

Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Charlotte Gauvry (Hg.)
Heideggers Hermeneutik der Faktizität

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

10

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)	Karen Joisten (Kassel)
Francesco Alfieri (Roma)	Marcus Knaup (Hagen)
Beate Beckmann-Zöller (München)	Mette Lebech (Maynooth)
Jason Bell (Sackville)	Jerzy Machnac (Wrocław)
Antonio Calcagno (London / Canada)	Verena Mayer (München)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)	Jeff Mitscherling (Guelph)
Guido Cusinato (Verona)	Liangkang Ni (Guangzhou)
Christian Dupont (Virginia Beach)	Karel Novotný (Praha)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)	Rodney Parker (London / Canada)
Patrick Flack (Berlin)	Anna Maria Pezzella (Roma)
Michael Gabel (Erfurt)	Ignacio Quepons (Morelia)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Heiligenkreuz)	Javier San Martin (Madrid)
Susan Gottlöber (Maynooth)	Toru Tani (Kyoto)
Dietrich Gottstein (München)	Thomas Vongehr (Leuven)
Wolfhart Henckmann (München)	Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Seongha Hong (Jeollabukdo)	Roberto Walton (Buenos Aires)
Hynek Janoušek (Praha)	Wei Zhang (Guangzhou)
	Nicola Zippel (Roma)

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Heideggers Hermeneutik der Faktizität
L'herméneutique de la facticité de Heidegger
Heidegger's Hermeneutics of Facticity

Die Grundbegriffe
Les concepts fondamentaux
The Fundamental Concepts

Herausgegeben von / Edité par / Edited by

Sylvain Camilleri
Guillaume Fagniez
Charlotte Gauvry

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Die Fotografie auf dem Einband zeigt Martin Heidegger im Jahr 1923,
aufgenommen von Karl Löwith.

Der Einbandgestaltung der Reihe AD FONTES
liegt ein Entwurf von Marion Merzbacher zugrunde.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2018

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-361-2

Inhaltsverzeichnis

Introduction	7
Heideggers Werke	14
En amont du théorique. Herméneutique de la facticité et science préthéorique originaire <i>Sophie-Jan Arrien</i>	16
<i>Urwissenschaft</i> and <i>Ursprungswissenschaft</i> . A Phenomenological Discussion of Heidegger's Early Philosophy <i>Francisco de Lara</i>	31
Philosophie als Umwendung. Heideggers performativer Gebrauch der formalen Anzeige <i>Lucilla Guidi</i>	46
Anticipation et concept formel <i>Charlotte Gauvry</i>	65
The Concept of Life in Heidegger's Early Lecture Courses <i>Ingo Farin</i>	79
Le vécu : acte, accomplissement ou événement ? <i>Claudia Serban</i>	99
Le concept de monde chez le jeune Heidegger <i>Guillaume Fagniez</i>	113
Stimmung. Ein verborgener Grundbegriff der heideggerschen Hermeneutik der Faktizität <i>Masatoshi Sasaki</i>	131
Les expériences intérieures. Le jeune Heidegger lecteur d'Augustin et de Luther <i>Mathieu Eychenié</i>	145

Proclamation of the Words. Heidegger's Retrieval of the Pauline Language of Factual Life <i>Gregory P. Floyd</i>	163
Facticité chrétienne et intersubjectivité <i>Sylvain Camilleri</i>	183
L'intentionnalité sociale chez le jeune Heidegger et Max Weber <i>Paul Slama</i>	200
Personenregister	223

Introduction

Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez and Charlotte Gawvry

The publication of Martin Heidegger's early writings as part of the *Gesamtausgabe* in the 1980s and 1990s¹ deeply modified the reception of his whole work. The first (mostly North American) commentators of these early writings favored a "genealogical" reading. Theodore Kisiel's book, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993),² is a paradigmatic illustration of this line of interpretation, which treated that part of the corpus as a set of preparatory drafts for the 1927 *opus magnum*.

This genealogical approach was almost always associated with a contextualized reading of Heidegger's early writings, in particular of his Freiburg lecture courses from 1919–1923. Theodore Kisiel, John Van Buren, and Jeffrey Barash, among others, were very sensitive to the historical background of Heidegger's early writing against which he progressively shaped his mature philosophy. They highlight what these early writings owe to Husserl's phenomenology, Brentano's psychology, Neo-Kantian schools of thought, and Diltheyan Life-philosophy, but also, to another extent, to Søren Kierkegaard, Augustine, Paul, Aristotle, and Plato. Consequently, late 20th-century exegesis of the early Heidegger remained for a long time comparative, inso-

¹. See "Heideggers Werke" below.

². See also T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993. Some other works representative of this philosophical moment are: J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1994; T. Kisiel, J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York: SUNY Press, 1994; J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Vrin, 1996; T. Kisiel, T. Sheehan, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston: Northwest University Press, 2007. The history of this postponed reception of Heidegger's early philosophy has been recounted by S.-J. Arrien and S. Camilleri in the editor's foreword of their book *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris: Vrin, 2010, 7-23.

far as it limited itself to piecing together Heidegger's reading and interpretation of the aforementioned thinkers. From a doxographic point of view, these genealogical and comparative approaches have undoubtedly been very fruitful. Among other things, they made clear that Heidegger's early philosophy, far from being unmoored and isolated, was in fact deeply grounded in main issues, representatives, and concepts of late 19th-century German philosophy. Heidegger struggled from the start to find his own way – a way that would ultimately lead him to write *Being and Time*.

There are, however, some limitations to those approaches. Over the last two decades, a new generation of commentators of the early writings (among them Christian Sommer, Sophie-Jan Arrien, Francisco de Lara, etc.) has cast some doubt on the relevance of a reading that is mainly, and sometimes merely, retrospective. The most valuable contribution of this new line of approach was perhaps to draw attention to the fact that “comparative” readings tend to overlook the relative originality of Heidegger's early thinking, both in comparison to the work of his predecessors, and to the later developments of his own thought. In other words, the first wave of commentators more or less explicitly denied that the early Heidegger had developed an autonomous philosophy. Conversely, the new commentators favored an “immanent” reading of the early writings. This allowed them to emphasize the specificity of the methodology, concepts, and philosophical objects to be found in what is now commonly known as Heidegger's “phenomenology of life,” or “hermeneutics of facticity.”

Expanding on this recent reading, the present book aims to shed new light on Heidegger's early philosophy by analysing some of its *fundamental concepts*. Heidegger's early writings present themselves as a radical reformulation of the task of philosophy in general, and that implies a whole new set of concepts. This volume will focus on the peculiar and *ad hoc* vocabulary of Heidegger's hermeneutics of facticity. However, its purpose is less to draw up a kind of *Lexikon* than to examine the “conceptual signature” of Heidegger's hermeneutics of facticity within the history of philosophy.

A first set of concepts are clearly inherited from the (historical or contemporary) philosophical tradition, although they are invested with new meaning within Heidegger's phenomenology of life: *Intentionalität*, *Kategorie*, *Kairos (kairologisch)*, *Leben/Erlebnis*, *Phänomen*, *Phänomenologie*, *Psychologie*, *Ontologie*, *Wissenschaft*, *Theorie*, *Ursprung/Ursprünglichkeit*, *Verstehen*, *Verantwortung*, *Weltanschauung*, *Wert/Geltung*, etc. Other concepts are typical of Heidegger's hermeneutics of facticity, but disappeared in

his later philosophy: *Formale Anzeige*, *Begriff* (*Ausdrucksbegriff*, *Ordnungsbegriff*), *Diabermeneutik*, *Grunderfahrung*, *(sich-selbst) Haben*, *Das Heute*, *Rhythmus*, *Ruinanz*, *(hermeneutische) Situation*, *Selbstgenügsamkeit des Lebens*, *Vollzug*, *Selbst-*, *Mit-*, *Um-welt*, etc. Lastly, there are some concepts that Heidegger introduced during the early period, and which he retained, sometimes with a different meaning, in the later work: *Alltäglichkeit*, *das "Als"*, *Angst*, *Bekümmern/Sorge*, *Augenblick*, *Auslegung/Interpretation*, *Bedeutsamkeit/Bedeutung*, *Bewegtheit/Bewegung*, *Destruktion/Abbau*, *Existenz*, *Faktizität*, *Geschichtlichkeit*, *Das Man*, *Vorgriff/Vorhabe*, *Wie* (*Grundwie*), *Wiederholung*, *Zeitigung*, etc.

The systematic explorations of these concepts will lead us to a better understanding of Heidegger's early philosophy and to new insights on its originality.

The twelve articles collected in this volume are divided into six sections, each with a different conceptual focus. The first two articles (Arrien, De Lara) address the concept of "science" (*Wissenschaft*) and seek to clarify what Heidegger had in mind when he coined the expression "originary pre-theoretical science." The second section (Guidi, Gauvry) deals with methodological issues, focusing on the method itself of the newly designed philosophy (formal indication, *formale Anzeige*), as well as on the status of its novel concepts. The third section (Farin, Serban, Fagniez) is concerned with central concepts in Heidegger's hermeneutics of facticity, namely that of life (*Leben*, *Erleben*) and lived-experience (*Erlebnis*). The fourth section (Sasaki, Eychenié) analyses Heidegger's reformulation of the concept of "inner life" through an analysis of the concepts of "mood" (*Stimmung*) and "inner experience" (*innere Erfahrung*). The fifth section (Floyd, Camilleri) delves deeper into the complex connection between the hermeneutics of facticity and the philosophy of religion by reviewing the elemental concepts of "inner experience," "proclamation" (*Verkündigung*), and "Christian facticity" (*christliche Faktizität*). The last section (Camilleri, Slama) investigates the social dimension of facticity by interrogating the place of "intersubjectivity" and "social intentionality" in the early Heidegger.

Sophie-Jan Arrien's opening chapter identifies the theoretical relevance as well as the limits of the philosophical undertaking of the early Heidegger. His critical yet productive effort to elaborate a new type of conceptuality (e.g. "formal indicative" conceptuality) is explicitly rooted in the mobility of life it strives to describe. Arrien shows how the idea of an "originary pre-

theoretical science,” from its first appearance in the 1919 “war-emergency semester,” sets the scope, methodological goal, and conceptual requirements of the “hermeneutics of facticity” to come.

Francisco de Lara examines some key elements of Heidegger’s early philosophical project as they are outlined in the lecture courses taught between 1919 and 1921. His aim is to scrutinize Heidegger’s conception of philosophy from a phenomenological point of view. In particular, he problematizes and analyzes the tension between “originary science” and “science of origin” in order to gain a better grasp of Heidegger’s understanding of the task of philosophy in its relationship to concrete existence.

Lucilla Guidi analyzes the performative dimension of Heidegger’s phenomenological language through the method of formal indication. She argues that Heidegger’s specific use of language entails a performative dimension. It does not communicate any semantic content, but rather makes a transformative enactment that is required from the reader as well. In that respect, the method of formal indication can be seen to stand in continuity with Greek and Christian concepts of conversion. By analyzing the difference between formal indication and objective concepts, Guidi shows that formal indication may be understood as a critique and a radicalization of Husserl’s occasional expressions. Finally, by examining Heidegger’s concept of guilt in *Being and Time*, she shows how Heidegger continued to use formal indication in that later work, albeit without thematizing it.

Charlotte Gauvry focuses on the early Heidegger’s concept of anticipation (*Vorgriff*) in order to outline the main features of his philosophical method and, more precisely, the specificity of his theory of “concepts.” First, she clarifies the meaning of the “anticipation” concept by contrasting it with some kindred Heideggerian concepts, like idea (*Idee*) and prefiguration (*Vorzeichnung*). Second, she characterizes the role played by anticipation in Heidegger’s “formal indication” method as a connection between *Gehaltssinn* and *Bezugssinn*. She illustrates this interpretation by analyzing one of Heidegger’s own examples: the concept of “history.” This allows Gauvry to draw conclusions on both the formal and experiential aspects of concepts in the early Heidegger.

In his chapter, Ingo Farin shows that Heidegger uses the concept of life in four different theoretical contexts: (1) the theoretical claim that life is the ground for all theory and scientific thematization; (2) the phenomenology of life, which delineates the structures of lived life in the world; (3) the metaphysical postulation of a “pre-worldly” life as pure potentiality; and (4) the

theoretical claim that all life-relations are executed by the self, making it the center of lived life. The first two contexts are constructive, whereas the last two are critical and deconstruct the customary self-sufficiency of the objectivities in the world. Farin argues that Heidegger conspicuously avoids any attempt to unify these very different conceptions into one coherent life-philosophy. Instead, he uses the life-philosophical idiom of his time to articulate such themes as the everyday immersion in a meaningful and pre-theoretical world, the essential world-distance of the self, and the ontological difference between the pure potentiality of Being and the actuality of entities in the world.

Claudia Serban analyzes the strategy Heidegger develops in order to give a pre-theoretical and non-objectifying description of the structure of lived-experience (*Erlebnis*) in his 1919 and 1920 Freiburg lecture courses. In this way, Heidegger gave a fresh start to philosophy in general, and to phenomenology in particular. Serban explores the meaning and consequences of this choice. She shows how several key concepts that the young Heidegger will abundantly use at least until *Being and Time* – such as worldliness (*Weltlichkeit*), significance (*Bedeutsamkeit*), accomplishment (*Vollzug*), and historicity (*Geschichte*) – progressively emerge in this early description of *Erlebnis*. She also argues that this conceptual framework allows Heidegger's remarkable characterization of lived-experience as an enowning (*Ereignis*) to appear as grounded and consistent: the enowning of the *Erlebnis* is to be understood both as accomplishment and as intrinsically historical.

Guillaume Fagniez examines how Heidegger develops his early concept of world from the perspective of life. Heidegger unfolds the life-world as a hermeneutical concept of the world, that is to say, as a concept based on the practical articulation of meaning and life and characterized by its processuality. But this anchoring of the world in life raises difficulties that are reflected by the internal tension of the conceptual triad: *Selbstwelt*, *Umwelt*, and *Mitwelt*. The chapter sheds light on the disappearance of this triad from Heidegger's philosophical vocabulary by pointing out the paradigmatic function of *Umwelt* in the initial determination of the world as such. Finally, it draws attention to the fact that the world progressively takes on the meaning of dispossession of life and non-coincidence with oneself. Because the world is, moreover, conceived as an ontological model inadequate to life, the overcoming of the world as a hermeneutical concept appears to be a presupposition of self-interpretation of life as such.

Masatoshi Sasaki takes up an original stance by arguing that the early

Heidegger's phenomenological inquiry into facticity soon led him to discover that "being in the world" means nothing other than "being brought in a disposition in the world," and that the very phenomenon of "disposition" (*Stimmung*) has the power to unveil the basic characteristics of the being of life (*Leben*) or *Dasein*. Sasaki further argues that if *Stimmung* has such a power, then it is bound to play a prominent methodological role part in the hermeneutics of facticity.

Mathieu Echeynié, for his part, reminds us that Heidegger, from the *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) onwards, seems to drop the idea of an interiority of the self: he explains that the examination of the pure life, in which he intends to be engaged, is not an internal examination. However, Echeynié argues that it should not lead us to conclude that the early Heidegger totally breaks away from the idea of interiority. One concept, forged during the first Freiburg lecture courses, testifies in particular to the persistence of this idea in the early Heidegger's hermeneutics of facticity, namely the concept of *Selbstwelt*, world of the self. The point of the chapter is to determine the meaning and sources of this conception of the self's interiority. The chapter focuses on three texts of Heidegger's phenomenology of religion: the lecture courses on Paul (1920/21), those on Augustine (1921), and a brief talk entitled *The Problem of Sin in Luther* (1924). Echeynié attempts to demonstrate that the early Heidegger finds in Luther, and more precisely in his interpretation of Paul's inner man, a genuine conception of interiority, one that is compatible with the life's being in the world.

Gregory Floyd focuses on Heidegger's 1920/21 course *Introduction to the Phenomenology of Religion*, which he reads in the light of the clarifications and contextual claims provided in the later courses. First, Floyd examines how Heidegger articulates the prejudice for the theoretical in contemporary religious scholarship and shows why it is philosophically and phenomenologically problematic. He then seeks to clarify the meaning of formal indication, especially in the context of the phenomenology of religion. He shows that formal indication is intended as a procedure for circumventing our "falling" into theoretical significance. Finally, relying on the *Ontology* lecture course of 1923, Floyd explores how language ultimately manifests both phenomena and our prejudices. What we see in the religion courses is a preference for the given language of Paul and Augustine over the objective language of a science of religion or philosophy. This is a central dimension of the hermeneutics of facticity, one that holds beyond the religious realm to all phenomena. To favor common sense or everyday language in the initial phe-

nomenological description of experience is part of the process of formal indication.

Sylvain Camilleri explores the meaning and scope of intersubjectivity in Heidegger's early work, especially his phenomenology of religion. While acknowledging that Heidegger, like many of his peers and mentors (Dilthey, Husserl, or the Neo-Kantians), for the most part follows the "subjective way" as the way to go back to the origins of life and lived-experience, Camilleri argues that Heidegger – unlike his predecessors – did thematize more or less elliptically an "intersubjective way" in parallel with and in addition to the subjective one. Consequently, he turns to Heidegger's lecture courses on Paul from 1920/21 in order to analyze his understanding of with-world (*Mitwelt*), community (*Gemeinde*), and empathy (*Einfühlung*) in the context of early Christian facticity. Camilleri's goal is to show precisely under what conditions it might be possible to really acquire knowledge of one's (inner) self through the other.

Paul Slama's closing chapter contrasts the hermeneutics of the early Heidegger with the "comprehensive sociology" of Max Weber about social intentionality. The heart of the controversy is explicitly present in one of Heidegger's lecture courses, and resides in the way he describes collective intentionality. In Weber, collective intentionality is mostly irrational, but it must nevertheless be considered by sociology "as if" it were rational and teleological, even if the price to pay for that "as if" is a theoretical transformation of the social object. In the early Heidegger, while ordinary intentionality is indeed social, the description must preserve the singularity of the lived-experiences by means of variation and formal indication. In describing this controversy, Slama wants to show how phenomenology might be able to account for social reality. To this end, he underscores everything that separates phenomenology from a certain conceptual sociology³.

³. We are grateful to Professor Hans Reiner Sepp for having accepted our volume in his "Ad Fontes" collection. Our thanks go to the contributors for their inspiring work. We also would like to express our gratitude to the numerous reviewers of the volume for their helpful comments: Emiliano Battista, Ingo Farin, Gregory Floyd, Anne Le Goff and Kriszta Saljber, and to Ms. Adelheid Krautter and the Deutsches Literaturarchiv of Marbach for authorizing the use of the cover picture, which was taken by Karl Löwith in 1923. Finally we would like to thank the Centre d'études phénoménologiques (Université catholique de Louvain), the PHI – Centre de recherches en philosophie (Université libre de Bruxelles), and the Unité de recherches Transverses (Université de Liège) for supporting financially this publication. [The editors]

Heideggers Werke

Wenigen Ausnahme abgesehen werden Heideggers Schriften mit Band- und Seitenanzahl nach der Gesamtausgabe (= GA; Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975ff.) zitiert. Unten aufgeführt sind nur die im vorliegenden Band zitierten Werke. Die eingesehenen Übersetzungen sind in dem jeweils auf die Aufsätze folgenden Literaturverzeichnis angegeben.

SZ. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, ¹¹1967.

GA 1. *Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

GA 7. *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.

GA 8. *Was heißt Denken?*, hrsg. von P.-L. Coriando, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

GA 9. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.

GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von M. Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, ³1994.

GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, ³1997.

GA 27. *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.

GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²1992.

- GA 39. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, hrsg. von S. Ziegler. Frankfurt a. M.: Klostermann, ³1999.
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²1999.
- GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, hrsg. von C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²2007.
- GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- GA 62. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- GA 64. *Der Begriff der Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²1994.
- PSL. 1924. „Das Problem der Sünde bei Luther“ in *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, B. Jaspert. Marburg: Elwert, 1996, 28-33.

En amont du théorique. Herméneutique de la facticité et science préthéorique originnaire

Sophie-Jan Arrien^{*}

L'évolution de la réception de la pensée du jeune Heidegger, telle que cette dernière a pris forme dans ses tout premiers cours à Fribourg entre 1919 et 1923, a marqué ces dernières années les études heideggériennes. Encore au début des années 2000, la tendance dominante était de lire ces cours comme l'antichambre du maître-ouvrage de Heidegger. Dans cette optique, les analyses de la vie facticielle de 1919 à 1923 faisaient figure d'exercices préparatoires à l'Analytique existentielle et le concept de vie de notion approximative du *Dasein*. Or, une telle interprétation, centrée sur la venue au jour de l'ontologie fondamentale, ne pouvait que rater l'essentiel du concept de *vie* autour duquel gravitent les analyses phénoménologico-herméneutiques originales du jeune Heidegger. Car de la vie à l'être, de la vie au *Dasein*, on peut voir – et peut-être *doit-on* y voir – autre chose qu'une évolution allant du moins au plus. Un effort interprétatif s'avérait donc nécessaire en vue de dégager et de replacer dans leur contexte d'émergence conceptuel, philosophique et historique, les intuitions les plus fortes du jeune Heidegger, y compris celles et peut-être surtout celles qui ne trouvaient pas d'écho dans son ontologie fondamentale, elle-même élaborée dans ses cours de Marbourg entre 1924 et 1926 avant de trouver sa forme canonique en 1927. Le colloque à l'origine de ce volume, consacré aux « concepts fondamentaux de l'herméneutique de la facticité », témoigne de cet effort interprétatif : que la vie (facticielle) et non l'être, soit le motif initial de ses recherches, cela est maintenant établi.

Mais si la question de l'être et la possibilité de son renouvellement dans une ontologie fondamentale n'est pas encore ce qui préoccupe Heidegger en 1919, la question se pose de savoir, concernant la vie, quel type d'entreprise

^{*} Université Laval

philosophique devra la prendre en charge ? La réponse qui vient spontanément à l'esprit est celle d'une « herméneutique de la facticité ». Pourtant, il faut noter que ce n'est que de façon rétrospective, dans un cours de l'été 1923 (*Ontologie. Herméneutique de la facticité*), que cette expression apparaît pour nommer ce qui déjà avait pris forme, dès le semestre de guerre (*Kriegsnotsemester* – désormais KNS) de 1919, sous le titre de « science préthéorique originaire » (*vortheoretische Urwissenschaft*). Ce sont, pour ma part, les enjeux et les moments structurants de cette « science préthéorique originaire », de laquelle est issue l'herméneutique de la facticité, que je tenterai de ressaisir¹.

Le défi que nous nous sommes fixé ici est de *ne pas* partir de l'herméneutique de la facticité comme un tout constitué qu'il resterait à décrire ou à interpréter mais d'insister sur le fait que cette herméneutique est elle-même issue de la tentative (hardie pour dire le moins) du jeune Heidegger, de dériver sans solution de continuité le théorique à partir du préthéorique. C'est cette dérivation initiale qui nous apparaît conditionner tout le reste et que nous allons essayer de retracer, quitte à buter sur des difficultés que nous aurons loisir de discuter.

Tout commence en 1919, pour Heidegger, avec une tentative de dégager le propre du geste philosophique et simultanément, le propre des concepts philosophiques afin de faire « voler en éclats le système traditionnel tout entier des catégories » (GA 60, 54). On assiste donc, dès 1919, à une destruction (ou déconstruction) du sens même des concepts, dans leur fonction et leur fonctionnement, dans leur façon de nommer et d'indiquer, dans leur façon de montrer ou de masquer, dans leur tendance à fixer au sein d'une doctrine, un système ou une vision du monde, la mobilité inquiète de la pensée (au lieu de la maintenir vive). Plus précisément, Heidegger prétend arracher le concept à son lieu de toujours, à savoir le domaine du théorique : « la suprématie du théorique, écrit-il, doit être brisée » (GA 56/57, 59). Concrètement, Heidegger conteste la visée théorique traditionnellement impartie au concept, qui est de nommer au plus près la quiddité de l'étant en atteignant à la plus haute généralité.

Il conteste une telle visée dans la mesure où elle occulte d'emblée le lieu d'émergence *non*-théorique des concepts. C'est cette dimension que Heidegger tentera d'élaborer au sein d'une « science préthéorique originaire »

¹. Pour des analyses plus approfondies de ces thèmes, je renvoie le lecteur à mon ouvrage (Arrien 2014), duquel s'inspire pour l'essentiel cette contribution.

(*Vortheoretische Urwissenschaft*) – qui se déploiera pour finir comme herméneutique de la vie facticielle :

Il doit y avoir, écrit-il, une science pré-théorique ou supra-théorique (*übertheoretische*), en tous les cas une science non théorique (*nichttheoretische*) qui soit une véritable science originaire d'où le théorique lui-même tire son origine. Cette science de l'origine doit être appréhendée de manière à ce que non seulement elle n'ait pas *besoin* de faire des *présuppositions*, mais encore qu'elle *ne puisse* même *pas* le faire dans la mesure où elle n'est pas une théorie (GA 56/57, 96).

La science originaire doit être préthéorique ou non-théorique, affirme Heidegger. Mais cela est-il même possible ? L'idée paradoxale d'une *science* préthéorique doit-elle vraiment être prise au sérieux ? Peut-elle, pour finir, être davantage qu'une simple provocation ? C'est le sérieux et le comment de cette possibilité (qui commande par ailleurs le sérieux et le comment de l'herméneutique de la vie) que nous allons interroger ici.

Pour ce faire, nous nous attarderons d'abord sur le projet d'une « science préthéorique originaire », pour ensuite nous pencher à proprement parler sur la dérivation de la « théorisation » à partir du « quelque chose originaire » (*Ur-Etwas*).

1. La science préthéorique originaire

Concrètement, la première question touchant la sphère d'origine des concepts est celle du sens. Heidegger veut rendre compte du domaine d'apparition de *tout* sens possible – et non, par exemple, du sens logique en priorité. Voilà pourquoi son point de départ ne sera pas une définition, mais le *vécu* du sens tel qu'il est expérimenté dans l'expérience la plus familière que nous avons des choses, l'expérience vécue du monde ambiant (*Umwelt-erlebnis*). Je ne reviens pas sur les analyses du vécu du monde ambiant, désormais célèbres, que Heidegger fait dans le KNS de 1919 à partir de l'expérience vécue qu'il a de sa tribune ou chaire de professeur, d'où il s'adresse régulièrement à ses étudiants, si ce n'est pour rappeler que cet exemple lui sert à illustrer comment la vie vécue renvoie toujours, avant toute objectivation, avant toute construction ou dérivation causale, à un

événement signifiant et structuré bien que non théorique, qui représente une constante inaliénable de l'expérience vécue.

Dans chaque vécu, le monde ambiant dans lequel j'évolue est expérimenté comme un contexte de sens, comme un tout signifiant, et ce, avant toute représentation objectivante. Dans l'expérience concrète des choses, chaque objet est porteur d'un contexte de significations, il ouvre un monde. À chaque fois, « ça mondanise (*es weltet*) » dit Heidegger : « vivant dans un monde ambiant, tout me signifie toujours et partout, tout est mondain, "ça mondanise" » (GA 56/57, 73). Pour autant, le vécu n'est pas anonyme ou impersonnel, un vécu est toujours aussi le mien ou le tien : « là ça mondanise pour moi et quand ça mondanise, je suis d'une manière ou d'une autre complètement là » (GA 56/57, 73). Le « Je » qui se fait jour ainsi n'est pas une fonction première et spontanée – psychique ou transcendante – apte à constituer du sens et de la connaissance. Il advient bien plutôt et apparaît avec la significativité du monde. Par l'ouverture d'un monde et l'expérience vécue du sens, je *me* reçois à chaque fois dans et comme un événement *appropriant* (*Er-eignis*)². Ni constituée, ni constituante, la vie vécue se manifeste comme événement et appropriation du soi – comme *monde du soi* dira plus tard Heidegger. Dans cette expérience vécue comprise comme *Er-eignis*, je suis complètement là dans la mesure où à chaque fois je m'approprie cette expérience vécue et elle s'approprie selon son essence (cf. GA 56/57, 75).

Avec ces analyses, Heidegger s'avance donc assez rapidement vers une première spécification de la sphère préthéorique des vécus. Mais comment penser, à partir de là, la philosophie comme « science » préthéorique ? Au sein de quel discours « rigoureux » peut être sauvegardé le sens et le caractère d'événement appropriant, étranger à toute objectivation, de l'expérience vécue ? Le simple fait de décrire, voire seulement de prendre en considération un vécu spécifique et de le comparer à un autre vécu, n'en représente-t-il pas déjà une forme d'objectivation et n'en sclérose-t-il pas le caractère événementiel-appropriant (cf. GA 56/57, 76) ?

C'est là que Heidegger va vraiment prendre à bras le corps l'ordre du concept, de la généralisation et de la théorie, en tentant de le penser à *partir* d'un horizon préthéorique, capable de respecter le vécu en tant que vécu, en

². Cf. GA 56-57, 75 : « Les vécus sont des événements appropriants dans la mesure où ils vivent à partir d'eux-mêmes en propre et que la vie ne vit qu'ainsi ».

tant, précisément, que préthéorique³. La difficulté, pour la résumer, reste d'élaborer une pensée et un discours philosophiques qui reconnaissent et assument adéquatement leur enracinement dans le vécu préthéorique et y puisent leurs catégories – non pour donner lieu à une explication causale du vécu (réalisme critique), ni à une *description* objectivante du vécu intentionnel préthéorique (Husserl) ni à une « reconstruction » momifiant le vécu (Natorp), mais simplement pour se conformer à la mobilité événementielle de la vie dont tout discours philosophique est issu et qu'il ne doit, s'il est véritablement originaire, qu'ex-primer ou, mieux, incarner.

Au sens strict, bien sûr, si l'on situe l'origine du sens dans le préthéorique, il faudrait dire que *tout* discours et *toute* théorie constituent une expression plus ou moins sophistiquée de cette configuration primitive du sens. Ce n'est pas faux, à la différence que là où l'ensemble des théories et doctrines philosophiques ignorent leur dérivation à partir du préthéorique ou échouent à en rendre compte, la science originaire qu'entrevoit Heidegger devra se déployer sciemment à partir du sens préthéorique et rester conforme, dans ce déploiement même, à la mobilité incessante des significations vécues.

C'est là d'ailleurs toute l'idée, inchoative en 1919, de l'herméneutique de la facticité, nous n'y insistons pas ici, qui ne fait que reprendre pour l'explicitier le mouvement même du vécu préthéorique (c'est-à-dire de la vie facticielle elle-même) selon ses propres ressources compréhensives, expressives et (auto)interprétatives. Pour ce faire, Heidegger doit délaïsser les catégories descriptives de la phénoménologie husserlienne fondée sur l'idée d'intuition donatrice, ce qu'il fait en introduisant de façon provisoire, à la fin du KNS, l'idée hybride d'« intuition herméneutique » (GA 56/57, 117, 219). Il rappelle par là que le phénomène de la vie ne se donne pas tant à *voir* qu'à *comprendre et interpréter comme monde* (monde ambiant, *Umwelt*, monde partagé, *Mitwelt* et monde du soi *Selbstwelt*, précisera-t-il encore dans son cours de l'hiver 1919/1920). Dans cette constante appropriation « mondaine » du sens, la vie apparaît comme ce qui toujours et de prime abord, se comprend, s'exprime et s'interprète sans avoir à sortir d'elle-même. La vie se parle à elle-même son propre langage, dira Heidegger paraphrasant Dilthey (GA 58, 31). Ainsi caractérisée par la significativité (*Bedeutsamkeit*) et

³. Pour Heidegger, c'est « parce que le théorique renvoie lui-même et en tant que tel à un préthéorique » (GA 56/57, 59) que l'on doit s'en remettre à ce dernier comme sphère originaire.

l'expressivité (*Ausdrucksamkeit*), la vie est simultanément autosuffisante (*selbstgenügsam*) ; elle a la possibilité de se retourner sur soi et de se ressaisir sans avoir à prendre une position de surplomb, sans avoir à s'objectiver. L'herméneutique de la facticité, par son travail de de(con)struction, lui-même guidé par des indications formelles (nous allons y revenir un peu plus loin), sera l'expression concrète de cette possibilité originaire de la vie.

En 1919, il ne s'agit toutefois pas encore pour Heidegger de détailler cette herméneutique mais bien plutôt d'indiquer, en *amont*, ce qui la rend possible à titre de discours philosophique originaire à *partir* du domaine pré-théorique de la vie. La question cruciale est donc ici d'identifier le pivot conceptuel qui permet à Heidegger de passer de façon légitime du préthéorique au théorique et selon quelles modalités.

2. Deux modes de la théorisation : généralisation *vs.* formalisation

Heidegger commence par examiner les possibilités disponibles. Il analyse la question de la théorisation (*Theoretisierung*) en partant de la distinction husserlienne entre, d'une part, la généralisation (*Generalisierung*) et, d'autre part, la formalisation (*Formalisierung*). Il s'agit là de deux modes de théorisation possible que Heidegger met à l'épreuve de façon critique tout en s'y appuyant pour dégager, par contraste, ce qui ferait la spécificité en son fondement d'une éventuelle science préthéorique originaire.

Pour dire les choses simplement, la généralisation, dont le procédé domine l'histoire de la philosophie, est conçue comme une conceptualisation de l'étant par voie hiérarchique ; elle définit l'étant singulier dans et par une région particulière (espèce) qui à son tour se trouve définie par une région l'englobant (genre). À l'inverse, la formalisation, dont se réclame la démarche phénoménologique de Husserl, rapporte directement le phénomène à sa catégorie objectuelle et formelle (*formal-gegenständlich*), en tant qu'il est visé intentionnellement et donné dans l'intuition. Elle permet donc plutôt de caractériser l'étant, en vue d'en dégager l'*eidōs*, selon le mode d'intuition (sensible, eidétique, catégorial, etc.) qui caractérise l'éventuel remplissement d'une visée intentionnelle le concernant et non selon son contenu de sens comme tel.

Dans ce partage, on constate que la généralisation s'en tient à la teneur de sens réelle du phénomène, à son *quid*, qu'elle fige dans une succession hiérarchique de concepts de plus en plus englobants. À l'inverse, la formali-

sation n'est pas *liée* au contenu de sens (*Gehaltssinn*) ; elle ne définit pas en priorité le contenu de sens du phénomène par un concept fixe, ne détermine pas de région d'objets et n'est pas d'abord préoccupée par le *Was* de l'objet, mais par son mode d'être-donné. Dans la formalisation, l'objet « est déterminé comme une chose *appréhendée* ; comme *ce vers quoi* (*Worauf*) s'oriente la référence cognitive » (GA 60, 61). C'est donc davantage le sens référentiel dans lequel est visé l'objet (*Bezugssinn*) qui l'intéresse : ce n'est qu'à partir de la visée intentionnelle et de son type de remplissement intuitif qu'un objet peut être déterminé ; il est d'abord saisi en tant qu'il s'inscrit dans une instance relationnelle, comme le « ce vers quoi » de la visée.

Heidegger, qui reconnaît avec Husserl que le processus théorique par généralisation ignore les vastes possibilités de la formalisation, déplace toutefois le foyer de cette dernière de la relation intentionnelle vers l'effectuation vécue du sens (*Vollzugssinn*). Contrairement à Husserl qui vise, grâce à la formalisation, les structures formelles de l'objectivité en général et dégage des singularités eidétiques pures, identifiées au « genre suprême de la “signification en général” » (Husserl 1913, 26-27) – se cantonnant ainsi à la sphère théorique – Heidegger interprète et élargit l'idée de formalisation en direction de *l'horizon de ce qui peut être vécu en général* (*Erlebbares überhaupt*) :

la portée d'une possible caractéristique objectuelle-formelle est de toute évidence plus vaste [que la région d'objet en général...]. Ce qui relève du monde ambiant est quelque chose ; ce qui est appréhendé comme valeur quelque chose ; la validité est quelque chose ; tout ce qui est mondain – 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.* Le sens du quelque chose signifie justement : « *ce qui peut être vécu en général* » (GA 56/57, 115).

Ce qui peut être vécu en général (*Erlebbares überhaupt*), c'est ce que Heidegger nomme le « quelque chose originaire » (*Ur-etwas*) dans lequel doit s'ancrer la science préthéorique recherchée ; en amont de toute objectivation, en amont même de toute détermination mondaine effective, l'*Erlebbares überhaupt* désigne la dimension *spécifiquement* préthéorique de la vie en général. C'est dans le « pouvoir être vécu » (et non par exemple dans tel ou tel vécu concret) que réside la condition et la possibilité même de toute effectuation du sens. Il s'agit en ce sens du cœur du KNS de 1919, sur