

B i b l i o t h è q u e

de

PHILOSOPHIE

ŒUVRES DE
MARTIN HEIDEGGER

**Phénoménologie
de l'intuition
et de l'expression**

**Théorie de la formation
des concepts philosophiques**

par

MARTIN HEIDEGGER

*Traduit de Vallemant
par Guillaume Fagniez*

nrf

Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

MARTIN HEIDEGGER

PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'INTUITION
ET DE L'EXPRESSION

THÉORIE DE LA FORMATION
DES CONCEPTS PHILOSOPHIQUES

*Traduit de l'allemand
par Guillaume Fagniez*

nrf

GALLIMARD

Cours de Fribourg du semestre d'été 1920
établi par Claudius Strube

La présente traduction a été faite d'après la deuxième édition (2007)

Titre original :

PHÄNOMENOLOGIE DER ANSCHAUUNG UND DES AUSDRUCKS.
THEORIE DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFSBILDUNG

© Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 1993, 2007.
© Éditions Gallimard, 2014, pour la traduction française.

PRÉSENTATION DU TRADUCTEUR

Le cours intitulé *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, a paru pour la première fois en 1993 comme tome 59 de l'édition intégrale des œuvres de Heidegger publiée aux éditions Klostermann. Il a été professé à raison de deux heures par semaine durant le semestre d'été 1920 à l'université de Fribourg-en-Brisgau où Heidegger était alors *Privatdozent* et, depuis 1919, assistant de Husserl, lui-même ayant pris la succession de Rickert à Fribourg en 1916. Il est une pièce maîtresse de ce qu'il est convenu d'appeler la « phénoménologie de la vie » caractéristique de la première période d'enseignement fribourgeois de Heidegger (1919-1923) qui, pour préparer une « herméneutique de la factivité » menant à l'« analytique du *Dasein* », n'en présente pas moins certains aspects originaux, irréductibles à une simple genèse d'*Être et Temps*.

Au sortir de la Grande Guerre, le jeune Martin Heidegger (il a trente ans en 1919) partage avec les philosophes de sa génération la conscience aiguë des insuffisances du néo-kantisme alors dominant — et notamment de la philosophie des valeurs élaborée par son ancien directeur de thèse Heinrich Rickert — ainsi que de l'urgence d'une profonde réforme de la pensée philosophique. Les deux cours de l'hiver 1918 et de l'été 1919 intitulés respectivement *L'idée de la philosophie et le problème de la vision du monde* et *Phénoménologie et philosophie transcendante de la valeur* témoignent de cette critique du néo-kantisme de Bade. C'est au premier chef le statut que la philosophie y

reçoit, celui d'une théorie de la connaissance, qui y est mis en question : contre la réflexion gnoséologique « qui ne cesse d'aiguiser le couteau sans jamais en venir à couper quoi que ce soit¹ », la pensée philosophique doit faire face, en deçà du savoir, à l'effectivité même. La reconquête du monde et de son expérience effectivement vécue, à la faveur d'une vigoureuse contestation du primat du théorique en philosophie, constitue à cette fin l'un des grands axes de la phénoménologie des premiers cours de Fribourg — « saut dans le monde » dont *Être et Temps* porte d'ailleurs les traces les plus explicites². Mais le tort premier du néo-kantisme d'un Rickert est de se détourner par principe de la vie subjective : la philosophie prenant en charge le sujet de connaissance, il reviendrait à une psychologie naturaliste de rendre compte de la vie psychique. Dès lors, la tâche qui, aux yeux du jeune Martin Heidegger, s'impose à la philosophie, c'est de revenir à son affaire même — celle de la *vie*.

Mais s'éclaire du même coup pourquoi la mise en question de la phénoménologie elle-même est immédiatement contemporaine de l'appropriation de son « regard » par Heidegger, et en quel sens son « plus original et plus ultime problème », « c'est celui qu'elle est *elle-même* à elle-même »³. Car si la phénoménologie est le point de vue à partir duquel s'exerce la critique de la philosophie des valeurs dans les premiers cours de Fribourg, on ne saurait méconnaître la divergence fondamentale qui s'y fait jour d'entrée de jeu à l'égard de la pensée husserlienne, qui se conçoit à cette époque déjà comme science transcendantale de la conscience : pour Heidegger, la phénoménologie doit être visée en tant que « science de l'*origine* absolue de l'esprit en et pour soi — la « vie en et pour soi »⁴ ». C'est cet infléchissement décisif de la phénoménologie du côté de la vie qui, intervenant d'abord dans le cours du semestre

1. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe (désormais *GA*), t. 58, éd. par H.-H. Gander, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 4.

2. *Id.*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie, GA*, t. 56/57, Francfort, V. Klostermann, 2^e éd. augmentée, 1999, p. 63.

3. *Id.*, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, *op. cit.*, p. 1.

4. *Loc. cit.*

d'hiver 1919-1920, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, se poursuit en 1920 sous la forme d'une « phénoménologie de l'intuition et de l'expression ». Cependant, si la « vie » vient se placer au cœur du projet phénoménologique, c'est justement au titre de l'« origine » à l'aune de laquelle le sens doit être mesuré et tout phénomène accueilli : la phénoménologie est « science originaire de la vie », au sens de « la vie *en tant qu'elle jaillit*, en tant qu'elle provient d'une origine »¹. Le terme « vie » fonctionne ici comme un « index formel » — à vrai dire comme l'index formel par excellence — de l'exigence d'originalité à laquelle doit répondre la phénoménologie. C'est à partir de ce foyer que la « vie » est analysée, aussi bien dans le cours de 1920 que dans les « Remarques sur la *Psychologie des visions du monde* de Karl Jaspers » qui lui sont contemporaines². Tels sont, en d'autres termes, le principe premier et la visée ultime de la *Destruktion* mise en œuvre pour la première fois dans le cours de 1920, et dont le sens ne peut être esquissé sans quelques remarques sur la fonction qui revient ici au couple que forment intuition et expression.

Parce qu'un monde appartient à toute vie comme telle, cette dernière se déploie et s'élabore dans des « figures expressives »³. Ainsi, sans pouvoir emprunter le court-circuit de l'intuition de la vie par elle-même, la pensée philosophique doit passer par la médiation de l'expression — la vie vécue — pour ressaisir, en deçà d'elle, la vie comme origine — si l'on peut dire : la vie vivante. C'est pourquoi, même si en un sens l'intuition y demeure le paradigme méthodologique déterminant, la phénoménologie est une « compréhension originaire de la vie »⁴ attachée à la médiation de l'expression. Elle est un parcours de compréhension à la faveur duquel se reconstruit l'origine, dans un « accompagnement intuitif » « au fil du sens » : « par les renversements de la compréhension et de l'intuition,

1. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 81.

2. Cf. *Id.*, *Anmerkungen zu Karl Jaspers » Psychologie der Weltanschauungen «*, in *Wegmarken, GA*, t. 9, p. 14 sq. « Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers », trad. fr. P. Collomby, *Philosophie*, n° 11, 1986, p. 15 sq. Voir également *GA*, t. 62, p. 351-352.

3. *Id.*, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 147.

4. *Ibid.*, p. 139.

les phénomènes parviennent à l'expression »¹. La vie ici en jeu n'est en effet pas un « objet » dont on peut se saisir théoriquement, mais une dynamique qu'il convient d'accompagner moyennant une paradoxale « intuition herméneutique² ». La phénoménologie sera donc rythmée par cette conversion réciproque de l'intuition et de l'expression qui est celle de la vie même : « Toute la connaissance phénoménologique est un ensemble de stades de saisie et d'expression³. » Dès lors s'éclaircit la visée d'une « phénoménologie de l'intuition et de l'expression ». 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'intuition⁴. De là, on peut voir combien peu rickertienne est la référence à une « théorie de la formation des concepts philosophiques » : tandis que la problématique rickertienne de la *Begriffsbildung* est strictement gnoséologique — elle a en vue un principe ultime de distinction entre sciences de la nature et sciences de la culture —, c'est ici la conceptualité phénoménologique qui est en cause, en tant qu'elle a à charge d'exprimer la vie comme origine.

Dans la partie conclusive du cours du semestre d'hiver 1919-1920, telle qu'elle est reconstruite dans le tome 58 de l'édition intégrale, Heidegger commence à évoquer, pour désigner la méthode de la phénoménologie de la vie, l'idée d'une *Destruktion*. Si « la compréhension philosophico-phénoménologique est une compréhension de l'origine qui trouve son point de départ dans les figures concrètes de la

1. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 262-263.

2. *Id.*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, op. cit., p. 219.

3. *Id.*, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 238.

4. Aussitôt annoncés, les deux concepts s'éclipsent pour des raisons de fond, caractéristiques du chemin de Heidegger vers une phénoménologie « herméneutique ». L'« intuition phénoménologique », en particulier, doit s'effacer devant la compréhension — non plus de l'expression mais de la significativité — parce que Heidegger la conçoit comme une « interprétation du sens ». (Cf. les deux lettres à Rickert datées de 1920, dans M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912-1933*, Francfort, V. Klostermann, 2002, p. 46-53 ; *Lettres 1912-1933*, trad. fr. A. Dewalque, Bruxelles, Ousia, 2007, p. 49-55.)

vie », alors cette compréhension « travaille de façon tout à fait caractéristique avec des *négations* »¹ : le sens déposé et figé dans des expressions doit être nié pour aller vers la vie du sens lui-même, vers l'intuition. Il y a donc bien quelque chose de « dialectique » dans la méthode phénoménologique, dont le premier moment est de fait « destructif », au sens d'une « *destruction critique* des objectivations »². Néanmoins, en exposant pour la première fois dans l'introduction de notre cours le sens de la *Destruktion* et le rôle central qui lui revient dans la mise en œuvre effective de la phénoménologie, Heidegger insiste, d'une part, sur sa signification de « démontage » (*Abbau*) des objectivations de la vie — distinguée d'une pure et simple activité destructive —, d'autre part, sur la positivité phénoménologique visée par l'opération : il s'agit bien avec elle de dégager les phénomènes en leur originalité occultée par des configurations objectives déposées et sédimentées par l'histoire. Cette intention « productive » de la *Destruktion* — que la traduction a choisi de rendre par la graphie « déstruction » — sera chaque fois de nouveau soulignée dans les textes de Heidegger qui la mentionnent, de façon bien connue par le paragraphe 6 d'*Être et Temps*, mais également, notamment, dans certains passages du cours de 1923-1924, *Introduction à la recherche phénoménologique*³.

Le cours de 1920 ne s'ouvre pas seulement sur l'exposition méthodique de la « dé-struction phénoménologico-critique » : il consiste intégralement en une mise en œuvre de la dé-struction, à l'égard de deux « problèmes » qui charpentent l'ensemble du cours, celui de l'*a priori* et celui du vécu. Le premier problème, désigné globalement par Heidegger comme celui de l'*a priori*, est aussi et surtout celui de l'histoire, qui selon les schémas de la philosophie contemporaine — et particulièrement dans le néo-

1. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 240.

2. *Ibid.*, p. 241. Cf. également p. 255.

3. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 11^e éd., 1967, p. 19-27 (*Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 45-53) et *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, t. 17, Francfort, V. Klostermann, 1994, p. 109-122 (*Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 127-140.)

kantisme de Heidelberg — s’oppose à l’*a priori* comme le contingent au nécessaire, le relatif à l’absolu, etc. Il s’agit pour Heidegger d’« assouplir » — selon un terme récurrent dans les premiers cours de Fribourg : *auflockern* — le cadre de cette opposition, en sorte de retrouver en deçà d’elle le sens premier de l’histoire qui s’y trouve occulté, celui de l’historicité immanente à la vie même. Ce déplacement du « problème de l’histoire », dans un geste de réduction du sens « objectif » et « théorique » de l’histoire à l’historicité propre à la vie d’abord, à l’existence ensuite, est un axe majeur des recherches du jeune Heidegger, des formulations du cours du semestre d’hiver 1920-1921 *Introduction à la phénoménologie de la religion* jusqu’à celles du chapitre V de la deuxième section d’*Être et Temps*¹. Il est ici esquissé à la faveur d’une première « dé-struction phénoménologique du phénomène “histoire” » (p. [66]).

Cette dé-struction met en jeu les différentes modalités du sens — le « sens de rapport » (*Bezugssinn*), le « sens de la teneur » (*Gehaltssinn*) et le « sens d’accomplissement » (*Vollzugssinn*) — auxquelles Heidegger se réfère régulièrement à cette époque, sans du reste en fournir une véritable explicitation terminologique, si bien qu’elles demeurent grevées d’une certaine indétermination. Sans entrer dans le détail de l’analyse, on peut souligner l’intention heideggérienne d’évoquer le sens — en l’occurrence celui de l’histoire — non pas sous la forme d’une objectivité détachée de la vie au moyen de la théorie, mais saisi au sein même de la dynamique de la vie. Le « sens de rapport » est ainsi celui qu’un phénomène présente dans le rapport non théorique de la vie à son monde, dans le contexte de ce que Heidegger appellera bientôt la « mobilité » de la vie, animée par des « motifs » et des « tendances » qui sont chaque fois ceux de sa situation « historico-factive » : c’est un sens d’accès au phénomène, inscrit dans le monde de la vie. D’où le prosaïsme délibéré de l’analyse sémantique à laquelle se livre Heidegger, mais aussi son carac-

1. Cf. respectivement M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, t. 60, Francfort, V. Klostermann, 1995, p. 31-54 (*Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. fr. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012, p. 41-64) et *Sein und Zeit*, op. cit., p. 372-404 (trad. citée, p. 436-469).

tère si radicalement élémentaire qu'elle s'étend décisivement jusqu'au phénomène indiqué par le verbe « avoir ». Quant à l'« accomplissement » du sens, il dépend du degré d'implication du soi dans ce rapport initial et ainsi, en dernière instance, de la « spontanéité du soi¹ » qui trouve à s'y exprimer : la plénitude du sens a partie liée avec la vitalité reçue du soi. Cependant, la phénoménologie en quête de la vie « en tant qu'elle jaillit » se préoccupe d'une phénoménalité « originale » — de la proximité du phénomène avec sa source — et ainsi exige un « critère d'originalité ». Or celui qu'établit le cours — dans un propos où assurément l'élégance est sacrifiée à la précision — est celui d'un « renouveau actuel » contribuant à constituer le « monde du soi » lui-même (p. [75] et [78]). Ainsi, le moment ultime de l'« accomplissement » du sens acquis avec la spontanéité du soi — moment ultime d'« originalité » — est celui de la réception de soi, de la venue à soi à raison même de la plénitude du sens. L'interprétation dé-structive culmine dans cette détermination réciproque du sens et du soi : si le sens se donne pleinement à la faveur de l'avènement même du soi, c'est inversement à travers cette plénitude de sens que le soi « se reçoit » à lui-même. « S'avoir » initialement soi-même devient : « être ». Que le premier « objet » de la dé-struction soit le phénomène de l'histoire n'a ainsi rien de fortuit : toute la démarche de cette dé-struction inaugurale consiste à écarter l'objectivité morte du concept au profit de l'accomplissement original du soi — son « renouveau actuel » — qui confère justement à l'histoire son sens premier.

C'est également l'accomplissement comme mode d'être propre au soi que vise la seconde partie du cours procédant à une « dé-struction du problème du vécu ». Le concept d'*Erlebnis*, catégorie centrale de la psychologie au tournant du xx^e siècle — et lesté par là de toute une anthropologie subjectiviste —, recouvre en le désignant le phénomène original de la vie — d'où la nécessité de sa « dé-struction ». Si cette dernière prend la forme d'une confrontation avec deux grandes psychologies philosophiques — la psychologie reconstructive de Paul Natorp et la psychologie descriptive et analytique de Wilhelm Dilthey —,

1. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 260.

l'horizon de ce débat est bien la psychologie *comme telle*, en ses présupposés fondamentaux et ses cadres problématiques. C'est justement afin de porter au jour les limites de la psychologie que Heidegger soumet à la critique deux pensées psychologiques en étroite proximité avec le projet d'une « véritable phénoménologie du soi¹ », soulignant ainsi la différence qui les sépare.

Si Natorp est l'un des principaux interlocuteurs du jeune Heidegger², c'est d'abord au titre de sa récusation tranchante de toute objectivation du subjectif, la pureté de ce dernier étant recherchée dans le « *factum* absolument premier, ultimement originaire » du vécu immédiat³. Cependant, la méthode mise en œuvre par Natorp aux fins de saisie non objectivante de la vie subjective revêt une signification ambivalente aux yeux de Heidegger. D'une part, elle présente, à l'inverse de la méthode descriptive de la phénoménologie husserlienne, l'avantage d'être essentiellement processuelle et génétique, et ainsi de rendre compte de la mobilité foncière de la vie. Afin d'appréhender le sujet comme tel, il convient, selon Natorp, de partir du contenu de conscience en tant qu'il est constitué par le sujet. Au fil de la « corrélativité » des deux côtés de cette relation de constitution, la psychologie, en inversant le processus génétique de construction objective, peut remonter jusqu'à l'origine subjective : l'affinité de cette remontée vers l'origine dynamique de toutes les positions statiques de la conscience avec la phénoménologie de la vie en sa démarche dé-structive est évidente. Toutefois, la psychologie reconstructive de Natorp échoue à rejoindre le « concret originaire » de la subjectivité qu'elle entend délivrer de toute naturalisation, à cause de « l'absolutisation du théorique et du logique » dont s'accompagne et se paie sa démarche, qui « logicise radicalement la sphère du vécu »⁴. Ainsi, la vie apparemment atteinte en sa dynamique

1. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., p. 167.

2. Cf., en particulier, le § 19 du cours *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, op. cit., p. 97-109.

3. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Ertes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912, p. 23 ; *Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. fr. É. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2008, p. 46.

4. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, op. cit., p. 108.

propre n'est qu'illusion de vie, le ressort de son mouvement étant essentiellement dialectique. Quant au sujet originaire de cette psychologie, sa concrétion est celle de déterminations purement logiques, et il demeure fondamentalement un pôle constitutif de l'expérience et de la connaissance théorique : non pas un soi singulier, temporel, historique, mais une conscience universelle et intemporelle, « un sujet idéal » (p. [111]).

Tandis que cette « dé-struction » clôt le débat avec la psychologie natorpienne, l'attention de Dilthey à la factualité et à l'historicité caractéristiques de la vie explique la présence de cette référence, plusieurs années durant, à partir de cet exposé initial de 1920 : elle intervient, entre autres, dans l'essai de 1924 intitulé *Le Concept de temps* — dont la rédaction est suscitée par la publication, fin 1923, de la correspondance entre Dilthey et Paul Yorck von Wartenburg —, dans les conférences de Cassel d'avril 1925 essentiellement consacrées à la pensée de Dilthey et, de manière bien connue, dans le chapitre d'*Être et Temps* intitulé « Temporalité et historicité¹ ». Cependant, plusieurs éléments décisifs de la réception heideggérienne de Dilthey sont d'ores et déjà établis en 1920, et notamment l'accent mis sur les tendances contradictoires à l'œuvre dans la philosophie diltheyenne. Cette dernière se présente d'abord comme un projet relevant de la théorie de la connaissance, une « critique de la raison historique » visant une fondation autonome des sciences de l'esprit : cet aspect de l'œuvre, jamais renié par son auteur, est tenu par Heidegger pour l'une des raisons majeures de l'échec de sa philosophie — d'où une posture herméneutique inclinant à distinguer chez Dilthey « ce qu'il a dit » de « ce qu'il a voulu dire »². Le centre de l'œuvre de Dilthey se situe aux yeux de Heidegger du côté de la « psychologie concrète » (*Realpsychologie*) qui, si elle est chargée au

1. Cf. *Id.*, *Der Begriff der Zeit*, GA, t. 64, Francfort, V. Klostermann, 2004, et *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 8, 1992-1993, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 143-180 (*Les Conférences de Cassel*, édition bilingue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003), *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 372-404 (trad. citée, p. 436-469).

2. *Id.*, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA, t. 28, Francfort, V. Klostermann, 1997, p. 308.

sein du programme gnoséologique diltheyen de poser les fondements d'une science autonome de l'esprit, n'en recèle pas moins de riches possibilités phénoménologiques. En effet, suivant son mot d'ordre enjoignant de « comprendre la vie à partir d'elle-même¹ » — qui ne manque pas de résonner comme un cri de guerre contre la philosophie transcendantale —, elle vise à libérer la vie de toute abstraction et de toute théorie ; de sorte qu'elle ébranle salutairement les catégories traditionnelles de la psychologie, au premier rang desquelles la subjectivité et son rapport représentatif à l'objectivité du monde. C'est d'ailleurs pourquoi Heidegger prendra soin, au paragraphe 43 d'*Être et Temps*, de distinguer le sens existentiel de l'être-au-monde de l'unité originaire du soi et du monde fortement affirmée par la psychologie diltheyenne².

Un point à première vue remarquablement absent de cet exposé sur Dilthey est la question de l'histoire : cette dernière n'y apparaît presque pas en son nom propre, tandis qu'elle sera omniprésente dans les développements des années suivantes, au point de constituer dans *Être et Temps* la raison d'être expresse de la référence à Dilthey. En réalité, l'objection majeure constamment opposée à la conception diltheyenne de l'histoire est d'ores et déjà formulée dans cet exposé initial. Celle-ci tient à la notion centrale de *Zusammenhang* — terme dont on sait qu'il est une *crux* de la traduction : « complexe », « ensemble structuré », le mot est, de façon significative, celui que Dilthey choisit pour désigner le caractère distinctif de la vie psychique, en tant qu'elle est une unité entièrement immanente à ses parties. Bien que le terme reçoive lui-même une place insigne dans le vocabulaire du jeune Heidegger, il atteste pour ce dernier que l'horizon constant de la conception diltheyenne est celui de la « figure » (*Gestalt*) harmonieuse dont toute vie appellerait téléologiquement la réalisation effective. Heidegger rejette cette perspective comme étant « esthétique », c'est-à-dire extérieure, objective, et se saisissant du vécu

1. Cf. W. Dilthey, *Vorrede*, in *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, t. V, Stuttgart, B. G. Teubner, 1927, p. 4 (*Le Monde de l'esprit*, t. I, trad. fr. M. Remy, Paris, Aubier, 1947, p. 10).

2. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 200-212 ; trad. citée, p. 250-263.

comme d'un « état », d'une « situation ». Ce reproche d'esthétisme adressé à Dilthey est significatif non seulement dans la mesure où il est encore formulé dans le cadre de l'analytique existentielle — notamment, à travers les citations de Yorck concernant l'« ocularité », au § 77 d'*Être et Temps* —, mais surtout parce qu'il constitue un jalon important sur le chemin qui mène Heidegger à la question de l'être. C'est en effet parce que Dilthey cherche à cerner le propre de la vie et de l'histoire dans le cadre d'un esthétisme où viennent jouer les paradigmes ontologiques traditionnels les plus massifs qu'il n'aperçoit justement pas dans toute sa radicalité l'historicité caractéristique de la vie. Selon le mot de Yorck cité par Heidegger : « [Ses] recherches accusent trop peu la différence générique entre l'ontique et l'historique¹. » Pour ce faire, il conviendrait de poser la question du sens de l'historicité, du sens de l'être de l'étant qui est historique². Or cette question — comme le confirment les formulations finales du paragraphe 77 d'*Être et Temps* sur l'« unité plus originale » de l'ontique et de l'historique abritée dans l'« idée d'être »³ — ouvre sur la question du sens même de « être ». Cette germination de la question de l'être au cœur de celle de l'histoire le montre : l'interrogation de l'histoire, tout en s'inscrivant d'abord dans le contexte spécifique de la phénoménologie de la vie, constitue un fil conducteur solide pour l'ensemble de la pensée de Heidegger, jusques et y compris dans sa tentative plus tardive de penser l'être même comme *Ereignis*.

Selon l'usage, la pagination du volume correspondant de la *Gesamtausgabe* est indiquée entre crochets droits en marge du texte de la traduction qui a été faite à partir de l'édition révisée de 2007. Entre crochets droits également, quelques points d'interrogation signalent çà et là les conjectures de l'éditeur du volume, à la postface duquel nous renvoyons pour les détails de l'établissement du texte. En trois occurrences, le texte édité

1. *Sein und Zeit*, p. 399 ; trad. citée, p. 465.

2. Cf. *Id.*, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, *op. cit.*, p. 158 (*Les Conférences de Cassel (1925)*, *op. cit.*, p. 170-171).

3. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 403 ; trad. citée, p. 468-469.

reprend des abréviations demeurées indéchiffrables, qui ne pouvaient dès lors être traduites ; nous les avons cependant signalées en note. En quelques rares endroits, nous avons précisé les références des textes évoqués par Heidegger. Concernant la *Psychologie générale* de Paul Natorp, principale source de l'exposé sur ce dernier, nous avons renvoyé à la traduction d'Éric Dufour et Julien Servois (parue chez Vrin en 2008) sans toutefois nous y tenir. Il convient de noter qu'un certain nombre de formulations du cours sont empruntées à cet ouvrage sans être signalées par des guillemets. C'est plus encore le cas dans l'exposé sur Dilthey, parsemé de citations extraites des *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*¹. Le manuscrit d'Oskar Becker ne portant pas de guillemets indiquant les citations du texte de Dilthey, comme nous l'a confirmé l'éditeur du cours, nous nous sommes abstenu d'en insérer dans la traduction française.

Cette traduction a été longuement discutée avec François Fédier, qui a mis son incomparable expérience de traducteur et son intime connaissance de la pensée et de la langue de Heidegger au service de ce travail. Qu'il soit très chaleureusement remercié de les avoir partagées avec tant de générosité.

Les recherches liées à ce travail de traduction ont reçu le soutien de l'Université libre de Bruxelles, à laquelle nous exprimons notre vive reconnaissance.

Guillaume FAGNIEZ

1. Le § 17 du cours, en particulier, doit être comparé au chapitre VII des *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Cf. W. Dilthey, *Die geistige Welt*, Gesammelte Schriften, t. V, *op. cit.*, p. 200-213 (trad. citée, p. 205-218).

Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intellegendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem. [1]

AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 23^a.

Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis antepont.

THOMAS A KEMPIS, *De imitatione Christi*, lib. II, cap. 5, 9^b.

a. «Les philosophes, en effet, choisissent librement leurs termes et dans les sujets les plus difficiles à comprendre ne craignent pas d'offenser les oreilles religieuses. Mais à nous il convient de parler selon une règle précise, de peur qu'une trop grande liberté dans les mots n'engendre une opinion impie sur les choses qu'ils désignent» (saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livres VI-X: *Impuissance spirituelle du paganisme*, in *Œuvres de saint Augustin*, 5^e série, 34, traduit par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 507.) (*N.d.T.*)

b. «L'homme intérieur préfère le soin de lui-même à tout autre soin» (Thomas a Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduite du latin par M. l'Abbé Petetin, nouvelle édition revue et retouchée par J. Van Gorp S. J., Rome, Paris et Tournai, Desclée, 1909, livre II, chap. v, p. 75.) (*N.d.T.*)

