine*, 20, 1937.
- SOLÈRE, Jean-Luc, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, 24, Éditions de Minuit, Paris, 1988.

- SOMMER, Christian, « L'inquiétude de la vie facticielle, Le tournant aristotélien de Heidegger (1921-1922) », *Les études philosophiques*, n°76, 2006/1.
- SOMMER, Christian, « Authenticité (*Eigentlichkeit*) », in *Abécédaire de Martin Heidegger*, Alain Beaulieu (dir.), Éditions Sils Maria, 2008.
- STROUMSA, Guy (dir.), *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden, 1999.
- TONNER, Philip, « *Haecceitas* and the question of being : Heidegger and Duns Scotus », *Kritike*, 2, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre, « L'individu dans la cité », in *L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 1996.
- VIGLIOTTI, Robert, « L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger », in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), Vrin, Paris, 2011.
- VILLEVIEILLE, Laurent, « Heidegger, de l'indication formelle à l'existence », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, volume IX, n°5, 2013.
- VOLPI, Franco, « *Dasein* comme *praxis* : l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », *Phaenomenologica*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht-Boston-Londres, 1988.
- VOLPI, Franco, « *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger : Franz Brentano e Carl Braig* », in *Quaestio 1, Heidegger e i medievali*, C. Esposito et P. Porro (éds.), Brepols, Turnhout, 2001.
- VOLPI, Franco, « La doctrine aristotélienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger », in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIXème siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.
- ZAHAVI, Dan, « Comment examiner la subjectivité ? À propos de la réflexion : Natorp et Heidegger », in *Le jeune Heidegger (1909-1926), Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), Vrin, Paris, 2011.
- ZUM BRUNN, Émilie, « Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart », traduction par A. Hérique, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, 1993.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉS DE LA THÈSE	3
REMERCIEMENTS	5
INTRODUCTION : ÊTRE EST AVOIR.....	11
La responsabilité ontologique	11
Personnalité et sujet agent	16
CHAPITRE I : UN SUJET PERSONNEL	37
I. Heidegger subjectiviste ? Les sources contemporaines des premiers travaux.....	39
1. Pour un « réalisme sain » : la différence ontologico-sémantique.....	39
Le problème du sens	42
Le sujet rickertien	46
La conception laskienne de la forme.....	50
2. La « pensée immanente ». La thèse d’habilitation à la lumière de Husserl.....	59
L’ « acte qui confère signification ».....	65
L’intériorité intentionnelle du sens	76
II. Le sujet scotiste	83
1. La rupture progressive avec le néothomisme	83
2. La conception scotiste de la signification	89
L’inexistence de la signification.....	89
Être intentionnel vs <i>similitudo</i>	99
3. La conception modiste de la signification	113
III. Le « problème de la personne »	120
1. Perspective historico-critique : Duns Scot « subjectiviste » ?.....	120
2. La personnification du sujet	132
CHAPITRE II : AU CŒUR DU SUJET.....	149
I. Vers la destruction du sujet transcendantal husserlien	151
1. Par-delà réalisme et subjectivisme : l’esprit vivant.....	151
2. La dé-valorisation du sujet	159
3. Par-delà la distinction sujet – objet : le prémondain	167
Qu’est-ce qu’une chose ?.....	180
« <i>Es weltet</i> »	184

II. Le cœur eckhartien	189
1. « [V]oir toujours le plus intérieur et l'ensemble du château »	190
2. L'avoir comme dé-prise.....	206
III. Une personnalité sans personne(s).....	217
1. Un « réalisme » eckhartien ?	218
Eckhart et Schleiermacher.....	237
2. La personnalité du <i>Ich</i>	244
CHAPITRE III : LA VIE DÉCHIRÉE	257
I. Après le prémondain	259
1. La destruction de l' <i>a priori</i>	261
2. La destruction du vécu	267
La destruction de la subjectivité natorpienne	267
Trois mondes ?	274
De Dilthey aux premiers chrétiens	285
II. L'homme intérieur heideggérien	293
1. Le néant propre.....	294
<i>Memoria sui et molestia</i>	294
Le scandale de la croix.....	313
La <i>Zerrissenheit</i> , ou la « mêmeté » bien comprise	337
2. L'appropriation déchirée.....	344
3. Le devenir du christianisme	360
Le génie du premier christianisme	361
« <i>Corruptio amplificanda est</i> »	369
La conscience brisée.....	374
<i>Simul justus et peccator</i>	379
CHAPITRE IV : LE DASEIN HORS SUJET.....	387
I. Le maintien du Dasein	389
1. La prudence du <i>Dasein</i>	397
2. L'esseulement du <i>Dasein</i>	421
a. « Quelque chose comme une voix étrangère »	421
« Mêmeté » et totalité	432
b. Aristote dépassé.....	436
c. <i>Zurück zu Kant</i> ?	440
3. Aux origines du <i>Gewissen</i>	448
a. La destruction de la conscience universelle	449

b. <i>Böse Drang</i> et <i>personalgültige Böse</i>	458
La garde de l'aigle.....	470
c. L'héritage kierkeggardien	474
La personnalité d'Adam	474
La personnalité de Job	479
II. Le voyageur et son reflet.....	488
1. La production de la vérité	489
2. La personne impuissante.....	507
CONCLUSION : RETOUR AU SUJET ?	521
Personnalité et <i>impersonnalité</i>	521
L'autre sens de <i>l'intentio</i>	524
INDEX SÉLECTIF DES NOMS PROPRES.....	535
BIBLIOGRAPHIE	537
TABLE DES MATIÈRES	565