

L'INDICATION FORMELLE DE LA FACTICITÉ:

VERS UNE "GRAMMAONTOLOGIE"

HEIDEGGÉRIENNE DU TEMPS

Introduction

Je voudrais traiter ici de l'origine de l'herméneutique heideggérienne de la facticité, c'est-à-dire de l'indication formelle (formale Anzeige) de la situation humaine unique, d'abord dans la thèse d'habilitation de 1915 et ensuite de façon plus développée, après la guerre mondiale dans le Kriegsnotsemester de 1919. Nous tenterons de suivre le développement de cette indication formelle "dia-grammaticalement", dans le cours sur la religion de 1920-21 et dans celui de 1921 sur St. Augustin. Nous montrerons l'approfondissement de l'indication formelle de l'intentionnalité, de l'être-là en 1923 à l'être-au-monde en 1924, de l'avoir-à-être en 1925 jusqu'à l'ex-sistence en 1926. L'ex-sistence apparaîtra comme une dépossession ekstatique, une expropriation et ex-position radicales, comme la relation exogène de l'étrangeté finie. On trouve là l'étape finale où l'herméneutique de la facticité se transforme en ontologie analytique de l'ex-sistence, elle-même représentant l'essence du Da-sein fini. En suivant ce premier chemin heideggérien, nous remarquerons qu'une telle ontologie indicative formelle est au fond une "gramma-ontologie", c'est-à-dire une ontologie non-substantifiante: ainsi l'utilisation de la phrase impersonnelle exclamative, de l'infinitif à la voix moyenne, du double génitif, du verbe réflexif, des relations

transitives-intransitives du verbe "être". C'est ainsi une ontologie des temps grammaticaux du temps. Car le temps lui-même est bien à la fois la formalité et la facticité ultimes de la vie humaine.

En août 1927, quatre mois après la parution d'Etre et temps (ET), Martin Heidegger, répondant à son étudiant Karl Löwith, revient sur l'origine de la démarche qui l'a mené à la rédaction de son opus magnum¹. Cette origine, c'est de manière générale ce qu'il appelle "les problèmes de la facticité." En faisant ressortir que le fondement ontique de l'ontologie constitue une des découvertes les plus essentielles d'Etre et temps, Heidegger attire l'attention sur son oeuvre de jeunesse de 1915 consacrée à la grammaire spéculative de Duns Scot. Cette thèse peut en effet être considérée comme le point initial de son effort

extrême pour s'attaquer au fac/**ticiel**, pour accéder en général à la fac/**ticité** comme problème. L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'a priori, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore [dans Etre et temps] là pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment².

L'impulsion première qui mena à ET et à la tâche même de toute sa vie, c'est la manifestation complète du grand Fait de vivre dans toute sa concrétion, et la monstration du moyen d'y accéder, désigné ici en termes quasiment logiques

¹ La lettre du 20 août 1927 de Heidegger à Löwith est reproduite dans Zur philosophischen Aktualität Heideggers, D. Papenfuss et O. Pöggeler, eds., Im Gespräch der Zeit, Tome 2, Francfort, Klostermann, 1990, p. 33-38.

² Ibid., p. 36: ". . . extrem auf das Faktische loszugehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen. Formale Anzeige, Kritik der üblichen Lehre vom Apriori, Formalisierung und dergleichen ist alles noch für mich da, wenn ich auch jetzt nicht davon rede".

comme "indication formelle". C'est de la grammaire spéculative de Duns Scot, le docteur subtil de la logique formelle de l'analogie, qui possédait également un sens raffiné du concret, du "ceci-là" (haecceitas), que Heidegger a d'abord appris à joindre ces extrêmes que sont le concret et le formel, le contenu et la méthode, le Quoi et le Comment de l'oeuvre de toute sa vie. Entre sa thèse d'habilitation sur Scot en 1915 et le Kriegsnotsemester de 1919³, lorsque l'enfoncement dans le facticiel (das extreme Losgehen auf das Faktische) atteint son premier dénouement, l'herméneutique heideggérienne de la facticité apparaît en tant qu'indication formelle de cette facticité.

Dés la thèse d'habilitation de 1915, on trouve une première version phénoménologique de l' "herméneutique de la facticité," au sens fort d'un double génitif, tel qu'il est opérant (selon la conviction du jeune Heidegger) de l'auto-monstration des phénomènes directement accessibles à la simplex apprehensio de la scolastique. Nous lisons ainsi dans la thèse d'habilitation que la différenciation de la réalité en catégories peut seulement être "déchiffrée" (abgelesen) directement sur la réalité elle-même, et non pas démontrée "a priori" par des procédures déductives. Le fait que les différenciations de sens proviennent directement des domaines de la réalité eux-mêmes implique que ceux-là soient déjà catégorialement structurés, de sorte que nous les déchiffrons au moyen de l'intuition catégoriale et les faisons apparaître au moyen d'un langage indicatif⁴. La facticité n'est pas brute et

³ Le "Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer" (le semestre de guerre pour les combattants) eut lieu exceptionnellement du 25 janvier au 16 avril 1919 et Heidegger fit cours pendant cette période sur "L'idée de la philosophie et le problème de la conception du monde". Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe (GA) volume 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie, B. Heimbüchel, éd., Klostermann, Francfort, 1987.

⁴ M. Heidegger, Frühe Schriften, Francfort, Klostermann, 1972,

irrationnelle, comme Fichte--qui a forgé le mot abstrait Faktizität--le pensait, mais elle est déjà pleine de sens et catégorialement structurée. En fait, elle constitue un contexte plein de sens, un monde dans lequel nous vivons. Nous vivons tout autant dans des catégories que dans des mondes, et c'est à partir d'elles que nous comprenons les choses que nous trouvons dans ces mondes.

Mais qu'est-ce que la facticité en dernière analyse? Fichte, en forgeant le mot, distinguait de manière authentiquement kantienne entre le sens épistémologique minimal de l'individuation, qui part de la multiplicité des données sensibles (selon Kant), et le sens culturel plus plein de la "valeur individualité" dans l'histoire. C'est ce niveau plus élevé de l'individualité historique qui devient la matière de l'herméneutique de la facticité, d'abord nommée le moi-situation (Situations-Ich), l'expérience de la vie facticielle, ou simplement "la vie", avant d'être nommé "Da-sein", le "me voici maintenant" en train d'exister, toujours en procès et transition. Il nous faut attendre le Kriegsnotsemester de 1919 pour que le moi historique devienne clairement l'unique thème de la philosophie de Heidegger, mais son trait ontologique le plus important fait déjà surface dans les problèmes catégoriaux de la thèse d'habilitation. Heidegger cherche un modus essendi activus, l'acte noétique corrélatif de l'expérience immédiate qui correspond intentionnellement à la donation immédiate noématique du modus essendi passivus, et le trouve dans une intuition catégoriale préscientifique et immédiate que les scholastiques nommaient intellectus principiorum, la précompréhension des transcendants (ens, unum, verum, bonum), laquelle est inhérente à l'être humain⁵.

pp. 155, 195-198.

⁵ 5. Le Père Albert Dondeyne de Louvain avait justement souligné, il y a quarante ans, cet aspect de la scolastique

En invoquant l'intentionnalité comme noésis et noéma, nous venons de nommer la formalité qui doit être appliquée à la facticité en question, à l'individualité historique. L'intentionnalité en tant que Sich-richten-auf, se-diriger-vers, doit d'abord être comprise comme un pur dynamisme, une "dynamie" indifférenciée qui différencie les mondes (Es weltet!) en un événement qui donne à chacun de nous son être propre (Es er-eignet mir). En 1919, Heidegger décrit parfois ce "il y a," cet Es, comme l'élan vital (Lebensschwungkraft)⁶ selon Bergson, comme le saut originel (Ur-sprung) selon Natorp, et, selon Eckhart, comme la source originaire (le verbe unique Urquillen) et la fontaine principale (Urquelle) qui est elle-même sans fond, l'élément qui donne la vie. Néanmoins, dans le Kriegsnotsemester, Heidegger ne nomme pas encore ce simple moment intentionnel du "hors de" le Es gibt, puisque Emil Lask a déjà fait de ce terme sa catégorie réflexive première dans son ontologie formelle du Etwas überhaupt, "le quelque chose en général", qui est fondée sur la proposition paradigmatique, es gibt etwas, "il y a quelque chose". En outre Lask fait du quelque-chose un Entgegenstehendes, un se-tenant-en vis-à-vis, alors que Heidegger vise à la neutralisation de la stase métaphysique de la relation sujet-objet afin de faire apparaître purement et simplement le pur mouvement du se-diriger-vers propre à l'intentionnalité elle-même. Vu à partir du pur "hors-de-en-direction-de" (Aus-zu), l'"objet" de l'intentionnalité n'est plus du tout un Gegen-stand, mais simplement das Worauf, le vers-quoi de l'intentionnalité. Dans ET, das Woraufhin, le "vers-quoi-en-vue-de-quoi", devient le sens, et ce sens est engendré directement par la temporalité originelle. Le

aristotélo-thomiste comme constituant l'élément central du développement de la pensée de Heidegger.

⁶ GA 56/57, op. cit., p. 115.

Woraufhin: c'est le "cercle" temporellement ouvert du vers-quoi et "en même temps" du en-vue-de-quoi.

L'intentionnalité est un Sich-richten-auf, un se-diriger-vers, c'est-à-dire du point de vue grammatical un réflexif qui assume le caractère indécidable d'un verbe à la voix moyenne, active et passive en même temps. En 1919, ce doublage particulier du mouvement de l'individuel historique, qui est néanmoins un mouvement unitaire simple, est d'abord exprimé dans un langage néo-kantien comme "une tendance motivée et une motivation tendancielle"⁷. Ce doublage de l'intentionnalité, sorte de délai ou de pause dans le pur "Aus-zu", s'exprime en 1924 dans le langage de la passion et de l'action de la Befindlichkeit, le fait de "se trouver" dans l'existence, avant qu'il ne devienne le "projet jeté" (geworfener Entwurf) des ekstases du temps dans ET. Dans le Kriegsnotsemester de 1919, la pause doublante est déjà l'ouverture dans laquelle le moi historique se trouve en étant et elle pose déjà la question de la compréhension de la relation dative du moi au Es vitalisant qui fait du moi un être propre. Après tout, le Es est moi-même et non pas seulement un moi quelconque, non pas le "n'importe qui" du sujet théoriquement détaché de ses objets qui se manifeste dans l'expérience en pensée de la réification du monde. Dans l'intentionnalité vitale préthéorique de l'existence située en tant qu'elle s'oppose à une conscience orientée, je suis impliqué de façon plus intime et unique. Cela (Es) est ma vie, ma situation, qui m'est donnée, cela n'appartient qu'à moi seul. Et pourtant, du fait que cela m'est d'abord donné, cela n'est pas, pour commencer, réellement mien. Déjà Bergson et le dernier Merleau-Ponty pouvaient exprimer plus efficacement cette Zugehörigkeit, cette appartenance réversible du moi et du cela, l'élan vital, dans la concise formule française "j'en suis". En cela et à travers cela, nous trouvons notre être et nous ne pouvons nous retirer de cela pour prendre une position de recul objectif sur lui

⁷ GA 56/57, op. cit., p. 117.

sans le détruire dans toute sa vitalité. Par défiance de la maxime classique individuum est ineffabile, une langue et une grammaire indicatives des faits les plus rudimentaires, des occasions et des paradoxes intimes de la relation unique moi-cela qu'est l'ipséité trouvent peu à peu leur vocabulaire et leur structure formelle. C'est là l'accomplissement ultime d'une herméneutique indicative formelle de la facticité.

La dramatique dernière heure du Kriegsnotsemester se conclut sur un schéma qui distingue les éléments logiques impliqués dans la facticité indicative formelle (Figure 1). Cette figure, que Heidegger a sans doute dessinée à la main sur le tableau noir dans la salle de classe, ne peut pourtant pas être trouvée dans l'édition "de dernière main" qui a été publiée, l'édition de la main morte de la Gesamtausgabe de "Heidegger"--ce n'est pas ici un double genitif--, mais seulement dans les notes de cours des étudiants. Ce diagramme tracé au tableau schématise une double homologie (A-A, B-B) au commencement de la séparation entre le théorique et le préthéorique, l'universel et le particulier, le langage et l'être. Il reflète non seulement la distinction husserlienne de la généralisation (B-B) et de la formalisation (A-A), mais aussi la distinction que fait Lask entre la catégorie constitutive et la catégorie réflexive. Le schéma fait apparaître que la généralisation (B-B) livre une catégorie universelle abstraite de caractère objectal advenant graduellement et sous la forme d'un type selon les espèces et les genres tirés des mondes particuliers de la vie ou des sphères régionales de l'expérience. Mais, comme Aristote l'avait déjà observé, "l'être n'est pas un genre". Il est accessible non par généralisation mais par formalisation, et celle-ci trouve déjà sa motivation directement dans le "quelque chose originaire" (Ur-etwas) qui est lui-même la vie en et pour soi. Mais il nous faut alors être prudent et distinguer entre le caractère logique formel traditionnel d'une mathesis universalis, dont le vis-à-vis

(Gegenstand) est toujours un Objekt, et la formalité phénoménologique, dont le vis-à-vis (Gegen-stand, contre-stase) est d'abord une relation, la relation intentionnelle qui définit et articule la vie dans tout son mouvement. L'intentionnalité est l'arme secrète qui doit guider en philosophie la formation des concepts qui cherchent à exprimer l'auto-mouvement de l'expérience et de l'événement même de la vie, d'abord dans les indicateurs dynamiques et non substantifiants qui nomment l'activité de cet événement sous la forme de phrases impersonnelles telles que Es wertet, Es weltet, Es er-eignet sich, etc.

Entre 1919 et 1922, Heidegger schématise formellement l'intentionnalité selon trois sens directionnels, tous trois doublés par la voix moyenne: 1) Bezugssinn, le sens relationnel de la direction vers; 2) Gehaltssinn, la teneur de sens du monde, contenant activement ses objets et capable de captiver le moi par les objets ainsi "con-tenus" dans des attachements qui touchent à l'adonnement pathologique; 3) Vollzugssinn, le sens remplissant de l'actualisation, qui suit et répète les deux premières intentions initialement vides et porte leur sens directionnel à un tout compréhensif. Le caractère compréhensif de l'actualisation trouve ultimement sa valeur intégrale dans un Zeitigungssinn accomplissant, un sens de la temporalisation (maturation, fécondation, venue à l'actualisation) qui comprend les trois autres sens directionnels.

En termes moins formels, l'action remplissante et le caractère d'accomplissement du Vollzugssinn est l'expérience spontanée de l'expérience qui donne déjà à la vie une certaine familiarité avec elle-même, que Heidegger nomme dans le Kriegsnotsemester l'historicité immanente de la vie. Cette familiarité auto-référentielle de la vie se répétant spontanément elle-même est la structure même de la compréhension non-réfléchie de l'être dont la phénoménologie

ontologique n'est que l'explicitation. Dans ET, la compréhension autoréférentielle de l'être est indiquée formellement à plusieurs reprises par la formule désignant le Dasein comme "das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht": "l'étant pour lequel il y va dans son être de cet être même". - Ce retour sur soi de l'être qui est compris en fonction de son être acquiert, pour la première fois dans ET, le sens d'une projection dans le futur, ce qui a pour effet de transformer le cercle herméneutique en spirale devançante.

Le traitement le plus intensif de l'indication formelle chez Heidegger a lieu dans le cours du semestre d'hiver 1920-21, "Introduction à la phénoménologie de la religion". Le terme opératoire dans ce titre du cours, qui indique en fait l'indication formelle elle-même, est le mot apparemment accessoire d' "intro-duction": Ne parvenant jamais à des réponses mais menant toujours à des questions toujours plus préliminaires: telle est l'essence d'une philosophie guidée et dirigée par l' "indication provisoire" (vorläufige Anzeige) d'une "expérience facticielle de la vie" qui est intrinsèquement historique, en train d'advenir, toujours en procès et transition. Heidegger entreprend alors de consacrer les cinq semaines suivantes du cours au traitement encore plus abstrus de la formation du concept phénoménologique -- de la différence entre universaux génériques et universaux formels, c'est-à-dire des universaux distributifs, tels "chacun", contrasté avec "tous". Ces universaux sont nécessaires à la formalisation du caractère instancié (occasionnel) et individuel de l'être-là. Heidegger traite en outre dans ce cours de l'unité de la voix moyenne de l'expérience qui est toujours à la fois activement expérimentante et passivement expérimentée, de la nécessité des "préconcepts" provisoires pour décrire cette unité indissoluble dans son mouvement historique, creusant de plus en plus profondément la différence entre formalisation et généralisation. Heidegger était à tel point motivé

exclusivement par cette question méthodologique que les étudiants débutants présents dans la classe, complètement déroutés par cette discussion de plus en plus abstruse du problème philosophique classique des universaux, allèrent se plaindre chez le doyen du manque de contenu religieux d'un cours supposé traiter de cette question! En conséquence, Heidegger interrompit brutalement -- et non sans irritation -- ce traitement de la formalité phénoménologique et consacra le reste du cours à la description des phénomènes religieux concrets. Le cours du semestre d'hiver 1920-21 devint ainsi un *cursum interruptus*, prématurément contrarié dans sa poussée originelle et porté à un dénouement autre que celui qui avait été originellement visé. Mais Heidegger, en pédagogue averti, se dédommagea de ses pertes en illustrant graphiquement (Figure 2) le pouvoir schématisant de son approche formelle et en mettant à nu les structures sous-jacentes opérantes dans la *koinhv* grecque de la première épître de Saint Paul aux Thessaloniens et, le semestre suivant, dans la rhétorique latine du livre X des *Confessiones* d'Augustin (Figure 3). Ces deux diagrammes tracés au tableau sur le devenir (= être) chrétien illustrent graphiquement la sorte de "force préfigurative" (*vorzeichnende Kraft*) de la schématisation des structures de l'expérience que possèdent les préconcepts indicatifs formels comme l'intentionnalité.

La schématisation de la situation structurée de manière intentionnelle par laquelle on se trouve devant Dieu (Figure 2) est en fait une carte "géo-graphique" pour le chrétien en chemin. La schématisation grammaticale s'étend des infinitifs indécidables de voix moyenne comme *genevsqai* (devenir) et son *genevtai* (= cela survient, a lieu, se passe), aux nuances et aux différents niveaux de la réception du Verbe de Dieu (à travers le double génitif "de"). Cette réceptivité implique un changement radical devant Dieu (dans son sens relationnel en tant que vis-à-vis, *Gegen-stand*), et non comme contenu de

sens, comme Objekt. Dieu n'est pas un objet). Le chrétien se tourne vers Dieu en une conversion et devient (ou mieux "advient") par sa réceptivité celui qui sert et attend Dieu dans l'attitude persistante de l'espérance, c'est-à-dire, comme celui qui se tient dans un temps kairologique plutôt qu'objectif. Heidegger conclut sa lecture dia-grammaticale de la première épître aux Thessaloniens sur l'indication formelle que "la religiosité chrétienne vit la temporalité en tant que telle". L'expérience chrétienne n'est pas du tout dans le temps, elle est le temps lui-même. Il est clair que "être" en tant que temps n'est pas ici un "mot vide, plein de vapeur et de fumée" (Nietzsche), mais désigne plutôt une mise en puissance ou *duvnamí*, le milieu de l'émergence du moi à partir de son premier Cela de "devenir" et de "comprendre" (savoir).

Le schéma paulinien du devenir du chrétien, centré sur le se-tourner-vers de la conversion, accentue le sens d'actualisation (Vollzugssinn). Le schéma augustinien du semestre d'été 1921 (Figure 3) met en relief le sens relationnel (Bezugssinn) du "se soucier" (curare), qui est également doublé par la voix moyenne. La traduction heideggérienne de curare est un terme à la voix passive, Bekümmertsein, "être en peine". Et la première réponse à cette facticité de la situation difficile de la vie est l'action de prendre la peine de se mettre en peine soi-même. Pourtant la théorie augustinienne de "l'usu-fruit" de la réalité, qui divise le "se soucier" en un usage actif (uti) et en une jouissance réceptive (frui), manque la pleine passion et l'action de la vie dans ses peines et ses épreuves (molestia), en tant qu'elle est restreinte par une hiérarchisation néoplatonicienne qui culmine dans le repos et la quiétude du plaisir (delectatio) du summum bonum. Comme alternative à cet apaisement de la tension du quaero dans la cura, de sa recherche incessante, Heidegger explore le développement augustinien de la pure crainte (timor castus) qui va avec la jouissance de Dieu pour l'éternité. Comme

l'écrit le Psalmiste, "La crainte du Seigneur est pure et subsiste à jamais" (Ps. XVIII, 10 [XIX, 9]). L'expérience de Dieu est toujours et pour toute éternité un mysterium tremendum et fascinans, "un mystère terrifiant autant que fascinant", tout comme l'expérience chrétienne de Paul "devant Dieu" est du début à la fin une joie enveloppée dans la terreur (1 Thess., 1: 6).

Les deux tentatives de Heidegger pour s'aventurer dans les deux langues classiques du christianisme montrent qu'il espère y trouver son ontologie formelle de la situation humaine individuelle, du Da-sein: non pas dans une synthèse formelle des objets à la Leibniz, mais dans la reformulation de la grammaire non-objective des temps tensifs, au moyen d'un réexamen de la structure grammaticale des structures exclamatives des événements impersonnels, des infinitifs à la voix moyenne, des constructions "réflexives", du double génitif, des relations transitives-intransitives et autres constructions grammaticales semblables. Le résultat le plus connu de cette "grammaontologie" est l'étrange nouveau jeu de langage des schématismes prépositionnels et adverbiaux qui rendirent Sein und Zeit si difficile à lire même pour les natifs allemands.

Dans ET, l'intentionnalité est remplacée par l'ex-sistence en tant qu'indication formelle directrice, laquelle est le fil directeur de la formation des catégories qui furent nommées Existenzialien, existentiels, et non plus Temporalien, les temporels, comme Heidegger l'écrivait dans le cours du semestre d'hiver 1925-26. Avant cette date, le expérimentaliste Heidegger avait "essayé" plusieurs autres indications formelles directrices: Da-sein (être-là) en 1923, être-au-monde dans le premier projet d'ET en 1924, avoir-à-être au sens de devoir-être (Zu-sein) dans le second projet de 1925. En 1927-29, l'indication formelle directrice devient la transcendance, sans pour autant invalider les

précédentes formulations. Mais l'indication formelle directrice de l'ex-sistence fut pour la première fois mise en jeu seulement au début de 1926, à savoir d'abord dans le dernier projet d'ET, qui fut publié précisément afin de faire apparaître et de schématiser une temporalité ek-statique. Nous pouvons rappeler ici que le passage de l'intentionnalité à l'ek-stase représente pour Jean Beaufret le mouvement révolutionnaire par lequel Heidegger dépasse Husserl. Car "le passage de l'intentionnalité à l'ek-stase," de la conscience orientée à l'existence située, est comme une "rupture inaugurale": "A qui s'installe dans l'intentionnalité, l'expérience de l'ek-stase est inaccessible au sens où la physique de la relativité demeure impensable du point de vue de Newton, bien que Newton se soit déjà avisé du principe auquel se réfèrera Einstein"⁸ Nous venons d'examiner l'itinéraire de Heidegger lui-même, lequel articule ce saut ou cette rupture en étapes détaillées. Il nous faut maintenant considérer l'étape finale, l'étape qui transforme définitivement l'ancienne herméneutique de la facticité en analytique de l'ex-sistence, laquelle demeure néanmoins une analytique indicative formelle.

Pourquoi Heidegger adopte-t-il l'ex-sistence comme indication formelle directrice précisément vers la fin du développement qui conduit à ET? Quelle sorte de jeu de langage offre l'ex-sistence que l'avoir-à-être de 1925 n'offre pas? La réponse se trouve dans la séance du 21 janvier du cours intitulé "Logique" du semestre d'hiver 1925-26⁹, au fil de remarques si brèves dans leur formalité que leur caractère décisif peut aisément passer inaperçu. Cette séance du cours

⁸ Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, Tome 3, Approche de Heidegger, Paris, Minuit, 1974, pp. 116-7.

⁹ M. Heidegger, Logik, Die Frage nach der Wahrheit, cours du semestre d'hiver 1925-26, W. Biemel, éd., GA 21, Francfort, Klostermann, 1976, pp. 232-8.

constitue la rupture définitive de Heidegger avec le langage ontologique d'Aristote qui imprègne son traitement initial du terme indicatif formel "existence". C'est en outre le passage définitif au langage kairologique de ET. Car la langue de l'oujsiva est la langue du Habe, de l'avoir et de la possession, et le langage de l'Anwesen, de la présence permanente de la propriété immobilière, la terre et les dieux de la maison. Ainsi, quand en 1920, dans son étude critique du livre de Jaspers, Psychologie des conceptions du monde, Heidegger mentionne d'abord l'existence comme l'indication de l'être du "je suis", il explicite aussi ce "je suis" comme l'"avoir" de moi-même, l'avoir d'un monde, l'avoir d'une conscience. Deux ans plus tard, dans son introduction à un livre sur Aristote, Heidegger va jusqu'à parler d'un "avoir sa mort", en la saisissant comme une possibilité¹⁰. C'est là quelque chose que Heidegger ne pourra plus dire dans le jeu de langage dont ET donnera l'indication formelle. D'un autre côté, dans la même période qui précède ET, Heidegger fait pourtant observer qu'il y a des choses que l'on n'a pas, mais que l'on est, dont le quoi réside simplement dans le fait "qu'elles sont"¹¹. C'est précisément le cas du "je suis" dans sa facticité, qui assume à cette époque la fonction impersonnelle de ce qui m'arrive par delà moi-même, de ce qui m'inscrit dans le monde et circonscrit mon être propre: Es weltet, Es er-eignet sich.

¹⁰ Il s'agit de la fameuse Einleitung (introduction) au livre sur Aristote d'octobre 1922: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", Hans-Ulrich Lessing, éd., Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), pp. 235-274, passage cité p. 244 (N.d.T.: Cf. Interprétations phénoménologiques d'Aristote, trad. par J.-F. Courtine, T.E.R. Bilingue, Mauvezin, 1992, p. 25).

¹¹ Dans une lettre à Karl Jaspers du 27 juillet 1922, en Martin Heidegger et Karl Jaspers, Briefwechsel 1918-1969, W. Biemel et H. Saner, eds., Francfort, Klostermann, et Munich & Zürich, Piper, 1990.

En 1926, toutes ces fonctions terminologiques de la "facticité" se trouvent réunies dans l' "existence", au moment où les éléments de la facticité sont pour la première fois transformés de manière à pénétrer dans l'ex-sistance, l'Aussein auf, l'être-hors-de-soi-vers. . . . Désormais l'existence emprunte à la facticité le rôle central qui consiste à être l'indication formelle de la finitude du Da-sein. En octobre 1922, l'existence n'était que l'unique possibilité du Da-sein qui se trouve dans la facticité. Mais à présent l'ex-sistance est elle-même le simple et inéluctable être hors de soi pour son propre pouvoir-être, l'être même du Da-sein "que je suis et que j'ai à être". C'est le pur dynamisme d'un avoir-à-être qui dès le départ me possède nécessairement, dans la mesure où il échappe à mon contrôle et m'est donné malgré moi. L'existence est ainsi retournée en sa facticité et devient ce qui commande toute l'étendue du souci, maintenant pris dans une tension entre avoir et ne pas avoir, et comprenant la tendance immobilisante de la déchéance qui pour ainsi dire me possède, mais davantage au sens de l'adonnement décadent à la possession qu'à celui de la tâche transcendante d'un avoir-à-être.

Heidegger parcourt cette étape dans la séance du 21 janvier 1926 au moyen de la formalisation de plusieurs structures qu'il reconnaît ouvertement provenir du christianisme. Il fait d'abord observer que le monde auquel nous avons à faire peut finalement nous posséder. L'avoir-à-faire pourrait bien être l'affairement qui dissimule notre pur avoir-à-être. Et cet avoir-à-être se révèle n'être pas quelque chose que nous avons, une possession sûre, mais quelque chose que nous sommes de manière temporelle. Car l'avoir (Haben) comme tel peut devenir l'habitude de l'habitat, où avoir toujours plus de possessions devient le seul souci. Il faut que l'habiter de l'être-dans-le-monde soit dépassé par l'étrangeté de la finitude radicale:

Tout fait d'acquérir et de se procurer au sens large, dans lequel vous devons aussi comprendre le fait d'acquérir et de se procurer des informations sur les choses, tout cela présuppose déjà en soi une possession déterminée; et c'est précisément celui qui possède déjà qui est en mesure d'augmenter ses possessions. Alors qu'il est au contraire nécessaire, si le Dasein doit se conquérir lui-même dans son authenticité, et donc ne pas être exclusivement et principalement déchu dans son monde, que le Dasein, pour se conquérir lui-même, se soit déjà auparavant perdu lui-même; le Dasein doit s'être perdu lui-même au sens où il se tient dans la possibilité de pouvoir abandonner toute acquisition et toute possession mondaines¹².

Dans la structure formelle heideggérienne, cette nouvelle possibilité est assumée par le fait de transcender la préoccupation (Besorgen) dans la direction du souci (Sorge), qui se réfère formellement à cette structure du Dasein selon laquelle "il y va" (geht um) dans son être de cet être même. La citation suivante qui éclaire ce passage de la transcendance représente à mes yeux l'apogée de la pure formalité herméneutique dans ce cours sur la logique, qui est à la fois une logique transcendantale, ontologique, phénoménologique, herméneutique et philosophique:

Dans le "il y va de" est impliqué que ce dont il y va ne soit pas une possession sûre; et dans la mesure où ce "il y va"

¹² 12. GA 21, op. cit., p. 232: "Alles Erwerben und Beschaffen im weitesten Sinne, wozu wir auch Erwerben und Beschaffen von Kenntnissen über Dinge zu rechnen müssen, alles solches setzt schon in sich einen bestimmten Besitz zu vermehren. Während es dagegen, soll das Dasein sich selbst in seiner Eigentlichkeit gewinnen, also nicht ausschließlich und primär an sein Welt verfallen sein, notwendig ist, daß das Dasein, um sich zu gewinnen, zuvor schon sich verloren haben muß; es muß sich verloren haben nämlich in dem Sinne, daß es in der Möglichkeit steht, aufgeben zu können allen weltlichen Erwerb und Besitz".

appartient au Da-sein en tant que tel, c'est-à-dire lui appartient dans la mesure où il est et donc aussi longtemps qu'il est, cela veut dire: le "ce dont il y va" n'est jamais une possession sûre, et pourtant ce "il y va" est précisément un être-pour ce "ce dont". Et cet être-pour n'est pas un être auprès d'un étant présent, mais un être-pour ce qui n'est pas encore une possession sûre et ne peut finalement jamais le devenir -- selon son sens le plus propre. Ce pour-quoi de l'être-pour qu'est le souci n'est pas quelque chose d'autre que l'être du Da-sein, à savoir à chaque fois l'être qui n'est pas encore, mais peut être; dans le "il y va de" est par conséquent impliqué un être-exposé-à [Aussein-auf, être-hors-de-vers] l'être propre en tant que pouvoir-être"¹³.

Le simple adverbe prepositionnel aus, hors de, ejk, ex, devient ainsi l'opérateur formel qui sert en particulier à indiquer une nouvelle dimension de l'être en marquant la finitude sans repos de notre transcendance de deux manières distinctes, 1) comme expropriation incessante et 2) comme finitude appropriante:

1) L'existence est toujours hors d'elle-même, jamais achevée, toujours en procès et transition, constamment en train de se réaliser, tendue excentriquement vers elle-même comme vers une tâche sans fin, n'arrivant jamais à son terme, à son entéléchie, au contraire des choses finies et achevées.

¹³ Ibid., pp. 234-5: "In dem "es geht um" liegt, daß das, worum es geht, nicht feste Habe ist; und sofern dieses "es geht um" zum Dasein als solchem gehört, d.h. zu ihm, sofern es ist und d.h. solange es ist, besagt es: das "worum es geht" ist nie feste Habe, und doch ist gerade das "es geht um" ein Sein-zu dem "Worum". Und dieses Sein-zu ist kein Sein bei Vorhandenem, sondern Sein-zu, was ja noch nicht feste Habe ist und am Ende nie werden kann - seinem eigensten Sinn nach. Dieses Wozu des Seins-zu, das Sorge ist, ist aber nichts anderes als das Sein des Daseins, nämlich je das Sein, das es noch nicht ist, aber sein kann; in dem "es geht um" liegt demnach ein Aussein-auf das eigene Sein qua Sein-können".

L'existence marque la finitude de ce qui n'est jamais fini, immer unterwegs, toujours en train d'advenir, toujours en chemin. Heidegger commence alors à distinguer de manière tranchée entre l'existence et les choses finies disponibles, distinction clairement destinée à marquer la rupture définitive avec une ontologie de la présence constante. L'existence est radicalement différente de l'étant disponible qui a des propriétés.

L'existence indique alors une relation incessamment expropriée, dépossédée, non seulement de la mort mais aussi de la vie qui lui est d'abord donnée, donnée temporellement dans une propriété (la mienne, la sienne) qui est une appartenance ambiguë, puisque finalement il ne lui appartient pas de la faire sienne. L'appropriation est un événement qui n'est pas sous notre contrôle, un Er-eignis qui nous advient. Finalement il n'est pas soumis à notre initiative. Ce qui rend la vie accessible nous est en lui-même inaccessible. Nous ne sommes pas propriétaires de nous-mêmes, nous sommes les propriétés de l'être, qui nous exproprie. L'être n'est pas à nos ordres et ne répond pas à nos appels, Il nous appelle, Cela nous adresse des requêtes. Le tournant est déjà dans ET. Dans sa plus grande authenticité d'un vouloir-avoir-conscience (Gewissenhabenwollen), le fait pour le Dasein de répondre à de telles requêtes, en devenant pour ainsi dire l'auteur de son existence, ne peut tout au plus que le placer dans un rapport de garde. Nous assumons l'existence sans être capable d'en revendiquer la possession, comme parfois nous revendiquons une terre ou "notre" pays et "nos" possessions (Anwesen). Aussi la temporalité ekstatique s'infiltré-t-elle ainsi dans tout ce que nous considérons normalement comme nos possessions. L'usage non réprimé du langage de l'avoir est clairement sous contrôle dans ET, où "avoir" est le plus souvent placé entre guillemets et rabaissé au niveau de l'inauthenticité. Authentiquement, je n'ai plus "mon" monde,

mais je suis **exposé** à lui de manière **ekstatique**. Je n'ai plus "mes" possibilités authentiques, mais j'ai à les devenir **ekstatiquement**, en tant que tâches jamais achevées. Je n'ai plus le temps et l'histoire, je suis le temps et l'histoire dans un rapport **ekstatique**, sans cesse **exproprié**.

2) En tant qu'être-hors-de, l'**existence** se trouve radicalement **exposée** à ce "se trouver" soi-même, à ses limites et fins individualisées, é-tendant sa pouvoir-être à l'**extrémité** de la vie qui s'appelle "ma" mort. L'**existence** porte le Da-sein à l'**extrémité** de son impuissance, comme les chrétiens Paul ou Luther, qui sont entièrement abandonnés à leur dérélition abyssale et entièrement dépendants de Dieu même quand il s'agit de prendre l'initiative de se tourner vers Dieu et de Le chercher. Le "ex" de ex-sistence fait pour la première fois apparaître ce que signifie se trouver soi-même jeté au monde et à soi-même. Pour la première fois dans ET même, Heidegger peut réunir ces deux dimensions de l'être-hors-de dans un seul et même mouvement **ekstatique** en forgeant l'**expression** "projet jeté" (auparavant, il parlait plutôt de tendance motivée et d'action passionnée). Le projet jeté devient ainsi le mouvement fondamental de la temporalité **ekstatique**. Cette facticité de la finitude à laquelle je suis exposé de manière extrême est finalement le mouvement facticiel de "mon" temps, qui est plus la possibilité libérante de la **dépossession** que l'inertie décadente de la possession et de l'être possédé. Car c'est un temps qui n'est pas statique, mais sans cesse **ekstatique**. Et le temps **ekstatique** lui-même est la formalité ultime de la vie, tout comme il est d'emblée l'immédiateté ultime, la facticité comme telle. La facticité du temps est la formalité de l'immédiateté: tel est le dénouement final de l'indication formelle de la facticité.

Ainsi, l'individualité dans son immédiateté n'est pas vraiment ineffable. Le "me voici maintenant" toujours en chemin vers ses fins est finalement "effable", disible à travers les schémas

verbaux qui aient été déjà exposées par l'indication formelle aux extrémités intimes de notre langage: la phrase impersonnelle exclamative, la voix moyenne, le double genitif, le verbe réflexif, les relations transitives-intransitives des verbes "être" et "avoir", etc. Cette "science temporelle" ou "gramma-ontologie" formelle et fondamentale devait être menée à bien dans le troisième partie de ET qui, comme on le sait, ne fut jamais publiée. C'est pourquoi notre tâche sera de suivre les fragments heideggériens sur les temporeux de l'être-au-monde (par exemple son "a priori perfect": Sein und Zeit, p. 85) et les schémas "horizontaux" du temps de l'Être (cours du semestre d'hiver 1927) conduisant à la plénitude grammaticale de ce Verbe des verbes, c'est-à-dire à toute l'ampleur horizontale des articulation des voix, temps, aspects (Aktionsarten) et modes¹⁴.

Remarques

* Quelques parties de ce texte ont déjà été prononcées dans un colloque international qui s'est tenu à Paris et dont les actes ont été publiés sous le titre Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), Jean-François Courtine, éd., Paris, Vrin, 1996. Je remercie Françoise Dastur pour la traduction de la première version et François Raffoul pour la rédaction finale du texte et des diagrammes français qui paraissent ici. Cette communication est un parcours

¹⁴ Voir par exemple Gustave Guillaume, Temps et verbe: théorie des aspects, des modes et des temps, suivi de L'architectonique du temps dans les langues classiques, Paris, Champion, 1965. Heidegger en ET (édition allemande, p. 349 note) suit les linguistes et grammairiens Jakob Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I (1920), et Gustav Herbig, Aktionsart und Zeitstufe (1896).

général et un résumé de la thèse principale de mon livre, The Genesis of Heidegger's "Being and Time", Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993.

Northern Illinois University

Theodore Kisiel

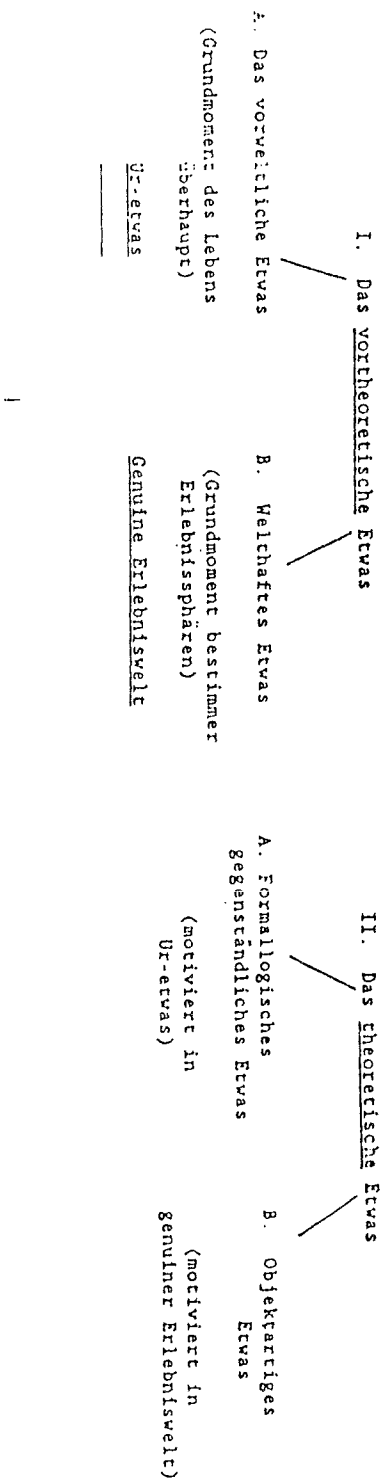
FIGURE 1

KNS-SCHEMA

Kriegsnotsemester 1919: "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem"

Heidegger GA-Band 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie, vom Anfang bis S. 117.

1. Ergänzung zu S. 116 aus den Nachschriften von F. J. Brecht, Gerda Walther und Oskar Becker:



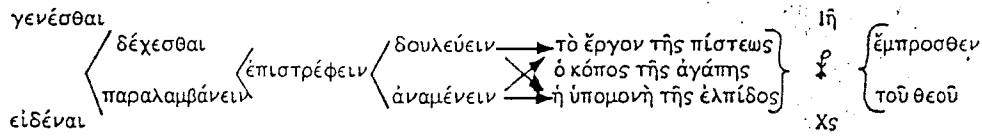
2. Mein Überblick über die Vorlesung durch die Folge der Impersonaliam:

es gilt (29, 50), es soll (34), "es verter" (46) -- es gibt (62) -- "es velter" (73), es er-eignet sich (75)
Erster [Neukant.] Teil
Zweiter [Phän.'log.] Teil

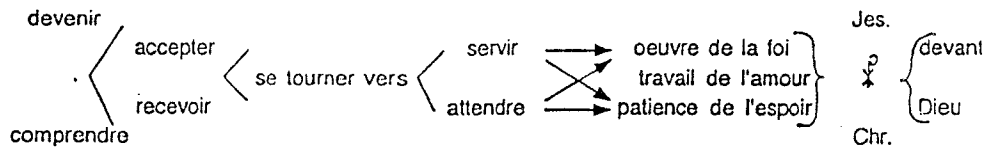
FIGURE 1

Cours par le privatdocent Heidegger:
 Semestre d'hiver 1920-21 - Introduction à la phénoménologie de la religion
 Texte: La première épître de Saint Paul aux Thessaloniens
 Leçon du 28 janvier 1921

"FORMALES SCHEMA" d'après les notes de Oskar Becker:



Version française:



Source lexicale

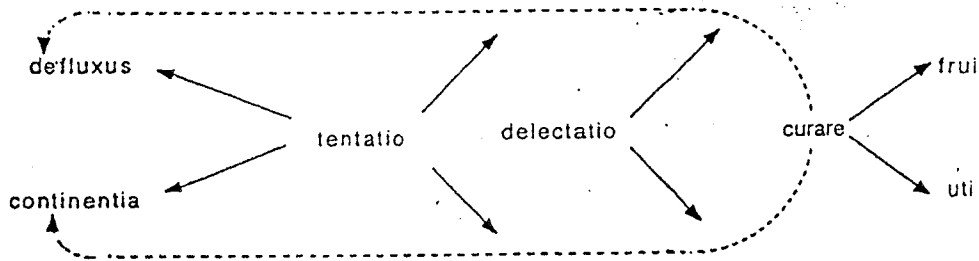
Thessaloniens I

| | |
|--|---------|
| comprendre (13), devenir (12 fois) | passim |
| recevoir, accepter | 2: 13 |
| se tourner vers | 1: 9-10 |
| attendre, servir | 1: 9-10 |
| patience de l'espoir, travail de l'amour, oeuvre de la foi | 1: 3 |
| devant Dieu | 1: 3 |

FIGURE 2

Cours par le privatdocent Heidegger: :
 Semestre d'été 1921 - Augustin et le néoplatonisme
 Texte: Augustin, Confessiones, livre 10
 Leçon à la fin du juin 1921

Le "Übersichtsschema der Phänomene" d'après les notes de Oskar Becker:



Version française:

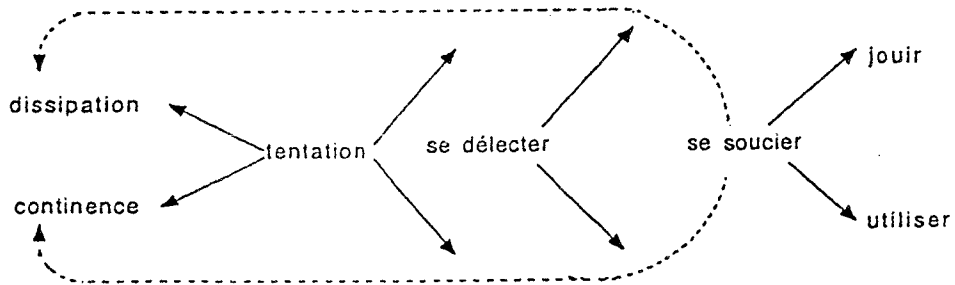


FIGURE 3