

La notion de « destruction » chez le jeune Heidegger De « la critique historique » à la « destruction de l'histoire de l'ontologie »

Servanne Jollivet

Volume 14, numéro 2, printemps 2004

Rencontres avec Heidegger

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801265ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801265ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jollivet, S. (2004). La notion de « destruction » chez le jeune Heidegger : de « la critique historique » à la « destruction de l'histoire de l'ontologie ». *Horizons philosophiques*, 14(2), 81–104. <https://doi.org/10.7202/801265ar>

LA NOTION DE «DESTRUCTION» CHEZ LE JEUNE HEIDEGGER. DE «LA CRITIQUE HISTORIQUE» À LA «DESTRUCTION DE L'HISTOIRE DE L'ONTOLOGIE»

De l'affirmation en 1919 du caractère nécessairement «destructif» de la phénoménologie à la tâche affirmée, presque dix ans plus tard, dans *Être et Temps*, d'une «destruction de l'histoire de l'ontologie», selon le titre du paragraphe 6 de l'introduction, la notion de destruction ou de «désobstruction¹» constitue non seulement un des principes fondamentaux de la méthode phénoménologique², mais permet, à travers l'examen de sa mise en œuvre, d'entrevoir l'ampleur de l'«offensive» que constitue, philosophiquement, sa percée herméneutique.

S'il est requis, pour la question de l'être elle-même, qu'elle acquiert pleine transparence sur sa propre histoire, il est alors besoin de ranimer la tradition endurcie et de la débarrasser des revêtements qu'elle a accumulés. C'est cette tâche que nous comprenons comme la destruction, accomplie selon le fil directeur de la question de l'être, du fonds traditionnel de l'ontologie antique reconduit aux expériences originaires où les premières déterminations, désormais directrices, de l'être furent conquises³.

Mettant en jeu la réappropriation par la philosophie de sa propre histoire, gage à la fois d'originarité et d'authenticité que garantit la démarche phénoménologique, la notion de «destruction», loin d'être inédite dans *Être et Temps*, constitue bien au contraire la première mise en œuvre herméneutique de la phénoménologie comprise comme refondation de la philosophie en «science originaire». Déjà présente dès les premiers cours de 1919-1920, la notion de destruction, à travers celle de «critique» ou «déconstruction», répond en effet à la nécessité, particulièrement exacerbée en ce début de siècle, après l'ébranlement de la Première Guerre mondiale, d'une refondation radicale de la philosophie et du dégagement du sol originaire auquel elle doit son surgissement. Une telle exigence de refondation offre ainsi d'emblée l'impulsion décisive pour une réappropriation

herméneutique de la philosophie par elle-même et, en tant que mode spécifique d'auto-compréhension, de la vie facticielle en général.

Dans une lettre adressée à K. Löwith, Heidegger souligne ainsi lui-même la nécessité et l'urgence d'une «destruction» d'acquis culturels devenus surannés, ayant perdu tout sens face à une situation de crise extrême, tant sociale, économique, politique qu'intellectuelle, comme en témoigne le sentiment d'urgence partagé par la communauté universitaire durant l'entre-deux-guerres. «Détruire» ces acquis et risquer de provoquer l'effondrement d'une tradition qui semble par avance condamnée, c'est en effet lui assurer la possibilité d'une renaissance, d'une reviviscence et de l'ouverture à de nouvelles possibilités de déploiement.

Au lieu de s'abandonner soi-même au besoin général d'être «cultivé», comme si nous avons reçu l'ordre de «sauver la culture», il serait nécessaire de se convaincre soi-même fermement, par le biais d'une réduction radicale et d'une désintégration, par le biais d'une destruction, de la «seule chose» qui demeure nécessaire sans prêter attention à l'affairement et à l'agitation des hommes intelligents et entrepreneurs⁴.

Cette «seule chose», que Husserl nommait déjà la «chose même» et à laquelle devait tendre la démarche philosophique, ne peut pour Heidegger que renvoyer, par-delà tout ébranlement culturel ou crise sociale, par-delà même sa propre historicité — qu'il dégagera progressivement — au caractère irréductible, absolument irrémissible qu'est ma propre expérience vécue, spécifiquement mienne et historiquement déterminée. C'est précisément, dans un premier temps, et dans la lignée de la seconde *Considération inactuelle* de Nietzsche⁵, cette vitalité de l'expérience propre qu'il s'agit de réactiver, par-delà une tradition sédimentée qui, rigidifiée, lui est peu à peu devenue étrangère.

Telle est la tâche qui revient à ce que Heidegger nomme, tout d'abord, une «critique historique» de la tradition philosophique, comprise comme «histoire de l'esprit» ou «histoire des idées» — avant de s'accomplir en 1927, et dans les cours de Marbourg qui précèdent, en «destruction de l'histoire de l'ontologie». S'il y a ainsi apparemment continuité de cette dimension «destructive» de la phénoménologie, il semble néanmoins que l'on puisse questionner certains déplacements et infléchissements décisifs que subit, jusqu'en 1927, le principe méthodologique fondamental qu'est l'opération de «destruction».

C'est cette évolution de la notion même de «destruction» que nous désirons ici brièvement retracer afin de mettre en lumière la radicalisation progressive du principe herméneutique — à travers la reconnaissance de sa propre historicité — radicalisation elle-même indissociable d'une radicalisation de l'opération de destruction qui, d'un principe méthodologique «critique» devient lui-même moteur et, en quelque sorte, l'instigateur, dès 1929, d'un «dépassement de la métaphysique» et d'un «nouveau commencement de la pensée».

Le rôle de la destruction comme «critique historique» et l'accès aux «choses mêmes» comme sens originaire du vécu

Le domaine originaire du vécu comme sol pour une possible refondation

Le projet herméneutique naît donc tout d'abord de la visée radicale d'une refondation de la philosophie sur un sol originaire apte à garantir en son authenticité l'investigation phénoménologique. Contre le modèle d'une refondation *ex nihilo*, telle l'épreuve d'abstraction également «destructrice» qu'est la *tabula rasa* cartésienne, ou encore la réduction husserlienne elle-même sise sur une *epoché* suspensive quant à la vie facticielle⁶, la notion de «destruction» ou «critique destructive» telle que la met en œuvre le jeune Heidegger vise au contraire à réinstaller la pensée dans le domaine originaire qu'est la vie facticielle vécue comme expérience propre.

C'est en effet dans la vie, comprise en et par elle-même⁷— fût-ce sous la forme vitale dérivée de l'attitude phénoménologique — que peut être trouvé cet ancrage originaire et premier dans lequel s'enracine toute élaboration spirituelle ou culturelle, fondement qui ne sacrifie en rien par son originarité, ni à la reconnaissance de sa propre historicité, ni à sa propre exigence de scientificité et de rigueur⁸. Loin de prétendre la réduire à une saisie théorique qui ne ferait que réifier son mouvement propre, la phénoménologie se veut ainsi elle-même science originaire, science de l'origine tout en s'y maintenant. À cet égard, la phénoménologie n'a d'autre prétention que d'être elle-même cette modalité de la vie, singulièrement originaire, en laquelle la vie est susceptible de se réfléchir et de s'accomplir «en et pour soi». Elle n'est elle-même qu'un processus motivé qui lui-même s'ancre dans la vie selon un mode particulier, et dont «l'attitude fondamentale (est celle) de ce qui accompagne de façon vivante le sens véritable de la vie⁹». C'est l'affirmation d'une telle co-implication du philosophe et de la vie, par laquelle la pensée

se voit réinscrite dans le surgissement vital qui lui est inhérent qui fait du premier cours de Fribourg, cours du *Kriegsnotsemester* 1919 une sorte de «cours-manifeste» où sont déjà posés les grands principes fondamentaux d'un questionnement originaire et archi-scientifique, questionnement philosophique radical qui «fait retour, par une nouvelle méthode rigoureuse, à l'origine¹⁰». D'un point de vue méthodologique, seule cette circularité — flagrante sous l'angle théorique — entre le présupposé et l'objet d'investigation, peut ainsi elle-même servir d'indice aux «véritables problèmes philosophiques¹¹», garante à la fois de la concrétude¹² du questionnement et de son authenticité. Loin de n'être qu'un pur point de vue ou, au contraire, une pensée pure, surplombante et prétendument neutre, la philosophie apparaît en effet elle-même indissociable de ce qu'elle tente de penser. Il ne s'agit dès lors plus d'un «penser *sur*» mais bien d'un «penser avec». Mise en œuvre, la phénoménologie se pense toujours déjà *avec* ce qu'elle pense, et c'est dans ce retour sur elle-même — proprement herméneutique — qu'elle peut garantir à la philosophie une refondation véritablement originaire.

Loin de s'appuyer sur une quelconque normativité idéale ou fondement transcendant, la phénoménologie vise ainsi au contraire à ouvrir — ou maintenir — la pensée dans la vie, telle qu'elle peut s'offrir dans ses modalités signifiantes et expressives les plus courantes, à savoir dans l'horizon de sens¹³, la signifiante caractérisant le monde vécu. La question du sens qu'il s'agit, en ces années de crise, de réactualiser, de revivifier, n'est donc ni réductible à l'explication empiriste et causale de la psychologie, ni à la normativité idéale inhérente au jugement de pensée, comme en témoignent certaines tentatives néo-kantiennes pour «logiciser» la pensée, et ramener la question du sens à celle, universalisable et formelle, de la validité. L'élucidation de la question de la donation originaire du sens — qui se déploie à partir de celle du «il y a» comme le montrera Heidegger dès 1919 — ne peut alors renvoyer qu'au «sens pur du vécu et à lui seul». Seul le vécu — l'expérience vécue ou vécu intime — en tant que mode d'appréhension d'un sens qui outrepassse aussi bien sa compréhension dans la seule sphère psychologique, à titre de visée intentionnelle, que la validité formelle, idéalement signifiante du jugement logique, peut ainsi être élevé au statut de domaine originaire. C'est à partir de ce seul domaine que pourra être trouvé le sens vivant et accompli, fondement authentique sur lequel il sera possible, en revivifiant notre rapport à la tradition, de réédifier¹⁴ et revitaliser notre culture et situation historique.

En reconnaissant au sens du vécu — pour autant qu'il s'accomplit authentiquement dans l'expérience même du vivre — le statut de «donation»¹⁵ originaire, Heidegger en vient ainsi à penser le caractère primordial et absolu de la vie¹⁶. Tandis que la question du sens est assimilée à celle du «sens spécifique de la réalité effective de l'expérience»¹⁷, le vécu est quant à lui, à titre de domaine originaire, lui-même promu au rang de sphère problématique de la phénoménologie. Loin de renvoyer à la saisie d'un invariant eidétique ou d'un *a priori* atemporel à partir duquel seraient pensables la multiplicité et variabilité des phénomènes, l'appréhension du sens est indissociable d'un retour aux possibilités expressives et signifiantes de la vie «en soi». Ce sont ces possibilités, lesquelles sous-tendent le sens même de la situation, que la destruction phénoménologique vise ainsi à mettre au jour et ce, contre tout dogme ou contenu doctrinal dont serait porteuse une tradition dès lors qu'elle s'est rigidifiée et sédimentée. C'est en ce sens que la «critique historique» est elle-même comprise à la fois comme auto-compréhension de la vie et accès au sens originaire, à savoir au sens originaire d'une situation herméneutique, qui est toujours celui d'un rapport spécifique à la tradition, lui-même ancré dans un horizon de sens historiquement déterminé.

La phénoménologie comme auto-compréhension de la vie et la «critique historique» comme accès au sens originaire

Le sens inhérent au vécu — la «chose même» — ne peut donc être cherché en dehors de la vie elle-même. C'est en effet cette impossibilité de sortir de la sphère facticielle, sinon à en perdre le sens «vécu» — ce que Heidegger nomme son «auto-suffisance» — qui scelle pour la vie, à travers les deux caractères que sont l'expressivité et la signifiante, la possibilité de «se parler à elle-même» et de se comprendre. Le projet phénoménologique, en tant qu'il vise le sens originaire, apparaît ce faisant comme la mise en œuvre singulière de cette possibilité, pour la vie, d'exprimer sa propre auto-compréhension. Il est «vécu du vécu, l'envahissant et y prenant part lui-même»¹⁸, à savoir vécu non réfléchissant, mais s'appréhendant lui-même intuitivement de façon herméneutique, c'est-à-dire faisant retour sur lui-même de manière compréhensive, sans cesser pour autant de s'accomplir en ce mouvement de compréhension. En tant que «comprendre originaire»¹⁹, la phénoménologie semble ainsi accomplir, en sa dimension foncièrement herméneutique, cette «sympathie de la vie avec elle-même», cette forme d'auto-compréhension que

Heidegger thématise, dès 1919 et ce, contre «l'intuition catégoriale» husserlienne, à travers la notion d'« intuition herméneutique²⁰», «saisie originaire et authentique du vécu²¹».

Tel est le principe des principes de l'attitude phénoménologique : il faut que tout ce qui se donne originairement dans l'intuition soit accepté comme il se donne. Ce faisant aucune théorie en tant que telle ne peut changer quoi que ce soit, car ce principe des principes n'est lui-même plus théorétique; en lui trouve à s'exprimer la position fondamentale et vitale de la phénoménologie : la sympathie de ce qui est vécu avec le vivre! Telle est l'intention originaire — ce qui n'a rien à voir avec un irrationalisme ou avec une philosophie du sentiment, ou du ressenti. Cette position fondamentale est bien plutôt aussi claire à elle-même que la vie en son assise fondamentale elle-même²².

Si le sens se donne bien, *dans* l'intuition «comme il se donne *lui-même*» — pour autant qu'il est alors indissociable de son ancrage facticiel — il n'en est néanmoins pas pour autant pré-donné, à savoir ne se donne pas lui-même *comme tel*, mais doit être médiatisé, lui-même porté à la donation²³. Le sol préalable à la mise en œuvre de l'intuition herméneutique, ce «retour vivant» à l'originaire, est ainsi préparé. C'est en effet cet accès au sens vécu comme «donation originaire» que la «destruction» vise à dégager, geste phénoménologique d'autant plus radical qu'il ne vise plus, à l'instar de la réduction husserlienne, à la «saisie d'un sens préexistant», mais bien à accomplir, à porter à la donation un sens qui n'apparaît, ne se donne lui-même authentiquement que dans cet accomplissement²⁴. À cet égard, la destruction n'est pas seulement médiatrice, en ce qu'elle viserait seulement à désobstruer l'accès à un sens préétabli ou subsistant, mais elle-même véritablement créatrice²⁵. Dimension nécessaire de la démarche phénoménologique, constitutive de tout comprendre pour autant qu'il accomplit sa prétention originaire à travers une «intuition fondamentale»²⁶, la destruction permet ainsi d'ouvrir la compréhension à son domaine originaire qu'est le sens du vécu, sens vivant, immanent à la sphère facticielle de l'expérience vécue. La question de l'accès au fondement comme sens originaire n'est donc pas tant formulée à travers celle du commencement²⁷ que celle de l'origine ou de l'originaire. Il ne s'agit en effet pas tant de faire retour à une originarité ultime et subsistante, de «réfléchir sur l'initial

mais bien de commencer factivement²⁸», à savoir de libérer, par une compréhension vivante, la possibilité même du sens, de telle sorte que c'est finalement «par la destruction que l'herméneutique elle-même accomplit sa tâche²⁹».

La «critique historique» comme «déconstruction systématique» de la tradition

Si le terme de «destruction» apparaît en tant que tel dans le cours du semestre d'hiver 1919-1920 (GA 58), à travers la notion de «destruction critique et phénoménologique³⁰», Heidegger fait néanmoins référence à ce qu'il nomme dès 1919 une opération de «déconstruction systématique» des objectivations et conceptions traditionnelles telles qu'elles ont pu se sédimenter. Liée à la dimension nécessairement «critique» de la phénoménologie, la visée première d'une telle déconstruction «historique» est ainsi de «ne surmonter de fausses positions problématiques, confuses et insuffisamment expliquées, qu'au regard de la véritable sphère de problème»³¹. Eminemment positive, la «critique phénoménologique» ne vise en effet qu'à «voir et faire voir les véritables, réelles origines de la vie spirituelle en général³²», autrement dit l'irréductibilité de son ancrage dans ce que Heidegger nommera ensuite, dès 1923, la «factivité»³³ de l'existence historique et concrète. Telle en est donc la visée première : rendre possible une revitalisation ou, comme dira Heidegger dans le même cours, une «décongestion»³⁴ ou une «libération»³⁵ du sens vivant, en le ramenant à son ancrage premier qu'est la vie en son déploiement. Parce que le sol fondamental qu'est le sens facticiel n'a de cesse d'être recouvert, obstrué, commué discursivement en objectivations plus ou moins autonomisées et scindées de leur seul véritable sens *pour* l'existence, la phénoménologie ne peut alors elle-même accéder à son domaine originaire que dans l'offensive critique et déconstructrice que constitue initialement l'opération de «déconstruction».

Sa démarche consiste ainsi, dans un premier temps, eu égard à l'histoire de la philosophie tout d'abord — tout du moins jusqu'en 1923 — à vider les concepts et notions traditionnelles de leur contenu rigidifié, de leur teneur doctrinale et de les reconduire à la source vive de la signification, à savoir au sens vivant auquel ils doivent eux-mêmes leur surgissement. La déconstruction, comme «critique historique» vise ainsi à dégager les diverses tendances expressives inhérentes à un concept déterminé. Contre le présupposé même de l'unicité et

fixité de leur signification, est ainsi dégagée une multitude d'orientations signifiantes renvoyant à diverses configurations de sens qui elles-mêmes prennent source dans des situations déterminées. Irréductible à la seule donation signifiante et intentionnelle de la conscience, le sens du vécu comme origine de la «vie spirituelle», semble en effet renvoyer lui-même à une multiplicité innombrable de significations intentionnelles, d'orientations de sens diverses que constituent les multiples tendances expressives de la vie, l'objectivité étant à cet égard elle-même une motivation expressive renvoyant à une orientation intentionnelle déterminée de la vie. Cette hétérogénéité du sens, équivocité non seulement coupe court à toute saisie unitaire, mais renvoie ce faisant toute position dogmatique à l'irréductible diversité de ses motivations originaires. Ce n'est donc plus dans la fixité et unilatéralité d'une «signification» que le sens peut être lui-même recherché. Si la «signification», en tant que mode expressif d'une tendance, à savoir d'une visée projective, participe à ce que Heidegger nomme «l'effacement de la signifiante³⁶», comme horizon de sens déployé à même ce projet, c'est donc désormais à travers le seul sens, compris comme mode de saisie compréhensive d'une motivation — elle-même pensable à partir d'un «motif» qui en assure l'orientation et d'une «tendance», qui en constitue la fin — que pourra être appréhendée la «donation originare», ou encore la «strate profonde» qu'est le fond de l'expérience authentiquement vécue.

La tâche est donc bien celle d'une «destruction historique (au sens de l'histoire de l'esprit) de ce qui est livré par la tradition (...) qui revient à expliquer les situations originales donneuses de motifs dont naissent les expériences philosophiques fondamentales³⁷». Si les vécus eux-mêmes, ou expériences vécues, sont définis comme les «formes expressives de tendances déterminant les situations concrètes de la vie³⁸», il s'agit alors de remonter de ces tendances — ou formes expressives, dont relève la philosophie elle-même — aux motivations dont elles émanent, à savoir à cette sorte d'intentionnalité «facticielle» qu'est l'impulsion décisive qui prête orientation à la vie conçue en sa mobilité. C'est précisément parce qu'à l'expression est nécessairement liée la «déformation»³⁹, ou encore l'effacement⁴⁰ du sens, que la démarche phénoménologique apparaît ainsi, dans un premier temps, à titre de «négation» phénoménologique de cet «envers expressif», comme fondamentalement «destructive»⁴¹. À partir de cette «destruction de l'ordre (expressif) rationnel⁴², s'ensuit alors non pas un chaos, un désordre ou autre chose du même ordre,

mais demeurent des fragments de formes expressives qu'il est alors possible de suivre sous forme interprétative dans la compréhension originaire (i.e. dans l'intuition)⁴³.

À travers la «destruction» de ce que Heidegger nomme le «sens de contenu», qui renvoie à l'objectivation du sens requise par l'exigence d'expressivité de la vie elle-même, est ainsi visée la revitalisation d'un ordre «expressif» stabilisé, telle que sera elle-même conçue plus tard la conceptualité métaphysique. Il s'agit dès lors de libérer, par la critique, non seulement les tendances propres qui lui sont inhérentes, mais également les motivations originaires, ramenées à leur situation fondamentale, des diverses orientations philosophiques, jusqu'aux plus contemporaines (Natorp, Jaspers, Dilthey notamment)⁴⁴. Celles-ci ne sont alors comprises en leur expressivité qu'eu égard à des motifs originaires, à leur sens *pour* l'existence en fonction d'une situation historique qui leur est propre et dont la critique historique vise à «faire ressortir le pré-concept (*Vorgriff*) directeur»⁴⁵ et, par une sorte de «génétique du sens», à «questionner en direction des motifs originaires»⁴⁶ sis dans l'expérience concrète de la vie.

Si l'opération proprement «destructive» vise ainsi à dégager le phénomène de ce qui l'oblitére, il ne suffit pas pour autant d'éliminer, de «décaper», voire d'oblitérer et d'évincer l'expressivité, souvent objectivante, telle une surface, fût-elle sédimentée en strates plus ou moins profondes, que l'on supprimerait afin d'accéder au fonds plus pur et plus authentique que serait le sol originaire. Non seulement le sens — fût-il originaire — est lui-même indissociable de sa mise en œuvre effective dans un régime d'expressivité, lui-même non assimilable à la simple discursivité, mais toute expressivité — à titre de «sens de contenu», fût-ce comme objectivation — ne trouve elle-même à s'accomplir, à «faire sens» qu'eu égard à l'originarité supposée d'une expérience facticielle qui la sous-tend. C'est ce vécu propre, dans lequel s'ancre toute motivation originaire qui constitue ce que Heidegger nomme le «sens d'accomplissement», ou «phénomène originaire» de la phénoménologie herméneutique.

Par l'opération initialement «déconstructrice» qui vise ici avant tout un contenu, un «sens de contenu», il s'agit donc de substituer une configuration, un ordre à un autre — ici un ordre «facticiel» à l'ordre fondamentalement rationnel de la position métaphysique — ordre qui seul peut assurer à ces «fragments de formes expressives» une nouvelle cohésion de sens. Ce faisant, c'est une nouvelle

«expressivité», non objectivante, qui est ici requise afin de porter la visée métaphysique initiale — visée de fondation que Heidegger fera d'ailleurs sienne jusqu'à la fin des années 1920 — à son «sens d'accomplissement», lequel repose dans l'appréhension, elle-même facticielle, de sa propre finitude et historicité. Si la «critique» historique vise ainsi à «désagréger» une configuration à la fois stratifiée et sédimentée, sa reconduction à la multiplicité et mobilité de tendances vivantes offre ainsi la possibilité d'appréhender, de façon radicalement inédite, l'expression renouvelée d'un sens vivant. Puisqu'il ne doit lui-même son unité qu'à la seule cohérence du vécu, la visée propre de ce que Heidegger nomme la «critique historique» ne peut alors être que d'en dégager, à partir de la mise en lumière des multiples «motivations historico-spirituelles⁴⁷» immanentes à une tradition, une cohésion ou cohérence expressive qui doit elle-même son orientation à la situation herméneutique, à savoir au «maintenant» à partir duquel elle s'accomplit.

L'allure de la méthode phénoménologique est donc bien celle d'un cheminement en zigzag, sorte de saut en avant puis en arrière⁴⁸ que caractérise le double mouvement d'un «retour vivant à l'origine», pensé comme point de surgissement ou d'accomplissement, et d'une remontée ou sortie, tout aussi vivante, puisque née du présent, à partir de cette origine même⁴⁹. À la démarche destructive, libératrice du sol originaire, succède ainsi la dimension proprement constructrice d'une édification⁵⁰, à savoir d'une refondation sur le sol originaire ainsi dégagé herméneutiquement, à partir de la situation de l'interprète. Originaire, celle-ci n'en est pas moins nécessairement objectivante, dès lors qu'elle entend fixer certaines tendances mouvantes du vécu et les ordonner sous des concepts classificatoires. Non seulement le concept phénoménologique, concept fondamentalement expressif naissant de la vie elle-même⁵¹, n'est plus lié à une signification logique et formelle unitaire mais, à titre d'indication formelle⁵², celui-ci se donne bien plutôt comme l'«expression d'un sens⁵³». Loin de prétendre être porteur d'une universalité abstraite, il renvoie à l'originarité même du phénomène dès lors qu'il n'est pas appréhendé selon son «sens de contenu» mais eu égard au surgissement de son sens à même une situation, compris comme sens d'accomplissement. La double opération de déconstruction — édification s'accomplit ainsi à travers le geste phénoménologique de la «répétition» appropriée par laquelle le phénoménologue substitue à l'ordonnance rigidifiée de la tradition un ordre requis par la seule situation herméneutique et historique du «maintenant».

Radicalisation du principe herméneutique et destruction de la sphère de la vie facticielle

La «cohésion de sens» et la «situation fondamentale»

Si le sens ne préexiste pas lui-même à l'opération compréhensive qu'implique cette «répétition» revitalisante, la destruction elle-même n'en est donc pourtant pas moins toujours déjà orientée, non sur un point de vue que serait celui, subjectif, du phénoménologue mais sur ce que Heidegger nomme la «situation fondamentale» que constitue l'horizon de sens ouvert par le présent. Si la destruction vise en effet à ramener des objectivations — concepts, œuvres, voire une tradition en son entier — à leurs motivations originaires telles qu'elles peuvent émaner, facticiellement, de situations vivantes et concrètes, elle n'est elle-même mise en œuvre qu'à partir d'une situation herméneutique déterminée⁵⁴. C'est seulement à l'aune de cette situation, ancrée dans le présent, que peut se déployer la visée critique de la phénoménologie, à savoir celle d'«examiner le mode de fondation⁵⁵» de la légitimité des diverses positions philosophiques eu égard aux motivations propres et originaires de la «conscience historique»⁵⁶.

La destruction phénoménologique — en tant que partie fondamentale du philosophe phénoménologique — n'est donc pas sans orientation (...) Elle n'est pas non plus une simple démolition, mais une déconstruction «orientée». Elle mène à la situation que poursuivent les indications et qu'accomplit le pré-concept, laquelle est ce faisant, celle de l'expérience fondamentale. Il est alors clair que toute destruction phénoménologico-critique est liée à des préconceptions — non pas ultimes quant à leur originarité et caractère décisif mais présupposant des expériences philosophiques fondamentales⁵⁷.

C'est en effet seulement à travers la prise en compte du phénomène de la situation, comme «situation» ou «typique» fondamentale⁵⁸, en termes de tendances et de motivations, que la cohésion du sens peut trouver sa propre orientation et sa direction décisive. Ce n'est donc pas tant la vie facticielle *comme telle* qui importe à l'analyse phénoménologique que ce à *partir de* quoi elle prend son orientation, à savoir ce que Heidegger nomme des «préconceptions», des «saisies préalables» ou encore des présupposés non réfléchis — ce qui prendra la forme dans *Être et Temps* du «projet» (*Entwerfen*), orientation globale ancrée dans une situation

historiquement déterminée. Aussi Heidegger peut-il écrire que

le préconcept de celui qui lui-même philosophe, dont la motivation est de l'ordre de l'expérience fondamentale, commande la mise en avant des préconcepts qui dirigent secondairement la destruction et qui sont en fait à détruire, préconcepts dont il revient à la dijudication de juger et de décider de l'originarité ou, plutôt de la non-originarité⁵⁹.

En exigeant que soit tirée au clair et élaborée originairement la situation herméneutique, qui est « toujours celle d'un présent vivant »⁶⁰, la recherche phénoménologique requiert ainsi, à travers la clarification de ses préconcepts, la mise au jour de sa propre orientation et de son originarité propre. Tel est le rôle assigné à l'opération que Heidegger nomme « dijudication » (*Dijudikation*), à savoir « cette décision portant sur la place généalogique qui revient à la cohésion du sens en provenance de l'origine⁶¹ », autrement dit en provenance de la situation historique telle que vécue facticiellement. Acte de discernement permettant de distinguer l'originaire du non-originaire, ou encore le sens accompli et vivant de ce qui relève de son objectivation, la dijudication vise ainsi, dans une visée fondamentalement critique, « la reconnaissance de l'inauthenticité et la nécessité de l'annihilation⁶² » de certains motifs étrangers à l'interprétation. Loin de recourir à un critère idéal, la dijudication ne peut alors que renvoyer à l'expérience vécue et à son inscription signifiante et proprement historique dans une situation, au « lieu » concret de l'existence, elle-même portée par le seul critère facticiel qu'est « l'être-là mondain ». L'herméneutique de la facticité, ou encore l'explicitation herméneutique de la dimension facticielle de la compréhension, semble alors elle-même requise par la phénoménologie dès lors qu'elle tente d'accomplir, à travers une réappropriation vivante du passé, sa propre dimension herméneutique.

La « destruction de la facticité » comme radicalisation herméneutique

Si la critique ou « destruction historique » est mise en œuvre afin de « désobstruer » la tradition philosophique pour la ramener au sol vivant de l'expérience originaire, ce n'est donc qu'à partir d'une élucidation de la sphère facticielle et de ses structures propres⁶³ — ce que Heidegger nomme, dès 1923, une « herméneutique de la facticité » et qui prendra la forme, dans *Être et Temps*, d'une

«analytique existentielle» — qu'elle parvient à garantir sa propre originalité. Ce n'est en effet qu'en référence à l'expérience facticielle de la vie que l'on peut « comprendre la nécessité et la portée de la destruction phénoménologique ainsi que la difficulté de son accomplissement⁶⁴», à savoir les motivations originaires, motifs et tendances passés au crible de la dijudication, de l'opération de destruction elle-même.

C'est en effet contre la tendance spontanée et naturelle à recouvrir, oublier cette provenance facticielle et à se laisser absorber dans la tangibilité de ses productions et objectivations, qu'est mise en œuvre la «destruction», sorte de contre-mouvement inhérent au mouvement même de la compréhension. C'est contre la tendance à l'auto-recouvrement, à l'oubli et à l'oblitération, inhérente à la vie facticielle elle-même — que Heidegger thématise dès 1923 à travers la notion de «ruinance», puis de «dévalement»⁶⁵ — qu'est mise en œuvre ce qu'il nomme une «destruction de la facticité». En d'autres termes, c'est contre la tendance de la vie facticielle à stabiliser, rigidifier, voire absolutiser — doter d'un contenu doctrinal fixe et immuable — le sens émanant de son propre ancrage historique, qu'elle vise, non seulement à se réapproprier de façon vivante son propre passé, mais à permettre une visibilité accrue de son sens originaire, ce qui sera thématisé, dans *Être et Temps*, à travers sa capacité à se constituer comme «force ouvrante» et compréhensive eu égard à la signifiante de son monde propre.

Tout comme la «critique» visait, contre l'obscurcissement du «sens historique», à déconstruire des objectivations sédimentées pour en faire surgir le sens originaire, ce n'est désormais que dans «l'accomplissement de la mise en question de la facticité dans la destruction à chaque fois concrète de la facticité⁶⁶» que la facticité peut elle-même se révéler, clarifiée en retour par la nécessité même de s'auto-expliciter herméneutiquement. Seule la destruction, ou «désobstruction» accomplie à l'encontre de la vie facticielle — par la mise en lumière des motifs originaires qui assurent à sa mobilité propre son orientation — rend en effet possible un «accès» à l'expérience vécue de l'existence qui m'est chaque fois propre, au sein d'une «situation fondamentale». La tâche d'une mise à jour, libération de la sphère facticielle est donc en quelque sorte elle-même requise par le projet d'une «critique» ou «destruction», et ainsi initialement subordonnée au projet premier d'une refondation radicale de la philosophie sur un sol originaire. Dès lors qu'elle vise à mettre au jour sa situation

fondamentale, à en expliciter les motifs et orientations de sens, elle constitue en quelque sorte le «sol herméneutique» permettant d'ouvrir à une compréhension non seulement de la philosophie, mais de l'ensemble des possibilités d'expressivité, jusqu'à l'objectivité scientifique, de l'existence⁶⁷ en général. D'une «déconstruction» des contenus de sens, la démarche phénoménologique est ainsi amenée à s'accomplir en «destruction», «découvrement» des conditions de possibilité «existentiales» non seulement du sens et de sa compréhension, mais de son propre recouvrement possible. Si le geste «destructif» est lui-même d'emblée requis par la démarche phénoménologique, c'est que la vie, en son mode d'expression, tend elle-même au durcissement, à la stabilisation, voire à l'objectivation de son propre mouvement de surgissement et, par-là, de sa propre auto-compréhension. Heidegger en montre ainsi le caractère proprement structurel, ce qu'il thématise en 1927 à travers l'existential du «dévalement», lui-même enraciné dans le souci.

En visant, non plus seulement à la reviviscence du sens sédimenté d'une tradition, mais à l'explicitation des sources et conditions même de la compréhension, la destruction tend ainsi à libérer la possibilité de vivre, présentement, un sens à partir de *notre* situation historique concrète, ce qui n'est autre que le déploiement même de *notre* propre historicité, de notre facticité eu égard à sa double capacité de découvrement (répétition) et de recouvrement (objectivation) elle-même constitutive de toute compréhension possible. Parce que la vie elle-même est de part en part historique⁶⁸, la seule compréhension vivante qui en soit possible prend ainsi appui sur le sol originaire de son «historicité immanente». C'est en ce sens que l'histoire, et la «critique historique», est dite «le véritable organon de la compréhension de la vie (...) non comme science de l'histoire (...) mais comme vie vécue, telle qu'elle accompagne la vie vivante⁶⁹».

Plus qu'à accéder à une originarité présumée du sens à partir d'une démarche «historique» — et ce faisant nécessairement, dans un premier temps, historicisante — ce retour aux choses mêmes revient ainsi bien plutôt à «accomplir toujours plus originairement la situation facticielle propre et à la préparer à s'accomplir en propre⁷⁰». L'opération de «destruction» est ainsi radicalisée dès lors qu'il ne s'agit plus seulement de reconduire un concept ou une objectivation sédimentée au surgissement de son sens dans une expérience vécue, fût-ce à son «sens d'accomplissement», ou de les ramener

aux préconcepts qui en orientent la saisie de sens. Il lui faut désormais porter sur les conditions mêmes de ces pré-conceptions, à savoir sur ses propres présupposés, eux-mêmes constitutifs de la compréhension. La violence⁷¹ qui se dégage du geste phénoménologique destructif est ainsi elle-même partie prenante d'une radicalisation du principe herméneutique qui, d'une visée initialement compréhensive, visant à une réappropriation active de la tradition, porte désormais sur les conditions facticielles, «existentielles» dès 1924, d'une telle compréhension. Critique de l'histoire en tant qu'explicitation des présupposés mêmes de la tradition, la destruction est alors amenée à se déployer elle-même en critique du présent, dès lors que sa visée, outre l'appropriation originare du passé, est celle de garantir à l'interprétation sa force ouvrante et son déploiement historique propre.

La destruction s'accomplit alors elle-même dans sa dimension foncièrement facticielle si tant est que sa visée devient celle d'une «augmentation du souci et d'une concentration (de celui-ci) en vue de l'existence⁷²». Loin d'être une simple opération mentale, une fiction, comme pouvait le concevoir Husserl, elle prend bien plutôt la forme d'une véritable «conversion», «transformation» de l'orientation de la sphère facticielle, donc de l'existence pour autant qu'elle n'est elle-même authentique qu'en son propre projet, lui-même constitutif de la signifiante du monde et du sens de l'être en général. L'idée même de la «substitution» d'un ordre et d'une cohérence facticielle à la configuration objectivante et rationnelle, telle que peut être celle de la tradition métaphysique, s'avère ainsi indissociable d'un changement (*Umschlag*) d'orientation de la vie facticielle elle-même. C'est à travers l'«appel de la conscience» que ce changement peut lui-même prendre sa source dans le souci et s'opposer ainsi, comme le montrera Heidegger dans *Être et temps*, à l'objectivation fallacieuse d'une tradition partagée, alors même qu'elle n'a pu faire l'objet d'une réappropriation critique. La phénoménologie est ainsi contrainte d'assumer elle-même la radicalité de son propre enracinement facticiel à travers l'assomption proprement herméneutique de sa propre historicité. Le fait même pour elle de prendre acte de son ancrage facticiel ruine ainsi de façon irrécusable, comme le constatera peu à peu Heidegger dès 1929⁷³, toute perspective fondatrice et systématisante, à savoir toute possible absolutisation de sa propre mise en œuvre.

De la déconstruction des objectivations historiques au projet d'une «destruction de l'histoire de l'ontologie»

La tâche de la philosophie est ainsi initialement celle d'une «revitalisation»⁷⁴ des grandes figures de la pensée à partir de la «situation fondamentale» qu'est *notre* situation historique et la nécessité d'une nouvelle configuration face à l'état de crise que traversent, dans l'Europe de l'après-guerre, notamment la philosophie, les sciences et la culture en général. En ce sens, la phénoménologie comme science originaire et science pré-théorique est avant tout — en une expression très hégélienne — «la science de l'*origine* absolue de l'esprit en et pour soi»⁷⁵. Elle est la science par laquelle l'esprit lui-même — ici sous sa forme philosophique — fait retour à son origine indéfectible qu'est la vie, ce en quoi elle est également «science originaire de la vie en et *pour* soi»⁷⁶. Amenée ainsi à l'authenticité, la philosophie se ressaisit en soi-même, en une *Aufhebung* qui n'est plus ici dialectique — portée par un dépassement en son fonds logique — mais bien «diaherméneutique», renvoyant au mouvement d'auto-dépassement de la vie à travers sa propre auto-compréhension⁷⁷. Il s'agit ainsi pour elle de «donner vie originairement et de façon radicale, à partir d'une nouvelle situation fondamentale, à cette vocation vivante, la plus intime, le destin même de la philosophie, ces idées dont nous connaissons les plus grandes manifestations sous les noms de Platon, Kant, Hegel»⁷⁸.

Si le passé lui-même «ne devient thématique que dans une compréhension vivante»⁷⁹, c'est désormais seulement en fonction de sa place dans «la vie, du point de vue de l'esprit, philosophique du *présent*»⁸⁰ que la philosophie peut alors elle-même se comprendre, à travers sa propre explicitation des motifs et connexions historiques, en laquelle consiste «l'essence même de toute phénoménologie herméneutique»⁸¹. «La véritable compréhension historique» dans laquelle la phénoménologie prend sa source, rend ainsi possible «une nouvelle appréciation et évaluation de l'histoire spirituelle»⁸².

L'histoire de la philosophie doit être remaniée, et n'est pas seulement à interpréter comme la genèse du sens d'une science (objectivante), mais il nous faut également, de façon phénoménologique et critique, rechercher où l'on est parvenu à exprimer l'originaire et où, à partir de là, ont eu lieu de nouveau des écarts dans l'objectivant. Une telle histoire de l'esprit est le véritable organon du comprendre de la vie humaine.

C'est en cela que repose le sens le plus profond de la philosophie hégélienne. Cela consiste en une cohésion principielle entre l'histoire et le problème originaire de la vie. C'est dans l'histoire que repose le véritable «fil directeur» de la recherche phénoménologique⁸³.

L'explicitation radicale de la philosophie, auto-explicitation herméneutique, vise ainsi à prendre en vue, de façon destructive, «la philosophie grecque (Platon et Aristote) ainsi que la philosophie moderne depuis Descartes afin que puisse seulement alors être préparée la destruction positive décisive de la philosophie chrétienne et de la théologie⁸⁴». C'est cette «déviation» de la «visée expressive» — à travers l'objectivation et l'absolutisation de la problématique philosophique — eu égard à ses motifs originaires, facticiels et historiques, qui, selon Heidegger, aurait scellé le coup d'envoi grec, le déploiement de la métaphysique occidentale jusqu'à l'accomplissement de sa constitution onto-théologique. Telle est la visée première de la «destruction» comme «critique» historique que de voir comment «l'histoire de l'esprit, notamment l'histoire européenne, depuis la marque qui lui a été imprimée par la grécité se traîne et fait obstacle tout en détournant l'effet des véritables motifs⁸⁵». Pensée sur le modèle de l'«explicitation» ou «confrontation» (*Auseinandersetzung*) — terme qui renvoie au travail herméneutique et à la réappropriation «destructive» de la tradition eu égard à la «situation présente» — la destruction vise bien désormais, plus que ses «contenus», l'histoire elle-même, telle que la facticité parvient à s'y exprimer mais telle qu'elle en génère également la propre oblitération. La tendance au recouvrement étant apparue, dès la première ébauche d'une «herméneutique de la facticité», comme constitutive de la compréhension, c'est l'historicité vivante de cet oubli et oblitération qu'incarne éminemment la «configuration» métaphysique, de même que la scolastique chrétienne eu égard à la religiosité primitive, qu'il s'agit alors de dégager, projet que Heidegger présentera dans *Être et Temps*, en son unité «métaphysique», à travers l'idée d'une «destruction de l'histoire de l'ontologie».

Étendu à l'ensemble d'une tradition — en l'occurrence la tradition métaphysique occidentale — le projet «destructif», alors indissociable d'une radicalisation de la visée herméneutique, est ainsi contraint de se déplacer de la sphère facticielle à celle, proprement destinale (*seinsgeschichtlich*), de «l'histoire de l'être». Si Heidegger s'attache à retracer certaines de ces «déviation» à titre de «généalogie» du sens

philosophique — comme «histoire de la question de l'être» à travers le cheminement de la pensée occidentale depuis deux millénaires — c'est bien parce que le domaine fondamental de la philosophie n'est *plus*, ne *peut* plus être un domaine de sens autonome, ce qui légitimait précisément la prééminence et la prétention fondatrice de la métaphysique. La philosophie «en son nouveau commencement» ne tenterait ainsi plus désormais, et de façon plus humble aussi, que de s'appréhender elle-même à travers sa propre historicité, à savoir non seulement de se réapproprier de façon vivante sa tradition, mais de s'accomplir elle-même historiquement, à savoir eu égard aux possibilités que lui ouvre sa propre histoire. Telle serait sa visée : se donner elle-même comme l'expressivité propre de la «cohésion de sens» que requiert sa propre «situation historique» fondamentale. À cet égard, la phénoménologie ne consisterait pas tant «à être *réelle* en tant que "courant" philosophique». Comme Heidegger l'écrit à la fin du § 7 d'*Être et Temps* : «Plus haute que la réalité s'érige la *possibilité*. La seule entente de la phénoménologie qui compte, c'est de s'emparer d'elle comme possibilité⁸⁶», ce qui n'est autre que pouvoir penser sa mise en œuvre en son historicité la plus radicale.

Conclusion

La destruction vise ainsi, dans un premier temps — et conformément à la visée pré-théorique et originaire de la phénoménologie — à refonder de façon radicale la philosophie par une réappropriation active de la tradition métaphysique, qui n'est autre que sa «libération» à travers la revitalisation opérée des «couches» sédimentées qui en constituent l'histoire. Si Heidegger peut affirmer, en 1920, que la seule chose que la philosophie puisse faire, ce faisant, est «de remonter de façon indicative à l'expérience de la vie facticielle⁸⁷», ce qu'il nomme en 1927 la «destruction de la métaphysique» semble ainsi portée en son fonds par l'exigence, proprement historique — à savoir requise par la situation fondamentale ouverte par le présent — d'une libération de notre historicité propre. C'est le présupposé d'une telle entre-appartenance entre ce qui est requis par la situation, comme ce par quoi «il y a», il peut *y avoir* quelque chose et le surgissement possible de cette historicité, laquelle en scelle l'effectivité, qui rend ainsi possible de penser ce que Heidegger nomme — eu égard à la métaphysique et à ses présupposés — le «tournant», la configuration propre et ce qui scelle, à travers le thème, non pas du retour mais bien de la «sortie», du «saut», la question, non moins décisive, de sa clôture.

Si, comme l'écrit Heidegger dans le cours du semestre d'été 1927, intitulé, à l'instar du cours de 1919, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24), «toute élucidation philosophique, si radicale soit-elle en recommençant à nouveaux frais, demeure pénétrée de concepts reçus en héritage et par conséquent d'horizons et de perspectives également reçus⁸⁸», la destruction comme «déconstruction dirigée et systématique⁸⁹», loin d'être elle-même seulement orientée sur des pré-conceptions et pré-jugés inhérents à la situation herméneutique, doit elle-même porter sur des présupposés qui, outrepassant la portée de la seule compréhension facticielle, peuvent eux-mêmes participer à une «donation» historique qui, en l'excédant, lui permet de s'inscrire elle-même dans l'horizon d'une histoire partagée. Rapportée à l'horizon épochal qui est celui de l'être même, cette question de la donation se cristallisera alors dans le terme d'«*Ereignis*», qui donnera lieu à une nouvelle configuration fuguée dans les *Beiträge zur philosophie* (GA 65). Il ne sera alors plus question de «destruction» mais bien plutôt de «surmontement» (*Überwindung*), terme auquel se substituera peu à peu celui, moins métaphysiquement marqué, de «dépassement» (*Verwindung*). L'idée d'un tel «dépassement de la métaphysique» permettra ainsi de penser la possibilité de dépasser, historiquement — à savoir sur le plan même de l'expérience et de l'orientation du vécu — le fondement épochal de la pensée occidentale.

Servanne Jollivet
Université de Paris 4,
Paris-Sorbonne

1. La traduction du terme de «*Destruktion*» par F. Veizin par le terme de « désobstruction » est à cet égard assez pertinente puisque, à l'instar du «*destruere*» luthérien, il ne s'agit pas de ce que nous appelons usuellement «destruction» au sens d'un anéantissement, renvoyant ainsi à l'acte de faire disparaître, d'altérer, de dégrader jusqu'à annihilation. La recherche phénoménologique tend bien plutôt à faire retour à ce surgissement premier du vécu, comme à revers d'obstructions sédimentées. Cf. *Sein und Zeit (SZ)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 23 : «Bien loin de vouloir enterrer le passé dans le nul et non avenu, la désobstruction a une intention positive; sa fonction négative n'est jamais qu'implicite et indirecte»; cf. également *Vier Seminare*, C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (GA15), p. 337.
2. Dans un cours intitulé *Les problèmes fondamentaux de la Phénoménologie en 1927*, § 5, Heidegger présentera ainsi la «destruction» comme l'un des trois «éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique» avec la «construction» et la «réduction», in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (GA 24), p. 26-32 ; trad. fr. J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985,

- p. 37-42. La destruction y est ainsi définie comme «déconstruction (*Abbau*) critique des concepts reçus qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés», apte à assurer phénoménologiquement l'ontologie «de l'*authenticité* de ses concepts» (nous soulignons).
3. SZ, p. 22.
 4. Lettre citée par Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », publié in *Les temps modernes* 2 (1946), p. 343-360; repris dans Papenfuss, Pöggeler (dir.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, tome 2, 1991.
 5. Heidegger n'en critique pas moins, dès ses premières années d'enseignement, les courants ressortissant à ce qui a pu être nommé des «philosophies de la vie», de Nietzsche à Jaspers en passant par Simmel ou Dilthey, refusant d'assimiler la vie à la dimension irrationnelle d'un élément chaotique à laquelle s'opposerait la rationalité «asséchante» du philosophe. Pour Heidegger, vie et philosophe sont indiscernables, la philosophie demeurant la plus haute forme à travers laquelle le vécu est susceptible de s'accomplir, porté par plus de lucidité et, ce faisant, d'acuité.
 6. Si Husserl fait déjà de ce retour à l'«origine» la tâche première de la philosophie, c'est bien cette mise entre parenthèses du monde de l'expérience facticielle et historique qui lui sera reprochée par Heidegger et, ce faisant, l'a-historicité de sa phénoménologie transcendante.
 7. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993 (GA 58), §1 : la phénoménologie est thématisée comme «science de l'origine de la vie en soi». Heidegger définira, dans ce même cours, in GA 58, p. 29, la «vie en soi» comme «quelque chose qui nous est si proche que la plupart du temps nous ne nous en occupons pas expressément; quelque chose avec quoi nous n'avons absolument aucune distance pour le voir lui-même en sa «généralité»; et nous manque cette distance à lui, parce que nous le sommes nous-mêmes, et ne nous voyons nous-mêmes qu'à partir de la vie elle-même ce que nous sommes, ce qui est nous, en ses directions propres».
 8. Si le domaine d'origine n'est en effet lui-même accessible qu'à une «méthode scientifique radicale» qui passe par l'objectivation spécifiquement phénoménologique, la question du caractère pré-théorique de la phénoménologie demeure un des problèmes les plus décisifs de la phénoménologie, enjeu que le cours du *Kriegsnotsemester* s'attache déjà à résoudre. Cf. GA 58, p. 230-231: «La rigueur de l'expression philosophique signifiant concentration sur l'authenticité des traits vitaux dans la vie concrète elle-même (...) la «science de l'origine» ou phénoménologie n'est ainsi «aucunement une science au sens propre du terme, elle est précisément — philosophie». Elle est certes science «originaire» mais non science «objective».
 9. GA 58, p. 23.
 10. GA 58, p. 11.
 11. Cours du *Kriegsnotsemester* 1919 intitulés *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1999 (GA 56/57), p. 95.
 12. La visée d'une revitalisation va ainsi de pair avec celle d'une «concrétisation» des problèmes de la philosophie, allant ainsi à l'encontre de la «dévitalisation» opérée par l'attitude distanciée et réifiante de l'objectivation. Cf. notamment GA 58, p. 26.
 13. GA 58, p. 9. Heidegger y souligne l'importance de la phénoménologie afin de conquérir un fondement radical et une véritable donation d'horizon.

La notion de «destruction» chez le jeune Heidegger.
De «la critique historique» à la «destruction de l'histoire de l'ontologie»

14. Il nous faut ici souligner l'importance de la tentative diltheyenne d'une «édification (*Aufbau*) du monde historique», notamment à partir de sa propre édification d'une philosophie de la vie consistant à dégager les éléments fondamentaux de la vie, pensée comme sphère signifiante originaire.
15. Voir GA 58, p. 5 où la donation (*Gegebenheit*) est présentée comme un «mot magique», sorte de «pierre de touche» de la phénoménologie.
16. GA 56/57, p. 116 : «La première sphère, celle de la vie, est absolue, les autres sont relatives, conditionnées. Elles ne sont que par la grâce d'un "si" — s'il est dévitalisé, le vécu apparaît tel et tel, ce qui n'est saisissable que par des concepts».
17. GA 58, p. 223.
18. GA 56/57, p. 117.
19. GA 58, p. 237.
20. GA 56/57, p. 117.
21. Voir à cet égard GA 58, p. 138; GA 56/57, p. 116 : L'intuition est ainsi définie comme «l'intention originaire de la vie véritable en général, la position originaire du vécu et de la vie en tant que telle, la sympathie absolue et identique de la vie avec le vécu lui-même».
22. GA 56/57, p. 216.
23. GA 58, p. 27 : «Le domaine originaire ne doit pas être donné, il ne peut être qu'à conquérir». Heidegger fait ici référence au «principe des principes» de la phénoménologie énoncé par Husserl : «Tout ce qui est représenté originairement dans l'"intuition", doit être tout simplement considéré tel qu'il se donne», principe athéorétique qui précède tout autre principe et se confond avec la propre mise en œuvre de la phénoménologie.
24. Heidegger ne cessera par ailleurs de louer la découverte décisive de Husserl, dans la sixième *Recherche logique*, de l'intuition catégoriale, véritable percée phénoménologique à laquelle il ne cessera de reconnaître sa dette, notamment in SZ (§ 7), p. 38; GA 15, p. 378.
25. GA 58, p. 237.
26. GA 58, p. 139.
27. La notion de «commencement» est en effet solidaire d'une conception qui convoque l'image d'un commencement, d'une «mise en route» (*Einsetzen*) à un moment donné et de son déroulement, ou «mise en œuvre», comme déploiement linéaire à partir de ce point initial. Une telle conception ne peut qu'émaner elle-même d'une objectivation du commencement, pensé dans un temps objectif, et comme origine même de ce qui est lui-même pensé comme sa manifestation objective dans le temps. À cet égard l'atemporalité présupposée de l'origine s'inscrit déjà elle-même dans ce processus d'objectivation.
28. GA 58, p. 4.
29. Voir à cet égard le dit «*Natorpberich*» (*NB*) datant de l'automne 1922, paru sous le titre *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, trad. fr. J.-F. Courtine, TER bilingue, Mauvezin, 1992, p. 31. Également le cours du semestre d'été 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995 (GA 63), p. 105 : «l'herméneutique est destruction!».
30. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993 (GA 59), p. 29.

31. GA 56/57, p. 127.
32. *Ibid.*
33. Alors qu'il oppose encore dans le *Natorpbericht* la facticité (*Faktizität*), comme factuel, caractère factice de la vie humaine à l'existence, le terme n'en est en effet pas moins doté d'un sens proprement herméneutique dès 1923. Accomplissement même de l'existence humaine, la facticité, qu'il faudrait désormais nommer «factivité», renvoie ainsi à la façon dont l'homme vit sa vie, ce dont il a souci et à partir duquel il se fait factivement lui-même.
34. GA 59, p. 35.
35. Voir GA 58, p. 228 où la visée philosophique est définie comme étant celle d'une «libération de la pensée philosophique». Jean Greisch parle ainsi, concernant le thème pour le moins offensif qu'est la déconstruction, d'un véritable «pathos de la libération», dans *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000, p. 100.
36. GA 59, p. 37.
37. *Anmerkungen an Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“* (GA 9), p. 3, trad. fr. P. Collomby, in *Philosophie*, n° 11-12, été-automne 1986, p. 5.
38. GA 58, p. 233.
39. GA 58, p. 240.
40. GA 59, p. 37.
41. GA 58, p. 241.
42. Cet «ordre» expressif correspond ainsi bien à ce que Heidegger nomme, de manière indicative, le «sens de contenu» (*Gehaltssinn*) qu'il oppose au «sens référentiel» (*Bezugssinn*) et au sens d'accomplissement (*Vollzugssinn*).
43. GA 58, p. 150. Cette détermination de la destruction est assurément dirigée contre Natorp et l'explicitation qu'il donne d'une «construction», par l'ordre des concepts, d'un donné immédiat, foncièrement irrationnel et chaotique.
44. La «déconstruction» des présupposés des philosophies dites «de la vie» sera ainsi l'objet des cours de Fribourg des premières années (1921-1923).
45. *Anm.* (GA 9), p. 13, trad. fr. p. 14.
46. *Anm.* (GA 9), p. 3, trad. fr. p. 5.
47. GA 56/57, p. 128.
48. GA 58, p. 229.
49. GA 58, p. 2.
50. Heidegger oppose ainsi à l'«édification rivée au concept» (*begriffsgebundene Aufbau*) la «déconstruction rivée au préconcept» (*vorgriiffsgebundene» Abbau*).
51. Cf. GA 58, p. 238 où Heidegger fait référence à la «présupposition d'une certaine intuition» qui prendrait corps dans la vie. Voir également GA 61, p. 88 : Tout comme les catégories sont elles-mêmes, selon un mode originaire, dans la vie, elles-mêmes en vie (...) elles ont leur propre mode d'accès (...) qui est celui, spécifique, par lequel la vie elle-même vient à soi».

La notion de «destruction» chez le jeune Heidegger.
De «la critique historique» à la «destruction de l'histoire de l'ontologie»

52. GA 58, p. 3 : «Les significations des mots sont toutes bien formelles, ne préjugant de rien, elles ne font qu'évoquer une direction, sans rien présumer». L'indication formelle reprendrait ainsi la distinction husserlienne entre «formalisation» et «généralisation» dans *Logische Untersuchungen, Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik et Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Erstes Buch*, Husserliana III/1, 31 (*Ideen I*, § 13)). Voir à cet égard *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995 (GA 60), p. 57-65.
53. GA 58, p. 236.
54. Heidegger ramène ainsi la structure fondamentale de la situation aux trois directions de sens précitées que sont le «sens référentiel», le «sens de contenu», et le «sens d'accomplissement».
55. GA 58, p. 8.
56. GA 56/57, p. 21 : «Il n'y a absolument aucune véritable histoire de la philosophie, si ce n'est pour une conscience historique vivant elle-même dans une véritable philosophie».
57. GA 59, p. 35.
58. GA 56/57, p. 46.
59. GA 59, p. 180.
60. *NB*, trad. fr., p. 17.
61. GA 59, p. 74.
62. GA 58, p. 21.
63. L'herméneutique de la facticité parachève ainsi l'analyse de la structure du vécu, déjà menée en 1919 dans le cours du *Kriegsnotsemester* (GA 56/57).
64. GA 59, p. 181.
65. Heidegger fera ainsi état d'une «inclinaison à la déchéance», in *NB*, p. 24, qu'il thématise dans *Être et Temps* à travers l'«*Undurchsichtigkeit des Daseins*» (§ 9) qui fait pendant à ce qu'il nomme cette «transparence» (*Durchsichtigkeit*) à soi-même, ou encore cette «visibilité», appropriation compréhensive et originaire de soi. Ce motif est par ailleurs présent dès les premiers cours consacrés à la phénoménologie de la vie religieuse, notamment travers l'interprétation que donne Heidegger de la *molestia* augustinienne qui fait déjà signe vers la tendance à l'inauthenticité, à l'inertie et à la pesanteur qu'il décrira ensuite, à travers la ruine (*Ruinanz*) puis l'échéance (*Verfallenheit*) (trad. E. Martineau) ou le dévalement (trad. F. Vezin).
66. *NB*, p. 26.
67. Nous pouvons situer l'abandon du terme de «vie» pour celui d'existence (*Existenz*) dès 1923. Voir à cet égard le cours du semestre d'été 1923 déjà cité (GA 63).
68. GA 56/57, p. 117.
69. Cf. GA 56/57, p. 38, où l'histoire est présentée comme «le véritable organon de la philosophie critique». Voir également GA 58, p. 256.
70. GA 59, p. 30.
71. L'expression apparaît déjà dans le cours du *Kriegsnotsemester* où Heidegger renvoie à l'irréductible violence de ce geste de destruction eu égard à la «vie naturelle», in GA 56/57, p. 38. L'expression sera ensuite reprise, notamment in GA 58, p. 228.
72. GA 59, p. 131.

73. Voir la conférence de 1929 intitulée «*Vom Wesen des Grundes*» qui destitue définitivement la philosophie de sa prétention fondatrice, in *Wegmarken*, p. 21-71, repris in GA 9, p. 123-175, trad. fr. H. Corbin, in *Questions I*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1968, p. 85-158.
74. Cette visée s'oppose ici d'emblée à l'opération de dévitalisation et de réification par la démarche scientifique qui arrête le mouvement de la vie en le figeant, in GA 56/57, p. 58. Voir également GA 58, p. 2.
75. Heidegger prend ici le contre-pied de la visée hégélienne d'édifier la philosophie en «science de l'esprit en et pour soi» en la ramenant à son origine. Voir à cet égard GA 58, p. 3.
76. *Ibid.*
77. La répétition ou re-prise (*Wiederholung*) est ainsi elle-même comprise par Heidegger comme «dépassement» ou «subsumption» (*Aufhebung*) non dialectique.
78. GA 58, p. 22 : Toute rigidité et formalisme conceptuel demeurent ainsi inappropriés, à l'instar d'un levier ou mécanisme inadapté à «la vie de l'esprit qui, organiquement, doit retrouver son chemin dans les sources originaires et, à partir de nouvelles situations fondamentales véritables de la vie, se redéployer dans les générations».
79. GA 59, p. 5.
80. GA 58, p. 7.
81. GA 56/57, p. 131.
82. GA 58, p. 5.
83. GA 58, p. 246.
84. GA 59, p. 12. Voir également GA 60, p. 135, où il est fait état, dès 1920-1921, d'une «destruction de la théologie chrétienne et de la philosophie occidentale». À cet égard, le geste heideggerien de la «destruction» doit beaucoup à la mise en œuvre du «*destruere*» luthérien — sis sur la «*destructio*» paulinienne de la philosophie grecque païenne (cf. 1 Co 1, 19; Rm 8 26) — dans son double mouvement de destruction de la scolastique aristotélicienne et de la dogmatique chrétienne.
85. GA 58, p. 23.
86. SZ, p. 38.
87. GA 59, p. 37.
88. GA 24, p. 31, trad. fr. p. 41.
89. GA 59, p. 35.