

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

QUE VEUT DIRE AVOIR UN CORPS ET EXISTER ?  
MARTIN HEIDEGGER ET LE « PROBLÈME DU CORPS » (1959-1976)

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

À LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

SIMON TARDIF

JUIN 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je voudrais remercier mon directeur de recherche, M. Denis Fiset, pour la confiance soutenue dont il m'a témoigné dès le commencement de mes recherches. Il a ma reconnaissance sincère pour toutes les discussions, les remarques et les commentaires échangés durant les deux dernières années; en l'absence de son encadrement, je reste convaincu que plusieurs apprentissages fondamentaux à la recherche scientifique m'auraient passé sous les doigts. En tant que jeune chercheur, je lui dois un regard différent, plus mature et assuré. Je n'aurais pu demander mieux.

Je voudrais également remercier les membres du comité, Mme Sandrine Roux et M. Philippe Cabestan, pour les conseils et les commentaires droits et généreux qu'ils m'ont adressés tout au long de ce parcours. Leur expertise fut cardinale dans l'accomplissement de ce mémoire. Je tiens donc à leur signifier ma reconnaissance.

Sur un plan personnel, la reconnaissance la plus profonde, celle traversant mon existence, je la dois à Monique Tardif et à Alain Trudel, mes grands-parents. Si je n'avais eu la chance incroyable de votre force et de votre confiance, des avenues moins bonnes m'auraient emporté. Vous avez été, pour votre petit-fils et pour le premier étudiant de notre famille, tel le vent chaud du printemps. *Ab imo pectore.*

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude à l'endroit du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour le financement généreux de mes recherches.

En hommage à mes grands-parents.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET CHOIX DE TRADUCTION.....	vi
LISTE DES FIGURES.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT .....	ix
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE I : INTERROGER ET DÉFINIR L'HOMME .....	3
§1 LE PROGRAMME ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE D'ÊTRE ET TEMPS .....	4
§2 ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE.....	8
§3 UN MALENTENDU ANTHROPOLOGIQUE .....	11
§4 LE DISPOSITIF ANALYTICO-DESCRIPTIF .....	15
§5 ONTOLOGIE DU <i>DASEIN</i> ET EXISTENCE .....	20
§6 SOUCI, TEMPORALITÉ ET INDIVIDUATION .....	28
§7 LA CRITIQUE DU SUBJECTUM DANS <i>ÊTRE ET TEMPS</i> .....	35
CHAPITRE II : LE PROBLÈME DU CORPS DANS LE CORPUS TARDIF DE HEIDEGGER (1959-1976).....	38
§8 L'INSUFFISANCE CONCEPTUELLE D'ÊTRE ET TEMPS.....	43
§9 L'HYPOTHÈSE D'UN « HEIDEGGER III ».....	49
§10 LE PÉRIL DE L'ÊTRE ET LA CYBERNÉTIQUE EN TANT QU'ÉLÉMENTS CONTEXTUELS.....	54
§11 QU'EST-CE QUE LE « PROBLÈME DU CORPS » ?.....	59
§12 LA CONCEPTUALISATION DU « CORPS EXISTANT » ( <i>LEIB</i> ).....	67
§13 HEIDEGGER ET L'OMBRE DE NIETZSCHE .....	73
§14 INTRODUCTION DU « NIETZSCHE MATRICIEL ».....	80
§15 VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INAPPARENT .....	89
CHAPITRE III : FONDER UNE ONTOLOGIE COMPLÈTE DU <i>DASEIN</i> .....	95
§16 THÉORIE DES AFFECTS ET INTENTIONNALITÉ.....	96
A) THÉORISATION DES AFFECTS ( <i>STIMMUNGEN</i> ) .....	97
B) DIFFÉRENCE ENTRE <i>LEIB</i> ET <i>KÖRPER</i> .....	107
C) RÉDUCTION PATHIQUE.....	115

§17 HYPOTHÈSE ONTO-ANTHROPOLOGIQUE ET PROBLÈME DU CORPS ..... 128  
A) ANALYTIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIE ET NATURALISME ..... 129  
B) ENTRE L'EXISTENCE ET LE VIVANT ..... 137  
C) SOLIPSISME EXISTENTIAL ET HYPOTHÈSE DE L'HOMME *SCAFFOLDED*..... 142  
  
CONCLUSION ..... 152  
  
BIBLIOGRAPHIE..... 154

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET CHOIX DE TRADUCTION

Dans cette étude, les œuvres de Heidegger sont citées en référence aux tomes de la *Gesamtausgabe*, publiée aux éditions Vittorio Klostermann (abrégées GA), mais nous avons le plus souvent retenu les traductions publiées par Gallimard lorsqu'une traduction française était disponible. Nous faisons exception d'*Être et Temps*, lequel est toujours cité suivant la traduction hors commerce d'Emmanuel Martineau (1985). Dans les cas où une traduction française n'était pas disponible, nous citons explicitement la *Gesamtausgabe*.

Par ailleurs, advenant le cas où la traduction française proposée ne satisfaisait pas, nous avons fait le choix de mettre entre crochets nos ajouts et nos modifications. De plus, dans les cas où la traduction proposée par nos soins n'empruntait pas les décisions les mieux fondées et les mieux acceptées dans les études germaniques et heideggériennes, nous avons systématiquement expliqué et justifié le choix de notre traduction dans le corps du texte ou encore en note de bas de page.

## LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Portrait synchronique de l'intentionnalité (GA27) .....	107
Figure 2 : Schéma partiel du système fonctionnel de l'homme .....	115



## RÉSUMÉ

Ce mémoire est une étude à la jonction des études germaniques et de la phénoménologie, et s'efforce de reconstituer la problématique de l'interrogation et de la définition de l'homme à partir de l'œuvre de Martin Heidegger (1889-1976). Prenant une perspective à la fois historiographique et philosophique, l'ambition de cette étude consiste à reconstruire un moment du corpus de Heidegger afin d'en exposer la pertinence et l'actualité philosophiques. Cette étude est divisée en trois chapitres. Le premier chapitre reprend et analyse le « programme onto-phénoménologique » déployé dans *Sein und Zeit*, afin de comprendre comment l'« homme » était analysé de façon nouvelle par l'auteur. Le second formule l'hypothèse historiographique d'un « Heidegger III » (1959-1976), autrement dit d'un *dernier* Heidegger, avec l'ambition d'exposer comment la définition de l'« homme » entreprise par Heidegger s'est peu à peu modifiée afin de répondre à des difficultés d'ordre thématique et méthodologique, lesquelles furent rassemblées sous l'intitulé d'un « problème du corps » (*Leibproblematik*). Cette hypothèse doit en outre expliciter le statut fondamental du « corps » (*Leib*) dans la dernière période de l'œuvre de Heidegger, en mettant en lumière l'importance d'un « Nietzsche matriciel » dans la réélaboration d'une interrogation et d'une définition de l'« homme » fondées sur la corporalité (*Leiblichkeit*). Enfin, le troisième chapitre s'attarde à comprendre et évaluer la portée et les conséquences philosophiques de cette définition heideggérienne de l'homme à partir du « corps » (*Leib*), notamment dans la distinction de l'homme du reste du vivant et dans la caractérisation de la « culture ».

MOTS CLÉS : Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Phénoménologie, Ontologie, Anthropologie, Intentionnalité, Affectivité, Problème du corps, Leibproblematik, Dasein.

## ABSTRACT

This master's thesis is a study at the junction of Germanic studies and phenomenology, and attempts to reconstruct the problematic of the interrogation and definition of man from the work of Martin Heidegger (1889-1976). Taking both a historiographical and philosophical perspective, the ambition of this study is to reconstruct a moment in Heidegger's corpus in order to expose its philosophical relevance and actuality. This study is divided into three chapters. The first chapter takes up and analyses the "onto-phenomenological program" deployed in *Sein und Zeit*, in order to understand how "man" was analysed in a new way by the author. The second part of this study formulates the historiographical hypothesis of a so-called "Heidegger III" (1959-1976), with the ambition of exposing how Heidegger's definition of "man" was gradually modified in order to respond to thematic and methodological difficulties, which were gathered under the heading of a "body problem" (*Leibproblematik*). This hypothesis should furthermore make explicit the fundamental status of the "body" (*Leib*) in the later period of Heidegger's work, highlighting the importance of a "nietzschean matrix" in the re-elaboration of an interrogation and definition of "man" based on corporeality (*Leiblichkeit*). Finally, the third chapter focuses on understanding and evaluating the philosophical scope and consequences of this Heideggerian definition of man based on the "body" (*Leib*), particularly in the distinction of man from the rest of the living and in the characterization of what we mean by "culture".

KEYWORDS : Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Phenomenology, Ontology, Anthropology, Intentionality, Affectivity, Body Problem, Leibproblematik, Dasein.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Selon la définition canonique de l'homme héritée d'Aristote, l'homme se distinguerait du reste du vivant parce qu'il est l'animal possédant le langage, l'*animal rationale*. En 1927, dans *Être et Temps*, Martin Heidegger (1889-1976) mettait à mal cette définition de l'homme, largement reprise à travers les siècles, afin de penser autrement cet étant en fonction d'un « programme onto-phénoménologique ». Il s'agissait alors pour Heidegger de problématiser la « position ontologique » de l'homme par le moyen d'un dispositif analytico-descriptif, avec l'ambition assumée d'explicitier et de problématiser une telle chose sous l'intitulé d'un « *Dasein* », lequel consistait en une entente tout à fait différente et plus complexe de l'homme. En tant que tel, Heidegger déplaçait le curseur d'une « nature de l'homme » vers une « ontologie du *Dasein* », en s'expliquant avec les déterminations antérieures de l'homme.

À l'époque d'*Être et Temps*, alors que l'ouverture (*Erschlossenheit*) et la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* représentaient deux des découvertes les plus célébrées et réputées de Heidegger, l'« ontologie du *Dasein* » n'avait pourtant pas été exposée de façon *complète*, puisque la direction des recherches de Heidegger était entièrement fixée sur la « question de l'Être » (*Seinsfrage*), reléguant alors l'« ontologie du *Dasein* » à une thématization strictement *provisoire* et dont l'achèvement était reporté à un hypothétique lendemain. Fruits de tous les malentendus, le caractère « provisoire » des recherches de Heidegger ouvrit le flanc dès la publication de l'*Hauptwerk* à une multitude de reproches plus ou moins fondés. Parmi ceux-ci, nous trouvons un reproche particulièrement persistant et entré aujourd'hui dans la postérité et dans la façon de juger de l'onto-phénoménologie de Heidegger : le reproche d'un « oubli du corps ». En problématisant le *Dasein*, le penseur aurait en effet complètement oublié de l'ancrer dans un corps, faisant du concept emblématique d'*Être et Temps* la nouvelle mouture d'un idéalisme un peu fantasque, et à tout le moins flottant. Derrière un tel reproche cependant, en dépit du fait qu'il n'est certainement pas dénué de fondement, on néglige la trame d'une reconfiguration du *Dasein* entreprise après la période d'*Être et Temps*, entravant *de facto* une lecture de Heidegger faisant de ce dernier un penseur de la corporalité.

Dans cette étude, nous proposons de reconstruire de façon théorique, historique et rationnelle la « pensée du corps » de Heidegger, en faisant l'hypothèse critique que la dernière période (1959-1976) de Heidegger nous cache une problématisation du corps tout à fait féconde et complexe. Afin de mettre en lumière une telle chose, nous proposons de procéder à une reconstruction en trois étapes. Dans le premier chapitre, nous reprenons et analysons le « programme onto-phénoménologique »

déployé dans *Être et Temps*, afin de comprendre comment l'« homme » était analysé de façon nouvelle par l'auteur à partir d'une « ontologie du *Dasein* ». Dans le second, nous formulons l'hypothèse historiographique d'un « Heidegger III » (1959-1976), autrement dit d'un *dernier* Heidegger, avec l'ambition d'exposer comment la définition de l'« homme » entreprise par Heidegger s'est peu à peu modifiée afin de répondre à des difficultés d'ordre thématique et méthodologique, lesquelles furent rassemblées sous l'intitulé d'un « problème du corps » (*Leibproblematik*). Cette hypothèse doit en outre expliciter le statut fondamental du « corps » (*Leib*) dans la dernière période de l'œuvre de Heidegger, en mettant en lumière l'importance d'un « Nietzsche matriciel » dans la réélaboration d'une interrogation et d'une définition de l'« homme » fondées sur la corporalité (*Leiblichkeit*). Enfin, le troisième chapitre s'attarde à comprendre, à évaluer et à extrapoler la portée et les conséquences philosophiques de cette définition heideggérienne de l'homme à partir du « corps » (*Leib*), notamment dans la distinction de l'homme du reste du vivant et dans la caractérisation de la « culture ». De fait, il réactualise l'intentionnalité thématisée dans *Être et Temps* en tant que foyer de la recherche, de façon à expliciter la « théorie des affects » développée par « Heidegger III », en plus de caractériser les enjeux et les réponses – partielles et parfois insuffisantes – de Heidegger à l'égard du rapport complexe entre « *Leib* » et « *Körper* », lequel occupe encore la phénoménologie contemporaine.

Tout cela, en fin de course, nous permettra de clarifier le caractère à la fois fondé et infondé d'un « oubli du corps », en entreprenant une refonte du cadre dans lequel sont développées l'interrogation et la définition de l'homme par Heidegger, entre l'intentionnalité et l'existence (*Existenz*), en prenant le « problème du corps » (*Leibproblematik*) pour axe de référence. L'ambition de cette étude, par conséquent, consiste à témoigner du fait que Heidegger était à maints égards un « penseur du corps » avec lequel nous avons encore à nous expliquer.

## CHAPITRE I : INTERROGER ET DÉFINIR L'HOMME

---

*Jamais l'homme n'est d'abord homme en deçà du monde comme "sujet", qu'on entende ce mot comme "je" ou comme "nous". Jamais non plus il n'est d'abord et seulement un sujet qui serait en même temps en relation constante avec des objets, de sorte que son essence résiderait dans la relation sujet-objet. L'homme est bien plutôt d'abord dans son essence, ek-sistant dans (in die) l'ouverture de l'Être, cet ouvert seul éclaircissant l' "entre-deux" à l'intérieur duquel une "relation" de sujet à objet peut "être".*

Heidegger, Lettre sur l'humanisme

*Car, pour nous autres hommes, le chemin vers ce qui nous est proche est toujours le plus long et par conséquent le plus ardu.*

Heidegger, Sérénité

Qu'est-ce que l'homme en général ? Comment pouvons-nous l'interroger et le définir ? Derrière ce questionnement qui parcourt la problématique onto-anthropologique de cette étude, c'est évidemment le désir assumé *d'accéder* à l'homme et ses déterminations qui s'exprime, lequel correspond à l'intention implicite d'exercer sur celui-ci un quelconque *effet*. De fait, la « préoccupation anthropologique » repose sur la conviction profonde voulant qu'une connaissance et une description fondées de l'homme permettent d'*agir* sur celui-ci.

Pour Martin Heidegger (1889-1976), il s'agissait d'un questionnement classique faisant le plus souvent l'objet d'une sous-détermination — parce qu'on y apporterait d'abord la réponse en faisant de l'homme le « ζῷον λόγος ἔχων » ou encore l'« *animal rationale* » —, ce qui n'en faisait pas moins le point cardinal d'un programme philosophique. En cela, et Heidegger eut maintes fois l'occasion de le rappeler, on ne saurait reporter le *problème de l'accès* à l'homme, c'est-à-dire le problème de la thématization et de la méthode lui étant conformes, parce qu'il institue *de facto* les conditions et les déterminations en lesquelles s'exprimeront les résultats d'une quelconque recherche. Si nous voulons interroger les « accès » menant à l'homme, il nous faut donc nous demander ce qu'est l'homme — ou, comme le dira plutôt Heidegger : *Qui* est l'homme ?

Pour le comprendre, il importe de commencer par le programme philosophique d'*Être et Temps*, à l'intérieur duquel nous trouverons les germes permettant d'entreprendre un *premier* accès à l'homme — pour provisoire qu'il soit. Dans les pages qui suivent, nous décrirons donc comment et de quelle manière, dans *Être et Temps*, Heidegger s'est efforcé de penser l'homme.

## §1 LE PROGRAMME ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE D'ÊTRE ET TEMPS

Dans *Être et Temps* (1927), Heidegger inaugurerait un programme onto-phénoménologique alors en rupture avec la tradition philosophique allemande, voire avec la tradition philosophique européenne. En tant que « terrible tremblement » philosophique et intellectuel déchirant de l'intérieur une époque caractérisée par une conception de la métaphysique jugée trop étroite, l'ouvrage qui devait régner dans la postérité comme l'*opus magnum* de Heidegger ne pouvait que prétendre ébranler durablement les fondations de plusieurs traditions pourtant instituées dans les universités allemandes<sup>1</sup>.

S'agissant d'*Être et Temps*, dont les matrices conceptuelles étaient pour la plupart de type aristotélicien et néotestamentaire<sup>2</sup>, le programme onto-phénoménologique qu'il y déployait s'inscrivait malgré tout de façon prépondérante dans les suites de la « psychologie descriptive » de Franz Brentano (1838-1917) et de la « science phénoménologique » des *Recherches logiques* (1900-1901), celle du « vieux maître » Edmund Husserl (1856-1938). Pour Heidegger, la façon d'envisager et d'interpréter les phénomènes devait en effet subir une modification fondamentale, ce dont l'« inexistence intentionnelle » de Brentano fut la lettre<sup>3</sup>. Cette modification fondamentale reposait sur une « théorie de l'intentionnalité », décrite une première fois par Brentano dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874) : « Ce qui caractérise tout phénomène psychique (*psychische Phänomen*), c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes [...] rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente.<sup>4</sup> » Pour Brentano, le concept d'intentionnalité était « ordonnateur », en cela qu'il permet d'ordonner l'ensemble des phénomènes pertinents, une fois postulées une « conscience » (*Bewußtsein*) et une « perception intérieure (*innere Wahrnehmung*) instituant

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg. *L'Herméneutique en rétrospective*, Vrin, 2005, p. 17-30; Gordon, Peter. *Continental Divide : Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, 2010; Romano, Claude. « Existence et néant. Autour de la controverse Carnap-Heidegger », in *Quaestio*, vol. 3 (1), 2003, p. 351-370; Waite, Geoffrey. « On Esotericism : Heidegger and/or Cassirer at Davos », in *Political Theory*, vol. 26 (5), 1997, p. 603-651.

<sup>2</sup> Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995; Gadamer, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*, (trad. J. Grondin), Vrin, 2002; Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Presses Universitaires de France, 2005.

<sup>3</sup> Fissette, Denis. « Phenomenology and descriptive psychology: Brentano, Stumpf, and Husserl », in *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, 2018, p. 88-104; Fissette, Denis. « Brentano on Presenting Something as an Intentional Object », in *The Meaning of Something: Rethinking the Logic and the Unity of Metaphysics*, Springer, à paraître.

<sup>4</sup> Brentano, Franz. *La psychologie d'un point de vue empirique* (trad. M. Gandillac), Aubier, 1944, p. 102.

quant à elles le « périmètre » conceptuel et phénoménal de l'intentionnalité<sup>5</sup>. Cette façon d'examiner l'« étant rapporté à... » impliquait, par exemple, une classification des actes mentaux en trois classes (représentation, jugement, volition), déterminées elles-mêmes par les « modes de conscience », soit les manières par lesquelles la conscience (*Bewußtsein*) est rapportée à « un » objet (primaire et secondaire)<sup>6</sup>.

Cette première période de l'intentionnalité, pourtant, n'a jamais confiné le programme heideggérien, parce qu'intrinsèquement *pluricéphale*. Si la théorie de l'intentionnalité brentanienne pensait en des termes « mentalistes » ou « psychiques », alors qu'elle postulait une conscience (*Bewußtsein*) et un agrégat psychique (*mind*) fondés dans un *subjectum*<sup>7</sup>, Heidegger ne s'est jamais empêché de viser, comme dans *Être et Temps*, l'« originaire » (*ursprüngliche*) du champ phénoménal — dans ce qui s'apparentait alors à une « archéologie<sup>8</sup> ». Conformément à la maxime husserlienne des *Recherches logiques* (« *Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen* »), et en dépit du fait que l'intentionnalité brentanienne offrait la première ébauche d'une façon d'interpréter et suivre les phénomènes, il fallait pour Heidegger déplacer le dispositif analytique vers une couche phénoménale incontestablement souterraine<sup>9</sup>. Cette exigence entraîna Heidegger à interroger différemment le « point de départ » du dispositif analytique, qu'il trouva dans la phénoménalité du *préthéorique*, c'est-à-dire à l'intérieur de la « vie facticielle » (*faktische Leben*) menée par le commun des mortels<sup>10</sup> — point de départ, jugeait-il, dénué de préjugés et de constructions intellectuelles obstruant les phénomènes<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> Bartok, Philip. « Brentano's Intentionality Thesis : Beyond the Analytic and Phenomenological Readings », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43 (4), 2005, p. 437-460.

<sup>6</sup> Franz Brentano (1944), *op. cit.*, p. 104.

<sup>7</sup> Mulligan, Kevin, et Barry Smith. « Franz Brentano on the Ontology of Mind », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45 (4), 1985, p. 627-644.

<sup>8</sup> Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, 2014, p. 59-61. Husserl lui-même témoignait de ce terme afin de définir la « science phénoménologique ».

<sup>9</sup> Moran, Dermot. « Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality », in *Inquiry*, vol. 43, 2000, p. 39-66.

<sup>10</sup> Citons à ce sujet S.-J. Arrien : « L'intentionnalité n'est plus, comme chez Husserl, celle d'une visée d'objet par la conscience, mais l'intentionnalité de ce qui peut être vécu en général [*Erlebbares überhaupt*] en direction de son inscription dans un monde [...] ». Cf. Sophie-Jan Arrien (2014), *op. cit.*, p. 109. Par ailleurs, et plus particulièrement en ce qui concerne la « sphère du vécu », on a remarqué, dans les suites de Hubert Dreyfus, que l'on pouvait rapprocher Heidegger du « néo-pragmatisme », tradition qui comprendrait par exemple Wittgenstein, Dewey, et Rorty. Cf. Cayla, Fabien. « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », in *Philosophiques*, volume 20 (2), 1993, p. 347-361.

<sup>11</sup> Dans les dernières années de son œuvre, et surtout dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger n'a cessé de reprocher à Brentano (et à Husserl) d'avoir présumé un « *positum* » essentiel à l'homme, soit la conscience (*Bewußtsein*). Cf. Heidegger, Martin. *Séminaires de Zurich* (GA89; trad. C. Gros), Gallimard, 2010, p. 215. Cela, parce qu'il fallait « partir d'ailleurs que de l'*ego cogito* ». Cf. Heidegger, Martin. « Séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 471.

Dans *Être et Temps*, ce premier pas conduisit à définir l'homme par le concept de « *Dasein* », afin d'exclure d'emblée toutes références envisageables aux conceptions subjectivistes, psychologiques et anthropologiques auxquelles le mot « homme » fait généralement référence. Par la même occasion, Heidegger prétendait réformer la philosophie et déplaçait le lieu de formation de l'homme, désignant par « *Dasein* » un *positum* tout à fait différent du « *subjectum* » de la modernité occidentale<sup>12</sup>. C'est dans le mot « *Angewiesenheit*<sup>13</sup> », traduit en français par « assignation » (Martineau) et « être-relié » (Vezin), que l'on trouve l'exemple paradigmatique de ce déplacement; par « *Angewiesenheit* », Heidegger voulait signifier, dans l'appartenance mondaine, que le *Dasein* reste inintelligible si l'on ne pense pas *en même temps* le monde. En d'autres termes, qu'il n'ait de « conscience » que sur un mode extrêmement dérivé, de façon presque *superficielle*<sup>14</sup>.

Pour ainsi dire, la dette du programme heideggérien vis-à-vis de l'intentionnalité brentanienne (voire husserlienne) s'interprète dans l'opération méthodologique consistant à interpréter les « modes » par lesquels une position ontologique (*positum*)<sup>15</sup> est rapportée à une autre. Dans *Être et Temps*, et puisque la conscience (*Bewusstsein*) avait été mise en suspens parce que non originaire<sup>16</sup>, ces « modes » étaient plutôt interprétés par le dispositif analytique heideggérien en fonction de « structures existentielles » rapportées à la « réalité » (l'ensemble de ce qui *est*). C'est de cette façon que le *Dasein*, compris comme *positum* adéquat, faisait l'objet d'une thématization en tant que schème conceptuel<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Si l'on peine à remplacer de façon strictement lexicale le mot « *Dasein* » par « humain », que l'on voudrait parfois synonymes l'un de l'autre, c'est parce que Heidegger réinterprète l'homme de manière à le penser à partir d'un « domaine » (*solum*) qui n'est plus le *subjectum*. Cette différence fondamentale contrecarre l'opération interprétative qui voudrait ramener les « préjugés » associés à l'« homme » dans ce terme méconnaissable qu'est le « *Dasein* » de Heidegger.

<sup>13</sup> Heidegger, Martin. *Être et Temps* (GA2; trad. E. Martineau), Authentica hors commerce, [1927] 1985a, §18.

<sup>14</sup> « La conscience est seulement possible sur le fond du *Da* [de « *Dasein* »] comme un mode dérivé de lui. C'est d'ici qu'il faut comprendre le pas historial qui est fait dans *Être et Temps* par ce commencement avec le *Dasein* par opposition au *Bewusstsein*. » Cf. Heidegger, Martin. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966/67* (GA15; trad. J. Launay et P. Lévy), Gallimard, 1973b, p. 204.

<sup>15</sup> Qu'entend Heidegger par le terme de « position ontologique » ? Dans *Être et Temps*, il en parle comme d'un « sol » (§6). Cette métaphore du « sol » est entérinée par Heidegger lui-même dans *Être et Temps* de façon répétée; on ne dénombre pas moins de soixante-treize (73) mentions du morphème « *Boden* » dans *Être et Temps* seulement, le plus souvent afin d'indiquer des remarques d'ordre méthodologique. Par exemple : « Ou bien la *temporalité* telle qu'on l'a dégagée fournirait-elle pour la première fois le *sol* sur lequel donner une orientation univoque à la question ontologico-existential de l'« enchaînement » cité ? » Cf. Martin Heidegger (1885), *op. cit.*, §72.

<sup>16</sup> *Ibid.*, §7.

<sup>17</sup> Heidegger confirma, dans le séminaire de Zähringen (1973), qu'il pensait ailleurs, en une autre « localité du penser » (*der Ortschaft des Denkens*); il parlait en cela d'un « déplacement » du *positum*. Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 473-474.



En l'occurrence, « *Dasein* » désignait le concept général permettant de localiser dans un monde la réalité humaine entendue dans une temporalité (*Zeitlichkeit*) et des modes de temporation (*Zeitigung*).

Derrière le programme, il y avait par ailleurs un problème fondamental. Heidegger, faut-il le rappeler, reprochait à la métaphysique occidentale d'avoir *négligé* et surtout *oublié* la « question de l'Être » (*Seinsfrage*), « oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*) qui entraînait pour lui — et ce, depuis Platon — toute une série de préjugés ontologiques. Une enquête ou une recherche philosophique portée vers « les choses mêmes<sup>18</sup> » et néanmoins futive à l'égard d'un hypothétique « oubli » ne pouvait donc que déboucher dans un cul-de-sac. Accepté comme le concept « le plus général » et « le plus universel », Heidegger en vint progressivement à comprendre que l'Être n'était plus interrogé<sup>19</sup>, alors même qu'il concevait que l'état de la pensée de l'époque l'exigeait plus que jamais. Heidegger voyait dans le rapport de l'homme à l'Être l'élément essentiel qui le distinguait du reste des étants. S'il fallait problématiser l'Être, c'est justement parce qu'il s'agissait d'indiquer le fondement sur lequel s'appuient nos *connaissances ontiques*, connaissances elles-mêmes déterminées préalablement en fonction d'« ontologies traditionnelles<sup>20</sup> ». En cela, *Être et Temps* comportait également un caractère épistémologique, puisqu'il s'efforçait, dans le contexte du néokantisme de Marbourg, de justifier une interrogation préalable et antérieure à l'investigation scientifique dite « positive<sup>21</sup> ». Pour s'en faire un portrait d'ensemble, il faudrait rappeler que le programme d'*Être et Temps* fut précédé, durant la période de Marbourg, par une « science préthéorique originaire », ce que l'on peut également nommer une « phénoménologie herméneutique<sup>22</sup> ». Pour Heidegger, il s'agissait d'accéder à l'originaire du *préthéorique* présenté dans l'activité du commun des mortels. Accorder une telle importance à l'« originaire » (*ursprüngliche*), il

---

<sup>18</sup> Heidegger montre, par la signification qu'il accorde à la phénoménologie, combien celle-ci est pour lui une affaire de position : elle n'est ni un point de vue parmi d'autres, ni une tendance, mais vise les « choses mêmes », en ce qu'elles ont d'originaire. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §7.

<sup>19</sup> De ce point de vue, Heidegger entretenait vis-à-vis de Brentano une *seconde dette*, cette fois-ci associée à la métaphysique. Dans les dernières années de son existence, à l'occasion de commentaires rétrospectifs, Heidegger rappellera à plusieurs occasions l'influence architectonique de la *Dissertation* (1862), qui lui montra la « question qui [le] mit en chemin : si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice fondamentale ? ». Cf. Heidegger, Martin. « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » (GA14), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 326.

<sup>20</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §3.

<sup>21</sup> Ici, l'argument de Heidegger consiste à rappeler que puisque les sciences (régionales) sont des manières « humaines » d'accéder thématiquement à ce qui est, nous ne pouvons véritablement saisir de façon intelligible ce qui est « vu » ou « atteint » thématiquement en l'absence d'une recherche portée vers l'envers « pré-thématique » dont elles sont les produits. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §3; Hans-Georg Gadamer (2002), *op. cit.*, p. 40.

<sup>22</sup> Arrien, Sophie-Jan. « Heidegger et Natorp : une science originaire est-elle possible ? », in *Heidegger en dialogue (1912-1930). Rencontres, affinités, confrontations*, Vrin, 2009, p. 111-129; Sophie-Jan Arrien (2014), *op. cit.*, p. 24-31/105-117.

s'ensuit, avait pour antécédent le principe des « choses mêmes » édicté en maxime par Husserl dans les *Recherches logiques*. Pour Heidegger (et *a fortiori* pour Husserl), cet appel à l'« originaire » avait pour fonction de contourner les « constructions *intellectuelles* » (et souvent *dogmatiques*) des écoles, « constructions » qui impliquait tout un ensemble de postulats dépendants de systèmes conceptuels (idéalisme allemand, philosophie de la vie, néokantisme, etc.) — en bref, il fallait écarter ce qui interdisait de « voir ».

Par ailleurs, la « question de l'être » (*Seinsfrage*) fut l'occasion d'une *typographie* et d'une *typologie* nouvelle, où les concepts s'agençaient en fonction d'autres principes, d'autres règles, et d'autres modalités. En la matière, il s'agissait de déplacer le curseur d'une « ontologie de la substantialité » (Descartes) à une « ontologie de la relationalité » (Heidegger) — sur lesquelles nous reviendrons.

## §2 ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Il faut dire que l'approche onto-phénoménologique de Heidegger introduisait une distinction de première importance, s'agissant du dispositif analytico-descriptif. Comparativement au registre discursif employé par Husserl dans les *Recherches logiques*, voire par Brentano dans *La psychologie du point de vue empirique*, l'approche « descriptive » de Heidegger dans *Être et Temps* ne s'employait pas à décrire les « actes mentaux » et les « phénomènes psychiques » (Brentano), ni même les « vécus » ou les « actes » de la conscience (Husserl), le tout à l'intérieur d'un dispositif discursif relativement détaché des « choses mêmes<sup>23</sup> ». Plutôt, les « descriptions » de Heidegger, de par leur caractère *déictique* et les *indications formelles* (*formale Anzeiße*)<sup>24</sup> qu'elles comportent, réorganisaient l'espace sémantique; elles apparaissent souvent comme analogues à celles du philosophe Henri Bergson, qui œuvrait, tel qu'il l'explicita dans *La Pensée et le Mouvant* (1934), pour une « conversion » du lecteur. En ce sens, dans l'interprétation de l'ontologie traditionnelle remontant aux Grecs, Heidegger déployait une « désobstruction » (*Destruction*) de façon à effectivement produire le déplacement phénoménal qu'il suivit lui-même dans l'exercice de la pensée

---

<sup>23</sup> « L'une des premières tâches [de l'analytique existentielle] sera de démontrer que la fixation au point de départ d'un je et d'un sujet immédiatement donné fait passer totalement à côté du *Dasein* en sa richesse phénoménale. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §10.

<sup>24</sup> Concernant l'idée heideggerienne de la philosophie : cf. Christian Sommer (2005), *op. cit.*, p. 307-311.

— ici, Heidegger dérivait des déplacements conceptuels un déplacement phénoménal. Pour certains, il y aurait lieu de parler d'une « textualisation<sup>25</sup> » déployée par Heidegger.

Si Heidegger réitérait la « réduction », dans les suites de Husserl, c'était donc pour en modifier la fonction. De ce point de vue, la portée et les règles discursives de la « description » heideggérienne sortent du cadre représentationnaliste pourtant prépondérant dans la « psychologie descriptive » (Brentano) et la « science phénoménologique » (Husserl). Parce que la « désobstruction » (*Destruktion*) est censée appartenir à l'« originaire » (*ursprüngliche*) du champ phénoménal, elle n'appartiendrait pas à la construction discursive arbitraire; de même, en l'absence d'un formalisme fermé sur lui-même, le discours heideggérien prétendait s'engager dans une « matière concrète » associée aux secteurs phénoménaux investis.

« Phénoménologie », pour Heidegger, ne désignait plus de ce fait la même entité conceptuelle et descriptive qu'elle représentait pour le « vieux maître ». Historiographiquement, il faut rappeler que le terme, inventé par Lambert (1728-1777) afin de désigner la « théorie des apparences » (*Scheinlebre*) qui devait précéder sur de nombreux points la *Gestaltpsychologie* viennoise, ne faisait pas référence à un ensemble monolithique duquel une signification apparaîtrait comme spontanée — et c'est dans ce même esprit que la « phénoménologie » de Hegel intérieure à l'*Aufhebung* n'a jamais été l'affaire de Husserl<sup>26</sup>. Si, pour Heidegger, la « phénoménologie » désignait la *vue* dans la « réalité » et dans le « déploiement temporel » du secteur phénoménal lui étant associé, elle sous-entendait par conséquent

---

<sup>25</sup> Nous empruntons le terme à S. Botet : cf. Botet, Serge. « Die Sprache spricht : la langue du second Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 110 (1), 2012, p. 51-80. Heidegger, dans l'un des séminaires du Thor de 1968, employait une interprétation analogue : « On travaille afin de parvenir à la *Sache selbst* qui est en question. En conséquence l'autorité, c'est la chose elle-même. Il s'agit, dans le contact du texte étudié (*Differenzschrift* / Hegel), de toucher — et d'être touché par — la chose elle-même. » Cf. Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1968 », in *Questions III et IV*, 1990b, p. 372. Dans les *Contributions* (1936-1938), l'insatisfaction de Heidegger vis-à-vis du dispositif discursif d'*Être et Temps* déboucha en outre sur un discours s'efforçant de suivre la *Sache selbst* : « De cette Parole doit être dit : pas de place, là, pour décrire et pour expliquer, ni pour proclamer et enseigner; la Parole ne se trouve pas ici face-à-face avec ce qui est à parler; au contraire elle est elle-même ce qui est à parler à titre de [déploiement essentiel (*Wesung*)] de l'Être (Seyn). » Cf. Heidegger, Martin. *Apports à la philosophie. De l'avenance* (GA65, trad. F. Fédier), Gallimard, [1989] 2013a, §1; Citons également cet autre extrait : « [Le *Dasein*] ne se laisse aucunement exhiber et décrire comme quelque chose qui se rencontre là-devant (*Vorhandenes*). » Cf. *Ibid.*, §198. Par conséquent, on aurait affaire, selon certains commentateurs, à un « dire performatif ». Cf. Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, p. 391; Roesner, Martina. « Logos, logique et sigétique. Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 91 (4), 2007, p. 645-646. Enfin, pour d'autres, la modification du dispositif discursif dans les *Contributions* correspond, entre autres, à un « agencement parataxique plutôt qu'hypotaxique ». Cf. Macdonald, Iain. « Vers une démodalisation du possible : Heidegger et le clivage de l'estre », in *Philosophie*, vol. 140, 2019, p. 21-30.

<sup>26</sup> Philonenko, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, 1994, p. 58.

un dispositif conceptuel et descriptif permettant de suivre les déplacements phénoménaux et les « signes » ou « indications » de ceux-ci. De façon plus juste, il faudrait donc ajouter que c'est moins la *chose montrée* qui intéressait Heidegger que les *modes monstratifs* (intentionnels) par lesquels une chose nous *est montrée* — en d'autres termes les *processus de phénoménalisation*. S'il fallait interroger un étant placé sur la table devant nous, il faudrait donc interroger ce qui permet à l'étant qu'il puisse nous apparaître. Dans un commentaire rétrospectif, Heidegger dira de cette « phénoménologie » qu'elle était concernée par l'« ouvert sans retrait de la présence » (*Unverborgenheit*), « son dévoilement, son se montrer », l'*ἀλήθεια* des Grecs<sup>27</sup>.

Dans *Être et Temps*, Heidegger définissait la phénoménologie développée dans le programme comme une « *conception méthodologique* », une conception ne caractérisant « pas les objets de l'investigation philosophique en ce qu'ils sont, en leur contenu, mais manière dont s'y prend celle-ci<sup>28</sup> ». Conformément à cette définition programmatique, et comme le rappelait Courtine il y a plus de trente ans, la « phénoménologie » de Heidegger n'était pas méthodologique au sens d'une absoluité du *fundamentum* assurée par avance<sup>29</sup>, contrairement par exemple à l'impératif de Descartes mentionné dans la quatrième des Règles (1628/1629) : « *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.* » Dans une prudence s'efforçant de trouver le « juste point de départ phénoménal<sup>30</sup> », localisé dans la vie facticielle (*faktische Leben*) et surtout dans la quotidienneté (*Alltäglichkeit*), l'enquête onto-phénoménologique d'*Être et Temps* restait entièrement conditionnée par le secteur phénoménal. À ce titre, Heidegger n'a cessé, jusqu'à la fin de l'*opus magnum*, d'interroger le « point de départ » de l'enquête descriptive<sup>31</sup>.

Voulant déterminer si les phénomènes interrogés étaient véritablement « originaires », Heidegger s'employait à identifier et pointer les discontinuités phénoménales — et nous trouvons ici l'une des fonctions du formalisme de l'analytique existentielle —, ce qui demandait à tout le moins un « sol ». Parce que les « choses mêmes » ne sont pas *conquises* (Descartes, Kant, Husserl), mais *lâchées* (*lassen*), la réduction heideggérienne est rapportée à un processus forcément non-intentionnel<sup>32</sup>, au premier

<sup>27</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 332.

<sup>28</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §7.

<sup>29</sup> Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 164-166.

<sup>30</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §14.

<sup>31</sup> Vers la fin d'*Être et Temps*, Heidegger admettait par exemple qu'il ne voyait pas, à ce moment, un « [point de départ] plus radical à l'analytique existentielle » que la quotidienneté (*Alltäglichkeit*). Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §72.

<sup>32</sup> Dreyfus, Hubert. « Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality », in *Social Research*, vol. 60 (1), 1993, p. 17-38.

moment de ce qu'il nomme l'« ouverture » (*Erschlossenheit*)<sup>33</sup>. Si l'on garde à l'esprit la fonction de l'intentionnalité pour Brentano et Husserl, nous naviguons apparemment dans des eaux inconnues (et surtout indéfinies). En même temps, Heidegger n'a eu de cesse de répéter que « ce qui ontiquement est le plus proche et le plus connu est ontologiquement le plus éloigné et inconnu », en cela qu'« il est constamment perdu dans sa signification ontologique<sup>34</sup> ». C'est pourquoi, la phénoménologie était dans *Être et Temps* la « façon » ou encore le « procédé » permettant de penser l'*ontologie* (fondamentale). C'est en ce sens que Courtine parlait d'un « sol de la phénoménologie<sup>35</sup> ». Il s'ensuit que l'ontophénoménologie de Heidegger, à l'époque d'*Être et Temps*, comportait une problématique *methodologique*, de même qu'une seconde problématique, liée à la première, d'ordre *thématique*.

### §3 UN MALENTENDU ANTHROPOLOGIQUE

Une fois les choses présentées de façon générale, il s'agit maintenant d'introduire la problématique qui nous occupe. Comment Heidegger définit-il l'homme ? Quelle est la fonction du dispositif analytique dans la définition de l'homme ? Quelle est la pertinence philosophique d'une telle définition ?

Pourtant, avant d'en arriver au dispositif analytique, il nous faut éliminer un malentendu potentiel. Heidegger n'a eu de cesse de répéter, à son corps défendant, qu'il n'avait jamais tenté d'élaborer une « anthropologie » (philosophique ou non)<sup>36</sup>. Si *Être et Temps* fut l'occasion de plusieurs malentendus<sup>37</sup>,

---

<sup>33</sup> Dans un second temps, et plus particulièrement dans le « projet du comprendre », l'étant est ouvert (*erschlossen*). Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §32.

<sup>34</sup> *Ibid.*, §9. Citons également ceci : « Ontiquement le *Dasein* n'est certes pas que proche ou même ce qu'il y a de plus proche — nous le sommes assurément chacun nous-mêmes. Pourtant, ou précisément de ce fait, il est ontologiquement ce qu'il y a de plus éloigné. » *Ibid.*, §5

<sup>35</sup> Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 167.

<sup>36</sup> Concernant l'« interdit anthropologique » de Heidegger, ou encore l'éventualité d'une « lecture anthropologique » de Heidegger : Monod, Jean-Claude. « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, vol. 10, 2009, p. 221-236; Sommer, Christian. « Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », in *Philosophie*, vol. 116 (1), 2013a, p. 48-77; Cabestan, Philippe. « Phénoménologie, anthropologie : Husserl, Heidegger, Sartre », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 226-242; Jean, Grégori. « L'homme à son insu », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 186-205; Sommer, Christian. « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 64-74.

<sup>37</sup> Heidegger s'est défendu en 1929 d'un « malentendu » qui prétendait qu'*Être et Temps* faisait dans l'anthropocentrisme. Cf. Heidegger, Martin. « De l'essence du fondement » (GA9), in *Questions I et II* (trad. H. Corbin), Gallimard, 1990a, p. 140-141; Heidegger, Martin et Ernst Cassirer. *Débat sur le Kantisme et la philosophie : Cours universitaires de Davos (Mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. (trad. P. Aubenque et J.-M. Fataud), Beauchesne, 1972, p. 38-39; Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §176.

et en dépit du fait qu'il s'agissait pour Heidegger de « penser l'homme<sup>38</sup> », c'est parce qu'on a voulu faire d'Être et Temps, et malgré les avertissements répétés, le lieu d'un « anthropologisme<sup>39</sup> ». Ce dernier, tout à fait dommageable s'il faut accepter ce qu'est disait Heidegger, consiste à faire de l'homme le fondement premier, ce qui conduit à « anthropomorphiser » l'ensemble de ce qui est<sup>40</sup>. Or, l'homme n'est pas, pour Heidegger, le centre de ce qui est, le seuil minimal de la « présence » (*Anwesen*) : c'est en référence à l'Être qu'il s'exprime, et c'est pourquoi l'Être n'est rien d'humain. Dès le premier paragraphe d'Être et Temps, c'est en ce sens qu'il était dit que la répétition (*Wiederholung*) de la *Seinsfrage* impliquait d'interroger la « position même » de celle-ci, autrement dit l'homme qui interroge<sup>41</sup>. Dans le deuxième paragraphe, il parlait donc du « fond à partir duquel [la question du sens de l'être] se manifestera<sup>42</sup> », ce qui nous ramène aux problématiques d'ordre méthodologique et thématique dont nous parlions. C'est à l'intérieur de ce « réseau » que s'inscrivait l'entreprise heideggérienne d'une « ontologie fondamentale » (voire d'une *anthropologie transcendantale*), elle qui n'avait pas pour fonction de saisir l'ensemble de ce qui est, mais seulement l'« herméneutique du *Dasein* » interne à ce que Heidegger nommait l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*)<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Heidegger, Martin. « Souvenir » (trad. J. Launay), in *Approche de Hölderlin* (GA4), Gallimard, 1973a, p. 156. On verra, par exemple, un Heidegger affirmer dans *l'Acheminement vers la parole* que chacun des pas de la pensée n'est mené qu'afin que l'homme arrive à son essence. Cf. Heidegger, Martin. « D'un entretien de la parole » (GA12; trad. F. Fédier), in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1981, p. 120.

<sup>39</sup> Dans le *Nietzsche*, Heidegger explicitait que l'anthropologisme contenait en lui un « subjectivisme » et une « conception du monde » (*Weltanschauung*). Cf. Heidegger, Martin. *Nietzsche II* (GA6.2; trad. P. Klossowski), Gallimard, 1971b, p. 161. C'est ce « danger », en quelque sorte, qui justifiait l'interrogation préalable de l'homme. Cf. Heidegger, Martin. *Nietzsche I* (GA6.1; trad. P. Klossowski), Gallimard, 1971a, p. 282.

<sup>40</sup> À ce propos : cf. Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 274-275, 279-285, 295-298, 507; Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 19, 100-101, 104-110, 154, 193, 362; Heidegger, Martin. *Achèvement de la métaphysique et de la poésie* (GA50, trad. A. Froidecourt), Gallimard, 2005, p. 63; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 271.

<sup>41</sup> Richard Wisser, qui interrogeait Heidegger dans le cadre d'une émission télévisuelle diffusée le 24 septembre 1969 par la *Zweites Deutsches Fernsehen* (ZDF), se faisait le relais des « critiques » de Heidegger qui lui reprochaient de s'« occuper de l'Être » de telle sorte qu'il sacrifiait l'homme lui-même. Ce à quoi Heidegger répondit qu'il s'agissait d'un grand malentendu, « car la question de l'Être et le développement de cette question présupposent même une interprétation [du *Dasein*], c'est-à-dire une détermination de l'essence (*Wesen*) de l'homme ». Cf. Heidegger, Martin. « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger (1969) », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), vol. 45, 2016b, p. 90.

<sup>42</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §2.

<sup>43</sup> « *What distinguishes the pathway of the hermeneutic of Dasein is that Heidegger, while traversing this pathway, takes apart and leaves behind the traditional guideline of philosophy, namely ζῷον λόγος ἔχων, the rational animal, in favor of that ownmost ontological determination (Wesensbestimmung) of humans without which the question concerning the truth of being could not at all be raised.* » Cf. Emad, Parvis. « A Conversation with Friedrich-Wilhelm von Herrmann on Heidegger's Beiträge zur Philosophie », in *Phenomenology : Japanese and American Perspectives. Contributions to Phenomenology*, vol. 36, 1998, p. 146.

Dans le *Kantbuch*, Heidegger problématisait cette « entente » de façon complémentaire en s'appuyant sur ce qui n'est pas l'homme : « Si l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui, la question de savoir ce qui est plus originel que l'homme ne peut être, par principe, une question anthropologique.<sup>44</sup> » C'est pourquoi, *Être et Temps* eut la tâche d'élaborer une « ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*) explicitement tournée vers la « question de l'Être ». *Penser l'homme*, à l'intérieur de ce programme, signifiait donc penser les modes par lesquels il est rapporté à ce qui est, à une « présence » (*Anwesen*) porteuse de signification. Cela devait conduire Heidegger à déployer un dispositif analytique (l'analytique existentielle) censé exhumer les structures fondamentales associées à l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*). À ce titre, il faut comprendre l'« ontologie fondamentale », du moins à l'époque (1927-1929) caractérisant l'entrelacs d'*Être et Temps* et du *Kantbuch*, comme la première étape menant à une « métaphysique du *Dasein*<sup>45</sup> ». En un sens, il s'agissait alors pour Heidegger de réitérer une entreprise fondatrice commensurable à celle de la *Critique de la raison pure* de Kant<sup>46</sup>. Par rapport à Kant, l'interrogation fondamentale n'était pourtant pas la même : Si, dans la première *Critique*, Kant demandait « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? », Heidegger, dès *Être et Temps* et le *Kantbuch*, demandait plutôt « Comment l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) est-elle possible ?<sup>47</sup> », ce qui impliquait un programme tout à fait différent dans ses modalités, ses fonctions, et ses objectifs<sup>48</sup>.

Notamment, il apparaît que Heidegger ait voulu distancier l'ontologie fondamentale de l'anthropologie philosophique. Dans le *Kantbuch*, il faisait de celle-ci le « dépotoir de tous les problèmes

---

<sup>44</sup> Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique* (GA3; trad. W. Biemel et A. de Waelhens), Gallimard, 1953, p. 285-86.

<sup>45</sup> Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 286-288. Il faudrait également citer cet extrait : « Nous appelons ontologie fondamentale, l'analytique de l'essence finie de l'homme en tant qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique "conforme à la nature de l'homme". L'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du *Dasein* humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible. » Cf. *Ibid.*, p. 57. Concernant cette « métaphysique du *Dasein* », mentionnons l'ouvrage de F. Jaran consacrée à cette « métaphysique du *Dasein* » qui aurait été abandonnée dès 1930. Cf. Jaran, François. *Heidegger inédit. L'inachevable Être et Temps*, Vrin, 2012.

<sup>46</sup> Heidegger faisait de Kant celui qui avait ébranlé le premier la métaphysique traditionnelle, et prétendait s'inscrire dans la « répétition » (*Wiederholung*) du criticisme. Cf. Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 72.

<sup>47</sup> Ernst Cassirer et Martin Heidegger (1972), *op. cit.*, p. 38

<sup>48</sup> C'est ce qu'indiquait Heidegger dans une lettre adressée à Husserl le 22 octobre 1927 : « *Das ist das zentrale Problem von Sein u. Zeit — d.h. eine Fundamentalontologie des Daseins. Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden u. daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.* » Cf. Husserl, Edmund. *Briefwechsel (Band IV). Die Freiburger Schüler* (eds. E. Schuhmann et K. Schuhmann), Husserliana Dokumente III (Bd. IV), Kluwer, 1994, p. 146.

philosophiques<sup>49</sup> »; en la matière, il voulait dire par là que l'anthropologie philosophique s'efforce de *rassembler* (et d'accumuler) une pléthore de faits empiriques (physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, sociologiques) afin de les *assembler*, de façon à construire une vision de l'homme axée sur ces faits — pourtant, rappelait-il, un tel effort échoue à présenter une construction adéquate, si tant est qu'elle rassemble et ensuite assemble des faits en l'absence d'une réflexion fondamentale portant sur les conditions de l'interprétation de ces faits, en plus de quoi elle échoue à déployer un *dispositif analytique unitaire* lui permettant d'en assurer la synthèse. En somme : elle manque le fondement qui lui permettrait d'interpréter les faits de façon synthétique.

C'est pourquoi, le cinquième paragraphe d'*Être et Temps* faisait de l'ontologie fondamentale (dans l'horizon de la *Seinsfrage*) le fondement d'une hypothétique anthropologie (transcendantale) — et, faut-il le rappeler, Heidegger n'avait cependant pour *seule tâche* que celle d'élaborer cette ontologie fondamentale<sup>50</sup>. En cela, s'il n'y avait pas dans *Être et Temps*, selon le mot de Hans Blumenberg (1920-1996), un « interdit anthropologique<sup>51</sup> », restait néanmoins l'exigence philosophique d'un fondement préalable — fondement censé, *a fortiori*, éliminer les préjugés que l'on glisserait dans l'interprétation des faits empiriques. En cela, et pour le dire de façon sommaire, Heidegger s'en prenait surtout à la prétention de l'anthropologie (philosophie ou non) revendiquant un accès privilégié à l'homme (parce que menant à une interprétation *plus complète*), alors même qu'elle n'interroge pas les conditions de cet accès<sup>52</sup>. Heidegger prêtait en effet à l'anthropologie l'emploi de connaissances mues à partir de « concepts et [d'] explications du *Dasein* humain prédéterminés<sup>53</sup> », emploi entraînant *de facto* des

---

<sup>49</sup> Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 263-270, 275, 286.

<sup>50</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §28.

<sup>51</sup> Blumenberg, Hans. *Description de l'homme* (trad. D. Trierweiler), Cerf, 2011, p. 14. A. de Waelhens, par exemple, expliquait cet « interdit anthropologique » attribué à Heidegger, par le recours à une distinction entre « conscience ontique », celle de l'anthropologie dépendante d'étants préalablement rendus accessibles, et « conscience ontologique », cette dernière concernant plutôt l'appréhension par la pensée des modes de déploiement de ceux-ci. Cf. De Waelhens, Alphonse. *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne : à propos des Holzwege*, E. Nauwelaerts, 1953, p. 24.

<sup>52</sup> « L'analytique du *Dasein* ainsi conçue demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être. C'est par là que se déterminent ses limites. Elle ne peut prétendre fournir une ontologie complète du *Dasein* — laquelle bien entendu doit être construite si quelque chose comme une « anthropologie philosophique » doit un jour s'élever sur une base philosophiquement suffisante. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §5. C'est à partir de ce même point de vue que Heidegger indiquera dans les *Séminaires de Zollikon* l'hypothèse d'une « anthropologie du normal et du pathologique », elle-même fondée sur les acquis de l'analytique du *Dasein*. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 189.

<sup>53</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §10.



définitions de l'homme et ce qu'il est fondées sur des postulats cachés<sup>54</sup>. Par exemple, Heidegger reprendra de façon méthodique l'interprétation de l'homme par l'*animalitas* (ex. *animal rationale*, *animal symbolicum*, etc.) comme conceptuellement et métaphysiquement préinvestie par ces postulats cachés<sup>55</sup>.

Nous voyons donc que l'importance du dispositif analytique (par le recours à un formalisme à peine nommé) était associée à l'exigence d'une « discipline immuable » (*ungebrochenen Disziplin*) devant paramétrer l'enquête descriptive<sup>56</sup>. La préoccupation de Heidegger vis-à-vis de l'« originaire » s'explique donc par des problèmes tels que ceux associés à l'« anthropologisme ».

#### §4 LE DISPOSITIF ANALYTICO-DESCRIPTIF

Voulant penser l'homme en une « herméneutique du *Dasein* », il est connu que Heidegger abandonna l'appareillage conceptuel du psychisme et du mentalisme caractéristique approches antérieures (ex. Kant, Brentano, Husserl) — abandon qui signifiait, plus généralement, la volonté de laisser de côté les postulats traditionnels de la métaphysique; par le fait même, il s'efforçait de penser des concepts nouveaux dont la fonction descriptive correspondrait à la « chose même » (et non à la description de « facultés internes », par exemple)<sup>57</sup>. C'est dans ce contexte que naquit l'« analytique existentielle ». Heidegger définissait la tâche de cette analytique de la façon qui suit : « L'étant, que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes nous-mêmes à chaque fois.<sup>58</sup> » Par cette phrase programmatique, Heidegger annonçait l'une des difficultés premières et sous-jacentes à l'enquête qu'il

---

<sup>54</sup> En exigeant une réduction (*ἐποχή*) des présuppositions, comme Heidegger le répète au cinquième paragraphe d'*Être et Temps*, l'objectif méthodologique et thématique consistait à ne pas obstruer l'accès menant au *Dasein*, ce qui demandait de suspendre les catégories et les postulats qui viendraient modifier d'avance ce dont il en retournait, afin « que cet étant [qu'est le *Dasein*] puisse se montrer lui-même à partir de lui-même ». Il s'ensuit que le recours problématique à la « réduction » dans *Être et Temps* implique le problème de l'« accès phénoménologique ». Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §15.

<sup>55</sup> Méthodologiquement, l'anthropologie philosophique, du moins les déclinaisons associées au nom de Helmuth Plessner (1892-1985), opère de façon « ascensionnelle » (*bottom-up*) : fondée sur l'hypothèse des conditions minimales des degrés du vivant, elle débute l'enquête par une analyse des comportements animaliers, voire organiques, et remonte vers les systèmes de plus en plus complexes. Par le fait même, elle prétend établir des corrélations (des « cercles fonctionnels »). Cf. Plessner, Helmuth. *Les degrés de l'organique et l'Homme : Introduction à l'anthropologie philosophique* (trad. P. Osmo), Gallimard, 2017, p. 60.

<sup>56</sup> « [...] Il est besoin de la discipline immuable (*ungebrochenen Disziplin*) du questionnement existentiel si nous voulons empêcher que le mode d'être du *Dasein* ne se pervertisse finalement, pour le regard ontologique, en un mode, fut-il tout à fait indifférent, de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*). » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65.

<sup>57</sup> Rappelons cette phrase des *Contributions* : « *Da-sein lässt sich nie auf-weisen und beschreiben wie ein Vorhandenes. Nur hermeneutisch zu gewinnen, d. h. aber nach »Sein und Zeit« im geworfenen Entwurf.* » Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, p. 321.

<sup>58</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §9.

menait, soit la thématization d'un étant que nous sommes nous-mêmes. Afin de correspondre aux exigences méthodologiques censées satisfaire l'enquête thématique, l'analytique existentielle avait pour fonction expresse de « dégager l'*a priori* qui doit être visible pour que la question “qu'est-ce que l'homme ?” puisse être philosophiquement située<sup>59</sup> ».

De façon restreinte, l'analytique existentielle d'*Être et Temps* était cependant conçue d'abord et surtout en tant que *préparatoire*, en cela qu'elle n'avait pour seule fonction que celle de décrire les phénomènes et les structures (*aprioriques*) requis dans l'élaboration de la *Seinsfrage*<sup>60</sup>; deux années après la publication d'*Être et Temps*, dans le *Kantbuch*, Heidegger ajouta que la tâche de cette analytique ne devait pas se confondre avec une « description anthropo-psychologique des “expériences vécues” (*Erlebnisse*) et des “facultés” (*Vermögen*) de l'homme<sup>61</sup> ». Cette analytique ne prétendait donc pas « fournir une ontologie complète du *Dasein* », laquelle, selon Heidegger, « doit être construite si quelque chose comme une “anthropologie philosophique” doit un jour s'élever sur une base philosophique suffisante<sup>62</sup> ». En ce sens, l'analytique existentielle avait pour tâche générale d'exhumer et décrire les structures, les règles et les contraintes *aprioriques* de l'« existence » (*Existenz*) du *Dasein*, ce qu'il nommait l'« ensemble structurel du *Dasein* » — termes sur lesquels nous reviendrons<sup>63</sup>.

Si l'on interroge la « matière » du dispositif analytico-descriptif employé dans *Être et Temps*, on s'aperçoit par ailleurs qu'elle est d'abord *ontique* et *existentielle* — et ce, en dépit du caractère en dernière instance *ontologique* du programme<sup>64</sup>. *Ontique*, cette « matière » l'était cependant sur un mode tout à fait différent des étants qui entourent l'homme. En l'état, le dispositif analytico-descriptif eut le mérite d'explicitier et de distinguer de façon légitime un étant parmi les autres<sup>65</sup>. En effet, un seul étant — celui qui interroge ce qui *est* — détiendrait un accès privilégié à la *Seinsfrage* — ce qu'indiquait Heidegger

---

<sup>59</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §9.

<sup>60</sup> En dernière instance, le déploiement de l'analytique confirma que les analyses portées sur l'ensemble structurel du « souci » (*Sorge*) n'avaient qu'un caractère *préparatoire*. Cf. *Ibid.*, §67.

<sup>61</sup> Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 290. Dans *Être et Temps*, Heidegger disait déjà que le recours stratégique à l'analytique avait pour fonction de satisfaire à l'exigence d'un « fil conducteur » (*Leitfaden*), dans les instances où l'analyse des vécues était vouée à l'échec. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §39.

<sup>62</sup> *Ibid.*, §5.

<sup>63</sup> Ici, on comprend que Heidegger n'était pas un tenant de la maxime augustinienne « Ne va pas au-dehors, rentre en toi-même » (*Noli foras ire, in teipsum redi*).

<sup>64</sup> « Quant à l'analytique existentielle, son ultime racine n'en est pas moins *existentielle*, c'est-à-dire *ontique*. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §4.

<sup>65</sup> Après tout, comme le souligne Heidegger, « la question [qui s'enquiert] du caractère existentiel fondamental du *Dasein* est essentiellement distincte de la question [portant sur] l'être d'un [étant] sous-la-main ». Cf. *Ibid.*, §39.

en parlant de l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*)<sup>66</sup>. C'est de cette façon que Heidegger fut à même d'interroger, de décrire, et de définir sur un mode conceptuellement nouveau l'homme d'après l'entente pré-compréhensive qu'il a de ce qui *est*, alors que cet étant fut interprété et déterminé selon les époques et depuis l'antiquité grecque (Platon, Aristote) en tant que « παντοπόρος ἄπορος », « ζῶον λόγος ἔχων », « ζῶον πολιτικόν », « *animal rationale* », « *imago dei* », « *animal symbolicum* », « *homo faber* », et « *homo sapiens* ».

Pour Heidegger, et puisque l'homme est à même d'interroger ce qui *est*, c'est-à-dire la « présence » d'un type très particulier de signification (en un sens, ce que l'on nomme le « symbolique »), il relève ontologiquement d'un *positum* tout aussi particulier, ce qui signifie qu'il est rapporté à ce qui *est* de façon relationnelle et restreinte<sup>67</sup>. Prétendant accomplir une *réduction* (ἐποχή) plus complète que celle du « monde naturel » de Husserl (pour pertinente qu'elle soit), Heidegger constatait que l'interrogation de ce qui *est* conditionne et détermine sur un mode originaire l'étant que nous sommes, ce qui permet d'instituer *de facto* le « sol phénoménal » à partir duquel nous pouvons penser ce qu'est l'homme<sup>68</sup>. Par le fait même, Heidegger voulait rejeter les préjugés et postulats sous-jacents aux *posita* identifiés et maintenus de Descartes à Husserl<sup>69</sup>. Dans le *Discours de la méthode* (1637), le *cogito ergo sum* était effectivement fondé sur l'hypothèse d'un « *subjectum* », *positum* lui-même validé selon Descartes par l'*evidentia* — ce que Brentano caractérisa dans *La psychologie du point de vue empirique* et dans les suites de Descartes comme accessible et certifié par le moyen de la « perception intérieure » (*innere Wahrnehmung*)<sup>70</sup>. Or, pour Heidegger, cette « évidence » n'avait rien d'évident, sinon qu'elle manifestait l'acceptation « onto-théologique » du *subjectum*.

---

<sup>66</sup> Heidegger n'hésitait pas à faire de l'interprétation de cette « entente » le moment préalable d'une interprétation de concepts « anthropiques », par exemple l'indépendance, l'en-soi, la délibération, ou encore la réalité. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §43

<sup>67</sup> En cela, et de façon à compléter l'adéquation entre « *positum* » et « sol » (*Boden*), le terme « *positum* » désigne à la fois « point de départ » du dispositif analytico-descriptif et la « position » ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire le lieu d'où il tient les modes (constitutifs et essentiels) de ce qu'il est.

<sup>68</sup> Dès le sixième paragraphe d'*Être et Temps*, Heidegger parle d'un « sol » (*Boden*), de façon à localiser les discours de l'ontologie traditionnelle.

<sup>69</sup> Dans un écrit de 1961 intitulé « La thèse de Kant sur l'Être », Heidegger définissait le *subjectum* en tant que « ce-qui-d'avance-est-déjà-posé-là, parce que constamment présent ». Cf. Heidegger, Martin. « La thèse de Kant sur l'Être » (GA9; trad. L. Braun et M. Haar), in *Questions I et II*, Gallimard, 1990a, p. 417. En 1962, dans la *Lettre à Richardson*, Heidegger ajouta que dès *Être et Temps*, le *subjectum* conçu comme « point de départ » avait été écarté. Cf. Heidegger, Martin. « Lettre à Richardson » (GA11; trad. J. Lauxerois et C. Roëls), in *Questions IV*, Gallimard, 1990b, p. 346.

<sup>70</sup> Déterminer et interpréter le *positum* de l'homme n'est évidemment pas une activité strictement moderne : l'ontologie traditionnelle des Grecs accordait une importance fondamentale à l'ὑποκείμενον, qu'il faudrait traduire de façon polysémique par « substrat », « sujet », et surtout « ce qui réside là-dessous ».

Dans *Être et Temps*, le rejet du *positum* identifié par Descartes<sup>71</sup> conduisit à une interrogation du « milieu ambiant » (*Umwelt*) et du « monde » (*Welt*) outrepassant les règles et déterminations associées à la *res extensa*, au profit d'une interprétation fondée sur l'outil (*das Zeug*) ne pouvant acquérir le statut d'objet là-devant (*Gegenstand*) — ce qui indique à tout le moins un *déplacement conceptuel fondamental*<sup>72</sup>. Dans le cas de Husserl, le « sujet transcendantal » correspondait également à cette même « évidence » apodictique identifiée par Descartes comme le « sol ferme » de la pensée, annoncé comme *firmum et mansurum quid stabilire* dans la première des *Méditations métaphysiques* (1641)<sup>73</sup>. Pour Heidegger, il était manifeste que la façon d'envisager le *positum* de l'homme de Descartes à Husserl<sup>74</sup>, reposait entièrement sur la double hypothèse d'un « *ein fester Bode* » (si l'on reprend le mot de Hegel) censée accomplir l'activité thétique (*setzen*) qui le fonderait<sup>75</sup> — hypothèse associée selon les traditions et les écoles à un « sujet », à un « esprit », à un « je », à une « conscience », autrement dit à des postulats présentés comme apodictiques et ne pouvant donc laisser un « sol comme il est de lui-même<sup>76</sup> ». De fait, Heidegger récusait entièrement une activité thétique de cet ordre, laquelle conduisait par exemple à la maxime du néokantisme de Marbourg : « *Nichts ist dem Denken gegeben außer dem Denken selbst.* »

Ce désaccord portant sur le *positum*, soit le « sol » sur lequel la pensée est à même de s'appuyer, est donc d'abord d'ordre méthodologique et fondationnel. Contrairement à l'*evidentia* de Descartes fondée sur une certitude (*certum*), menant *de facto* à la créance d'un *subjectum*, d'un *positum* pouvant dire « je pense », Heidegger, loin d'accepter l'intervention d'une certitude, s'intéressait par le moyen d'un dispositif analytico-descriptif à l'« évidence » acquise d'abord à partir de la préoccupation (*Besorgen*), donc de façon *ontique*. Dans *Être et Temps*, l'opération réductive s'appuyait en cela sur une « vie facticielle » et une « quotidienneté » (ou encore une « primitivité ») rassemblant le commun des mortels,

---

<sup>71</sup> Heidegger ajoutait cependant qu'un accès au *subjectum* est envisageable, à la condition que l'on débute d'abord par le « *sum* » et non par l'« *ego* ». Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, § 6, 24. Voir à ce propos : Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2010, p. 119-161.

<sup>72</sup> Dans *Être et Temps*, les paragraphes 12 à 14 portent sur le monde (*Welt*), le milieu ambiant (*Umwelt*), et la mondanité (*Weltlichkeit*), les trois devant conduire au « sol » (*Boden*) de l'analytique.

<sup>73</sup> Descartes, René. « Méditation première », in *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2012, p. 267.

<sup>74</sup> Heidegger, dans *Être et Temps*, reprochait par exemple à Kant d'avoir réitéré le *positum* de Descartes, soit l'*ego cogito*. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §6.

<sup>75</sup> Concernant le « poser » (*setzen*) : cf. Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 417; Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 413.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 418-419. Au moment où Heidegger reviendra sur *Être et Temps* lors des séminaires du Thor (1966, 1968, 1969) devant les « interlocuteurs français », de même qu'à l'occasion de la conférence *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (1968), c'est une inquiétude vis-à-vis de l'« affaire » (*Sache*) de pensée qu'il communiqua, affaire qui portait sur les postulats métaphysiques en cause dans la pensée menant de Descartes à Husserl. Cf. *Ibid.*, p. 290, 291, 293, 297.

l'homme ordinaire et moyen, de façon à descendre des évidences ontiques vers le seuil ontologique leur appartenant<sup>77</sup>; pour Heidegger, c'est justement parce que les indications dérivées de la « vie facticielle » sont les corrélats des « choses mêmes » qu'elles peuvent agir en tant que premier moment de la réduction, en tant que secteurs phénoménaux privilégiés. Ainsi, le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* consiste à produire, sur un mode phénoménal, un discours portant sur ce qui *est*. En tant que tel, c'est *parce que* le *Dasein* est toujours « dans » un monde qu'il faut s'appuyer sur l'état primitif qui le caractérise et le contient<sup>78</sup>.

De ce fait, et c'est là l'une des exceptions majeures le distinguant du « néokantisme » de Marbourg qui dominait alors l'Université, le « jeune » Heidegger fut conduit à préférer une « herméneutique de la facticité » à une « théorie de la connaissance ». Cette dernière, toute entière issue d'une interprétation du programme philosophique élaboré par Immanuel Kant (1724-1804) dans la *Critique de la raison pure* (1781/1787), faisait de la détermination des conditions préalables de la connaissance le moment premier et incontournable de la pensée. Comme en témoignera quelques années après la publication d'*Être et Temps* la *Davoser Disputation* entre Ernst Cassirer (1874-1945) et Heidegger à Davos en 1929, moment par ailleurs emblématique de la « situation intellectuelle allemande », Heidegger entreprenait une modification fondamentale de la pensée en réitérant, sous des motifs aristotéliens et néotestamentaires, une *dimension pratique*, elle-même informée par l'intentionnalité développée successivement par Brentano et Husserl. Pour Heidegger, cette « dimension pratique » était l'affaire d'une interprétation générale de la « réalité humaine » amorcée par une recherche des structures *aprioriques* fondamentales du *Dasein*.

Laissant de côté l'hypothèse de l'« esprit » ou de la « conscience », *Être et Temps* n'avait donc pas pour fonction de résoudre la « constitution de l'objet dans la conscience », contrairement aux *Recherches logiques* et plus tard aux *Méditations cartésiennes* (1929) de Husserl, puisqu'il s'agissait alors de définir l'homme de façon encore plus originaire. Ainsi, comme le commentera de façon rétrospective Heidegger, la réduction ne pouvait plus venir de « ce lieu clos sur lui-même qu'est la conscience<sup>79</sup> ». Une modification du concept cartésien d'« évidence », soit une connaissance assurée par l'accès réflexif à la conscience, devait donc mener à une configuration nouvelle. Dans *Être et Temps*, la thématization de la « vie facticielle » (et de la « quotidienneté ») répondait à l'exigence des « choses mêmes », en cela

---

<sup>77</sup> «Le *Dasein* est le “sujet” ontologiquement bien compris. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §24.

<sup>78</sup> *Ibid.*, § 11, 12.

<sup>79</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 473.

qu'il s'agissait d'un milieu naturel et ambiant (*Umwelt*) dans lequel l'homme mène une existence — le plus souvent sur le mode de l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*). Conformément à celle-ci, l'évidence ne pouvait provenir que de l'interruption de ce monde, dans un mouvement certes analogue à celui de la réduction husserlienne; cela correspondait dans *Être et Temps*, dans un premier temps, au « bris de l'outil », et ensuite à l'épreuve de l'angoisse (*die Angst*)<sup>80</sup>. En somme, il s'agissait pour Heidegger de quitter le « réduit de la conscience ». Or, constatait-il, l'obstacle fondamental restait complètement consommé dans le caractère originaire du *Dasein*, dans son évidence phénoménale, et dans le fait qu'il persiste à gagner le retrait : une fois découvert, il est couvert à nouveau<sup>81</sup>. Parce que le *Dasein* « est chaque fois déjà [en-avance-sur-lui-même] », il faut continuellement faire violence à ce qui veut rester en retrait, s'efforcer de maintenir une vue préalable sur ce qui est effectivement en cause.

## §5 ONTOLOGIE DU *DASEIN* ET EXISTENCE

Comme permet de le confirmer l'« ontologie du *Dasein* » élaborée dans *Être et Temps*, le désaccord précédemment mentionné concernant le *positum* n'était pas seulement méthodologique et fondationnel. « *Dasein* » référait à un *positum*, indiquant ainsi un lieu de *formation*, et donc de *constitution* dépendant de strates phénoménales plus « originaires ». Cependant, et conformément à la tâche annoncée de l'analytique existentielle, Heidegger eut recours à une terminologie explicitement adaptée à cet étant qu'est l'homme, terminologie qui devait le différencier des autres étants (choses, végétaux, animaux), et plus particulièrement de ces étants sous-la-main (*vorhanden*)<sup>82</sup>, justement parce qu'il est également l'étant que « je suis à chaque fois moi-même<sup>83</sup> »; cette terminologie, dans l'ontologie du *Dasein*, faisait référence à ce que Heidegger nommait l'« existence » (*Existenz*), terme tout à fait fondamental s'il faut interpréter adéquatement ce dont il en retourne dans le concept de « *Dasein* » — lequel permet de comprendre la portée et la valeur de la définition heideggérienne de l'homme.

---

<sup>80</sup> « Nous pouvons à présent formuler en ces termes notre hypothèse de recherche : Dans [*Être et Temps*], c'est l'analyse de l'angoisse qui constitue comme la « répétition » de la problématique husserlienne de l'*épochè* et de la réduction phénoménologique transcendantale. » Cf. Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 234.

<sup>81</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §63.

<sup>82</sup> *Ibid.*, §9.

<sup>83</sup> *Ibid.*, §9.

Rompant avec les « catégories » dont faisait usage la métaphysique afin de parler des étants « sous-la-main » (*vorhanden*)<sup>84</sup>, Heidegger développa par le moyen du dispositif analytique ce qu'il nommait les « existentiels », terme qui désignait les structures aprioriques du *Dasein* — distinction qui était à l'ontophénoménologie heideggerienne ce que la distinction entre phénomènes mentaux et phénomènes physiques était à la psychologie descriptive de Brentano. Cette différence était jugée capitale, parce qu'elle définissait des déterminations et des modes d'être (ceux du *Dasein*, en l'occurrence) incommensurables avec les catégories s'appliquant aux autres étants. Indiquer cette différence consistait donc à rappeler en quoi l'homme n'est pas dans le monde à la façon des autres étants — puisqu'il est, selon le mot d'*Être et Temps*, l'« étant qui interroge », de même que l'étant qui est chaque fois *mien*. Cette différence portait *in fine* sur le caractère *thématique* et *méthodologique* de l'enquête analytico-descriptive développée dans *Être et Temps* : si l'on soutenait au contraire que le *Dasein* pouvait faire l'objet d'une thématization portée par les outils et les concepts de la sociologie, de la psychologie, de la biologie, de la chimie, et de la physique, comme le reste des étants (répertoriés en secteurs), alors il n'aurait pas eu lieu de développer un dispositif du type employé par Heidegger dans *Être et Temps*. Or, l'enjeu consistait *très exactement* à montrer l'importance fondamentale d'un tel dispositif, tout à fait central dans l'opérationnalisation de l'« existence » (*Existenz*).

Qu'est-ce qui justifie le recours à la thèse de l'« existence » (*Existenz*), et comment justifier une distinction entre l'homme et les autres étants ? Puisque Heidegger justifiait cette particularité de l'homme par le fait qu'il est le « seul étant qui interroge » ce qui *est* (de même qu'il est le seul à s'interroger lui-même), l'existence désignait sur un mode ontologiquement déterminé la condition préalable réalisant ce qu'il appelait l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*) — en d'autres termes, c'est par des *relations*<sup>85</sup> (et donc des *structures*) que Heidegger justifiait l'existence, par ce que nous avons appelé le « *positum* ». Quelques années après *Être et Temps*, c'est en pensant cette « ontologie de la

---

<sup>84</sup> Rappelons la table des catégories employées par Aristote afin de désigner les dix modes d'être : substance/essence (*οὐσία*), quantité (*ποσόν*), qualité (*ποιόν*), relation (*πρός τι*), lieu (*ποῦ*), temps (*πότε*), position (*κεῖσθαι*), possession (*ἔχειν*), action (*ποιεῖν*), subir (*πάσχειν*).

<sup>85</sup> Plus tard (1964/1969), Heidegger explicitera que le *Dasein* est un « concept relationnel » : « [nous sommes] la *relation* à quelque chose ou à quelqu'un. » Ici, on fera référence au concept d'« *Angewiesenheit* » d'*Être et Temps*. Pourtant, cette détermination ne concernait pas « le rapport d'un sujet à un autre ». Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 186, 256, 316.

relationalité<sup>86</sup> » que Heidegger affirma qu'une interprétation adéquate de ce qui est « en l'homme » (le *Dasein*) était condamnée à rester infaisable :

Aussi longtemps que nous prendrons l'homme comme quelque chose qui se distingue de la chose matérielle par le fait qu'il a conscience, par le fait qu'il est un animal doué de raison, qu'il est un *animal rationale* ou un bien un Je avec de pures expériences vécues et lié à un corps<sup>87</sup>.

Dans *Être et Temps*, Heidegger avait donc la tâche connexe de confirmer et d'établir la thèse de l'existence (*Existenz*) en décrivant les « structures aprioriques » du *Dasein* qui diffèrent des « qualités » associées à une « substance », celles que l'on attribue par exemple à une « chaise<sup>88</sup> ». Le dispositif analytique comportait en cela la fonction de formaliser les structures aprioriques du *Dasein* (ce qui le précède) à partir des *relations* fondamentales de la « constitution existentielle », elles-mêmes relatives au *positum* du *Dasein*<sup>89</sup>. En somme, la problématique du *Dasein* était celle de la *détermination* ontologique de l'homme, confrontée à l'*indétermination* de la métaphysique moderne.

Interrogeant l'homme d'abord de façon ontique afin d'en arriver à saisir l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*), et en s'appuyant sur la « vie facticielle », Heidegger fut conduit à répertorier une « multiplicité de moments structuraux<sup>90</sup> » fondateurs du *Dasein*, et plus particulièrement les moments caractéristiques du *commercium* du *Dasein* avec le milieu ambiant (*Umwelt*) — *commercium* qu'il décrivait comme intéressé et produit par une « déficience<sup>91</sup> ». Parmi ceux-ci, il consacra une part déterminante de l'enquête à décrire les modes par lesquels le *Dasein* est rapporté à l'étant, autrement dit par le recours aux *πράγματα* de l'ontologie grecque; dans le déploiement du dispositif analytique, il remarqua le rapport

---

<sup>86</sup> « “Relation” n'est à entendre ni au sens moderne de la relation mathématique ni au sens objectif. On ne peut pas objectiver la relation existentielle. Son essence fondamentale est l'être-concerné et le se-laisser-concerner, un correspondre-à, une sollicitation, une réponse, une responsabilité sur la base de l'être-éclairci en soi du rapport. » Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 256.

<sup>87</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde — Finitude – Solitude* (GA29/30; trad. D. Paris), Gallimard, 1992, p. 101.

<sup>88</sup> Dans une affirmation polémique (et répétée), Heidegger affirmait que « la substance de l'homme est l'existence ». Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §25, 43, 63. Il disait également : « Seulement, la “substance” de l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais l'existence. » *Ibid.*, §25.

<sup>89</sup> *Ibid.*, §12. Dans « De l'essence du fondement » (1929), Heidegger définissait le monde en tant que « structure relationnelle » (*bezughaft*), terme qu'il désignera par ailleurs comme « l'être-au-monde ». Cf. Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 131.

<sup>90</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §18.

<sup>91</sup> *Ibid.*, §13.



qui lie « préoccupation » (*Besorgen*) et « outil » (*Zeug*)<sup>92</sup>. En déterminant le terme relationnel joignant les deux dans l'« utilisabilité » (*Zeughaftigkeit*), il fut à même de voir que le mode de déploiement de l'outil est l'« être-à-portée-de-la-main » (*Zubandenheit*), mode qu'il fallait par la suite, selon Heidegger, rapporter à une « conjointure » (*Bewandtnis*) dans laquelle préoccupation (*Besorgen*) et discernement (*Umsicht*) déterminent la façon première par laquelle l'homme est au monde<sup>93</sup>. Ces descriptions, pour Heidegger, suffisaient à confirmer que l'« activité pragmatique » du *Dasein*, celle qui prend place avec les « outils » (*Zeuge*) dans le « milieu ambiant » (*Umwelt*), n'avait pas pour condition préalable une « contemplation » (*contemplatio*) ou encore une thématization — visées que l'on associe généralement à l'« activité théorique ». Dans la préoccupation (*Besorgen*), par exemple, ce n'est qu'en présence d'un « bris<sup>94</sup> » que la *transparence* et l'*affordance* de l'outil (*Zeug*) disparaissent en un « clin d'œil » (*Augenblick*) — autrement, tout est dit comme « tombant sous le sens », si tant est que le *Dasein* avance à l'intérieur d'une *entente* pré-thématique<sup>95</sup>. En ce sens, il y aurait là, pour Heidegger, la confirmation d'une « entente de l'Être » (*Seinsverständnis*) décidément *apriorique*, et ce en dépit du fait qu'elle reste tout à fait *implicite*<sup>96</sup>.

En outre, le *Dasein* n'opérerait qu'une « libération » (*Freigabe*) de l'étant par l'affordance de l'outil (*Zeug*), l'étant n'agissant donc qu'en tant que « support relationnel » permettant la mondanité (*Weltlichkeit*) du *Dasein*. Nous sommes ici ramenés au « moment intentionnel » d'*Être et Temps*, qui correspond à l'« ouverture » (*Erschlossenheit*) préalable à partir de laquelle le *Dasein* est intégralement rapporté à ce qui est — ce que Heidegger appelait dans *Être et Temps* la « transcendance » du *Dasein*<sup>97</sup>. Car, pour qu'un processus de phénoménalisation soit possible, encore faut-il que le *Dasein* soit « ouvert » à la mondanité (*Weltlichkeit*), qu'il soit supporté par la structure fondamentale de l'être-au-

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, §15.

<sup>93</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §12-18.

<sup>94</sup> Dans *Être et Temps*, le « bris » fait office de réduction non-intentionnelle : dans le « bris » fortuit, l'utilisabilité (*Zeughaftigkeit*) est phénoménalement présente, de même que la préoccupation (*Besorgen*) dirigée vers l'outil (*Zeug*). Cette « imposition » (*Auffälligkeit*) par le « bris » correspond à ce qui n'est pas accompli par le *Dasein* lui-même. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §16. C'est en cela que H. Dreyfus a voulu parler d'un « pragmatisme » de Heidegger. Cf. Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being in Time (Division I)*, The MIT Press, 1990.

<sup>95</sup> « Lorsque nous disons : l'étant "a du sens", cela signifie : il est devenu accessible *dans son être*, lequel n'a "à proprement parler" de sens que projeté vers son vers-quoi. Si l'étant "a" du sens, c'est seulement parce que, d'emblée ouvert en tant qu'être, il devient compréhensible dans le projet de l'être (*Entwurf des Seins*), c'est-à-dire à partir du vers-quoi de celui-ci. C'est le projet primaire du comprendre de l'être qui "donne" le sens. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65.

<sup>96</sup> *Ibid.*, §1-4, 42-45, 69.

<sup>97</sup> *Ibid.*, §18.

monde (*In-der-Welt-sein*) — ce que représente la thèse heideggérienne affirmant que « le Dasein est son ouverture<sup>98</sup> ».

En effet, et comme les descriptions de la « vie facticielle », de l'« activité pragmatique », et de la « quotidienneté » avaient pour fonction de l'indiquer, « être concerné par... » implique des « moments structuraux » par lesquels *réception* et *action* « prennent corps<sup>99</sup> ». Dans la description du « On » (*das Man*), par exemple, Heidegger décrivait en toutes lettres comment le Dasein *n'est pas d'emblée* ouvert à l'entièreté des phénomènes, parce qu'il est restreint par divers processus de phénoménalisation — « fermeture » (*Verschlossenheit*) rapportée par Heidegger à la déchéance (*Verfallen*)<sup>100</sup>; dans l'« être-avec » (*Mitsein*), le Dasein réalise et accomplit l'influence des autres, des modes et des tendances — et c'est en fonction de moments structuraux de ce type que la *discrimination phénoménale* (ou encore la « retenue » phénoménale) est pensable<sup>101</sup>. Le plus important consistait donc à faire de l'« être concerné par... » le foyer phénoménal permettant de confirmer (à nouveau) comment l'homme, une fois interprété comme Dasein, reste inintelligible en l'absence d'une thématization de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) qui le supporte. Dans le déploiement de l'ouverture (*Erschlossenheit*), Heidegger verra dans le « on-dit » (*das Gerede*) la preuve qu'il n'arrive jamais « qu'un Dasein vierge et non prévenu par cet état d'explicitation se trouve placé devant le champ libre d'un “monde” en soi où il n'ait qu'à observer ce qui se présente

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, § 28, 44. Laisant de côté le schématisme kantien, entièrement tourné vers des « facultés internes » cachées, Heidegger voulait montrer que la « substance » du Dasein est « dans » les structures par lesquelles son « ouverture » (*Erschlossenheit*) est portée. Dans les sciences cognitives contemporaines, on désigne ces structures par le terme d'« échafaudage » (*scaffold*). Dans un même registre, on dirait de cette « préoccupation » (*Besorgen*) accomplissant l'économie de la « représentation » qu'elle est « énactive ». Cf. Sterelny, Kim. « Minds: extended or scaffolded ? », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9(4), 2010, p. 465-481; Varela, Francisco, Evan Thompson et Eleanor Rosch. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, 1992. Considérant ce qui précède, il s'ensuit que les « structures aprioriques » du Dasein (en ce qu'elles *matérialisent* l'existentialité) ne font pas référence à des « structures cognitives » ou « neurologiques » imbriquées dans le cerveau; l'existentialité n'est pas un ensemble de mécanismes neuronaux. De toute évidence, cette « chose » en l'homme qu'est l'existence est déterminée facticement et de façon originaire, d'après *Être et Temps* (§29, 41, 44), par les outils (*Zeuge*) et les artéfacts (ces « organes artificiels » ou « secondaires »), à savoir le commerce de l'homme avec les étants. Citons par exemple : « L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §41. Nous reviendrons sur l'ensemble de ces considérations à l'occasion du troisième chapitre.

<sup>99</sup> « Car le Dasein en tant qu'être-au-monde est à chaque fois être-auprès préoccupé. De prime abord et le plus souvent, le Dasein est à partir de *ce* dont il se préoccupe. » *Ibid.*, §30.

<sup>100</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §40.

<sup>101</sup> « Le champ d'inspection de ce que nous voyons doit être déjà ouvert d'avance. Nous le nommons le champ préalable d'inspection, la “perspective”. [...] Les allées et venues, les glissements et les faux pas dans ce champ, sur cette voie, nous ont si bien passés dans le sang que nous ne connaissons pas du tout cette voie et que, même la *question* sur elle, nous n'y faisons pas attention et ne la comprenons pas. » Cf. Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique* (GA40; trad. G. Kahn), Gallimard, 1987, p. 125.

à lui<sup>102</sup> »; de la même façon, dans la déchéance (*Verfallen*), il voyait que le *Dasein* « est d’abord et le plus souvent après le “monde” dont il se préoccupe<sup>103</sup> », en cela qu’il est « avalé » par dans la mondanité (*Weltlichkeit*).

C’est sur cette « ontologie du *Dasein* » que déboucha le dispositif analytique : elle décrivait et formalisait par l’opérationnalisation de la réduction des « structures aprioriques » qui empêchaient de considérer le *subjectum* de la modernité comme moindrement « originaire » — en l’état, il n’était pour Heidegger qu’un dérivé<sup>104</sup>. En montrant que l’existence du *Dasein* l’oblige à une condition invariablement « hors de lui-même<sup>105</sup> » et donc rattachée à la mondanité (*Weltlichkeit*), Heidegger paramétrait de façon nouvelle la « substance » de l’homme<sup>106</sup>. Or, la leçon méthodologique et thématique d’*Être et Temps* consistait justement à démontrer que cette « substance » (de plutôt ce « *positum* »)<sup>107</sup> et l’« originaire » du phénoménal réclamaient un dispositif analytique conçu spécifiquement pour l’étant dans l’« entente de l’Être » (*Seinsverständnis*), ce qui voulait dire en rester aux « structures existentielles » qui lui appartiennent — eussent-elles négligé, par exemple, les « structures de la conscience » (Husserl). Pour cause, la thèse de l’existence (*Existenz*), dans la modification qu’elle faisait subir à l’intentionnalité husserlienne, déclassait les « vécus du sujet ».

---

<sup>102</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §35.

<sup>103</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §38.

<sup>104</sup> « Quand je traduis exister par se tenir-au-dehors, je dis cela à partir de l’opposition à Descartes, contre sa représentation d’une *res cogitans* au sens d’une immanence. Mais par cet antagonisme frontal, je continue à conserver l’ancien. Il serait plus fidèle de traduire “exister” par “endurer un domaine d’ouverture en allant m’y tenir”. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 303.

<sup>105</sup> Cette interprétation de l’« existence » était évidemment partiellement connue des Grecs (dans des paramètres différents), surtout si l’on songe à l’*excitation orgiastique*. Certes, l’inspiration (*ἔνθεος*) des poètes, chez Platon, correspond à cet état où le poète ne réside plus tout à fait en lui-même et séjourne auprès des dieux (*Ion*, 534b); néanmoins, le grec « *ἔκστασις* » désignait de façon complémentaire, dans la tradition orgiaque et le culte dionysiaque, le fait qu’une âme ait quitté son corps, parfois dans l’atteinte d’une « plénitude » ou d’une « réunion » avec le monde. Le terme avait également le sens, notamment dans *Les Bacchantes* d’Euripide (298-301/1122-1124) d’une possession. Pour une exégèse complète, on se rapportera à l’ouvrage fondamental (quoique vieux) d’E. Rohde. Cf. Rohde, Erwin. *Psyché : le culte de l’âme chez les Grecs et leur croyance à l’immortalité*, Les Belles Lettres, 2017, p. 288-295.

<sup>106</sup> Heidegger ne fut pas le seul à s’efforcer de penser de la sorte; quelques décennies après *Être et Temps* (1927), dans la thèse d’État qu’il rédigea et dont il publia en 1958 la première partie sous le titre *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Gilbert Simondon voulait dépasser ce qu’il nommait l’« hylémorphisme » (Aristote). Cf. Simondon, Gilbert. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Million, 2017.

<sup>107</sup> Cela signifie que Heidegger dépassait la métaphorique du « point de contact » associé au *subjectum* afin de développer un système métaphorique de l’ouverture, de la résonance (*Anklang*), de la diffusion, du « lieu de contact ».

En faisant du *Dasein* un « être-empporté » (*Mitgenommenwerden*)<sup>108</sup>, Heidegger indiquait que l'ouverture (*Erschlossenheit*) à la mondanéité (*Weltlichkeit*) représentait la « fondation » complète de cet étant. Cependant, il en vint dans *Être et Temps* à distribuer (par formalisme) cette ouverture (*Erschlossenheit*) en deux moments distincts dans l'abstraction du formel et néanmoins intriquées dans le déploiement phénoménal, soit l'affectivité (*Befindlichkeit*) et le comprendre (*Verstehen*)<sup>109</sup>. Parlant de l'affectivité (*Befindlichkeit*), Heidegger voulait décrire le « moment non-intentionnel » et accompagnateur (*mitgegeben*)<sup>110</sup> dans lequel s'opère la réception du phénoménal, condition préalable (et « couche originaire ») du « moment intentionnel » et de l'activité cogitative (voire volitive) du « ce vers quoi » (*woraufhin*) relatif au comprendre (*Verstehen*) : « [L'affection] (*Stimmung*) a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers...<sup>111</sup> » Dans *Être et Temps*, il s'ensuit, que l'affectivité (*Befindlichkeit*) correspondait à ce que l'on appellerait de façon provisoire le « pâtir », tandis que le comprendre (*Verstehen*) aurait pour moment l'« agir », lequel correspond au moment du pouvoir-être ouvrant (*erschließendes Seinkönnen*) du *Dasein*, c'est-à-dire le moment dans lequel s'arrime le « projet » (*Entwurf*)<sup>112</sup>.

En accordant une primauté à la phénoménalité du *Dasein* dans l'entreprise analytico-descriptive, par exemple dans la description de la préoccupation (*Besorgen*) et du discernement (*Umsicht*), Heidegger interdisait de penser l'affectivité (*Befindlichkeit*) — et plus généralement l'affection (*Stimmung*) — sur le mode de la stricte « sensibilité<sup>113</sup> ». Dans *Être et Temps*, la description de l'affectivité (*Befindlichkeit*)

<sup>108</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §54.

<sup>109</sup> « À la structure ontologique du *Dasein* appartient [l'entente de l'Être] (*Seinsverständnis*). Êtant, il est ouvert à lui-même en son être. [Affectivité] et [comprendre] constituent le mode d'être de cette ouverture. » Cf. *Ibid.*, § 39, 63.

<sup>110</sup> Remarquons que Husserl précédait Heidegger en cela et associait dans les *Studien zur Struktur des Bewußtseins* (1909-1914) les « affections » (*Stimmungen*) à une « absence » d'intentionnalité. Cf. Fisette, Denis. « Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology », in *The Husserlian Mind*, Hanne Jacobs (ed.), Routledge, 2021 p. 220-231. Concernant le caractère non-intentionnel des *Stimmungen* et la rupture qu'elles concrétisaient vis-à-vis de Brentano et Husserl en articulant une « autonomie » à l'égard de la perception et du jugement : cf. Romano, Claude. *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2019, p. 259-285.

<sup>111</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

<sup>112</sup> *Ibid.*, §31. De façon explicite, le « comprendre » (*Verstehen*) est intentionnel : « Saisi de manière originairement existentielle, le comprendre signifie : être-projetant pour un pouvoir-être en-vue-de quoi le *Dasein* existe à chaque fois. Le comprendre ouvre le pouvoir-être propre de telle manière que le *Dasein*, en comprenant, sait à chaque fois en quelque façon ce qu'il en est de lui-même, "où il en est". » Cf. *Ibid.*, §68.

<sup>113</sup> Remarquons cependant que Heidegger faisait dans *Être et Temps* l'hypothèse, à peine justifiée, d'une accessibilité du moment non-intentionnel, en cela que les affections (*Stimmungen*) détiendraient un caractère phénoménal les rendant accessibles par le dispositif analytico-descriptif – nous reviendrons sur cette problématique dans la seizième section.

consistait à envelopper l'ensemble des phénomènes (presque « symboliques ») faisant subir une « modification » au *Dasein*, sur un mode *originnaire* et *non-intentionnel*<sup>114</sup>. S'agissait de la « modification<sup>115</sup> », et ce qui était déterminant dans *Être et Temps*, Heidegger faisait de l'affection (*Stimmung*) un processus n'appartenant pas à une classe d'états mentaux, lesquels auraient pour substrat une entité mentale. En cela, Heidegger réinterprétait l'une des définitions aristotéliennes du *πάθος* dans la *Métaphysique*<sup>116</sup>, laquelle signifiait la « modification » ou encore l'« altération » de l'étant et consistait à distinguer le *constituant* du *constitué* :

On appelle « affection », d'une première façon, la qualité selon laquelle une chose peut être altérée, par exemple, le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté et toutes les autres choses de cette sorte; d'une autre façon, les actes de celles-ci, c'est-à-dire les altérations réalisées. En outre, parmi ces dernières, ce sont plutôt les altérations et les mouvements dommageables, et surtout les dommages pénibles. Enfin, les malheurs et les afflictions de grande ampleur sont appelés affections<sup>117</sup>.

Dans cette opération de réinterprétation, et en plus de tenter de résoudre le problème de l'*effet* (*Wirklichkeit*) du phénomène qui n'est plus « perçu » et qui néanmoins persiste d'une façon ou d'une autre, Heidegger voulait situé dans le moment non-intentionnel le « caractère ontologique essentiel » (*ontologischen Wesenscharakter*)<sup>118</sup> caractérisant de manière irrévocable le fait que le *Dasein* n'échappe à

---

<sup>114</sup> Cette interprétation heideggérienne du phénoménal, qui implique un versant non-intentionnel, conduit à des développements très importants, qu'il suffise de mentionner la transcendance du monde (*Welt*) et une théorie de l'affectivité (*Befindlichkeit*) où les affections (*Stimmungen*) sont conçues comme des « processus de phénoménalisation » du monde (*Welt*). C'est ce qui conduisit Heidegger, nous semble-t-il, à faire de l'outil (*Zeng*) une instance privilégiée de la formation du *Dasein* dans l'être-au-monde. Si l'outil est dit « à-portée-de-la-main » (*Zubandenheit*) (§22), parce qu'il peut faire l'objet d'un usage, cette interprétation du phénoménal signifie qu'il est également, dans un moment non-intentionnel, le médium de la formation du *Dasein* dans le monde, ce qui amenait Heidegger à conceptualiser et décrire l'outil comme une *relation au monde*, et non pas comme une *res extensa* (Descartes).

<sup>115</sup> En allemand, Heidegger emploie de façon quasi systématique le verbe « *bestimmen* » lorsqu'il parle de l'« agir » des affections (*Stimmungen*).

<sup>116</sup> « On connaît le développement ultérieur de l'interprétation des affects (*Affekte*) dans le stoïcisme, ainsi que la manière dont la philosophie patristique et scolastique l'a transmise aux temps modernes. On omet seulement de remarquer que l'interprétation ontologique fondamentale de l'affectif (*Affektiven*) en général n'a pratiquement pas réussi à accomplir de progrès notable depuis Aristote. Au contraire : les affects et les sentiments sont intégrés à la catégorie des phénomènes psychiques, dont ils forment le plus souvent la troisième classe après [la représentation] et [la volonté]. Ils sombrent au rang de phénomènes d'accompagnement. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

<sup>117</sup> Aristote. « Métaphysique », in *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2014, 1022b15. Non seulement Heidegger aurait-il réinterprété le *πάθος* d'Aristote par le moyen de la *Stimmung*, mais C. Sommer remarquait quant à lui que la signification principale de *Befindlichkeit* durant la période menant à *Être et Temps* est une « traduction interprétative » des notions aristotéliennes de *καταρασις* et de *διάθεσις* tirées de la *Rhétorique* (1369b33-1370a2). Christian Sommer (2005), *op. cit.*, p. 128.

<sup>118</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

aucun moment à ce qui le « mondanise » (*weltet*) — puisqu'il est chaque fois entièrement déterminé (*bestimmen*) par les affections (*Stimmungen*). C'est ainsi qu'il décrivait les trois modes que sont l'être-jeté (*Geworfenheit*), l'être-relié (*Angewiesenheit*)<sup>119</sup> et l'être-au-monde comme un tout (*In-der-Welt-seins als Ganzes*)<sup>120</sup>. Sous le terme d'« affectivité » (*Befindlichkeit*), Heidegger désignait donc l'interaction primaire du *Dasein* avec ce qui est, ce faisant l'« ouverture » (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, soit l'interaction (ou encore le *couplage*) qui forme la « prédisposition » du *Dasein*<sup>121</sup> — le cadre permettant à tout le moins de penser la « fondation » du *Dasein*.

## §6 SOUCI, TEMPORALITÉ ET INDIVIDUATION

Une fois la « fondation » du *Dasein* découverte dans l'ouverture (*Erschlossenheit*), encore restait-il, cependant, à saisir l'« ensemble structurel » qui maintient synthétiquement l'existentialité du *Dasein* et les deux moments de l'ouverture (affectivité, comprendre), la logique « autopoïétique » du *système existentiel* — en d'autres termes le « phénomène originellement unitaire » qui permet d'empêcher l'« éclatement » phénoménal<sup>122</sup>. Dans *Être et Temps*, Heidegger faisait du « souci » (*Sorge*) la « supra-structure » ou encore le « tout structurel » du *Dasein*<sup>123</sup>. Contrairement au « corps », à l'« âme » et à l'« esprit » qui ne représentaient pour Heidegger que des « secteurs phénoménaux susceptibles d'être

---

<sup>119</sup> « *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

<sup>120</sup> « *Die Stimmung hat je schon das Inder-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.* » *Ibid.*, §29.

<sup>121</sup> Par exemple, l'affection (*Stimmung*) prédispose le *Dasein* (en le modifiant) dans son activité : « L'avisement théorique a toujours obnubilé le monde dans l'uniformité du pur sous-la-main, uniformité au sein de laquelle, naturellement, est renfermée une nouvelle richesse de l'étant en tant que découvrable pour le déterminer pur. Et pourtant, même la *θεωρία* la plus pure n'a pas laissé toute [affection] (*Stimmung*) derrière elle. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29. On citera également un extrait tardif dans lequel Heidegger en vient aux mêmes résultats : « Husserl parle, dans ses *Recherches logiques* parues en 1900/1901, d'actes qui confèrent une signification. La constitution d'un objet de la conscience s'accomplit selon lui de sorte que les données hylétiques et les sensations sensorielles pures sont données primairement et que ces données reçoivent ensuite noématiquement, c'est-à-dire par la pensée, une signification. En d'autres termes, une signification est attribuée au stimulus par un acte psychique. Cependant, le tout est une pure construction. Dans l'ennui véritable, ce n'est pas seulement une chose déterminée qui vous ennueie; vous êtes absolument dans l'ennui. Ce qui signifie : tout vous ennueie, il n'y a rien qui vienne vous intéresser plus qu'autre chose. Dans l'ennui — comme dit le mot allemand *Langeweile* (trouver le temps long) —, le temps joue un rôle. Il n'y a plus de futur, plus de passé et plus de présent non plus. Dans l'ennui, c'est bel et bien une interpellation de l'être qui est advenue, mais sans que cela soit saisi. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 287.

<sup>122</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §41.

<sup>123</sup> *Ibid.*, § 41-44, 64.

détachés les uns des autres<sup>124</sup> », le souci (*Sorge*) désignait l'« être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde) » (*Sich-vornweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*)<sup>125</sup>. Derrière cette dénomination baroque, c'est l'unicité du *Dasein* entier que voulait nommer Heidegger, soit l'unicité d'un étant certes jeté (*Geworfenheit*) et emporté (*Mitgenommenwerden*) dans la mondanéité, et pourtant ramené par divers modes d'existence (*Besorgen*, *Fürsorge*, etc.) à un « Soi-même » (*Selbst*) :

Le *Dasein* est un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Le « aller de... » s'est clarifié dans la constitution d'être du comprendre comme être qui se projette vers le pouvoir-être le plus propre. C'est en-vue-de celui-ci que le *Dasein* est à chaque fois comme il est<sup>126</sup>.

D'abord et surtout, semble-t-il, c'est l'effort (*conatus*) du *Dasein* l'affermissant dans un étant distinguable qu'il fallait *problématiser* — de même que la *phénoménalisation* en cause. Cependant, encore fallait-il également sauvegarder les acquis onto-phénoménologiques antérieurs à cette « problématique du soi », afin de ne pas s'embourber dans le *subjectum* précédemment éjecté<sup>127</sup> — caractérisé par ailleurs comme « apparence de Soi-même » (*scheinbare Selbst*)<sup>128</sup>. En rejetant le *subjectum*, l'« individualité » phénoménale n'était pas entièrement condamnée — ce qu'il restait à décrire; comme le dira plus tard Heidegger à l'occasion des *Séminaires de Zollikon*, s'il fallait « suivre le chemin vers nous-mêmes », l'opération réductive ne menait plus à un « chemin vers un je isolé, qui serait tout d'abord seul<sup>129</sup> ».

Dès le neuvième paragraphe d'*Être et Temps*, Heidegger laissait entendre que le *Dasein* (en tant que *positum*) a pour modes d'existence la « propriété » (*Eigentlichkeit*) et l'« impropriété » (*Uneigentlichkeit*)<sup>130</sup>. En demandant « Qui est le *Dasein*?<sup>131</sup> », Heidegger décrivait des moments structuraux où

---

<sup>124</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §10.

<sup>125</sup> *Ibid.*, §41.

<sup>126</sup> *Ibid.*, §41.

<sup>127</sup> « L'être-en-avant-de-soi ne signifie pas quelque chose comme une tendance isolée d'un "sujet" sans monde, elle caractérise l'être-au-monde. » Cf. *Ibid.*, §41.

<sup>128</sup> *Ibid.*, §64.

<sup>129</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 170.

<sup>130</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §9. Ces termes n'ont pas une signification « morale » ou « existentielle », comme l'expliquera Heidegger dans les *Contributions* (1936/38), ce qui justifie le recours à la présente traduction, à l'encontre de la traduction de Martineau qui traduisait les deux termes par « authenticité » et « inauthenticité ». Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §177.

<sup>131</sup> Après tout, le problème de la « constitution ontologique du *Dasein* » est de premier ordre dans *Être et Temps* : « En apparence, nos indications formelles au sujet des déterminations fondamentales du *Dasein* (cf. §9) ont déjà fourni la réponse à la question de savoir *qui* cet étant (le *Dasein*) est à chaque fois. Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même,

l'«impropriété» (*Uneigentlichkeit*) prévaut<sup>132</sup>, justement parce que le *Dasein* a pour structure fondamentale l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). En règle générale, le *Dasein* est dans le « On » (*das Man*) et en fuite dans le « ne-pas-être-lui-même<sup>133</sup> » : « Mais le Soi-même (*Selbst*) est de prime abord et le plus souvent [impropre] — le On-même (*Man-selbst*).<sup>134</sup> » Cela, parce qu'il s'inscrit à l'intérieur de déterminations phénoménales qui le modifient et font de lui un étant « emporté » (*verstrickt*)<sup>135</sup> et surtout dans la « déchéance » (*Verfallen*)<sup>136</sup> — ce qui caractérisait l'ouverture (*Erschlossenheit*) à la mondanéité (*Weltlichkeit*). Trouver un accès onto-phénoménologique à l'« ensemble structurel » qu'est le souci (*Sorge*), considérant l'ambiguïté du *proprium* (*Eigentum*) du *Dasein*, représentait donc une problématique en laquelle culminait l'enquête tout entière. De surcroît, cet accès ne devait pas seulement correspondre à des indications formelles strictement ontiques<sup>137</sup>; renonçant à faire du « je suis » un *factum brutum*, Heidegger voyait plutôt dans les processus de phénoménalisation une indétermination de cet étant qui est le « je-suis-cet-être-le-là<sup>138</sup> ». Contrairement à la certitude (*certum*) de Descartes vis-à-vis de l'*ego*, c'est-à-dire contre le postulat qui consiste à introduire de la régularité où le phénoménal excède le comprendre (*Verstehen*) et le discours (*Rede*), le *positum* du *Dasein* nous rend l'« ensemble structurel »

---

son être est mien. Cette détermination *indique* une constitution *ontologique*, mais elle ne fait pas plus. Elle contient en même temps l'indication *ontique* — au demeurant grossière — selon laquelle c'est à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui. La question *qui?* puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le “sujet”, le “Soi-même”. Le *qui* est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité. Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close — comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum*. Celui-ci, en tant qu'il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du *Soi-même*. On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de la choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question du *qui?* reçoit réponse. Tacitement, le *Dasein* est d'emblée conçu comme sous-la-main; à tout le moins l'indétermination de son être implique-t-elle toujours ce sens d'être. Et pourtant, l'être-sous-la-main est le mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §25.

<sup>132</sup> *Ibid.*, § 25-27, 56.

<sup>133</sup> Citons par exemple : « [...] de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est auprès du “monde” dont il se préoccupe. Cette identification a le plus souvent le caractère de la perte dans la publicité du On. » Cf. *Ibid.*, §38.

<sup>134</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §39.

<sup>135</sup> *Ibid.*, §54.

<sup>136</sup> *Ibid.*, §39.

<sup>137</sup> *Ibid.*, §25. Heidegger ne nie pas que l'indication formelle du « je », employée par tous, comporte une signification phénoménale. Ontiquement valide, elle reste pourtant ontologiquement inintelligible. Il y a, pour Heidegger, une différence fondamentale entre le « je » et le « Soi-même ». Cf. *Ibid.*, §64.

<sup>138</sup> *Être et Temps* parlait d'une « modalisation existentielle » (*existenzielle Modalisierung*). Cf. *Ibid.*, §62.



opaque et difficile à penser<sup>139</sup> — ce qui amènera Heidegger à parler d'une « cécité innée » de l'homme concernant son essence<sup>140</sup>.

Pour le dispositif analytique d'*Être et Temps*, et face à de tels enjeux méthodologiques et thématiques, cette problématisation trouvait un accès privilégié (et surtout « originaire ») dans l'« affectivité fondamentale » (*Grundbefindlichkeit*) qu'est l'angoisse (*Angst*) :

C'est le phénomène de l'angoisse qui sera pris pour base de l'analyse, à titre d'[affectivité] (*Befindlichkeit*) satisfaisant à de telles requêtes méthodiques. L'élaboration de cette [affectivité] fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) et la caractérisation ontologique de ce qui y est ouvert en tant que tel prendra son départ dans le phénomène [de la déchéance] (*Verfallen*) et délimitera l'angoisse par rapport au phénomène voisin, plus haut analysé, de la peur. L'angoisse, en tant que possibilité d'être du *Dasein*, en même temps que le *Dasein* même qui est ouvert en elle, livre le sol phénoménal requis pour la saisie explicite de la totalité originaire d'être du *Dasein*. L'être du *Dasein* se dévoile comme *souci*<sup>141</sup>.

Pour Heidegger, ce phénomène avait le mérite de confirmer très explicitement comment le *Dasein* est indéniablement « pris » (*verfängt*) en lui-même, parce qu'il « existe factivement<sup>142</sup> », en lui manifestant ce qui lui est le plus propre, c'est-à-dire son pouvoir-être (*Seinkönnen*) — notamment dans l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*). Si la « marche d'avance » (*Vorlaufen*) devait permettre à *Être et Temps* d'accéder à soi-même de façon propre (*eigentlich*)<sup>143</sup>, c'était justement sous l'horizon d'une opération réductive menant vers l'« originaire » du phénoménal, de même qu'au « mouvement » (*Bewegtheit*) de la phénoménalisation<sup>144</sup>.

Cette description de l'affectivité fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) permet de confirmer les structures sous-jacentes de l'*individuation*, et surtout la « mienneté » (*Jemeinigkei*) annoncée très tôt dans *Être et Temps*<sup>145</sup> : pour qu'un processus phénoménal ramenant à un « Soi-même » (*Selbst*) puisse s'opérer,

---

<sup>139</sup> Vers la fin d'*Être et Temps*, Heidegger rappelait la thèse démontrée par l'analytique du *Dasein* : « *L'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus lointain.* » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §63. Il s'expliquait cette difficulté par la structure du souci (*Sorge*). Il faut comparer cette difficulté avec la phrase de saint Augustin : « *Factus eram ipse magna quaestio.* » (*Confessions*, IV, 4, 9)

<sup>140</sup> Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 236. Il faudrait également joindre cette phrase : « Ce qu'est le plus propre, nous ne le percevons, nous ne l'apprenons justement pas par les sens, en le voyant par les yeux. » Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>141</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §40.

<sup>142</sup> *Ibid.*, §41. Concernant l'« enchevêtrement » (*Verfängnis*) du *Dasein* dans *Être et Temps* : Armstrong, Philip. « Das Verfängnis et l'être-avec. Les enchevêtrements de Heidegger », in *(Re)lire Être et Temps aujourd'hui*, Jean-Luc Nancy et Elisabeth Rigal (dir.), T.E.R., 2020, p. 58-81.

<sup>143</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §53.

<sup>144</sup> *Ibid.*, §38.

<sup>145</sup> *Ibid.*, § 9, 12.

il est indispensable que l'homme soit chaque fois « jeté en un monde<sup>146</sup> » qu'il n'est pas lui-même tout en persistant en lui-même — ce que Heidegger décrivait comme l'être-livré (*Überantwortung*) qui le détermine facticement<sup>147</sup>. Cet *individuum* du *Dasein*, pourtant, ne signifiait pas qu'il faille interpréter le *Dasein* comme « sous-la-main » (*Vorhandenheit*), à la façon d'un étant du ressort des « catégories<sup>148</sup> ». Pour cet étant dont la « mienneté » (*Jemeinigkei*) et le caractère « jeté » (*Geworfenheit*) l'obligent à voir le pouvoir-être qui lui est le plus propre (*das eigenste Seinkönnen*)<sup>149</sup>, cela signifie qu'il s'entend à la fois par la facticité de l'être-jeté (*Geworfenheit*), mais surtout par le moyen de l'existence et du projet (*Entwurf*) — dans un cadre *téléologiquement intrinsèque*<sup>150</sup>. C'était en effet l'argument de Heidegger qui, fort de la description de l'affectivité (*Befindlichkeit*) en tant que premier moment de l'ouverture (*Erschlossenheit*)<sup>151</sup>, voyait dans la première l'instance fondamentale et dynamique de la « possibilisation<sup>152</sup> ».

En deçà de cette phénoménalisation du « Soi-même » matérialisant l'*Eigentum* du *Dasein* en fonction du « passé » et de l'« avenir », Heidegger fut donc amené à conceptualiser et décrire le caractère proprement *temporel* du souci (*Sorge*) — et du même coup du *Dasein*<sup>153</sup>. Dans l'*Eigentlichkeit* qui représentait dans *Être et Temps* la finitude (*Endlichkeit*) de l'« herméneutique de la facticité » de la période

---

<sup>146</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §41.

<sup>147</sup> *Ibid.*, §29.

<sup>148</sup> *Ibid.*, §43, 49, 57.

<sup>149</sup> *Ibid.*, §31, 38, 39, 41, 44, 57, 62, 68.

<sup>150</sup> « L'être du *Dasein* est le souci. Il comprend en soi la facticité (être-jeté), l'existence (projet) et [la déchéance]. Étant, le *Dasein* est jeté — il n'est pas porté à son Là (*Da*) par lui-même. Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant ne s'est pas remis en propre comme lui-même. Existant, le *Dasein* ne passe jamais derrière son être-jeté, de telle manière qu'il puisse ne libérer à chaque fois proprement qu'à partir de son être-Soi-même et conduire au Là ce « qu'il est et a à être ». Toutefois, l'être-jeté ne se trouve pas derrière lui comme un événement factuellement arrivé et à nouveau ranimé par le *Dasein* — se produisant, donc, en même temps que lui —, mais le *DASEIN* est constamment, aussi longtemps qu'il est, en tant que souci son « que ». Cf. *Ibid.*, §58.

<sup>151</sup> Heidegger ajoutera que si l'affectivité (*Befindlichkeit*) s'inscrit dans une « ekstase prioritaire », elle n'implique pas un « ordre de succession » dans le processus de temporation (*Zeitigung*) — d'où l'importance de la distinction schématique entre moment intentionnel et non-intentionnel. Cf. *Ibid.*, §68.

<sup>152</sup> « En tant qu'essentiellement affecté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées, en tant que le pouvoir-être qu'il est, il en a laissé passer, constamment il se déprend de possibilités de son être, il les prend et s'y méprend. Or cela signifie : le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée. » Cf. *Ibid.*, §31. À propos de la « possibilisation » : cf. Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2016a, p. 127-138.

<sup>153</sup> « [Proprement] avenant, le *Dasein* est [proprement] été. » (*Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen*) Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65.

de Marbourg (1919-1923)<sup>154</sup>, dans le fait d'être-soi-même (*Selbstsein*), Heidegger voyait que « l'unité originare de la structure du souci réside dans la temporalité (*Zeitlichkeit*)<sup>155</sup> ». Complétant la thèse de l'existentialité qui faisait, nous l'avons dit, de l'existence la « substance » de l'homme<sup>156</sup>, la temporalité (*Zeitlichkeit*) avait pour fonction d'apporter la distinction finale caractéristique de l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*)<sup>157</sup>, soit le fait que le *Dasein* « est fondamentalement différent de tout étant sous-la-main (*Vorhandenen*) ou réel (*Realen*) », parce que sa « “réalité” ne se fonde pas dans la substantialité d'une substance, mais dans [la constance en soi] (*Selbständigkeit*) du soi-même existant » — constance elle-même rattachée de façon fondationnelle, pour Heidegger, au souci (*Sorge*)<sup>158</sup>. En effet, l'être-soi-même du *Dasein* (*die Selbstheit des Daseins*)<sup>159</sup> requérait une définition temporelle du *Dasein* seyant le *continuum* du souci (*Sorge*)<sup>160</sup>, lequel fut qualifié par Heidegger comme l'« entre-deux » (*Zwischen*) qui lie dynamiquement l'existence entre la naissance et la mort<sup>161</sup>; en d'autres termes, il fallait conceptualiser ce qu'il appelait les modes de temporation (*Zeitigung*), soit les « ekstases ».

Parce que la thèse de l'existence soutenait un « hors-de-soi » (*Außer-sich*) du *Dasein*, une première fois démontrée dans la description de l'ouverture (*Erschlossenheit*), et étant donné la recherche de l'originare (*ursprüngliche*) par le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps*, Heidegger avait la tâche de décrire l'unité et les modes du *continuum* du souci (*Sorge*), soit l'avenir (*Zukunft*), l'être-été (*Gewesenheit*) et le présent (*Gegenwart*)<sup>162</sup>, et donc la façon par laquelle la temporalité (*Zeitlichkeit*) se temporalise (*zeitigt*). Car il pensait le *Dasein* « à partir » de la temporalité (*Zeitlichkeit*), Heidegger abordait le « temps » de façon nouvelle, et rompait de fait avec Descartes pour qui il n'y avait de « temps » (autre que celui de la « durée » des *res extensa*) en dehors d'un acte de pensée, en cela qu'il ne serait qu'une « façon de

---

<sup>154</sup> Dans des commentaires rétrospectifs, Heidegger dira que la « finitude » des premières années fut nommée « propriété » (*Eigentum*) par la suite. Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 266; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 254.

<sup>155</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65.

<sup>156</sup> *Ibid.*, §25, 43, 63, 66.

<sup>157</sup> Dans le *Kantbuch*, Heidegger citait la phrase de Kant selon laquelle le temps n'est « rien en dehors du sujet » (A35, B51); il faudrait, dans le cadre d'*Être et Temps*, modifier et renverser celle-ci afin de dire que le *Dasein* n'est « rien de hors de la temporalité ».

<sup>158</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §61.

<sup>159</sup> « L'être-soi-même du *Dasein* a été formellement déterminé comme une [manière d'exister]. » (*Die Selbstheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine Weise zu existieren*) Cf. *Ibid.*, §54.

<sup>160</sup> « C'est seulement parce que le souci se fonde dans l'être-été que le *Dasein* peut exister comme l'étant jeté qu'il est. » Cf. *Ibid.*, §65.

<sup>161</sup> *Ibid.*, §72.

<sup>162</sup> *Ibid.*, §65.

penser<sup>163</sup> », ou encore Kant qui en faisait dans l'esthétique transcendantale de la première *Critique* la « condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général ». Faisant du « temps » la détermination absolue de l'essence (*Wesen*) du *Dasein*, Heidegger pensait donc le « substrat processuel » qui aurait, selon lui, échappé à l'histoire de la métaphysique<sup>164</sup> :

Seul un étant qui, de par son sens d'être, se sent (*sich befindet*), c'est-à-dire qu'existant il est chaque fois déjà été et qui existe constamment en un mode de l'être-jeté, peut être affecté. L'affectation (*Affektion*) présuppose ontologiquement le [présentifier] (*Gegenwärtigen*) de telle manière qu'en [lui] le *Dasein* puisse être [rapporté] (*zurückgebracht*) à soi en tant qu'il est été<sup>165</sup>.

Dans l'hypothèse onto-phénoménologique du « *Dasein* » qui entreprenait de penser une *autre* ontologie que celle de la « substance », en l'occurrence dans la description du souci (*Sorge*) en tant que « fil » du *Dasein*<sup>166</sup>, Heidegger voyait donc la perspective de penser la synthèse et la persistance du phénoménal dans la temporalité (*Zeitlichkeit*), la « prégnance », si l'on veut, d'un étant qui *existe* et qui *subit* le « rapt » (*Entrückung*) du temps<sup>167</sup>. S'il y a une « permanence » du Soi-même, de façon sous-jacente à l'« unité des vécus » qui était récusée par Heidegger dans *Être et Temps* parce qu'elle trahirait une interprétation mal posée qui méconnaît ce qu'est le « Soi<sup>168</sup> », c'est en fonction de contraintes structurelles et temporelles sur lesquelles s'appuie l'existence. C'est ainsi, par exemple, qu'il était dit que « le *Dasein* devient « essentiel » (*wesentlich*) dans l'existence [propre] (*eigentlichen Existenz*), laquelle se constitue comme résolution devançante (*Entschlossenheit*), parce ce “mode” de la [propriété] (*Eigentlichkeit*) du souci [contiendrait] le maintien de Soi-même (*Selbst-ständigkeit*) et la totalité originaire du *Dasein*<sup>169</sup> ».

---

<sup>163</sup> Descartes, René. « Principes de philosophie », in *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, §57.

<sup>164</sup> Heidegger, Martin et Ernst Cassirer. *Débat sur le Kantisme et la philosophie : Cours universitaires de Davos (Mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. (trad. P. Aubenque et J.-M. Fataud), Beauchesne, 1972, p. 44.

<sup>165</sup> Cette affirmation concernant la temporalité du *Dasein* fut suivie, il nous semble important de le souligner, par une interrogation concernant la temporalité du reste du vivant : « Comment l'excitation (*Reiz*) et [la stimulation] (*Rührung*) des sens (*der Sinne*), chez un être sans plus vivant, doivent être ontologiquement délimitées, comment et où en général l'être des animaux, par exemple, est constitué par un “temps”, ce sont là des problèmes qui demeurent. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §68.

<sup>166</sup> *Ibid.*, §69.

<sup>167</sup> *Ibid.*, §68. Plus tard, dans les *Contributions*, de façon à témoigner du caractère non-intentionnel de la temporalité (*Zeitlichkeit*), Heidegger dira que le temps est éprouvé comme « soulèvement » (*Entrückung*), en d'autres termes le mouvement de ce qui emporte. Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §98.

<sup>168</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §75.

<sup>169</sup> *Ibid.*, §65.

Une fois le *Dasein* pensé à partir de la temporalité (*Zeitlichkeit*) et des modes de temporation (*Zeitigung*), Heidegger pouvait donc construire le pont menant du moment non-intentionnel et de l'être-été (*Gewesenheit*) à l'intentionnel, et faire de l'avenir (*Zukunft*) le « phénomène primitif » (*primäre Phänomen*) de la temporalité<sup>170</sup>, parce que le *Dasein* n'a de pouvoir-être (*Seinkönnen*) et n'acte sur celui-ci qu'en référence à ce qui est à venir (*Zukommen*), à ce qui le met explicitement en cause. On comprend donc mieux la thèse heideggérienne de l'existence (emblématique de cette nouvelle ontologie définie par le dispositif analytique d'*Être et Temps*) qui faisait de l'existence la « substance » de l'homme<sup>171</sup>, en cela qu'elle situait la « fondation » du *Dasein* dans l'ouverture (*Erschlossenheit*) et la temporalité (*Zeitlichkeit*), ce qui signifiait penser le *Dasein* en fonction de processus et de gradients outrepassant de ce qu'on appellera un « espace euclidien », lequel représente l'« ontologie de la substantialité ». De cette façon, Heidegger fut conduit à l'une des « découvertes » capitales d'*Être et Temps*, soit le fait que c'est *parce qu'il* est temporel et non *parce qu'il* est dans l'histoire que le *Dasein* existe historiquement (*geschichtlich*)<sup>172</sup>.

## §7 LA CRITIQUE DU SUBJECTUM DANS *ÊTRE ET TEMPS*

En définitive, comme pour signifier l'aboutissement du programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* que nous avons voulu décrire en référence à une interrogation portant sur l'homme, il faut signaler que les développements précédents furent le foyer connexe d'une critique du *subjectum* censée justifier le déplacement ontologique menant de la conscience (*Bewußtsein*) au *Dasein*<sup>173</sup>. Cette critique devait comporter plusieurs aspects, notamment en ce qui concerne le « substantialisme » attribué par Heidegger à la métaphysique. Problématisant le caractère *in fine* dérivé du *subjectum*, ce dernier n'étant qu'un secteur hypothétique et sinon superficiel du *Dasein*, il s'agissait pour Heidegger de distinguer *Dasein* et *Bewußtsein*, de façon à construire le second en tant que cas particulier du phénoménal, ce qui devait l'amener à justifier la primauté du premier de par le caractère « originaire »

---

<sup>170</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65. Voir aussi : « Le comprendre se fonde principalement dans l'avenir, l'[affectivité] (*Befindlichkeit*), au contraire, se temporalise principalement (*sich primär*) dans l'être-été (*Gewesenheit*). L'[affection] (*Stimmung*) se temporalise, autrement dit son ekstase spécifique appartient à un avenir et à un présent, mais de telle manière que c'est l'être-été qui modifie les ekstases cooriginaires. » Cf. *Ibid.*, §68.

<sup>171</sup> *Ibid.*, §25, 43, 63, 66.

<sup>172</sup> *Ibid.*, §72.

<sup>173</sup> « Dans *Être et Temps*, il n'est plus question de la conscience. La conscience est purement et simplement mise en parenthèses — ce qui constituait pour Husserl un pur scandale ! À la place de conscience (*Bewußtsein*), nous lisons *Dasein*. » Heidegger, Martin. « Séminaire de Zähringen (1973) », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 467.

qu'il détiendrait<sup>174</sup>. Pour ce faire, comme nous l'avons montré, Heidegger eut recours à une configuration nouvelle du *positum* (du *Dasein*), en exhumant par l'analytique les structures fondamentales responsables des processus de phénoménalisation. Cette critique du *subjectum* conduisit Heidegger à exclure d'une description conforme du *Dasein* plusieurs concepts et schèmes tout à fait déterminants dans l'histoire de la philosophie<sup>175</sup>.

En ce qui concerne l'«intériorité» et «extériorité», généralement associée à la distinction plus tardive entre phénomènes physiques et mentaux, Heidegger avait recours à plusieurs concepts dont la fonction consistait à opérer une «rupture» avec les catégories pourtant admissibles dans le cadre de la définition des «objets» ambiants. Dans *Être et Temps*, par ce que Heidegger nommait la «clairière» (*Lichtung*) — concept qui en viendra à occuper une place prépondérante par la suite —, il s'agissait de désigner le champ phénoménal responsable de la «vue<sup>176</sup>». Ce concept, par le fait même et de façon corrélative à d'autres concepts relatifs au «monde» (*Umsicht*, *Besorgen*, etc.), consistait à éliminer la distinction entre l'*extériorité* de ce qui sous-la-main (*Vorhandenheit*) et à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) et l'*intériorité* d'une hypothétique conscience (*Bewußtsein*)<sup>177</sup>. En dernière instance, ces concepts répondaient de la structure désignée sous le terme d'«être-au-monde» (*In-der-Welt-sein*), structure fondamentale introduite dès le douzième paragraphe d'*Être et Temps*. De la même façon, il n'était plus envisageable dans *Être et Temps* de postuler la dichotomie classique entre le «sujet» et l'«objet», tant sur un mode ontologique et épistémologique, parce qu'il lui substituait cette «ontologie de la relationalité» qui rattache *Dasein* et monde (*Welt*)<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> «Car même la position initiale du “Je pense quelque chose” demeure ontologiquement sous-déterminée, parce que le “quelque chose” demeure indéterminé. Est-ce un étant *intramondain* qui est entendu par là ? Mais c'est alors le *monde* qui se trouve tacitement présupposé : or justement, ce phénomène co-détermine la constitution d'être du Je, si tant est qu'il doive être quelque chose comme un “Je pense quelque chose”. Le dire-Je vise l'étant que je suis à chaque fois en tant que “Je-suis-dans-un-monde”. Mais *Kant* n'aperçut pas le phénomène du monde, et c'est pourquoi il fut parfaitement conséquent en tenant les “représentations” à distance de la teneur “apriorique” du “Je pense”. Seulement, le Je s'en trouva de nouveau réduit à un sujet *isolé*, accompagnant les représentations selon une guise tout à fait indéterminée ontologiquement.» Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §64.

<sup>175</sup> «J'ai alors demandé à Heidegger si sa tentative de dépasser le subjectivisme de la pensée moderne n'avait pas déjà été entreprise par Hegel. Il m'a répondu : “ses efforts allaient sans doute dans ce sens, mais il lui manquait la possibilité conceptuelle de se libérer de la contrainte interne exercée par le concept grec et moderne de sujet et par le concept de conscience.» Cf. Hans-Georg Gadamer (2005), *op. cit.*, p. 25.

<sup>176</sup> «Nous nommons en allemand cet état d'ouverture qui seul rend possible à quoi que ce soit d'être donné à voir et pouvoir être montré : *die Lichtung*.» Heidegger, Martin. «La Fin de la philosophie et le tournant» (GA14; trad. J. Beaufret et F. Fédier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 294.

<sup>177</sup> Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, § 22, 28.

<sup>178</sup> *Ibid.*, § 13, 69.

Interrogeant l'homme, Heidegger eut donc pour tâche de décrire d'abord et surtout le *positum* ontologique de celui-ci, qu'il situait à l'intérieur de l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*). Contrairement au *subjectum* qu'il interprétait comme instance autonome et monologique non-problématisée par une métaphysique moderne empreinte d'un « substantialisme<sup>179</sup> », qui du même coup présenterait les phénomènes comme là-devant (*Gegenstand*) et faisait du *subjectum* le dépositaire d'une activité thétique<sup>180</sup>, Heidegger s'efforçait d'atteindre l'« originaire » (*ursprüngliche*) qui caractérise et détermine l'existence de l'homme, en d'autres termes les « choses mêmes » (*Sachen selbst*) ou encore le « sol phénoménal » lui seyant.

Demeure donc de cette interrogation la description d'un étant dont les modes d'existence (temporels et intentionnels) font en sorte qu'il apparaît comme « ouvert » à des réalités et des symboles qui échappent au reste du vivant. Interroger et définir l'homme, dans le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* qui faisait du « monde » et du « temps » des instances *fondamentales* et *transcendantales*, cela signifiait développer un dispositif analytico-descriptif conforme à la « phénoménalisation » du *Dasein*, de laquelle ressortait une *définition nouvelle* de l'homme — ce qu'indiquera, par exemple, le mot de la *Lettre sur l'humanisme* (1946) qui décrira celui-ci comme le « berger de l'Être » (*der Hirt des Seins*)<sup>181</sup>. De même, cette nouvelle définition de l'homme aboutissait à une conséquence difficile : nous ne savons pas ce que nous disons, lorsque nous disons « Je suis. »

Nonobstant les progrès conceptuels décisifs d'*Être et Temps*, la postérité des œuvres de Heidegger confirma pourtant qu'il n'en avait pas terminé avec la thématization de ce « *Dasein* », pas plus qu'il n'avait épuisé l'interrogation de cette « substance » qu'il qualifiait d'*existence* (*Existenz*) — surtout en ce qu'elle implique pour le « corps » (*Leib*). En cela, il restait un autre chemin pour interroger et définir l'homme, celui entrepris par Heidegger durant la période s'étalant des séminaires de Zollikon (1959/1969) au séminaire de Zähringen (1973), laquelle correspondait à un « problème du corps » (*Leibproblematik*) qu'il s'agit à présent d'analyser.

---

<sup>179</sup> C'est ce qu'en dira Heidegger, par exemple, dans le *Nietzsche*. Cf. Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 119, 120, 122, 129, 134.

<sup>180</sup> Heidegger associait le *subjectum* à la représentation (*Vorstellung*). Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 408, 409, 419.

<sup>181</sup> Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme » (GA9; trad. R. Munier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 88.

**CHAPITRE II :**  
**LE PROBLÈME DU CORPS DANS LE CORPUS TARDIF DE HEIDEGGER**  
**(1959-1976)**

---

*Cette entame reste, sous diverses métamorphoses, jusqu'à Hegel et Nietzsche; l'infléchissement dans le "subjectif" n'y change rien d'essentiel. Le "corps", symétriquement, ne vient que s'y ajouter, ou bien fonctionne comme support; il n'est jamais déterminé que par différenciation par rapport à l'âme ou à l'esprit (voire aux deux).*

Heidegger, Contribution à la philosophie

*Le corps (Leib) de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoit l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel, et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit... pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale, en dénonçant avec assurance le fait que la pensée détruit, par ses concepts rigides, le courant de la vie et que la pensée de l'Être défigure l'existence. Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement que dans ce "caractère organique", c'est-à-dire dans le corps (Leib) expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme.*

Heidegger, Lettre sur l'humanisme

*Mais ici se révèle l'énigme : l'homme est dans la situation d'être-jeté (Geworfenheit). Ce qui veut dire : en tant que la réplique ek-sistante de l'Être, l'homme dépasse d'autant plus l'animal rationale qui se saisit lui-même à partir de la subjectivité.*

Heidegger, Lettre sur l'humanisme

*Si je me dirige vers la porte, je ne transporte pas mon corps (Körper) vers la porte, mais je change mon séjour (leiben), et la proximité ou l'éloignement selon lesquels les choses se trouvent toujours déjà, l'ampleur ou l'étroitesse au sein desquelles elles apparaissent, se transforment.*

Heidegger, Remarques sur art-sculpture-espace



Depuis bien des années, la réception de Martin Heidegger s'accorde à dire qu'il aurait *oublié* le corps, par indifférence ou insuffisance — quitte à en faire un lieu commun pour la plupart des interlocuteurs de Heidegger. Il n'en est pourtant rien. Au mieux, il s'agit, rétorquons-nous, d'un triste malentendu. Dans les faits, un examen attentif voudrait que l'on admette que Heidegger ait été, pour ainsi dire, responsable d'un tel état de fait. Et pourtant, il s'est efforcé — souvent de manière cryptée ou anormale — de penser et d'interpréter le « corps » de l'homme, afin de mieux comprendre ce dont il en retourne pour cet étant procédant de ce qu'il appelait l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*).

Cet « oubli du corps », si l'on tient à nommer les choses de la sorte, continue d'agir dans la réception de Heidegger en tant que *préjugé opérant*. Comme plusieurs le savent, Jean-Paul Sartre (1905-1980) reprocha sévèrement à Heidegger de n'avoir consacré, dans *Être et Temps*, qu'environ cinq ou six lignes au corps. Loin de représenter un cas marginal, ce reproche fut repris, de diverses manières, de part et d'autre. L'un des héritiers de l'anthropologie philosophique de Max Scheler (1874/1928), Helmuth Plessner (1892-1995), fut d'ailleurs l'un des premiers critiques allemands de Heidegger à cet égard. Dans la seconde préface (1966) aux *Degrés de l'organique et de l'homme* (1928), il était explicitement fait mention d'une élaboration « pauvre » du corps de la part de Heidegger, voire d'un « oubli » de celui-ci<sup>182</sup>. Emmanuel Levinas (1906-1995), quant à lui, reprochait à Heidegger d'avoir négligé le fait que le monde est d'abord et surtout un « ensemble de nourriture<sup>183</sup> ». Il en allait de même pour Hans Jonas (1903-1993), qui fut autrefois l'étudiant du « maître<sup>184</sup> », et qui lui reprochait d'être resté silencieux à propos du corps dans *Être et Temps*, tel qu'en atteste l'absence saillante de besoins physiologiques (faim, soif, satiété, etc.)<sup>185</sup>. Jacques Derrida (1930-2004), non loin de là, affirmait quant à lui que le *Dasein* de Heidegger ne permettait pas d'inclure la différence sexuelle<sup>186</sup>. Enfin, l'affaire ne laissa pas Paul Ricœur (1913-2005) en reste, pour qui il était question dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre* d'une incapacité de Heidegger à saisir l'« ontologie de la chair<sup>187</sup> ».

---

<sup>182</sup> Ce reproche n'est pas sans fondement. Dans *Être et Temps*, la primauté accordée à la question de l'Être (*Seinsfrage*) dans l'analytique existentielle ne permet pas d'accéder au phénomène de la vitalité (*Lebendigkeit*) du corps (*Leib*). Pour une discussion concernant Heidegger et Plessner : cf. Sommer, Christian. « Métaphysique du vivant : note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », in *Philosophie*, vol. 116, 2013, p. 48-77.

<sup>183</sup> Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, PUF, [1948] 2014, p. 45-47.

<sup>184</sup> Hans Jonas lui-même le nommait ainsi. Cf. Jonas, Hans. *Pour une éthique du futur*, Payot et rivages, 1998, p. 45.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>186</sup> Derrida, Jacques. *Heidegger et la question*, Flammarion, [1993] 2010.

<sup>187</sup> Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 345-410.

Ce reproche fut repris de façon presque identique par les exégètes et les commentateurs de Heidegger. D'un côté, nous avons Jean Greisch qui concluait tout bonnement dans *Ontologie et temporalité* (1994) à un échec<sup>188</sup>, tandis que de l'autre nous trouvons Claude Romano qui parlait d'un « *Dasein* hanté » par l'homme qui possède un corps<sup>189</sup>. Il faut également citer Didier Franck, pour qui le corps reste incompréhensible à partir de la « temporalité ekstatique<sup>190</sup> », ou encore Michel Haar, pour qui, dans *Le chant de la terre* (1987), Heidegger n'avait consacré aucune analyse sérieuse au corps, et cela en dépit du fait que les pages consacrées à la « main » dans *Être et Temps* pouvaient conduire à un approfondissement déterminant<sup>191</sup>.

Enfin, dans les sciences cognitives, et surtout pour les énonciativistes (dont une partie conséquente du programme scientifique s'inscrit dans une réinterprétation de la phénoménologie de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty), un tel préjugé trouve là aussi son grain. Qu'il soit question, pour Natalie Depraz, d'un « refus heideggérien du corps<sup>192</sup> », ou encore du caractère « désincarné » du *Dasein* pour Giovanna Colombetti<sup>193</sup>, il s'agit encore et toujours d'un même reproche en de multiples variations.

Qu'en est-il ? Avons-nous affaire à des reproches crédibles, fondés et cohérents ou plutôt à des préjugés aux causes diverses ? Car, s'il faut interpréter l'« homme », il semblerait qu'une « problématique du corps » est de la *première importance*. D'autant que de tels reproches paraissent des plus curieux, si l'on doit retenir l'image d'un Heidegger préoccupé par le caractère « incarné » du discours et de la pensée ; après tout, de nombreux témoignages confirment le « pouvoir » de Heidegger à faire surgir les choses elles-mêmes, de façon concrète, à la manière de mots matérialisés<sup>194</sup>. Tout cela, bien sûr, prête à controverse, et n'indique d'aucune façon ce qu'il en est de la « doctrine » de Heidegger. Si certains

---

<sup>188</sup> Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 1994, p. 502-504.

<sup>189</sup> Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010, p. 464; Cf. Claude Romano (2019), *op. cit.*, p. 270.

<sup>190</sup> Franck, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1998, p. 209.

<sup>191</sup> Haar, Michel. *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Éditions de l'Herne, 1987, p. 81. Reproche renouvelé dans : *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, 2002, p. 11, 77. Haar parlait en outre d'une analyse « mise au second plan du corps (*Leib*) dans l'analytique existentielle », alors que le corps aurait été pour Husserl (*Ideen II*) et Merleau-Ponty le « site originel de la vérité ». Cf. Haar, Michel. « Le primat de la "Stimmung" sur la corporéité du "Dasein" », in *Heidegger Studies*, vol. 2, 1986, p. 67.

<sup>192</sup> Depraz, Natalie. « Jonas, un passeur entre les deux rivages de la gnose et de la vie », in *Alter*, vol. 22, 2014, p. 47-62.

<sup>193</sup> Colombetti, Giovanna. *The Feeling Body : Affective Science Meets the Enactive Mind*, MIT Press, 2014, p. 13.

<sup>194</sup> C'est Gadamer, l'un des témoins les plus importants de la pensée de Heidegger, qui la qualifia ainsi : « [il] avait un don incompréhensible qui l'amenait à présenter la chose dont il y va en toute pensée d'une manière si corporelle, si ronde et si visuelle qu'elle en était "là". » Cf. Hans-Georg Gadamer (2002), *op. cit.*, p. 68, 114.

interprètes sont enclins à comprendre le *Dasein* de Heidegger comme une *substantia* ne permettant pas de restituer phénoménalement le corps, nous suggérons, après d'autres, qu'il existe des justifications suffisantes permettant de fonder une conception adéquate du *corps* sur l'«ek-sistantialité» heideggérienne — voire d'envisager qu'une interprétation adéquate du corps reste *inintelligible* en l'absence de celle-ci<sup>195</sup>. Dans la conférence *Art - Sculpture - Espace* du 3 octobre 1964, Heidegger rétorquait en cela à Sartre — et plus généralement à l'existentialisme (chrétien ou athée) — qu'il *mésinterprétait* complètement le phénomène de l'être-au-monde<sup>196</sup>, ce qui porte à croire que Heidegger prétendait interpréter d'une façon plus *juste* ce phénomène, de même que ce corps (*Leib*) s'inscrivant dans la configuration de celui-ci<sup>197</sup>. On le verra : de nombreux arguments permettent de justifier une telle hypothèse historiographique.

Qui plus est, dans les dernières années de son œuvre, faut-il le rappeler, Heidegger fit mention, à plusieurs reprises, d'un « problème du corps<sup>198</sup> » chaque fois introduit dans un contexte « onto-anthropologique » — ce qui contredit d'emblée le reproche d'un vulgaire « oubli ». En outre, et comme pour confirmer l'importance dudit « problème », Heidegger se risqua à décrire sciemment celui-ci en tant que « problème le plus difficile<sup>199</sup> ». Or, que peut vouloir dire « problème le plus difficile » ? Considération faite de la pléthore d'occurrences du terme « corps » (*Leib*) dans le corpus tardif<sup>200</sup>, nous devons admettre qu'une réduction de la chose à une simple boutade constituerait une méprise. Pour

---

<sup>195</sup> « L'être-corps du corps se détermine à partir du mode de mon être. L'être-corps du corps est, par conséquent, un mode [du] *Dasein*. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 140.

<sup>196</sup> Heidegger, Martin. *Remarques sur art — sculpture — espace* (GA80.2; trad. D. Franck), Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2009a, p. 26. Ce même reproche fut réitéré par Heidegger dans la lettre du 17 août 1965 adressée à Boss. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 372. Pour un commentaire sur les « reproches français » à Heidegger : cf. Askay, Richard. « Heidegger, the body, and the French philosophers », in *Continental Philosophy Review*, vol. 32, 1999, p. 29-35.

<sup>197</sup> « Si on voulait représenter la situation en tant que telle comme déterminée par trois composants “je, corps physique (*Körper*), monde”, il faudrait demander en tout premier lieu : au regard de quelle *unité* de l'être humain ces *composants* peuvent figurer en tant que tels. Cette unité est justement l'être-au-monde lui-même [...]. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 205.

<sup>198</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 233; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 126, 132, 133, 138, 139, 140, 149, 159, 167.

<sup>199</sup> C'est en 1967, à l'occasion du douzième des séminaires sur Héraclite tenus conjointement avec Eugen Fink, que Heidegger fit cette déclaration. En réponse aux propos de Fink rappelant l'un des thèses du cours fribourgeois de 1929/30 voulant que « l'animal est pauvre en monde », Heidegger répondit que « le phénomène du corps (*Leib*) est le problème le plus difficile ». Cf. Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 234. Suite à quoi, il ajouta que le « corporel (*leiblich*) chez l'homme n'est pas quelque chose d'animal », et conclut en affirmant que « les modes de compréhension qui vont avec lui sont quelque chose que la métaphysique jusqu'ici n'a pas encore touché ». Cf. *Ibid.*, 235.

<sup>200</sup> Dans les *Séminaires de Zollikon* seulement : p. 115, 120, 121, 122, 126, 132, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 167, 168, 206, 224, 225, 231, 233, 239, 256, 269, 270, 271, 274, 275, 277, 284, 302, 307, 321, 322, 323, 324, 325, 371.

Heidegger, et dans les suites de l'« autre pensée » qu'il décrit dès les *Contributions* (1936/38), il semble plutôt qu'il s'agissait de s'engager pensivement dans un problème inaccessible tant pour la représentation que l'opinion courantes — autrement dit d'accéder à un problème *difficile* parce que *dissimulé*, parce que *phénoménalement dissimulé*. C'est à tout le moins l'argument, et il apparaît lié à ce que disait Heidegger de l'« oublié de l'Être » dans *Être et Temps*. Pourtant, on a fait peu de cas de ce « problème », ce qui suggère manifestement qu'il occupe un siège rarement considéré dans l'économie interprétative du Tournant (*Kebré*), ou plutôt dans l'économie du corpus postérieur à « Heidegger I<sup>201</sup> ». Nonobstant cette absence, il nous a semblé qu'un tel problème permet néanmoins d'accréditer une interprétation renouvelée et continuiste des mêmes thèmes qui soulevèrent *Être et Temps*, le « *Kantbuch* », de même que le cours fribourgeois de 1929/30 (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*) — pour ne citer que ceux-là —, à la différence près qu'ils auraient été portés à partir d'un autre *lieu de la pensée* et en fonction d'autres *inquiétudes*. Pour l'historien de la philosophie, le fait que Martin Heidegger ait privilégié l'architecture, la sculpture et la peinture comme thèmes prépondérants dans les années 1950 et 1960 afin de mieux cerner le « séjour du *Dasein* » représente un indice historiographique de première importance et semble impliquer un motif herméneutique qu'il faudrait examiner de plus près<sup>202</sup>. Cependant, encore reste-t-il à demander *pourquoi* une autre interprétation de l'homme fut jugée nécessaire, ou encore *comment* Heidegger s'est proposé de répondre aux difficultés demeurées irrésolues après la publication d'*Être et Temps*.

---

<sup>201</sup> Cf. Benoist, Jocelyn. « Chair et corps dans les Séminaires de Zollikon : La différence et le reste », in *Figures de la subjectivité* (dir. Courtine), Éditions du CNRS, 1992, p. 179-191; Nielsen, Cathrin. « Pathos Und Leiblichkeit. Heidegger in Den "Zollikon Seminar" », in *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag GmbH, 2003, p. 149-69; Caron, Maxence. « Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger : de Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon », in *Archives de Philosophie*, vol. 71 (2), 2008, p. 309-329; Declerck, Gunnar. « L'insoutenable pesanteur de l'être. Pesanteur physique et pesanteur ontologique dans la pensée de Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 109 (3), 2011, p. 489-525; Sommer, Christian. « La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zollioner Seminare à Sein und Zeit et retour », in *Alter*, vol. 21, 2013b, 205-220; Ciocan, Christian. « Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars », in *Continental Philosophy Review*, vol. 48, 2015, p. 463-478.

<sup>202</sup> Plusieurs travaux ont été consacrés à ce thème : cf. Angus, Ian. « Place and Locality in Heidegger's Late Thought », in *Symposium : Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, vol. 5 (1), 2001.; Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology : Being, Place, World*, MIT Press, 2006; Dastur, Françoise. « Heidegger. Espace, lieu, habitation », in *Les Temps Modernes*, vol. 650, 2008, p. 140-157; Pradelle, Dominique. « Comment penser le propre de l'espace ? », in *Les Temps Modernes*, vol. 650, 2008, p. 75-100; Mitchell, Andrew. *Heidegger among the Sculptors : Body, Space, and the Art of Dwelling*, Stanford University Press, 2010.

## §8 L'INSUFFISANCE CONCEPTUELLE D'ÊTRE ET TEMPS

Que veut dire parler d'un « problème du corps » ? C'est là une interrogation qui semble décisive. Qu'implique un tel problème ? D'où provient-il ? Quel fut son contexte ? De nombreux indices historiographiques et textuels nous permettent de confirmer l'importance du corps (*Leib*) pour Heidegger, ou du moins l'importante durée dans laquelle s'inscrit une problématisation de celui-ci — ce qui représente d'ores et déjà l'amorce d'hypothétiques réponses. Rappelons que dans un commentaire autobiographique rétrospectif lors de l'entretien du 3 mars 1972 avec Medard Boss, Heidegger affirmait ne « pouvoir [souscrire au reproche de Sartre lui reprochant de n'avoir écrit que six lignes sur le corps dans *Être et Temps*] » et ne pouvait lui objecter qu'un constat, « à savoir que tout ce qui a trait au corps (*das Leibliche*) [est ce qu'il y a de plus difficile (*das Schwierigste*)] et, qu'à l'époque, [il] n'avai[t] rien à dire de plus<sup>203</sup> ». Si cette phrase semble confirmer le reproche d'un « oubli du corps », ce qu'indiquent les derniers mots de l'entretien, de nombreux commentaires de Heidegger lui-même permettent plutôt d'envisager que l'adverbe « à l'époque » (*damals*) signifiait plutôt une *insuffisance*<sup>204</sup>.

De nombreuses *preuves herméneutiques* issues de Heidegger lui-même, sinon plusieurs *indices textuels*, permettent de confirmer l'interprétation d'une « insuffisance » — et par la suite d'un « tournant » (*Kehre*)<sup>205</sup>. Dès les années qui suivirent *Être et Temps* et la période de la « métaphysique du *Dasein* », donc à l'intérieur du corpus lui faisant programmatiquement et chronologiquement suite, et surtout dans ce que l'on a appelé les « traités retenus » (voire les « cours historiques »), Heidegger multiplia les commentaires rétrospectifs. Dès les *Contributions* (1936/38), faut-il le rappeler, Heidegger caractérisait

---

<sup>203</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 321. En effet, dans *Être et Temps* (§23), Heidegger indiquait explicitement que le problème de la corporalité (*Leibhaftigkeit*) n'était *cette fois-ci* pas abordé.

<sup>204</sup> Contrairement à Benoist (1992) et Caron (2008), nous ne faisons donc pas d'*Être et Temps* la référence irréductible et indépassable. Nous considérons plutôt dans une perspective continuiste que le « problème » constitue une explication avec *Être et Temps*, la tentative d'une autre pensée.

<sup>205</sup> « Heidegger ne put donner forme à tout cela qu'une fois revenu dans sa région natale, Fribourg et la Forêt Noire, lorsqu'il commença à “sentir l'action des forces du vieux sol”, comme il me l'écrivit à l'époque. “Tout se met à dérapier” ; il a donné à cette expérience de la pensée le nom de “tournant” qu'il ne faut pas entendre au sens théologique d'une conversion, mais au sens dialectal propre à la région où s'était retiré Heidegger : le tournant (*die Kehre*) désigne le coude que fait le chemin le long de la montagne. On n'inverse pas la direction de sa marche lorsqu'on prend un tournant, c'est le chemin lui-même qui repart dans la direction opposée pour continuer... à s'élever. » Cf Gadamer, Hans-Georg. « Le rayonnement de Heidegger », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), Éditions de l'Herne, vol. 45, 1983, p. 141-142.

*Être et Temps* comme moment de « transition » (*Übergang*)<sup>206</sup> et « première tentative » (*ersten Versuch*)<sup>207</sup>, lequel fut par la suite circonscrit dans le traité *Méditation* (1938/39) comme appartenant, dans la conceptualité et l'exposition, à la « métaphysique<sup>208</sup> ». Ce commentaire, alors privé, fut explicité par Heidegger quelques années plus tard, lors d'un entretien de 1949 avec Roger Munier, dans lequel il admit qu'*Être et Temps* était encore écrit dans le langage de la métaphysique<sup>209</sup>. Par la suite, et de façon à cartographier l'« insuffisance » d'autrefois, Heidegger dira à Medard Boss, à l'occasion d'une lettre datée du 28 octobre 1953, que la progression intellectuelle qui fut la sienne lui permis d'avoir enfin cheminé assez, « assez loin pour commencer à penser de manière correcte<sup>210</sup> », commencement synonyme, s'il faut en croire l'« Entretien de la parole » (1953/54) de l'*Acheminement de la parole* (1959), d'une série d'abandons (et notamment de l'« herméneutique »)<sup>211</sup>. Ces « abandons » correspondait pour Heidegger à ce qu'il qualifiait dans le *Principe de Raison* (1955/56) de « langue encore hésitante et provisoire » d'*Être et Temps*<sup>212</sup>, et qu'il associera dans une correspondance avec Kojima Takehiko en 1963 à un « écrit de jeunesse<sup>213</sup> ».

---

<sup>206</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §119.

<sup>207</sup> *Ibid.*, § 125, 151.

<sup>208</sup> Heidegger, Martin. *Méditations* (GA66; trad. A. Boutot), Gallimard, 2019a, §92.

<sup>209</sup> Munier, Roger. « Todtนาberg 1949 », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), Éditions de L'Herne, vol. 45, 2016, p. 132.

<sup>210</sup> Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 341. Rappelons également que cet « obstacle intellectuel » d'*Être et Temps* fut diagnostiqué par Heidegger lui-même, s'il faut en croire un commentaire rétrospectif, dès 1926 : « Par-dessus le marché, la compréhension du concept d'existence employé dans *Sein und Zeit* est rendue d'autant plus compliquée que le “concept existentiel” d'existence selon *Sein und Zeit* n'était pleinement développé que dans la section qui, en raison de l'interruption de la publication, n'a pas été communiquée. [...] La décision d'interrompre fut prise dans les derniers jours de décembre 1926, durant un séjour à Heidelberg, auprès de Jaspers, quand, dans des discussions amicales très vives, et en ayant en main les épreuves d'imprimerie, il apparut clairement que *l'élaboration jusque-là atteinte de cette troisième section, la plus importante* (I, 3), devait nécessairement demeurer inintelligible. La décision d'interrompre la publication fut prise le jour où nous est parvenue la nouvelle de la mort de R. M. Rilke. — Pourtant, je croyais à ce moment-là pouvoir, dans l'année à venir, formuler tout cela plus clairement. C'était une illusion. Il en résulta dans les années suivantes quelques publications qui devaient conduire, à travers des détours, à la question proprement dite. » Cf. Heidegger, Martin. *La métaphysique de l'idéalisme allemand* (GA49; trad. P. David), Gallimard, 2015, p. 39-41. Concernant l'« inachèvement » d'*Être et Temps* : cf. Dastur, Françoise. *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, 2011a, p. 93-118.

<sup>211</sup> Cf. Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 97. On mentionnera également cette note des années 1950-1960 : « De l'herméneutique du Da-sein à la mythologie de l'[évènement appropriant]. » Cf. Heidegger, Martin. *Zum Ereignis-Denken* (GA73; ed. P. Trawny), Vittorio Klostermann, 2013b, p. 1277.

<sup>212</sup> Heidegger, Martin. *Le Principe de raison* (GA10; trad. A. Préau), Gallimard, 1983, p. 192.

<sup>213</sup> Cf. Heidegger, Martin. « Martin Heidegger — Kojima Takehiko : Une correspondance (1963-1965) » (GA11; trad. J.-M. Sauvage), in *Philosophie*, vol. 43, 1994, p. 18.

En l'état, ces commentaires relatifs à l'« insuffisance » de la pensée d'*Être et Temps* exprimaient une insuffisance à la fois *conceptuelle* et *interrogative* — dont le tout avait pour centre et référence une problématique onto-anthropologique<sup>214</sup>. Vers la fin des années 1930, dans *Méditation*, Heidegger écrivait que l'on devait « tenir en suspens l'essence de l'homme et la décision à son sujet<sup>215</sup> », ce que l'on interprétera comme la « mise en suspens » d'un problème pour lequel Heidegger n'était pas encore prêt, autrement dit la mise en suspens d'un problème qui, s'il ne pouvait connaître un commencement suffisant à la fin des années 1930, ne pouvait certainement pas signifier le caractère « achevé » d'*Être et Temps*. Quel était l'obstacle à une élaboration de l'essence (*Wesen*) de l'homme ? Dans la *Lettre sur l'humanisme* (1947), et réitérant en cela l'avant-dernière page d'*Être et Temps*, Heidegger affirmait que « le débat relatif à l'interprétation de l'Être ] (*Sein*) (je ne dis pas de l'étant, non plus de l'être de l'homme) ne peut pas être clos parce qu'il n'est pas même encore engagé », et « [qu'] on ne peut tout de même pas l'imposer de force, mais, pour engager un débat, encore faut-il s'y préparer<sup>216</sup> ». Ce débat, et la préparation à celui-ci, restent pourtant attachés à la décision portant sur l'essence (*Wesen*) de l'homme; dans *Méditation*, nous pouvons lire que « pour arriver à saisir compréhensivement le *Da-sein*, il n'y a rien sur quoi l'on puisse s'appuyer, si ce n'est interroger le déploiement essentiel de l'Être lui-même, parce que le *Da-sein* déploie son essence sur le même mode que l'Être lui-même et qu'il est chaque fois ce que l'Être amène à son propre, sans pour autant jamais devenir quelque chose de “simplement” étant (une propriété)<sup>217</sup> ». Si nous suivons Heidegger, cela signifie que l'insuffisance d'*Être et Temps* (de même que l'insuffisance de la métaphysique occidentale) correspondait à une interrogation insuffisante du « déploiement essentiel de l'Être lui-même », en d'autres termes au « mouvement » de l'Être vis-à-vis du *Da-sein*<sup>218</sup>. Ce « mouvement », si l'on peut dire, porte à partir des *Contributions* (1936/1938) le nom

---

<sup>214</sup> Contre l'hypothèse d'une « insuffisance », A. Schnell n'hésite pas à parler, de façon plus générale, d'un « échec » du programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps*, qui aurait conduit Heidegger vers le « tournant » (*Kebré*). Pour A. Schnell, ce n'est qu'à partir des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30), et plus particulièrement à partir de ce qui est dit de l'« ennui » en tant qu'« affection » (*Stimmung*), que Heidegger aurait supplanté le « subjectivisme » par le moyen d'une « métaphysique du monde ». Cf. Schnell, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, 2005, p. 232.

<sup>215</sup> Martin Heidegger (2019a), *op. cit.*, §45.

<sup>216</sup> « [Le *Dasein*], dans *Être et Temps*, se trouve encore dans une position où le risque est grand qu'on le prenne d'un point de vue “anthropologique”, “subjectiviste”, “individualiste” et ainsi de suite [...] ». Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §172.

<sup>217</sup> Martin Heidegger (2019a), *op. cit.*, §95.

<sup>218</sup> Pour Courtine, en effet, « poser à *neuf* la question de l'être, c'est en effet s'expliquer au premier chef avec la “définition” aristotélicienne de l'homme comme *ζῷον πολιτικόν* », à tel point nous dit-il, « que l'on pourrait envisager, sur une partie impressionnante du “corpus” heideggérien, une lecture qui prendrait pour fil conducteur le travail opéré sur cette

d'« évènement appropriant » (*Ereignis*)<sup>219</sup>. Par conséquent, il apparaît qu'une décision quant à l'essence (*Wesen*) de l'homme ait été circonscrite et conditionnée par Heidegger en fonction d'une conceptualisation suffisante de l'évènement appropriant (*Ereignis*) et de ses conditions — alors qu'un tel objet ne fut d'aucune manière le projet ni même la direction d'*Être et Temps*<sup>220</sup>. Toujours dans *Méditation*, et de façon chronologiquement suivie avec les *Contributions*, Heidegger s'engageait explicitement dans la reconduction de l'homme à son essence (*Wesen*), avec la volonté affichée de le détourner de la « souveraineté de l'étant<sup>221</sup> » — ce que l'on interprétera comme le nom de cette « ontologie de la substantialité » imputée par Heidegger à la « métaphysique moderne ».

Quel est le rapprochement avec le « problème du corps » ? Les développements philosophiques de Heidegger dans les années 1930 (et plus particulièrement dans les « traités retenus ») nous amènent à interpréter les réflexions entourant le *Da-sein* et la « métamorphose » de l'essence (*Wesen*) de l'homme comme indissociables des interrogations relatives au « problème<sup>222</sup> », de même qu'elles correspondent souvent de façon plus discrète à une interrogation du « corps » (*Leib*) de l'homme amorcée dans *Être et Temps*<sup>223</sup>. C'est pourquoi, nous considérons que le corpus tardif, avec ses nombreuses déterminations de l'évènement appropriant (*Ereignis*), représente l'achèvement d'une lente préparation d'une pensée

---

détermination anthropo-logique ». Cf. Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 284. F. Jaran réitérait en cela, lors d'une conférence portant sur l'« inhumanité du *Dasein* » dans les *Contributions*, que « saisir ce en quoi consiste la philosophie pour Heidegger, c'est tout d'abord comprendre le sort réservé à la question portant sur l'être humain ». Cf. Jaran, François. « De l'inhumanité du *Da-sein* », in *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'évènement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 193-209.

<sup>219</sup> Dès la troisième page des *Contributions* (GA65), par exemple, est annoncée l'insistante tournure que doit prendre la philosophie. Une métamorphose de l'essence de l'homme doit advenir pour qu'il cesse d'être nommé ζῷον πολιτικόν, *animal rationale, homo sapiens*, pour enfin être nommé *Da-sein*. Des années plus tard, c'est sous l'égide de l'évènement appropriant (*Ereignis*) qu'il s'agira de le comprendre — nous y reviendrons.

<sup>220</sup> Dans la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret en 1946, Heidegger datait la pensée de l'*Ereignis* en 1936, ce qui signifie qu'elle appartient aux *Contributions* (1936-1938) et qu'elle intervient parallèlement aux cours sur Nietzsche.

<sup>221</sup> Martin Heidegger (2019a), *op. cit.*, §95; Cf. Vioulac, Jean. *Apocalypse de la vérité. Méditations heideggériennes*, Ad Solem, 2014, p. 127-141.

<sup>222</sup> « Néanmoins, c'était comme s'il accédait à un nouvel espace de liberté lorsque Heidegger se mit à parler, de façon surprenante, et dès sa prochaine publication, *Kant et le problème de la métaphysique*, du “*Da-sein* en l'homme”. On ne pouvait, bien sûr, pas encore savoir où cela allait le mener à partir du seul livre sur Kant. Avant 1940, il s'était lui-même déjà critiqué dans une note marginale d'un exemplaire de son livre sur Kant, qu'il m'avait envoyé pour remplacer celui que j'avais perdu : “rechute totale dans l'interrogation transcendantale”. » Cf. Hans-Georg Gadamer (2002), *op. cit.*, p. 131.

<sup>223</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 132.



engagée sur plusieurs décennies<sup>224</sup>. En effet, nous suggérons n'est qu'à raison d'un effort philosophique à l'intérieur même de la « question de l'Être » (*Seinsfrage*) que Heidegger put « disqualifier » les grammaires du *subjectum*, c'est-à-dire les constructions linguistiques ramenant l'entièreté de la pensée à un seul *positum* déterminé par les dyades « sujet/objet » et « intériorité/extériorité », celles-là mêmes qui entachaient encore *Être et Temps*<sup>225</sup>. En ce sens, le corpus tardif restait tributaire des développements philosophiques antérieurs<sup>226</sup>, tout en avançant vers d'autres débouchées.

Cette continuité, attestant d'une « insuffisance » qu'il fallait un jour résorber, s'est exprimée dans les divers antécédents historiques du « problème ». Dans la *Lettre sur l'humanisme*, par exemple, Heidegger réactualisait le thème et l'importance de l'étant-vivant (*Lebewesen*) pourtant négligé dans *Être et Temps*<sup>227</sup> — voire réduit à n'être qu'un mode dérivé de l'existentialité de l'homme. De même, et dans la continuité des « traités retenus » — entendons ici les *Contributions* (GA65), *Méditation* (GA66), et les tomes de la *Gesamtausgabe* qui suivirent —, le « problème » s'inscrivait résolument dans la tâche d'une pensée voulant dépasser le *positum* du subjectivisme<sup>228</sup>. Il était donc intimement lié à l'« autre

---

<sup>224</sup> C'était, par exemple, l'interprétation développée par F.-W. von Herrmann à l'occasion d'un ouvrage portant sur les *Contributions*, interprétation qui consistait à faire de la réécriture de l'analytique existentielle dans la perspective de l'« histoire de l'Être » (*Seinsgeschichte*) la grande tâche de la philosophie du futur : « Hier wartet eine große Aufgabe für das künftige Philosophieren, die in »*Sein und Zeit*« transzendental durchgeführte Daseins-Analytik in die seinsgeschichtliche Blickbahn umzuschreiben. » Cf. Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers « Beiträge zur Philosophie*, Klostermann Verlag 1994, p. 58. Herrmann fondait cette interprétation sur la préface de la septième édition d'*Être et Temps* (1953), qui crédait elle-même l'insuffisance d'*Être et Temps* (en ce que la version publiée de ne devait représenter que la « première moitié ») et l'obligation d'une réécriture. Concernant la réécriture, voir aussi : Courtine, Jean-François. *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patocka*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2013, p. 116.

<sup>225</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 150.

<sup>226</sup> Dès *Être et Temps*, Heidegger s'était occupé à interroger le statut du phénomène du « monde », qui suppose lui-même que l'on en vienne à indiquer les accès, et donc le *positum*. Au §21 du traité, c'est notamment ce à quoi se prêtait la critique heideggérienne à l'endroit de Descartes, pour qui l'accès au « monde » (et à l'*extensio*) repose dans le connaître (*intellectio*), lui-même interprété à partir de la « position » de départ déterminée préalablement Descartes. Comme le faisait remarquer M. Haar, l'homme du dernier Heidegger, dorénavant défini en tant que « mortel », « ne dit plus “je” ». Cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 13.

<sup>227</sup> « Lorsque Heidegger s'est mis à réviser la compréhension transcendantale de *Sein und Zeit* qui avait été la sienne, il est tout à fait conséquent qu'il ait de nouveau eu à affronter le problème de la vie. C'est ainsi qu'il a parlé dans sa *Lettre sur l'humanisme* de l'abîme qui se creuse entre l'homme et l'animal. Il ne faisait aucun doute que sa fondation transcendantale de l'ontologie fondamentale sur l'analytique du *Dasein* ne permettait pas encore de déployer positivement le mode d'être de la vie. » Cf. Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio), Éditions du Seuil, 1996, p. 284. Cette interprétation de Gadamer fut récemment reprise par D. Franck, qui remarquait que la « phénoménologie du vivant en général a sans doute joué un rôle aussi discret que décisif dans l'abandon du projet d'ontologie fondamentale ». Cf. Franck, Didier. *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2001, p. 44.

<sup>228</sup> Tâche réitérée par Heidegger dans la *Lettre à Richardson* (1962). Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 346.

commencement» de la philosophie censé succéder à la métaphysique occidentale, de même qu'au déplacement de la graphie de l'être (*Sein*) à celle de l'Être (*Seyn*). Comme nous le verrons, c'est d'ailleurs pourquoi les concepts entourant le « problème du corps » s'avèrent tant baroques : ils s'efforçaient d'indiquer et de faire signe (*Wink*) vers un lieu tout à fait inconnu de la « métaphysique occidentale », un lieu où l'homme acquiert les moyens de son existence. Dans les années 1930 et 1940, le concours des poètes — et de Hölderlin, le premier — correspondait justement à cette difficulté : il s'agissait de penser en dehors de ce que Heidegger concevait comme les cadres étroits dans lesquels l'« affaire de la pensée » (*Sache des Denkens*) qu'il tâchait d'assumer ne pouvait éclore<sup>229</sup>. C'est dans ces circonstances, et par rapport à *Être et Temps*, que l'évènement appropriant (*Ereignis*) permit à Heidegger de mieux considérer l'essence (*Wesen*) de l'homme en fonction d'un autre *positum*; cela s'est produit, comme nous voulons le montrer, dans la reprise d'une *problématisation du Dasein*<sup>230</sup>, à partir des modes de son être-lié aux autres et aux choses, autrement dit au « premier moment » de l'intentionnalité, et dans le cadre plus général de l'« histoire de l'Être »<sup>231</sup>.

Pour Heidegger, comme nous le disions d'emblée, ce « problème » correspondait de surcroît à une inquiétude réitérative de l'« oubli de l'Être », qualifiée tantôt dans les quatre conférences de Brême de 1949 (*Ding, Gestell, Gefahr, Kehre*) comme « péril de l'Être », et plus tard comme « cybernétique ». Pour le dire en des termes qui ne plairaient sans doute guère à Heidegger, il s'agissait pour lui de penser l'inquiétude qu'il ressentait à l'égard de la modernité et de ses productions. En ce sens, ce fut l'urgence de penser l'accès aux quatre phénomènes des conférences éponymes et la façon qu'ils ont d'« affecter » l'homme qui justifia une *problématisation* renouvelée du *Dasein* fondée sur l'*historialité* dorénavant interprétée par le moyen de l'« évènement appropriant » (*Ereignis*); de même, ce fut l'emprise de la « cybernétique » sur la définition de l'homme en ce qu'elle implique à la fois une réduction de l'homme

---

<sup>229</sup> Comme l'a montré M. Haar, l'historialité des « affections » (*Stimmungen*) est une « découverte » postérieure au « tournant » (*Kehre*). Là où, dans *Être et Temps*, ces dernières restaient d'une certaine façon empreintes de la modernité, l'influence de Hölderlin dans les années 1930 modifia durablement le statut des humeurs de façon à leur conférer un caractère historial. En l'occurrence, Heidegger comprit que l'humeur fondamentale (*Grundstimmung*) de la modernité (l'angoisse) était étrangère à l'autre humeur fondamentale identifiée par Platon dans le *Théétète* (155d) et nommée « étonnement » (*θαυμάζειν*). Cf. Michel Haar (1986), *op. cit.*, p. 67-80. Cette modification fit surgir une nouvelle difficulté : comment pouvait-il y avoir une historialité des affections, et pourquoi les époques différent-elles les unes des autres à cet égard ?

<sup>230</sup> Cette fois-ci différente de la « métaphysique du *Dasein* » faisant immédiatement suite à *Être et Temps*. Cf. Jaran, François. *Heidegger inédit. L'inachevable Être et Temps*, Vrin, 2012.

<sup>231</sup> Qu'il suffise de mentionner ici quelques-uns des concepts de cette problématisation tardive : phénomène incorporant (*Leibphänomen*), corporalité ekstasique (*ekstatische Leiblichkeit*), l'entrée en présence de ce qui est corporel (*das Anwesende leibhaftig*).

au corps physique (*Körper*) et la volonté de le contrôler qui justifia pour Heidegger une telle *problématisation*. Heidegger remarqua dès la première cybernétique, celle de Wiener, qu'elle postulait une définition de l'homme : selon cette dernière, l'homme est une *somme d'informations*<sup>232</sup>. Une fois les choses vues de la sorte, le recours au « corps » (*Leib*) apparaît soudain comme évident (quoique pluriel) — et comme déterminant pour notre interprétation du corpus tardif : le recours au « corps » (*Leib*) répondait à la nécessité pour Heidegger d'interroger le « lieu » (*positum, Ortschaft*) qui rattache le *Dasein* à l'histoire de l'Être (le « lieu » de la *phénoménalisation*), et cela expressément afin de penser l'homme non pas comme corps physique (*Körper*) mais comme corps existant (*Leib*). Dans cette perspective, celle d'une *autre* problématisation de l'homme, nous sommes amenés à inférer une hypothèse historiographique qu'il s'agit de présenter, afin d'en exposer la validité herméneutique et d'en déconstruire les procédés.

### §9 L'HYPOTHÈSE D'UN « HEIDEGGER III »

De l'*Acheminement vers la parole* (1959) à sa mort le 26 mai 1976, Heidegger ne cessa de penser, quoique de façon apparemment modeste, du point de vue de la production de l'*opus magnum* et des « traités retenus » des décennies antérieures. En conséquence de quoi, de nombreux commentateurs ont cru devoir inscrire cette période dans la seule continuité de celle faisant suite au « tournant » (*Kebr*). Cette période, loin toutefois de seulement prolonger le chemin engagé par le « tournant » (*Kebr*) à la manière de *parerga*, fut le foyer de modifications conceptuelles déterminantes, qu'il suffise pour s'en convaincre de mentionner la « pensée de l'*Ereignis* » dans *Identité et différence* (1957) et *Temps et Être* (1962), ou encore la « pensée tautologique » de la « phénoménologie de l'inapparent » (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) du séminaire de Zähringen de 1973.

En ce sens, nous avançons qu'il faudrait envisager dans un *schématisme modéré* un « Heidegger III », autrement dit un « dernier » Heidegger, de même qu'une « dernière philosophie », à la façon de trois grands « moments » dans ces vastes chemins de la pensée de Heidegger qui s'entremêlèrent<sup>233</sup>. Dans la *Lettre à Richardson* (1962), faut-il le rappeler, Heidegger accreditait lui-même la distinction opérée entre « Heidegger I » et « Heidegger II », tel qu'en atteste la célèbre formule de la *Lettre*, pour autant qu'il

---

<sup>232</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 146, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 166, 193, 199.

<sup>233</sup> N'oublions pas que l'épigraphe de la *Gesamtausgabe* de Heidegger énonce « Des chemins, non des œuvres » (*Wege – nicht Werke*).

s'agit d'interpréter ces distinctions (il va sans dire trop schématiques) à la manière de *Holzwege*<sup>234</sup>. Non qu'il s'agisse ici d'entrer dans les diverses querelles entourant le « tournant » et ses implications, il nous a semblé de circonstance, cette fois-ci et de manière à identifier un ensemble cohérent d'énoncés, d'étudier à la fois sur un mode analytique et exégétique ce qui fut désigné à maintes reprises par Heidegger en tant que « problème du corps » (*Leibproblematik*), problème qualifié par ailleurs de « problème le plus difficile » dans les séminaires menés avec Medard Boss (1959-1969) et Eugen Fink (1966-1967)<sup>235</sup> — le tout à partir d'un ensemble matriciel portant le nom de « Nietzsche<sup>236</sup> ».

Certes, prise à la lettre, l'hypothèse d'un « Heidegger III » représente un non-sens herméneutique et historiographique, de même qu'un démantèlement fictif : on supposerait des modifications telles qu'il faudrait alors convenir d'une incommensurabilité entre « Heidegger I », « Heidegger II », et enfin « Heidegger III ». De ce fait, on ferait du « problème du corps » du corpus tardif un problème tout à fait étranger au « problème du langage » caractéristique des essais et conférences menant des cours premiers cours sur Hölderlin (1934/35) à *l'Acheminement vers la parole* (1950/59), alors même que l'effort d'interprétation de l'œuvre de Heidegger voudrait plutôt que l'on intègre ces deux problèmes dans une seule et même synthèse. Chronologiquement, si l'un apparaît après l'autre, cela ne signifie d'aucune façon que le second n'ait pas été présent, discrètement, dans l'élaboration du premier. De la même manière, ce n'est que parce que les « chemins de pensée » de Heidegger, commencés dès ses études théologiques lors de la thèse d'habilitation de 1915, en passant par l'« herméneutique de la facticité » (1919-1923) de Marbourg et programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps*, du « sens de l'être »

---

<sup>234</sup> « Ce n'est pas un hasard si Heidegger a intitulé l'un des plus importants recueils de ses essais tardifs "Chemin de [forêt]". Ce sont des chemins qui ne mènent pas nécessairement plus loin, mais qui forcent celui qui les emprunte à monter vers l'inexploré et à se retourner. » Cf. Hans-Georg Gadamer (2002), *op. cit.*, p. 188.

<sup>235</sup> Car, après la pensée « métapolitique » de Heidegger (1933-1945) consommée et abandonnée selon C. Sommer avec la publication de la *Lettre sur l'humanisme* (1947) et les conférences de Brême (1949), un *autre* Heidegger surgit, un « Heidegger III ». Cf. Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement : Heidegger avec Hölderlin*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2017, p. 184-185; « Heidegger I, II, III », in *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 419-425. C'est d'ailleurs en cela que le « tournant » (*die Kehre*) fut associé, dans la conférence éponyme du cycle de Brême en 1949, à l'épreuve du péril (*die Gefahr*). Cf. Heidegger, Martin. « La Fin de la philosophie et le tournant », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 313, 315, 316.

<sup>236</sup> Sur la présence d'une matrice aristotélicienne et d'une matrice hölderlinienne dans l'œuvre de Heidegger. Cf. Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Presses Universitaires de France, 2005; Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement : Heidegger avec Hölderlin*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2017. De plus, il était évident pour Heidegger qu'il fallait nommer ensemble Nietzsche et Hölderlin, et cela pour autant qu'il y aurait entre eux et nous autres de cette époque un « rapport essentiel ». Cf. Martin Heidegger (2005), *op. cit.*, p. 109. Par conséquent, s'il est juste de parler d'une « matrice hölderlinienne », il n'est pas interdit de suggérer qu'une « matrice nietzschéenne » tout aussi importante ait agi de façon première.

(*Sinn von Sein*) à la « vérité de l'être » (*Wahrheit des Seins*)<sup>237</sup>, participent d'une logique d'ensemble que l'on est à même d'en ordonner la disposition.

Cependant, il existe de façon nette un « Heidegger III », inquiet et occupé par un effort philosophique dont les grands moments coïncident, le plus souvent sur la trame d'une confrontation avec Friedrich Nietzsche (1844-1900) — avec pour modalité une déconstruction phénoménologique du « corps » nietzschéen à l'intérieur du schème conceptuel de la « vérité de l'Être » (*Wahrheit des Seins*). En tant que tel, cette confrontation située dans la production tardive du « dernier » Heidegger fut paramétrée par la conceptualisation du « moment non-intentionnel » de l'ouverture (*Erschlossenheit*), lequel avait été parfois laissé de côté dans *Être et Temps* au profit du « moment intentionnel » du comprendre (*Verstehen*)<sup>238</sup>, plus tard associé au « problème du langage<sup>239</sup> ».

Parler d'un « Nietzsche matriciel », il s'ensuit, réfère à une « théorie des affects » (et du non-intentionnel) elle-même connexe à une problématisation du « corps » (*Leib*) — ce qui demandait d'interroger sur des assises différentes ce « *Dasein* » qui avait été l'affaire d'*Être et Temps*<sup>240</sup>. Après *Être et Temps*, alors qu'il s'agissait de penser la « substantialité » de l'existence (*Existenz*) plus loin que n'avait pu le faire Heidegger en 1926, c'est le « corps » (*Leib*) en tant qu'instance sélectionnée et thématifiée, qui permettait de penser les « frontières » et la « clôture » de l'existence, lesquelles ont peu en commun avec les coordonnées, les points, les surfaces, les lignes et le volume caractéristiques d'une géométrie de type euclidienne, alors que cette dernière permet pourtant de penser dans une homogénéité le

---

<sup>237</sup> En outre, on justifiera « trois périodes » en recourant aux trois perspectives de Heidegger sur l'Être : *Sinn des Seins* (Heidegger I), *Wahrheit des Seins* (Heidegger II), et *Topologie des Seins* (Heidegger III). Cf. Escoubas, Éliane. « Parcours de la topologie dans l'œuvre de Heidegger », in *Les Temps Modernes*, vol. 650 (4), 2008, p. 158-173.

<sup>238</sup> Comme le faisait remarquer M. Haar à propos du destin (*Geschick*) dans *Être et Temps*, l'analytique existentielle restait muette quant à décrire « ce principe ambigu qui relie et unit l'existence à un tout autre "être" », c'est-à-dire à l'être de l'étant intramondain, ou encore à ce que Husserl nommait naguère l'intersubjectivité. Cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 74.

<sup>239</sup> Généralement, nous semble-t-il, l'exégèse heideggérienne s'est focalisée sur le « moment intentionnel » du *Dasein* (en tant que « second » moment structural), c'est-à-dire sur les modes par lesquels il est rapporté à ce qui est, dans l'« appartenance au monde » (*Innereweltlich*). Par là, il faut entendre les modes par lesquels la « significativité » permet de fonder le projet (*Entwurf*), « le pouvoir-être du *Dasein*, [l'] *en-vue-de-quoi* il existe » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §67. Ici, c'est plutôt le moment « non-intentionnel » du *Dasein* qui importe (en tant que « premier » moment structural), en ce qu'il permet d'expliquer la fondation de la « significativité » elle-même et de façon *originnaire*. Si cette distinction comporte quelque chose d'arbitraire, elle permet pourtant d'indiquer la « strate phénoménale » qui concerne d'abord et surtout le corps (*Leib*).

<sup>240</sup> Quelques années après *Être et Temps*, dans ce qui fut considéré par plusieurs comme le second ouvrage majeur du penseur, Heidegger apportera un détail important. En effet, dans les *Contributions* (1936/1938), l'inadmissibilité de l'interrogation anthropologique était finalement consommée dans ce que Heidegger appelait « *Verrückung* » : loin d'interroger ce qu'est l'homme, l'interrogation devait désormais être *déplacée* vers le « Qui ? ». Ce « déplacement » (*Verrückung*) est traduit dans la traduction de Fédier (Gallimard) par « déblocage » et « excentration », selon le contexte.

« corps physique » (*Körper*)<sup>241</sup>. Dans ce contexte, celui de « Heidegger III », il s'agissait de s'essayer à une autre perspective que celle qui avait été le fait d'*Être et Temps*, alors que cette dernière avait été conduite sur un mode strictement *formel* et relativement *classique* à penser un *Dasein* pourtant en rupture avec le *positum* de l'« ontologie de la substantialité<sup>242</sup> ».

Un tel programme philosophique exigeait notamment, parce qu'il remettait en cause l'« ontologie de la substantialité », une conceptualisation plus juste de l'« espace » du *Dasein* — alors en rupture avec la conceptualisation métaphysique antérieure. C'est ainsi que Heidegger renonça à la tentative d'*Être et Temps* de « ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité<sup>243</sup> », la qualifiant d'« intenable<sup>244</sup> ». De surcroît, *Être et Temps* n'accordait à la spatialité du *Dasein* que trois paragraphes (§22-24), pourtant décrite comme « détermination fondamentale<sup>245</sup> », et cela parce que Heidegger faisait de la temporalité (*Zeitlichkeit*) le « sens d'être du souci » (*Seinssinn der Sorge*). Dans ces trois paragraphes, il était question d'un « corps » (*Leib*) qui occupait le lieu distinctement de la chose (*Ding*), et qui demandait à ce que l'« espace du *Dasein* » ne soit pas interprété comme *extensio* (Descartes)<sup>246</sup> — surtout parce que le *Dasein* occupe le lieu de façon « constructive » et « symbolique » en aménageant ce qui l'entoure. Dans le vocabulaire d'*Être et Temps*, l'aménagement du lieu (*Ort*) était une fonction de la préoccupation (*Besorgen*), alors entendue comme processus phénoménal impliquant l'« orientation » (*Ausrichtung*) et la « distanciation » (*Ent-fernung*). Or, comme le comprendra Heidegger par la suite, la thématization du lieu (*Ort*) et de

---

<sup>241</sup> Dans l'*Introduction à la métaphysique* (1935), Heidegger affirmait que la *res extensa* implique un déplacement du « corps physique » (*Körper*) à l'intérieur d'un espace homogène, ce qui interdirait de penser la spatialité ek-statique du « corps » (*Leib*), et surtout la façon dont il occupe l'espace et les interactions affectives avec ce dernier. Cf. Martin Heidegger (1987), *op. cit.*, p. 198; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 51, 62, 64. À ce propos : cf. Dominique Pradelle (2008), *op. cit.*, p. 82.

<sup>242</sup> « Dès les *Beiträge* (GA65) de 1936-38, Heidegger rompt avec deux traits essentiels du *Dasein* : le caractère purement formel de la mienneté et de l'auto-appropriation comme résolution. Désormais le moi est *toujours* considéré comme ontique et substantiel. » Cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 199.

<sup>243</sup> « C'est seulement sur la base de la temporalité ekstático-horizontale qu'est possible l'irruption du *Dasein* dans l'espace. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §70.

<sup>244</sup> Heidegger, Martin. « Temps et Être » (GA14; trad. J. Lauxerois et C. Röels), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 224.

<sup>245</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §70

<sup>246</sup> Heidegger, Martin. « L'art et l'espace » (GA13; trad. J. Beaufret et F. Fédier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 270.

l'espace (*Raum*) ne permettait pas de comprendre le processus spatialisant (*Räumen* / *Raum einräumen*), en d'autres termes le cadre d'une relationalité qui inclurait l'« existence » (*Existenz*)<sup>247</sup>.

En ce sens, la « seconde » problématisation du *Dasein* (dorénavant orthographié « *Da-sein* » afin d'explicitier le préfixe, mettait l'accent sur le « *Da* »)<sup>248</sup>, celle qui survole le déplacement de « Heidegger II » et à « Heidegger III », mêlait une métaphorique de l'« οἶκος » à une description de type « écologique » — sur laquelle nous reviendrons<sup>249</sup>. Par exemple, dans la seconde partie de l'*Acheminement vers la parole* datée de 1953, Heidegger définissait cette fois-ci le lieu (*Ort*) comme instance processuelle qui « ramènerait et recueillerait » le *Dasein* en fonction d'une multiplicité d'affections (*Stimmungen*) dites « topologiques »<sup>250</sup>. Cette « seconde » problématisation du *Dasein*, dès les *Contributions*, comportait comme caractère programmatique la volonté de faire « cesse[r] définitivement la pensée de l'être humain telle qu'elle [avait] eut lieu jusqu'ici »<sup>251</sup>. En l'état, il s'agissait de penser les modes par lesquels le *Dasein* est ancré, enraciné, imbriqué, et installé dans la mondanité (*Weltlichkeit*), dans une *relationalité*, de sorte que « Heidegger III » fut caractérisé de façon opératoire par le développement d'une « théorie des affects » (ou encore d'un *programme pathétique*) correspondant au « moment non-intentionnel » de l'ouverture (*Erschlossenheit*), de façon complémentaire au *programme noétique* qui définissait le « problème du langage » pour « Heidegger II ». Cela étant dit, une telle « théorie des affects » ne sortait pas de nulle part, si tant est qu'elle répondait à un contexte et qu'elle signifiait la confrontation du penseur avec l'époque moderne dans son ensemble. En l'état, et nous aurons à le montrer, Heidegger pensait d'abord et surtout en fonction des circonstances historiques l'*obligeant* en quelque sorte à penser.

---

<sup>247</sup> Heidegger, Martin. *Essais et conférences* (GA7; trad. A. Préau), Gallimard, 1958, p. 188; *L'Affaire de la pensée : pour aborder la question de sa détermination* (GA80; trad. A. Schild), T.E.R., 1990c, p. 26; *Remarques sur art — sculpture — espace* (GA80.2; trad. D. Franck), Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2009a, p. 19; *Séminaires de Zurich* (GA89; trad. C. Gros), Gallimard, 2010, p. 145, 212, 259.

<sup>248</sup> À ce propos : cf. Françoise Dastur (2008), *op. cit.*, p. 140-157; Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 19.

<sup>249</sup> Rappelons la description de l'affection (*Stimmung*) comme « présence atmosphérique » en « laquelle nous baignerions et par laquelle ensuite nous serions disposés de part en part ». Cf. Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 108. Dans la lignée de Heidegger et des « affections » (*Stimmungen*) d'*Être et Temps*, B. Bégout a développé le concept non-intentionnel d'« ambiance », de façon à caractériser ce qu'il nomme une « éco-phénoménologie ». Cf. Bégout, Bruce. *Le Concept d'ambiance*, Éditions du Seuil, 2020. Du côté des sciences cognitives, on parlerait du concept de « résonance ». Cf. Ryan, Kevin et Shaun Gallagher. « Between Ecological Psychology and Enactivism: Is There Resonance? » in *Frontiers in Psychology*, vol. 11, 2020.

<sup>250</sup> Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 41.

<sup>251</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §170.

## §10 LE PÉRIL DE L'ÊTRE ET LA CYBERNÉTIQUE EN TANT QU'ÉLÉMENTS CONTEXTUELS

Il est d'autant plus pertinent d'inscrire l'« insuffisance » d'*Être et Temps* et « Heidegger III » dans un contexte historique et philosophique exprimant une intelligibilité d'ensemble, étape par laquelle une interprétation des modifications rapportées au « problème du corps » acquerra une consistance — à la fois de façon *interne*, c'est-à-dire du point de vue des obstacles conceptuels et méthodologiques, et *externe*, dans l'historicité de la pensée de Heidegger<sup>252</sup>.

À la fin du rectorat, une fois l'« erreur » (politique et intellectuelle) passée, Heidegger fut confronté à une préoccupation grandissante à l'endroit de ce qu'il appelait le « péril » (*die Gefahr*), lequel fut au départ découvert par la *Destruction* de la métaphysique occidentale entreprise dans l'*opus magnum*. En effet, *Être et Temps* fut, d'une certaine façon, un traité portant sur la « crise » — et plus particulièrement en tant que « rupture » (*Scheidung*)<sup>253</sup>. Il en retournait alors du constat dressé par Heidegger vis-à-vis de l'« oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*), dont la mise en chantier de la « question de l'Être » (*Seinsfrage*) exprimait l'amorce d'une réponse<sup>254</sup>. Si, dans *Être et Temps*, l'angoisse (*Angst*) permettait de découvrir « le monde en tant que monde<sup>255</sup> », l'« oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*), en ce qui le concerne, traduisait une inquiétude encore plus fondamentale, justement parce que l'homme moderne n'était plus partie prenante du *champ phénoménal* d'autrefois, et plus particulièrement de la « manifesteté de l'Être » (*Offenbarkeit des Seins*) qui caractérisa jadis le « *Dasein* grec<sup>256</sup> » — dans une croyance implicite de Heidegger à une *lingua adamica*, ou ce qu'il nommait une « épreuve initiale » (*anfänglichen Erfahrung*) de

---

<sup>252</sup> « Contrairement aux méditations cartésiennes en effet, la méditation de Heidegger ne se veut pas un retrait hors du monde, elle est essentiellement époquale et se laisse ainsi intonner et déterminer par époque, et c'est donc par rapport à cette époque qu'il faut l'expliquer. » Cf. Vioulac, Jean. « Métaphysique, technique et Révolution », in *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 489.

<sup>253</sup> Buckley, Philip. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. XVI.

<sup>254</sup> À ce propos : cf. Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, 2011b, p. 175

<sup>255</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §40.

<sup>256</sup> « C'est la *surabondance*, la *surmesure* du présent. Penser ici à l'anecdote sur Thalès; il est cet homme fasciné par une surabondance stellaire qui le force à porter le regard *uniquement* vers le ciel. Dans le climat grec (Hölderlin, *Deuxième lettre à Böhlendorff*), l'homme est submergé par l'entrée en présence du présent, qui le contraint à la question du présent en tant que présent. Le rapport à cet afflux de la présence, les Grecs le nomment *θαυμάζειν* (cf. *Théétète* 155d). À l'extrême opposé, on peut dire que lorsque les astronautes mettent le pied sur la lune, la lune disparaît *en tant que* lune. Elle ne se lève plus, ni ne se couche. Elle n'est plus qu'un paramètre de l'entreprise technique de l'homme. » Cf. Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1969 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 420.



l'étant en tant que tel<sup>257</sup>. La difficulté, ici, était que l'« oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*) n'empêchait personne de dormir<sup>258</sup>.

Pour Heidegger, il y avait pourtant matière à parler d'une « détresse » (*Noŧ*), si tant est que l'étant est vu dans l'« oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*), par l'homme moderne, comme un « fonds de réserve » (*Bestand*) dans lequel il peut librement puiser. Derrière cette phénoménalité moderne<sup>259</sup>, nommée tantôt « pensée technique » ou « règne de la raison » (*Vernunftberrschaft*)<sup>260</sup>, il y avait pour Heidegger une dangerosité tout à fait réelle, puisque c'est en fonction d'elle que l'on somme (*stell*) la terre de fournir, une fois entendue comme « fonds de réserve » (*Bestand*), une « utilisation maximum et aux moindres frais<sup>261</sup> » — ce qui était une façon de parler de l'*exploitation* de l'étant : « L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais.<sup>262</sup> » Ne s'arrêtant pas là, l'enjeu de cette « crise » identifiée par Heidegger portait également sur l'homme lui-même, désormais interprété comme partie intégrante du « fonds » (*Bestand*) : « La façon dont on parle couramment de matériel humain, de l'effectif des malades d'une clinique, le laisserait penser.<sup>263</sup> » Dans les *Contributions*, Heidegger associait cet état de fait à l'avènement d'un « régime phénoménal » dont le caractère bicéphale portait à la fois le nom d'une « machination » (*Machenschaft*) et d'un « dispositif » (*Gestell*)<sup>264</sup> — titre éponyme de l'une des conférences du cycle de Brême de 1949, cycle qui indiquait du même coup l'étroite parenté entre le « dispositif » (*Gestell*) et le « péril » (*Gefahr*).

---

<sup>257</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §91

<sup>258</sup> « Si l'être ne nous empêche pas de dormir, c'est parce que tout ce qui compte, c'est l'étant. L'étant est tout ce qui compte, car ce n'est qu'avec l'étant qu'on puisse compter. » Cf. Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1987, p 102.

<sup>259</sup> Dans le *Nietzsche*, Heidegger dira que cet « oubli », eu égard à la phénoménalité, n'a pas une signification « psychologique » mais « métaphysique ». Cf. Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 176-177. Ici, il faut remarquer le motif nietzschéen dans le « Voyageur et son ombre » : « *Prémises de l'âge des machines*. La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a osé tirer les conclusions pour les mille ans qui viennent. » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes* (III). *Humain trop humain* (trad. R. Rovini), Gallimard, 1988, § 278.

<sup>260</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §19.

<sup>261</sup> Heidegger, Martin. « La question de la technique », in *Essais et conférences* (GA7; trad. A. Préau), Gallimard, 1958, p. 21.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>264</sup> Heidegger dira plus tard, dans une lettre du 29 décembre 1967 adressée à Medard Boss, que la « société industrielle est le «sujet» du *Ge-stell* ». Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 387.

Or, pour l'homme moderne, la difficulté consistait très justement à *prendre connaissance* de ce « régime phénoménal », de cette nouvelle « localité de l'Être » (*Ortschaft des Seins*)<sup>265</sup> en laquelle s'exprimait la « crise », et en fonction de laquelle il fallait développer ce que Heidegger nommait une « topologie de l'Être »<sup>266</sup>. Cette dernière correspondait à l'exigence d'une *réforme* du « sol phénoménal » d'*Être et Temps*, réactualisé et opérationnalisé par le moyen d'une déconstruction (*Destruktion*) des « structures accumulées les unes sur les autres » et nous empêchant tout entendement de la relationalité de l'homme à l'Être<sup>267</sup>, autrement dit de la « vérité de l'Être » (*Wahrheit des Seins*). En cela, dans les années 1930, cette exigence amena Heidegger à décrire la tâche programmatique d'une « [restitution] de l'étant à partir de la vérité de l'Être »<sup>268</sup>, à l'intérieur d'une interprétation historique du phénoménal comme « histoire de l'Être » (*Seinsgeschichte*). Il semblerait donc, dans un premier temps, que la « crise » découlant de l'« oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*) était d'abord d'ordre *méthodologique*, parce qu'elle demandait à l'entreprise analytico-descriptive qui fut celle d'*Être et Temps* de réformer les paramètres de la phénoménalité, de façon à intégrer les outils conceptuels permettant de penser le « péril » (*Gefahr*) et son déploiement métaphysique. Dès les *Contributions*, Heidegger identifiait diverses affections (*Stimmungen*) permettant de ressentir le « secouement [manifeste de l'Être] » (*die Versprühung der Ersitterung des Seyns*), autrement dit la détresse (*Noß*) de l'époque moderne, dans une réitération du *θαυμάζειν* interprété par Platon dans le *Théétète* comme le premier pas de la pensée alors imbriqué dans un « excès » du phénoménal<sup>269</sup>, et associé par Heidegger au « sursaut de frayeur » (*das Erschrecken*), à la « retenue » (*die Verhaltenheit*), et à la « vergogne » (*die Scheu*)<sup>270</sup>.

Cela étant dit, cette « crise » n'avait pas, pour l'onto-phénoménologie, qu'un caractère strictement méthodologique. Plus tard, et plus particulièrement à partir des années 1950, ce « péril » (*Gefahr*) fut condensé, d'après Heidegger, dans l'invention de la première cybernétique de Norbert Wiener

---

<sup>265</sup> Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1969 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 424.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 424, 433. Comme le remarquait J. Vioulac : « [...] la difficulté de la phénoménologie de la technique tient à ce que le sujet lui-même est dépossédé par la machination (*Machenschaft*) des conditions mêmes qui lui permettraient de la penser. » Cf. Vioulac, Jean. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2013, p. 473.

<sup>267</sup> Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1969 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 426.

<sup>268</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §4. Il faudrait également ajouter que cette « crise », pour Heidegger, restait associée au *subjectum* précédemment critiqué dans *Être et Temps*. Cf. Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1969 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 423-424, 433-434, 465-466.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 420-421.

<sup>270</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §5, 6, 37, 38.

(1894/1964)<sup>271</sup>. Cette dernière postulait une définition de l'homme qui en faisait une « somme d'informations » — ce que les programmes cybernétiques (et computationnels) successifs n'ont fait que confirmer. De façon sous-jacente à cette définition, c'était une interprétation de l'homme comme « fonds de réserve » (*Bestand*), en cela que la cybernétique interprétait l'homme comme « mesurable », et donc « manipulable<sup>272</sup> » — symptôme de la répétition de l'expression programmatique du *Discours de la méthode* (1637) de Descartes, et répétitive du *Novum organum* (1620) de Bacon (1561/1626) : « Nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.<sup>273</sup> » Il s'agissait d'autant plus du « péril » (*Gefahr*) sur lequel s'était penché Heidegger dans les années 1930 qu'il incarnait la « crise » dans l'un de ses modes les plus dangereux :

Quand ce mode de pensée scientifique détermine la représentation de l'être humain, et que ce dernier devient l'objet de recherches — dans le cadre de la cybernétique — selon le modèle du *feed-back*, la ruine de ce qui fait l'être de l'homme atteint son terme<sup>274</sup>.

Il y avait en effet, pour Heidegger, un caractère dyadique à ce « péril » (*Gefahr*), lequel postulait dans un déploiement métaphysique une définition de l'homme — ce qui en faisait une « crise » d'ordre *ontologique* (ou encore *thématique*). Pour Heidegger, puisque la cybernétique opère une réduction de ce qui est à quelque chose de calculable, le plus souvent à des informations biophysiques, elle

---

<sup>271</sup> Dès les *Contributions*, il faut le dire, Heidegger identifiait le « péril » (*Gefahr*) au calcul (*Berechnung*), à l'accélération (*Schnelligkeit*) et à la revendication (*Anspruchs*). De ce point de vue, il concevait l'entreprise scientifique moderne comme tournée vers l'organisation, la maîtrise et la régulation (de ce qui est calculé), de façon à produire un usage (*Nutzung*) et un dressage (*Züchtung*). Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, § 57, 76.

<sup>272</sup> « La victoire de la méthode se développe aujourd'hui dans ses possibilités les plus extrêmes comme cybernétique. Le mot grec *ἡγεμονία* est le nom de celui qui tient les commandes. Le monde scientifique devient monde cybernétique. Le projet cybernétique du monde suppose, dans sa saisie préalable, que la caractéristique fondamentale de tous les processus calculables du monde soit la commande. La commande d'un processus par un autre est rendue possible par la transmission d'une information. Dans la mesure où le processus commandé renvoie des messages à celui qui le commande et ainsi l'informe, la commande a le caractère de la rétroaction des informations. » ; « Dans la représentation du monde par la cybernétique, la différence entre les machines automatiques et les êtres vivants est abolie. Elle est neutralisée par le processus de l'information qui ne fait pas de différence. » Cf. Heidegger, Martin. « La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967) » (GA80.2; trad.J.-L. Chrétien et M. Reifenrath), in *Cahier Heidegger*, Éditions de l'Herne, 2016a, p. 84. Voir également : cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 146, 155-157, 162-163, 166, 193, 199.

<sup>273</sup> Tentative planificatrice et organisatrice que Heidegger appelait, dans les *Contributions*, l'« empire du calcul ». Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §58. Ici, il faudrait rappeler, que la *psychologie descriptive* de Brentano, plusieurs décennies avant la cybernétique, exprimait le désir programmatique d'une « prédiction » de l'esprit. Cf. Franz Brentano (1944), *op. cit.*, p. 43, 46.

<sup>274</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 186.

mésinterprète foncièrement l'homme<sup>275</sup> — en plus de quoi, elle s'érige sur le danger d'une « production [et d'une] sélection de l'homme par la technique scientifique<sup>276</sup> », ce que l'on connaît désormais sous le terme « transhumanisme ». *In fine*, Heidegger craignait une « planification » de l'homme, la « [construction] de son essence organique », ou encore la fabrication d'une « clôture » (phénoménale) semblable à celle dans laquelle les animaux domestiques sont enfermés, ce qu'il identifiait à un « cercle de possibilités calculées par [l'homme] et pour [l'homme]<sup>277</sup> ». On comprend donc que l'*interprétation de l'homme* comportait, pour Heidegger, une fonction et des implications tout à fait concrètes<sup>278</sup> — ce qu'il mentionnera aux « amis français » à l'occasion de l'un des séminaires du Thor de 1969 :

Ici s'annonce, plus inquiétante que la conquête de l'espace, la transformation de la biologie en *biophysique*. Cela signifie que l'homme peut être produit, conformément à une vue déterminée, comme n'importe quel objet technique<sup>279</sup>.

De ce point de vue, l'« insuffisance » d'*Être et Temps* était rattachée à une condition historique, c'est-à-dire à l'inquiétude de Heidegger vis-à-vis d'un portrait métaphysique qu'il croyait tout à fait authentique. Il s'ensuivait que le programme onto-phénoménologique devait faire l'objet d'une réactualisation, ce qui demandait de réinterpréter le *Dasein*, et prenant cette fois-ci en compte les conditions affectives à partir desquelles l'« histoire de l'Être » (*Seinsgeschichte*) s'imprime sur celui-ci — soit le « moment non-intentionnel » de l'ouverture (*Erschlossenheit*). Il fallait, autrement dit, réinterpréter le *Dasein* à partir d'un *positum* plus juste et élargi. En cela, comme ce fut le cas d'*Être et Temps* avec

---

<sup>275</sup> « [Dans un rapport de l'Organisation mondiale de la santé sur les perturbations psychosomatiques de 1965], l'individu y est conçu comme un système dynamique complexe au sein d'un état d'équilibre instable, système qui agit et réagit aux modifications de son environnement et à celles de son propre système... [...] Dans une telle conception, être homme n'est tout simplement pas du tout là. Tout est commué en un système de processus, en un état d'équilibre de ces processus, états d'équilibre déterminés par le monde ambiant et ce qui est appelé l'intérieur. La relation entre le monde ambiant et le système propre n'est pas réfléchi. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>276</sup> Heidegger, Martin. « La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967) » (GA80.2; trad. J.-L. Chrétien et M. Reifenrath), in *Cahier Heidegger*, Éditions de l'Herne, 2016a, p. 84.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 84, 91; Martin Heidegger (1990c), *op. cit.*, p. 15.

<sup>278</sup> Dans une référence à *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), dont la conférence avait été présentée par Husserl à Vienne en 1935, Heidegger situait plutôt la « crise » qu'il jugeait véritable du côté de la détermination du *Dasein*. Pour celui-ci, en effet, il y avait une « lutte » pour l'homme, parce que l'état présent annonçait l'avènement d'un « animal technicisé » (*technisierten Tier*). Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §45, 173, 152.

<sup>279</sup> Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1969 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 446. Rappelons que dans les *Contributions*, Heidegger concevait l'entreprise scientifique moderne comme tournée vers l'organisation, la maîtrise et la régulation (de ce qui est calculé), de façon à produire un usage (*Nutzung*) et un dressage (*Züchtung*). Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §76.

Aristote et Luther, Heidegger fut conduit à s'appuyer sur la pensée de celui qui s'efforça le mieux d'interroger l'épreuve de la modernité, de même que la définition de l'homme qu'elle convoquait.

## §11 QU'EST-CE QUE LE « PROBLÈME DU CORPS » ?

Afin de comprendre l'importance (ou non) d'un « Nietzsche matriciel », c'est-à-dire l'instance conceptuelle à partir de laquelle l'homme fut réinterprété par Heidegger à partir de la corporalité (*Leiblichkeit*), il apparaît d'abord qu'il faille interroger le « problème du corps » nommé par Heidegger dans les dernières années du corpus, de façon à déterminer ce que l'« atelier invisible<sup>280</sup> » des concepts permettrait de corriger dans notre interprétation, le cas échéant<sup>281</sup>.

De fait, il n'est pas inutile de rappeler d'abord que le « problème » comportait plusieurs antécédents, aussi discrets qu'importants. En effet, dans la « déconstruction » (*Destruktion*) de la *Rhétorique* d'Aristote, dans le cours d'été de 1924 (GA18), Heidegger eut l'occasion d'interpréter une première fois le « corps » (*Leib*), dans ce qui fut l'« atelier conceptuel » de la *Befindlichkeit* et la *Stimmung*<sup>282</sup>. Dès ce moment, il apparaissait à Heidegger que les affections (*πάθη*) ne sont pas des « états psychiques » ou « somatiques » mais des déterminations de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*)<sup>283</sup>. Relevant de l'« affectivité du vivant » (*Befindlichkeit des Lebenden*), les affections (*πάθη*) impliquaient d'abord et surtout l'« affectivité imbriquée dans le monde » (*Befindlichkeit in der Welt*), ce qui signifiait un « champ d'excitabilité<sup>284</sup> » — et en cela, Heidegger réitérait une interprétation *biologisante* de l'homme<sup>285</sup>. Dans cette continuité, et plus

---

<sup>280</sup> Heidegger, Martin. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche* (GA46; trad. A. Boutot), Gallimard, 2009b, p. 18.

<sup>281</sup> Cela, car il existe effectivement plusieurs obstacles herméneutiques. Pour D. Franck, par exemple, « l'ensemble des énoncés de Heidegger portant sur la chair ne se soumet pas aisément à une loi d'unification », ce à quoi il ajoutait ceci : « Tantôt, et massivement dans les cours sur Nietzsche, la chair est ramenée à l'animalité ou à la subjectivité sans être jamais pensée pour elle-même. Tantôt, au contraire, le charnel est dégagé de l'animalité. » Cf. Franck, Didier. *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, 1981, p. 27.

<sup>282</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Sommersemester 1924* (GA18; ed. M. Michalski), Vittorio Klostermann, 2002, p. 199-208.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>284</sup> Concernant cette « condition préalable » : « C'est à la seule condition que cette *relation préalable de l'excitable (vorgängige Bezogenheit des Reizbaren)* à ce qui peut exciter [et concerner] ait déjà le caractère de la pulsion et de la *rencontre pulsionnelle (triebhaften Entgegen)* qu'est possible, d'une façon générale, quelque chose comme le déclenchement d'une excitation. » Cf. Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 373.

<sup>285</sup> Martin Heidegger (2002), *op. cit.*, p. 122. Voir également : cf. Christian Sommer (2013b), *op. cit.*, p. 205-220; Didier Franck (2001), *op. cit.*, p. 35-55.

particulièrement dans le cours d'été de 1928 (GA26), l'interprétation du « corps » (*Leib*) était reconduite dans le cadre d'une thématization de la facticité de la corporalité (*Leiblichkeit*) entendue comme « être-jeté » (*Geworfenheit*) à partir du concept de « dispersion » (*Zerstreuung*)<sup>286</sup>. Par la suite, lors de la *Davoser Disputation* de 1929, Heidegger eut l'occasion de rappeler à Cassirer cette définition du *Dasein* :

Ce que je nomme *Dasein* n'est pas seulement co-déterminé (*mitbestimmt*) dans son essence (*wesentlich*) par ce que l'on désigne comme "esprit" (*Geist*) ni non plus par ce que l'on nomme "vie" (*Leben*), mais ce dont il s'agit, c'est l'unité originaire (*ursprüngliche Einheit*) et la structure immanente de l'être-en-relation (*die immanente Struktur der Bezogenheit*) d'un homme qui est, d'une certaine façon, enchaîné (*gefesselt*) dans un corps (*Leib*) et qui, de ce fait, a une façon propre d'être lié [et attaché] à l'étant au milieu duquel il se trouve, non pas au sens d'un esprit (*Geist*) [qui regarderait de haut], mais en ce sens que le *Dasein*, jeté (*geworfen*) au milieu de l'étant, accomplit [librement] une percée dans l'étant, laquelle est toujours historique (*geschichtlich*) et, en un sens dernier, contingente<sup>287</sup>.

Cette définition, il s'ensuit, mettait de l'avant l'hypothèse d'une « unité originaire » (*ursprüngliche Einheit*) mêlée à une « structure immanente de l'être-en-relation » (*die immanente Struktur der Bezogenheit*). Cependant, ces « antécédents » restaient somme toute commensurables à la détermination onto-anthropologique du *Dasein* dans *Être et Temps*, dans la problématisation heideggérienne du « rattachement » du *Dasein* à la mondanité (*Weltlichkeit*)<sup>288</sup>, plus tard inscrite dans la plus stricte exigence de penser le « là » (*Da*) du *Da-sein*, ou encore une corporalité (*Leiblichkeit*). Dans les *Contributions*, par exemple, la problématisation de ce « rattachement » était associée aux modes de déploiement de l'essence (*Wesen*) du *Dasein*<sup>289</sup>, dans ce que Heidegger appelait alors des processus de « fondation » (*Gründung*) — problématisation qui n'était à ce moment plus associée à l'interprétation *biologisante* du corps (*Leib*) des années 1920<sup>290</sup>, c'est-à-dire à une « métaphysique cachée » d'un prétendu « corps »

---

<sup>286</sup> « Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit. [...] Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig. » Cf. Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Sommersemester 1928 (GA26; ed. K. Held), Vittorio Klostermann, 1978, p. 175.

<sup>287</sup> Heidegger, Martin et Ernst Cassirer. *Débat sur le Kantisme et la philosophie : Cours universitaires de Davos (Mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. (trad. P. Aubenque et J.— M. Fataud), Beauchesne, 1972, p. 44.

<sup>288</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §39.

<sup>289</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §44.

<sup>290</sup> *Ibid.*, §19, 193.

(*Leib*). Tout cela, bien sûr, implique que le « corps » (*Leib*) revêtait une importance fondamentale pour Heidegger, dès la période de Marbourg<sup>291</sup>.

Dans les dernières années du corpus, Heidegger s'est exprimé à plusieurs reprises concernant un hypothétique « problème du corps » (*Leibproblematik*), à l'occasion des séminaires de Zollikon (1959/1969) et du séminaire du semestre d'hiver (1966/1967) sur Héraclite, donnés respectivement avec Medard Boss et Eugen Fink<sup>292</sup>. Si la mention du « problème » dans le séminaire sur Héraclite correspondait, de façon générale, à un contexte « anthropologique » où la détermination et la définition de l'homme étaient interrogées, Heidegger justifiait dans les séminaires de Zollikon (11 mai 1965) l'importance du « problème » à partir de l'acceptation « psychosomatique » alors promue par la psychiatrie scientifique — qu'il situait dans une problématique d'ordre *thématique et méthodologique*<sup>293</sup>. En effet, il reprochait à la psychiatrie scientifique de négliger le « corps » (*Leib*) en le réduisant au « corps physique » (*Körper*), d'autant qu'une telle psychiatrie, et Heidegger citait le cas Robert Hegglin (1907-1969) qui fut professeur ordinaire de médecine interne à Zurich, prétendait justifier une distinction ontologique entre le « somatique » et le « psychique » en établissant une distinction épistémologique entre le « mesurable » (somatique) et l'« intuitionnable » (psychique) à partir de l'*expérience du deuil*. Dans le cadre des séminaires, rassemblant des médecins et des psychiatres, il s'agissait pour Heidegger à la fois d'interroger, sur un mode critique, la distinction entre « somatique » et « psychique », mais il s'agissait également de témoigner de l'absurdité conceptuelle que représente le « psychosomatique<sup>294</sup> ». C'est qu'en effet, cette distinction (de même que le concept présumé *réunificateur*) était, pour Heidegger, complètement sous-déterminée. C'est dans ce contexte que Heidegger voulait introduire le « corps » (*Leib*), de façon à former des « médecins qui pensent » (*denkende Ärzte*)<sup>295</sup>.

Or, le « corps » (*Leib*) ne référait pas, pour Heidegger, au latin « *corpus* », duquel le français tient le substantif « corps ». Dans la distinction allemande entre « *Leib* » et « *Körper* », il s'agissait de renvoyer à

---

<sup>291</sup> Dans Heidegger, *Aristote, Luther : Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps* (2005), C. Sommer a recensé la pléthore des mentions associées au « corps » (*Leib*) dans la *Gesamtausgabe*. Cf. Christian Sommer (2005), *op. cit.*, p. 127.

<sup>292</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 233; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 126, 132, 133, 138, 139, 140, 149, 159, 167.

<sup>293</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 126, 226, 255.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 132-138.

<sup>295</sup> Pour un détail concernant le contexte des *Séminaires de Zollikon*, cf. Letteri, Mark. *Heidegger and the Question of Psychology : Zollikon and Beyond*, Rodopi, 2009; Lang H. et al. « The So-Called Zollikon Seminars : Heidegger as a Psychotherapist », in *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, vol. 31 (2), 2003, p. 349-359.

des champs de phénoménalité tout à fait distincts<sup>296</sup>. Pour une véritable « phénoménologie du corps » (*Leibesphänomenologie*), la difficulté consistait à restituer le caractère ek-statique du « corps » (*Leib*), ou plutôt ce que nous voudrions nommer le « corps existant<sup>297</sup> ». Pour mieux saisir l'arrière-plan du « problème », il faut en effet interroger le statut de la *phénoménalisation* du *Dasein*, soit l'ensemble relationnel à l'intérieur duquel il acquiert son « essence » (*Wesen*) — ce qui réfère *de facto* à une problématique de la *généralité*. Dans les *Séminaires de Zollikon*, faut-il le rappeler, il était fait mention, tout comme dans la *Phénoménologie de la perception* (1943) de Merleau-Ponty (1908/1961), de la « douleur des membres fantômes » (*Phantomschmerzen*), afin d'indiquer le caractère fondamentalement ek-statique de la corporalité (*ekstatische Leiblichkeit*)<sup>298</sup>, ce qui signifiait pour Heidegger la primauté du *phénoménal* sur le *perceptif*<sup>299</sup>; dans le même contexte, Heidegger prenait l'exemple du « rougissement » en tant qu'état en apparence *physiologique*, afin de témoigner du caractère ek-statique de la corporalité (*Leiblichkeit*), entendant par là qu'un tel état, dans l'« embarras » ou encore la « gêne », correspond d'abord à la *phénoménalité* — il faut qu'un champ soit « ouvert » afin qu'un acte de signification soit permis<sup>300</sup>. De la même façon, dans la tentative d'une réduction phénoménologique de la gare centrale de Zurich présentée à l'assemblée de médecins et de psychiatres, Heidegger affirmait qu'en dehors de la gare accessible par la perception, une fois le « corps physique » (*Körper*) présent, il y avait surtout rendre-présent et l'« être-auprès » (*Sein-bei*) et le « rendre-présent » (*Vergegenwärtigung*) de la gare obéissant à une

---

<sup>296</sup> En contrebas du « problème », *Être et Temps* paramétrait d'avance une difficulté d'ordre méthodologique : il apparaît que le corps (*Leib*) n'est pas présent devant l'homme, manipulable, et n'a donc pas un caractère sous-la-main (*Vorhandenheit*) ou à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*), interdisant du même coup de l'interpréter comme on interpréterait l'outil (*Zeug*). Différenciant « corps » (*Leib*) et « corps physique » (*Körper*), Heidegger identifiait la particularité spatiale du *Dasein*. Dans les *Séminaires de Zollikon*, il ajoutera que « le corporel de l'homme (*das Leibliche des Menschen*) [entendu] comme sous-la-main (*Vorhandenes*) [...] détruit par avance [celle-ci] de fond en comble ». Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 239.

<sup>297</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 143, 239. Cette traduction de « *Leib* », concernée par ce que N. Depraz appelait en 1997 une *crux phaenomenologica*, rompt avec le choix de certains traducteurs en faveur de « chair », de façon à indiquer l'horizon particulier de ce concept — à l'instar de la traduction « corps propre ». À ce propos : cf. Depraz, Natalie. « La traduction de Leib : une crux phaenomenologica », in *Études Phénoménologiques*, vol. 13 (26), 1997, p. 91-109; Serban, Claudia. « L'êrôs ou le corps devenu chair : Réflexions sur Le Phénomène érotique de Jean-Luc Marion », in *Filozofija i Društvo*, vol. 27, 2016b, p. 802-809.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>299</sup> « [Pour Heidegger] aucune ouverture, c'est-à-dire aucun accès à l'étant comme tel, ne nous vient des organes des sens ! » Cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 118. Nous reviendrons dans la dernière section sur cette problématique.

<sup>300</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 145.



*logique phénoménale* qui n'est pas celle de la perception — ce qu'il nommait le « jeu du corps<sup>301</sup> ». Dès lors, pour Heidegger, il s'agissait de désigner l'« ouverture » (*Erschlossenheit*) en tant qu'instance *a priori* permettant la plupart des comportements anthropiques connus — de même que leur « privation », notamment en ce qui concerne la schizophrénie qu'il interprétait alors comme une « privation de l'ouverture<sup>302</sup> ». Du fait de l'« existentialité », il apparaissait pour Heidegger que le phénoménal, en fonction de la *relationalité* qui lui appartient, engendrait une *rétroaction* sur les processus vitaux, conduisant à les modifier de façon fondamentale<sup>303</sup>. Dans *Être et Temps*, de ce point de vue, la réaction physiologique associée à l'angoisse (*Angst*) comportait pour condition préalable le processus existentiel voulant que « le *Dasein* s'angoisse au fond de son être<sup>304</sup> » — de même, l'existentialité permettait l'apparition de processus inconnus du reste du vivant<sup>305</sup>, dans une réitération du concept herdérien de « *Mängelwesen* », qui rappelait la *déficiencia* de l'homme<sup>306</sup>.

Heidegger justifiait également une telle primauté du *phénoménal* par le recours à la spatialité du *Dasein*<sup>307</sup>, laquelle implique une multiplicité de processus identifiés à l'existence (*Existenz*): « L'être humain *est* en ceci qu'il ek-siste le *Da-sein*, qu'il l'endure; il *est* en ce qu'il prend en charge de garder le là (*Da*), c'est-à-dire la manifesteté de l'étant, en la configurant du même geste qu'il s'y adjoint.<sup>308</sup> » S'il faut parler d'un « corps existant », en cela qu'il y aurait un champ phénoménal circonscrit à l'existence (*Existenz*) partie prenante de l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*)<sup>309</sup>, c'est justement parce que l'homme

---

<sup>301</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 120-121, 274-275. Citons un exemple paradigmatique : « La limite (*Grenzen*) de l'être-corps (le corps n'est *corps* que pour autant qu'il *est* corps) est l'horizon d'être dans lequel je séjourne. C'est pourquoi la limite de l'être-corps se transforme constamment par la transformation de la portée de mon séjour. » Cf. *Ibid.*, p. 140.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>303</sup> Dans *L'Œil et l'Esprit* (1960), dans la période davantage heideggérienne, Merleau-Ponty disait que « nos yeux de chairs sont déjà beaucoup plus que des récepteurs pour les lumières, les couleurs et les lignes »; par ce « beaucoup plus », il s'agissait en l'état de nommer l'importance du phénoménal. Cf. Merleau-Ponty, Maurice *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1985, p. 25.

<sup>304</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §40.

<sup>305</sup> Dans le cadre de la psychiatrie, Heidegger citait par exemple le cas du « refoulement » freudien. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 392.

<sup>306</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §13.

<sup>307</sup> « Le *Dasein* de l'homme est en soi *spatial* au sens de *faire espace à l'espace* (*Einräumen von Raum*) et au sens de la *spatialisation* du *Dasein* en sa [corporalité]. Le *Dasein* n'est pas spatial parce qu'il est corporel, au contraire : la [corporalité] n'est possible que parce que le *Dasein* est spatial au sens où il fait espace. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 132. Dans le protocole du séminaire du Thor du 8 septembre 1968, Heidegger distinguait le « *Leib* » du « *Körper* » en fonction des « limites » (*χώρα, πέρας*). Heidegger, Martin. « Séminaire du Thor 1968 », in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 413.

<sup>308</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 391.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 209. C'est dans ce contexte que Heidegger dira que l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*) implique un « corps qui corpore ». *Ibid.*, p. 271; Martin Heidegger (2009a), *op. cit.*, p. 29.

est *concerné* et *impliqué* dans une phénoménalisation qui échappe au reste du vivant, et qui appartient *in fine* à ce sous-produit existentiel qu'est le Soi-même (*Selbstheit*)<sup>310</sup>. Comme le dira Heidegger à Boss lors d'un entretien en 1963 :

Le *Dasein* est toujours à avoir en tant qu'être-au-monde, en tant que se préoccupant des choses et en souci pour ceux qui sont ensemble avec lui, en tant qu'être-ensemble avec l'être humain qui vient à sa rencontre, et jamais comme un sujet subsistant en soi. Le *Dasein* est en outre toujours à voir en tant que se tenir au cœur de la clairière (*Lichtung*), en tant que séjour auprès de ce qui vient à sa rencontre, c'est-à-dire en tant qu'ouverture pour ce qui vient à sa rencontrer et le concerne. Le *séjour* c'est toujours du même coup adopter un certain comportement envers... Le "soi" dans le *se-comporter* (*sich verhalten*) et le "moi" dans "mon *Dasein*" ne doivent jamais être compris comme s'ils étaient reliés et référés à un sujet ou une substance. Le "soi" est plutôt à percevoir de manière purement phénoménale : ainsi que c'est visible dans la façon dont je me comporte en ce moment même. Le *Qui* prend sa figure dans les modes de comportement dans lesquels je suis à chaque instant<sup>311</sup>.

Cette *phénoménalisation* du Soi-même (*Selbstheit*), par laquelle on interroge l'identité de l'étant que l'on est, représentait pour Heidegger l'une des fonctions de l'« entente de l'Être » (*Seinsverständnis*) — et c'est en cela qu'il parlait dans les *Contributions* d'un « pressentiment de l'Être » (*die Abnung des Seyns*)<sup>312</sup>. Il s'ensuit que l'« existence » (*Existenz*) implique un niveau de relationalité duquel l'homme tiendrait la plupart des activités et des manifestations lui étant généralement associées (penser, poétiser, bâtir, diriger, sacrifier, subir, exulter), rassemblées par Heidegger sous le processus intentionnel de la « mise à l'abri » ou de l'« abriement » (*Bergung*)<sup>313</sup>.

Dans les *Séminaires de Zollikon*, le « problème du corps » désignait donc les déterminations du *Dasein* dans l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), conceptualisées dans les affections (*Stimmungen*), et plus généralement les modes par lesquels l'homme est livré et jeté dans l'étant<sup>314</sup>. Seul importait donc de thématiser l'ouverture (*Erschlossenheit*) correspondante, en d'autres termes le caractère non-intentionnel de l'affectivité (*Befindlichkeit*). Si le « corps » (*Leib*) comportait une telle importance, c'est parce qu'il rassemblait l'entièreté de la problématisation, en cela qu'il représentait la spécificité de la « substance »

---

<sup>310</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 104. Également : « [Si] l'homme n'est corps (*leibt*) que pour autant qu'il vit (*lebt*) », « le corporel (*Leiblichkeit*) chez l'homme n'est pas quelque chose d'animal », parce qu'il implique des modes de compréhension particuliers. Cf. Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 234-235.

<sup>311</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 228.

<sup>312</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §128.

<sup>313</sup> *Ibid.*, §177.

<sup>314</sup> Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 340; Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 108, 410; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 206. Voir également : cf. Claude Romano (2019), *op. cit.*, p. 260.

du *Dasein*, c'est-à-dire l'existence (*Existenz*) et l'unicité (*Einheit*) lui correspondant — en d'autres termes, ce que le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* désignait comme *positum*<sup>315</sup>. De surcroît, comme nous l'enseigne le « problème du corps », il s'agissait de mettre en évidence un « corps » (*Leib*) distinct du « corps physique » (*Körper*) du point de vue phénoménal, un « corps » (*Leib*) matérialisant la *condition nécessaire* d'une relationalité d'un type particulier<sup>316</sup>.

On comprend mieux le fondement philosophique du « problème » (et l'étonnement à son endroit), si l'on considère toute l'étendue des modifications que le « corps » (*Leib*) est à même de subir, c'est-à-dire cette « labilité » immanente au « *Da* » du *Da-sein* — ce qui nous fait plonger *de facto* dans la problématique de la substantialité qui occupait *Être et Temps*<sup>317</sup>. Dès lors que le *Dasein* était déterminé dans *Être et Temps* comme être-jeté (*Geworfenheit*) dans la facticité, il apparaissait comme *modifiable*. Cependant, la difficulté consistait à interroger sur un mode conceptuel fondé l'ensemble des paramètres et des processus de cette « essence » (*Wesen*); dans le cadre du « problème du corps », l'interprétation du *Dasein* reposait par conséquent une « ouverture ek-statique » (*ekstatische Offenheit*), laquelle ne signifiait néanmoins pas qu'il faille « remplacer l'âme par le corps »<sup>318</sup>. Comme permet de le confirmer le corpus tardif, « le problème du corps » correspondait à une *reconfiguration* de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) où le corps (*Leib*) acquérait une fonction processuelle en tant qu'interaction dynamique; dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger avait donc recours à des expressions tautologiques telles que « *das Leib leibt* », expressions dont la fonction consistait à exprimer ce qu'il faudrait appeler l'*enactment* des relations accessibles depuis l'existence (*Existenz*) — ce qui le distinguerait, selon Heidegger, du corps physique (*Körper*)<sup>319</sup>. On trouve, dans le *Nietzsche*, une occurrence de cela lorsqu'il

---

<sup>315</sup> À la différence d'*Être et Temps*, comme l'a démontré M. Haar, le corps (*Leib*) du « dernier » Heidegger acquiert un caractère originaire du fait qu'il est conçu comme condition de possibilité de l'ouverture (*Erschlossenheit*) aux affections (*Stimmungen*). Cf. M. Haar (1986), *op. cit.*, p. 68.

<sup>316</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 257, 274.

<sup>317</sup> Notre lecture de Heidegger, il s'ensuit, rappelle la tentative de Gilbert Simondon (1924-89) visant à penser une troisième voie à ce qu'il nommait la « réalité de l'être comme individu », « sans recourir au schème substantialiste, ni au schème hylémorphique ». Cf. G. Simondon (2017), *op. cit.*, p. 23.

<sup>318</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §19.

<sup>319</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p.171. Également : « Tout ce que nous appelons à présent notre [corporalité] — jusqu'à l'ultime fibre musculaire et la plus inapparente des molécules d'hormone — est, conformément à son essence, partie prenante de l'exister. Il ne s'agit donc pas, par principe, de matière inerte; bien au contraire, c'est un domaine où vient jouer le pouvoir d'appréhender des significativités propres à ce qui vient à sa rencontre — pouvoir impossible à objectiver ou à voir au sens optique — à partir duquel se constitue l'intégralité [du *Dasein*]. Ce corporel (*Leibliche*) se configure de telle sorte qu'il peut servir au commerce avec les « matériaux » vivants ou non qui viennent à sa rencontre. Mais, à l'opposé d'un outil,

est dit que « nous n’“avons” pas un corps [physique] (*Körper*) à la façon par exemple dont nous portons un canif dans notre poche, et qu’en revanche nous “sommes” corporels (*leibliche*)<sup>320</sup> », ce qui anticipait le primat de la corporalité (*Leiblichkeit*) sur la « fonction physique » (*körperliche Funktion*) dans les *Séminaires de Zollikon*<sup>321</sup>.

En dehors du caractère intentionnel (et donc noétique) qu’une telle relationalité comporte, il s’agissait évidemment de faire de l’être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), par le recours à l’instance du corps (*Leib*), l’objet thématique d’une description pouvant restituer l’affectivité (*Befindlichkeit*) intrinsèque à la génération du *Dasein* — ce qui signifiait interpréter, encore une fois, un *positum* ne s’apparentant pas au *subjectum*<sup>322</sup>. L’enjeu philosophique était fondamental : Heidegger déplaçait cette fois-ci la description onto-anthropologique du côté *génétique*<sup>323</sup>, en mettant l’accent sur les affections (*Stimmungen*) desquelles dépend l’activité noétique (ex. la *Rede*, le déploiement d’une identité narrative, etc.), en ce qu’elles sont les « fils de l’intentionnalité » qui permettent de rattacher le *Dasein* à une mondanité (*Weltlichkeit*) de façon « projective ». L’importance de « concepts pathiques » (*Stimmung, ekstatische Leiblichkeit, das Leib leibt, Leiben, ekstatische Offenheit, Reichweite des Leibes, Leibgrenze*, etc.) obéissait par conséquent au déploiement d’un *second* dispositif analytico-descriptif, entamé dans les *Contributions*, lequel avait pour objectif de permettre une « connaissance génétique » (et plutôt « écologique ») du *Dasein*, le tout à l’intérieur d’une « ontologie de la relationalité » mieux définie. En dernière instance, le « problème du corps », parce qu’il interrogeait le *Dasein* de façon génétique à partir du « moment non-intentionnel », demandait, pour Heidegger, une « méthode » qui lui soit adaptée<sup>324</sup> — et sur laquelle nous reviendrons. C’est d’ailleurs en ce sens qu’il faut interpréter, nous semble-t-il, la phrase de Heidegger affirmant que

---

les sphères corporelles de l’exister ne s’émancipent pas hors de l’être-homme. Elles ne peuvent être rangées pour soi dans une boîte à outils. Elles restent bien plutôt dominées de part en part par l’être-homme, elles sont contenues en lui et font partie de lui aussi longtemps qu’un homme vit. À l’instant du décès, ce domaine corporel se métamorphose en un mode d’être qui coïncide avec celui d’une chose inanimée, avec la masse d’un cadavre, qui alors ressort. » Cf. *Ibid.*, p. 322.

<sup>320</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 95.

<sup>321</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 257.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>323</sup> « [Heidegger voulu] retrouver l’élémentaire de l’homme, [...] ce qui le rend possible en deçà même du biologique, ce à partir de quoi il est. » Autrement dit : son « sol abyssal ». Cf. M. Haar (2002), *op. cit.*, p. 96. Il est étonnant de constater comment Husserl et Heidegger furent tous les deux, à des moments plus tardifs, à développer une « phénoménologie génétique », comme ce fut le cas dans *De la synthèse passive* (Hua XI).

<sup>324</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 159-160. Un exemple : « [...] le problème du corps est un problème de méthode. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 167.

« le phénomène du corps (*Leibphänomen*) est le problème le plus difficile<sup>325</sup> ». Ici, Heidegger réitérait en quelque sorte, à l'intérieur de modalités certes très différentes, l'une des difficultés méthodologiques qui furent naguère celles de Descartes : « [mon esprit] est plus aisé à connaître que [mon corps].<sup>326</sup> » Cette difficulté, en l'état, désignait pour Heidegger toute la misère que l'on trouve sur le chemin une fois que l'on veut accéder à la corporalité (*Leiblichkeit*) afin de la thématiser.

## §12 LA CONCEPTUALISATION DU « CORPS EXISTANT » (*LEIB*)

Heidegger situait la « substantialité du *Dasein* » dans un « corps existant » déterminé par des circuits et des processus relationnels inscrits dans la spatialité et la temporalité de l'existence (*Existenz*)<sup>327</sup>. Cette conceptualisation, dans l'hypothèse d'un « Heidegger III », était fondée à la fois sur des difficultés *thématiques* et *méthodologiques* dûment identifiées par Heidegger, de même que sur un *contexte* défini sous les épitaphes de « péril de l'Être » et de « cybernétique ». En d'autres termes, il s'agissait pour Heidegger de penser l'« ontologie de la relationalité » (ou encore l'« écologie ») du *Dasein* permettant de restituer la phénoménalisation à l'œuvre dans l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), de même que ses conditions préalables. En continuité avec *Être et Temps*, cependant, il s'agissait tout autant pour Heidegger de maintenir l'hypothèse voulant que le *Dasein* n'est pas, à la différence du *subjectum*, une instance autonome, en cela qu'il est, selon le vocabulaire de *Être et Temps*, une « unité ek-statique<sup>328</sup> ». Par conséquent, il y avait la volonté de penser un *positum* d'une envergure « écologique » — ce que désignait l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*). En outre, cette conceptualisation avait pour fonction de réitérer l'interrogation de l'« originaire » (*ursprüngliche*) permettant de penser génétiquement le *Dasein*, dans cette tentative d'interroger et définir l'homme.

On dira, cependant, que le concept du « corps existant », pour pertinent qu'il soit, s'apparente pourtant au « corps propre » de Husserl<sup>329</sup> et de Merleau-Ponty<sup>330</sup> — en apparence, à tout le moins. Après tout, les trois employaient le terme « *Leib* » afin de distinguer un secteur d'un autre, cette fois

---

<sup>325</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 234.

<sup>326</sup> Descartes, René. « Méditation seconde », in *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2012, p. 274.

<sup>327</sup> Rappelons que le *Dasein* est un « concept relationnel » : « [nous sommes] la *relation* à quelque chose ou à quelqu'un. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 256, 316.

<sup>328</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §65, 68, 69, 73, 79, 81.

<sup>329</sup> Husserl, Edmund. *Husserliana (Band I). Cartesianische Meditationen*, Nijhoff, 1973.

<sup>330</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2005.

occupé par le « *Körper* ». Or, il semblerait qu'il y avait une *incommensurabilité* des concepts (et néanmoins des similarités) sur deux points essentiels, laquelle apparaît comme intelligible par *contraste*<sup>331</sup>, d'autant que la matrice conceptuelle du « corps existant » n'était pas celle du « corps propre ». Dans un premier temps, il semblerait que les concepts différaient dans ce qu'ils concevaient comme *positum* de l'homme. Husserl, en ce qui le concerne, soutenait un « ici » (*Hier*) du *Ich-Leib*, une interprétation du *Leib* comme « *Orientierungszentrum* ». Parce qu'il faisait du *Leib* une instance située dans l'ici (*Hier*), il pouvait souscrire à une « vue de l'intérieur » (*von innen her gesehen*) et à une description des vécus<sup>332</sup>, d'autant qu'une telle « vue » reposait sur l'hypothèse d'un *centre*. Dans le cas de Heidegger, les choses étaient différentes, parce qu'il avait complètement soustrait le *Dasein* à un quelconque centre, ou encore à un quelconque « internalisme<sup>333</sup> », et c'est ce qui justifiait, s'il faut suivre Heidegger, que « mon corps n'est pas l'ici » (*mein Leib ist nicht das Hier*)<sup>334</sup>. En établissant les « limites du corps » (*Leibgrenze*) et la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*) dans l'ek-statique, le *Da-sein* de Heidegger impliquait un « là » (*Da*) entendu de façon excentrée. Dans les suites de l'ouverture (*Erschlossenheit*) d'*Être et Temps*, qui comprenait deux moments, soit l'affectivité (*Befindlichkeit*) et le comprendre (*Verstehen*), il faut remarquer que ce « décentrement » (ou plutôt ce caractère ek-statique) du *positum* permettait à la fois d'inclure un ensemble d'affections (*Stimmungen*) dans la détermination du *Leib*<sup>335</sup>, des affections autrement impensables dans le reste du vivant, mais également des processus noétiques fondés dans une dépendance vis-à-vis de la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*), notamment l'« imagination » (*Einbildung*) et le « rendre-présent » (*Vergegenwärtigung*) associés dans les *Séminaires de Zollikon* à la gare de Zurich. C'est ce qui permettait à Heidegger, par exemple, de justifier l'historialité du *Dasein* dans le travail de la tradition<sup>336</sup>, l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) caractéristique du « On » (*das Man*), et la

---

<sup>331</sup> Pour une comparaison entre Husserl et Heidegger à propos du *Leib* à partir des *Séminaires de Zollikon*, cf. Ciocan, Cristian. « Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminars », in *Continental Philosophy Review*, 2015, p. 463-478.

<sup>332</sup> Husserl, Edmund. *Husserliana (Band IV). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Nijhoff, 1952, p. 158-161.

<sup>333</sup> « Même les psychologues français interprètent tout de travers en tant qu'expression de quelque chose d'intérieur, au lieu de considérer le phénomène du corps (*Leibphänomen*) dans sa liaison aux autres êtres humains. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, p. 145.

<sup>334</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 137.

<sup>335</sup> « Se tenir dans l'ouvert a toujours lieu sur [une certaine affection] (*Stimmung*); c'est toujours se tenir ouvert pour le monde actuellement ambiant. [...] Être ouvert, pour le *Dasein*, c'est aller ek-sister dans [la clairière] (*Lichtung*). » Or, « se tenir dans [la clairière] (*Lichtung*) », comme Heidegger l'ajoutera, « ce n'est pas être planté comme un piquet, mais séjourner dans [la clairière] (*Lichtung*) et avoir affaire aux choses ». Cf. *Ibid.*, p. 284, 312.

<sup>336</sup> Heidegger, Martin. « Identité et différence » (GA11; trad. A. Préau), in *Questions I et II*, Gallimard, 1990a, p. 286.

phénoménalisation (non-mentaliste) du *Leib* à l'œuvre dans l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), à partir du concept discontinuiste de la « vérité de l'être » (*Wahrheit des Seins*) — ce qui faisait de Heidegger un penseur de l'*inscription*. En d'autres termes, pour Heidegger, le « *Leib* » est la condition préalable (mais non suffisante) de la *variabilité* de l'homme, l'instance (*Inständigkeit*) dynamique de la temporalité (*Zeitlichkeit*) qui arrache et emporte<sup>337</sup>.

Ensuite, concernant le second point essentiel permettant de distinguer le « *Leib* », Husserl témoignait dans les *Ideen* (II) d'un primat du perceptif dans la constitution du « corps propre (*Leib*) » : « *Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität und allem, was sich mit den Tastempfindungen lokalisiert wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl.*<sup>338</sup> » S'il faut en croire Jean Beaufret, qui fut derrière l'une des premières réceptions heideggériennes en France, cette interprétation du « *Leib* » par Husserl n'était pas inconnue de Heidegger, et ce dernier n'y souscrivait pas :

C'est avec *Sein und Zeit* et le passage qu'il risque de la conscience (*Bewußtsein*) au *Dasein*, que le rapport au corps (*Leiblichkeit*) est pensé comme radical au *Dasein*. [...] Toutefois, dire le rapport au corps ou plus exactement la *Leiblichkeit* du *Dasein*, est, pense Heidegger, difficile à porter au langage. Husserl l'a bien tenté, me disait-il un jour, mais « tout aussitôt il parlait de kinesthèses »<sup>339</sup>.

De fait, Heidegger affirmait plutôt le primat du phénoménal, avec lequel il s'était expliqué sur un mode comparatif entre l'homme et le reste du vivant<sup>340</sup>, notamment lorsqu'il expliquait dans l'un des séminaires du Thor (8 septembre 1968) l'influence du concept pathique de corporalité (*Leibhaftigkeit*) sur la perception (*Wahrnehmung*)<sup>341</sup>. Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger réitérait un motif tout à fait identique, en faisant de l'« écoute » le produit d'une corporalité (*Leiblichkeit*) préalable :

---

<sup>337</sup> Martin Heidegger (2019a), *op. cit.*, §95. Voir également : cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 472, 474; Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 109.

<sup>338</sup> Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Hua IV)*, Martinus Nijhoff, 1952, p. 150.

<sup>339</sup> Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan. *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, 1983, p. 35-36.

<sup>340</sup> Heidegger s'était expliqué sur le type de relationalité qui distingue le phénoménal du perceptif en distinguant un type de relationalité animale, qualifiée d'« accaparement » (*Benommenheit*) et circonscrite par le perceptif, d'un type de relationalité anthropique, cette fois-ci qualifiée de « tenue-de-rapport » (*Verhalten*) et circonscrite par le phénoménal. Cf. Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 347. Voir également : cf. Serban, Claudia. « Capacités de l'animal, potentialités de l'ustensile et possibilités du *Dasein* », in *Philosophie*, vol. 116 (1), 2013, p. 32-47.

<sup>341</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 410; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 258.

Écouter, c'est être-auprès-du-thème-en-y-étant-corporellement. Écouter quelque chose est en soi le rapport de l'être-corps à ce qui est ouï. L'être-corps est toujours partie prenante de l'être-au-monde. Il contribue toujours à déterminer l'être-au-monde, l'être-ouvert, avoir un monde<sup>342</sup>.

En ce sens, on comprendra mieux comment Heidegger pouvait interpréter le « séjour » (*Aufenthalt*) de l'homme, en particulier en ce qui concerne la mienneté (*Jemeinigkeit*) ou le soi-même (*Selbst*) du *Dasein*, comme processus de transformation par et dans la mondanéité (*Weltlichkeit*)<sup>343</sup>. Ce que permet de comprendre le primat du phénoménal, dans l'interprétation du « *Leib* », en d'autres termes les « limites du corps » (*Leibgrenze*) et la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*)<sup>344</sup> c'est la façon particulière et exclusive de l'homme d'habiter (*wohnen*) le monde dans le temps<sup>345</sup>, par le processus que Heidegger nomme la « corporation » (*Leiben*) — que l'on songe seulement à l'ensemble des processus symboliques caractéristiques de l'homme, et notamment aux productions artistiques.

On le comprend, le « *Leib* » de Heidegger, parce qu'il conceptualisait une instance du phénoménal imbriquée dans une relationalité, et parce qu'il faisait l'hypothèse opératoire d'une variabilité du *Dasein*, comportait de façon connexe une « théorie des affects » toujours inscrite dans le « moment non-intentionnel » de l'ouverture (*Erschlossenheit*) — ce qui correspondait, dans *Être et Temps*, à l'affectivité (*Befindlichkeit*)<sup>346</sup>. « Heidegger III », par le recours au « problème du corps », s'efforçait donc de théoriser les conditions préalables de l'activité noétique du *Dasein*, laquelle correspondait systématiquement à l'analyse des poètes (Hölderlin, Novalis, George, Trakl, Rilke, Celan)<sup>347</sup>. Un « corps existant », il s'ensuit, est un corps qui *existe*, et c'est donc une *corde tendue* entre les affections (*Stimmungen*) et les mots (*Wörter*),

---

<sup>342</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 153.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 229-230.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>345</sup> « Le *Dasein* est essentiellement ek-statique. Ce caractère ek-statique, il faut l'entendre non seulement eu égard à ce qui se présente, au sens de ce qui vient séjourner à notre rencontre, mais aussi comme ek-stase relativement au passé, au présent et à l'avenir. » Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 471-472.

<sup>346</sup> De fait, Heidegger n'engageait pas une doctrine « sensualiste » (Locke, Condillac, Helvétius), parce que l'intentionnalité ignorait dans un premier temps les « organes » et les « sens ». Dans l'entretien du 8 juillet 1965 avec Boss, il expliquait donc qu'il n'est quelque chose de tel qu'une « affection sensible » dans sa pensée. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 274. En outre, il faudrait compléter la chose en indiquant qu'il n'y a pas de « théorie de la sensation » dans l'œuvre de Heidegger, parce qu'il ne déploie pas une théorie des qualités de la matière.

<sup>347</sup> Mattéi, Jean-François. *L'ordre du monde : Platon — Nietzsche — Heidegger*, Presses Universitaires de France, 1989; Brito, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*, Presses Universitaires de Louvain/Éditions Peeters, 1999; Dastur, Françoise. *Hölderlin le retournement natal : tragédie et modernité*, Les Belles Lettres, Encre marine, 2013; Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement : Heidegger avec Hölderlin*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2017.



entre le pathétique et le noétique. De fait, il s'agit de la seule instance où le « mouvant » du souci (*Sorge*) est pensable.

Derrière cette conceptualisation, le « corps existant » permettait développer une hypothèse onto-anthropologique alors inédite, et plus tard connue sous le terme d'« esprit échafaudé » (*scaffold mind*) — sur laquelle nous reviendrons en détail dans la section consacrée au « solipsisme existentiel ». Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger faisait de la mémoire, en dehors du cerveau, un « stockage » (ou encore un « *off-loading* ») d'abord inscrit *dans les choses*<sup>348</sup>. Si la mémoire implique également un processus du corps physique (*Körper*), le processus qu'elle désigne n'est pas seulement un processus intracrânien<sup>349</sup>. D'une certaine façon, Heidegger justifiait dès *Être et Temps* la spécificité du *Dasein* dans l'« entente de l'Être », (*Seinsverständnis*), alors qu'elle repose sur une multiplicité de « structures existentielles ». En l'état, parler de l'existence comme de quelque chose « en l'homme » (*im Menschen*), alors même qu'*Être et Temps* prétendait laisser de côté une l'« internalisme kantien », signifiait la *matérialité* de telles structures<sup>350</sup> — laquelle doit faire l'objet d'une constante *actualisation*. Dans la futurité de l'existence (*der Zukünftigkeit von Existenz*), le projet (*Entwurf*) dépend par conséquent d'une « grammaire du futur », d'une structure lui permettant de « promettre » ou de penser ce que Heidegger appelait dans *Être et Temps* le « devancement » (*Vorlaufen*). Dans la spécificité qu'il conférait à l'homme, Heidegger avait peut-être en tête cette phrase de Nietzsche : « Élever un animal qui *puisse promettre*, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ?<sup>351</sup> » Pour ainsi dire, on dira que l'existentialité est « supportée » par une mondanéité (*Weltlichkeit*), de même qu'un milieu ambiant (*Umwelt*), rappelant du même coup l'hypothèse de

---

<sup>348</sup>Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 277. Dans *Être et Temps*, Heidegger, parlait déjà d'une « extension ekstasique de la temporalité » (*ekstatisch erstreckten Zeitlichkeit*), laquelle était concernée par la manière dont le *Dasein* « a » son temps. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §79. Il faudrait également mentionner cet extrait de la *Généalogie de la morale* (1887) qui prolonge notre interprétation : « Lorsque l'homme jugeait nécessaire de se faire une mémoire, cela n'allait jamais sans [...] systèmes de cruautés, [...] la douleur [étant] l'adjuvant le plus puissant de la mnémonique. » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (VII). Par-delà bien et mal - La Généalogie de la morale* (trad. J. Gratiot, C. Heim et I. Hildenbrand), Gallimard, 1971, II, §83.

<sup>349</sup> « Le rapport existentiel ne consiste pas en molécules, il n'est pas produit par elles, mais il n'est pas sans ce qui peut être réinterprété comme un événement physiologique et moléculaire. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 224. Citons également cette interprétation de Hans Jonas : « Unlike the objective categories of Kant, [the existentials] define structures not of reality but of realization - of the active movement of inwardness by which a world of objects is entertained and the self originated as a continuous event. They have, therefore, each and all, a profoundly temporal meaning. » Cf. Jonas, Hans. « Gnosticism and Modern Nihilism », in *Social Research*, vol. 19 (4), The Johns Hopkins University Press, 1952, p. 447.

<sup>350</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29, 41, 44.

<sup>351</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, (GM) II, §1.

l'anthropologie cognitive concernant la « construction de niche » (*niche construction*)<sup>352</sup> — à la différence près qu'un tel concept périphérique comporterait, pour Heidegger, *d'abord* un caractère onto-anthropologique et *ensuite* épistémique, en cela qu'il y aurait une *générativité* et ensuite un processus de *connaissance*. De fait, le « corps existant » (*Leib*) de Heidegger, plus loin qu'il ne l'avait voulu avec l'outil (*Zeug*) dans *Être et Temps*, permettait de déterminer l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) de façon continue<sup>353</sup>, notamment par le recours à des « organes artificiels » (agriculture, cuisson des aliments, mythes et symboles, écriture, mathématiques, grammaire du futur, structures d'insularisation, etc.).

Dans l'histoire de la philosophie, il faut le rappeler, la conceptualisation du « corps existant » (*Leib*) par Heidegger devançait, à divers degrés, de nombreux concepts dorénavant établis dans les « sciences cognitives ». Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de citer une liste (non exhaustive) de concepts développés dans les suites de Heidegger : l'esprit étendu (*extended mind*)<sup>354</sup>; la cognition située (*situated cognition*)<sup>355</sup>; la cognition environnementalement supportée (*environmentally supported cognition*) ou encore les échafaudages (*scaffolds*)<sup>356</sup>; l'arrière-plan (*background*)<sup>357</sup>; les couplages fonctionnels (*functional couplings*)<sup>358</sup>; ou par exemple l'inscription (*embodiment*)<sup>359</sup>. De façon générale, dans la littérature contemporaine, Heidegger est souvent interprété comme un prédécesseur de la « cognition 4E » (*embodied, embedded, enacted, extended*). Cette « antécédence » de Heidegger s'explique, exception faite des lectures et des citations lui étant attribuées par les théoriciens et philosophes contemporains, par le fait

---

<sup>352</sup> Odling-Smee, John, Kevin Laland & Marcus Feldman (2003). *Niche construction : The neglected process in evolution*, Princeton University Press, 2003. De façon commensurable, Heidegger affirmait que la « clairière » (*Lichtung*), c'est-à-dire l'« ouverture noétique » permettant une « vue » sur ce qui est, et n'est intelligible « qu'à partir du phénomène du corps (*Leibphänomen*) ». Cf. Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 233. De la même façon, Heidegger concevait la perception comme d'un processus noétique qui permettrait d'« ouvrir » (ex. identité narrative, expressions linguistiques, volition, émotion, désirs, etc.). Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 275. Enfin, on rappellera ici la triple thèse du cours fribourgeois de 1929/1930 : « La pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal est pauvre en monde (*weltarm*), et l'humain est formateur de monde (*weltbilden*).

<sup>353</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 149.

<sup>354</sup> Clark, Andrew & David Chalmers. « The extended mind », in *Analysis*, 1998, vol. 58, p. 7-19.

<sup>355</sup> Gallagher, Shaun. « Philosophical Antecedents of Situated Cognition », in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (ed. P. Robbins & M. Aydede), Cambridge University Press, 2008, p. 35-52.

<sup>356</sup> Sterelny, Kim. « Minds: extended or scaffolded ? », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9(4), 2010, p. 465-481; Colombetti, G. & J. Krueger. « Scaffolding of the Affective Mind », in *Philosophical Psychology*, 2015, vol. 28 (8), p. 1157-1176.

<sup>357</sup> Varela, Francisco, Evan Thompson & Eleanor Rosch. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, 1992.

<sup>358</sup> Clark, Andrew. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, 1997, p. XXVII, 148, 171.

<sup>359</sup> Moran, Dermot. « Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment », in *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, MIT Press, 2017, p. 25-46.

que Heidegger s'était efforcé de résoudre des difficultés pour la plupart commensurables avec celles identifiées dans les sciences cognitives. Par exemple, et de façon correspondante à la tentative d'*Être et Temps* de décrire le déplacement du *subjectum* vers le *Dasein*, on rencontre les conditions intellectuelles sous-jacentes à l'apparition de l'énactivisme (*enactivism*), lequel s'efforce depuis les années 1980 de développer un modèle théorique de la cognition humaine plus sophistiqué que celui mis de l'avant par les approches cognitivistes. Une telle « reprise » de Heidegger cadre avec la problématique d'une comparaison de l'homme avec le reste du vivant<sup>360</sup> — laquelle sera décortiquée au troisième chapitre.

De ce point de vue, les difficultés associées à la conceptualisation du corps existant (*Leib*) justifient pourtant en partie le reproche d'un « oubli du corps », si tant est que Heidegger s'est efforcé de penser *différemment*, en des termes et des concepts le plus souvent cryptiques, le plus souvent parce ce qu'il s'agissait de penser et de théoriser devait à la fois échapper à la métaphysique et décrire des processus de variabilité importante à l'intérieur d'entités linguistiques fermées. Si l'on a jugé le *Dasein* comme « flottant » ou « fantasque », ce n'est qu'en le replaçant dans la problématique de Heidegger, c'est-à-dire dans une « ontologie de la relationalité », que l'on comprend l'importance accordée au « corps existant » (*Leib*), et plus particulièrement le « moment non-intentionnel » de l'affectivité (*Befindlichkeit*) et des affections (*Stimmungen*)<sup>361</sup>. En dernière instance, cette *pensée du corps* s'explique par l'objectif thématique de soustraire l'homme à la définition qu'en donnait la cybernétique — définition, comme nous l'avons souligné, forcément lourde de conséquences. Incidemment, afin de penser tout cela, nous jugeons que Heidegger s'est retrouvé un peu malgré lui dans l'ombre de Nietzsche, pour la raison qu'il vit en celui-ci un devancier et une communauté d'inquiétudes, d'interrogations et de problématiques.

### §13 HEIDEGGER ET L'OMBRE DE NIETZSCHE

D'où provient ce « corps existant » (*Leib*) ? Derrière le « problème », comme nous en avons fait l'hypothèse, il y aurait donc un « Nietzsche matriciel », de même qu'une *déconstruction phénoménologique* de Nietzsche, en d'autres termes une matrice conceptuelle à même de penser le corps (*Leib*) de l'homme ? Que Nietzsche ait agi en tant qu'ombre ne surprendra pas les contemporains et les commentateurs de

---

<sup>360</sup> De Haan, Sanneke. *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press, 2020.

<sup>361</sup> Citons pour conclure cette définition complémentaire de l'affection (*Stimmung*) : « [...] ce qui [nous] submerge, ce que nous ne pouvons pas commander, mais bien ce qui se forme de soi-même, ce qui ne peut être obtenu de force, mais dans quoi plutôt nous nous voyons plongés. » Cf. Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 98.

Heidegger<sup>362</sup> — très tôt, et plus particulièrement après la publication des *Holzwege* en 1946, la réception du penseur s'est intéressée au « Nietzsche » de Heidegger, et surtout à l'influence de Nietzsche sur celui-ci<sup>363</sup>. Dès *Être et Temps*, et surtout dans la théorisation de l'historialité du *Dasein*, Heidegger revendiquait une filiation philosophique avec Nietzsche<sup>364</sup>. Quelques années après l'*opus magnum*, en 1936, Heidegger s'était permis de mentionner la « parenté profonde » (*innerste Verwandtschaft*) qui le rattachait à Nietzsche<sup>365</sup>. Qui plus est, la position assignée à Nietzsche par Heidegger dans l'« achèvement de la métaphysique<sup>366</sup> » en Occident dans l'ensemble des tomes de la *Gesamtausgabe* suffit à confirmer que Heidegger n'a repris et interprété de façon aussi obstinée aucun autre auteur que Nietzsche, à l'exception près d'Aristote et de Hölderlin. Cependant, affirmer l'existence d'une « matrice nietzschéenne » signifie faire un pas en avant, et nous amène à comprendre le « *Leib* » heideggérien en complémentarité ou en confrontation avec le « *Leib* » nietzschéen. Pour s'en faire une idée, qu'il suffise de rappeler quelques faits.

Dans la lettre du 16 août 1960 adressée à Medard Boss, Heidegger affirmait « [se] trouve[r] encore dans l'« abîme » qui a pour nom Nietzsche<sup>367</sup> ». Cette remarque faisait évidemment référence à la publication prochaine du *Nietzsche*, œuvre par la suite mieux connue en tant que sixième tome (en deux parties) de la *Gesamtausgabe*. Ce que cette affirmation comporte de pertinent, cependant, Heidegger nous l'explique dans la préface du *Nietzsche* datée de 1961; il y disait que l'ouvrage (rassemblant des leçons professées de 1936 à 1940 et des digressions posées sur le papier entre 1940 et 1946) permet de

---

<sup>362</sup> Concernant l'« influence profonde » de Nietzsche pour Heidegger. Cf. Gadamer, Hans-Georg. *L'Herméneutique en rétrospective* (trad. J. Grondin), Vrin, 2005, p. 95; Krell, David F. « Nietzsche in Heidegger's Kehre », in *The Southern Journal of Philosophy*, 1975, vol. 13 (2), p. 197-204; Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, 1963; Richardson, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Springer Netherlands, 1963.

<sup>363</sup> Pour l'anecdote, rappelons cette phrase de J. Beaufret : « Impossible de parler de Heidegger vu de France sans parler du Nietzsche de Heidegger. La France en est à sa seconde découverte de Nietzsche. » Cf. Beaufret, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, 2000, p. 136.

<sup>364</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §76.

<sup>365</sup> Heidegger, Martin. *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst. Wintersemester 1936/37* (GA43; ed. B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, 1985b, p. 277.

<sup>366</sup> « Avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée. Cela veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées. La métaphysique achevée, qui est la base d'un mode de pensée « planétaire », fournit la charpente d'un ordre terrestre vraisemblablement appelé à une longue durée. Cet ordre n'a plus besoin de la philosophie parce qu'il l'a possédée déjà à sa base. Mais la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement. » Cf. Heidegger, Martin. « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences* (GA7; trad. A. Préau), Gallimard, 1958, p. 95-96. Voir également : Heidegger, Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?* (GA8; trad. A. Becker et G. Granel), Presses Universitaires de France, Quadrige, 1999a, p. 46-85, 102-126.

<sup>367</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 352.

procurer « un aperçu de la voie que [sa] propre pensée a parcourue depuis 1930 jusqu'au moment de la *Lettre sur l'humanisme* [en 1946]<sup>368</sup> ». Considérant l'importance accordée à Nietzsche dans l'élaboration de sa pensée, ce seul extrait permet de confirmer l'hypothèse d'une matrice nietzschéenne en ce qui concerne « Heidegger II »; encore reste-t-il, toutefois, à prouver qu'elle persista par la suite. Dans les années qui suivirent la Seconde Guerre mondiale, Heidegger aurait affirmé en privé à plusieurs reprises : « *Nietzsche hat mich kaputt gemacht*<sup>369</sup>. » Cette anecdote, si elle s'avérait seule, ne suffirait guère. Or, dans l'entretien du 8 juillet 1965 avec Medard Boss, Heidegger n'en démordait pas : il confirmait, et cette fois-ci identifiait, l'interprétation nietzschéenne des affections (*Stimmungen*) en tant qu'ascendance le rattachant à Nietzsche<sup>370</sup>.

Par le fait même, et en dépit des différences sémantiques fort importantes, cette parenté discrète s'intègre dans le contexte du « problème du corps », ou du moins dans les premiers moments de son élaboration. Dans l'un des séminaires sur Héraclite de 1967, et à l'occasion d'une discussion portant sur le corps (*Leib*), Heidegger accréditait le fait qu'une interprétation du corps (*Leib*) devait être menée d'après la manière dont Nietzsche le pensait<sup>371</sup> — c'est-à-dire, semble-t-il, à l'intérieur d'une « théorie des affects ». D'autant qu'en 1967, Heidegger affirmait encore que « l'homme n'est corps (*leibt*) que pour autant qu'il vit (*lebt*)<sup>372</sup> », phrase qu'il faudrait juxtaposer à une autre issue du *Nietzsche* : « La vie ne vit qu'en incorporant (*leiben*)<sup>373</sup>. » Dans ce même *Nietzsche*, à la fin des années 1930, Heidegger jugeait par la suite, et comme pour confirmer l'importance de cette phrase, qu'une théorisation crédible de la « corporation » (*Leiben*) n'avait pas encore été entamée :

C'est en effet ce dans quoi tout ce que nous relevons en fait de phénomènes dans le corps d'un être vivant acquiert son propre caractère de processus. Il se peut que le *corporer* (*Leiben*) ne soit de prime abord qu'un mot obscur, mais qui nomme quelque chose qu'il faut *en premier lieu* et *constamment* éprouver et retenir dans sa réflexion, concernant la connaissance de l'être vivant<sup>374</sup>.

---

<sup>368</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 10.

<sup>369</sup> Anecdote relatée par D. J. Schmidt. Cf. Schmidt, Dennis J. *On Germans and Other Greeks : Tragedy and Ethical Life*, Indiana University Press, 2001, p. 225.

<sup>370</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 277-278.

<sup>371</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 233.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>373</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 439.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 439.

Pourquoi Nietzsche ? De nombreux aspects du « problème du corps » témoignent de l'importance qu'eut pour Heidegger le projet d'une explication nouvelle avec le concept de « vie » (*Leben*)<sup>375</sup> ; concept qui, justement, en vint à s'inscrire dans la *problématisation* du *Dasein* et de l'« ek-sistentialité » dorénavant envisagée à partir du corps (*Leib*). En l'occurrence, et comme pour mieux s'en faire une idée, l'importance de Nietzsche s'explique donc par le fait que le corps (*Leib*) de Heidegger n'était pas celui des autres phénoménologues (Husserl, Merleau-Ponty). Ce corps *existant* (*Leib*) heideggérien, faut-il le rappeler, n'a rien du corps *propre* (*Leib*) de Husserl et de Merleau-Ponty. Pour Heidegger, ce « corps propre » est encore un corps interprété subjectivement, en fonction de ses vécus. C'est un corps qui suppose le *subjectum* (transcendental ou empirique) en tant que point de départ de la phénoménologie. Par conséquent, il faut demander quel est ce corps existant (*Leib*) de Heidegger ? Dans l'hypothèse qu'il s'avère effectivement différent du corps propre (*Leib*), il faut demander à partir d'où Heidegger put élaborer un *autre* corps (*Leib*). S'il faut en croire la conceptualisation et la théorie des affects précédemment présentés, Heidegger aurait pensé ce corps (*Leib*) par une « répétition » (*Wiederholung*) de Nietzsche<sup>376</sup>. En cela, c'est à l'intérieur de la « théorie des affects » dans laquelle s'inscrit le corps (*Leib*) nietzschéen que Heidegger trouva l'appareillage conceptuel lui permettant de penser.

Cette déconstruction phénoménologie de Nietzsche fut donc motivée par un souci *méthodologique* et *conceptuel*<sup>377</sup>. Insatisfait des résultats d'*Être et Temps* et inquiet par le « péril » (*Gefahr*), notamment mentionnés dans les quatre conférences de Brême (1949), Heidegger voulut réinterpréter la manière nietzschéenne de penser *dans* l'histoire<sup>378</sup>, cette fois-ci à l'intérieur de l'« histoire de l'Être<sup>379</sup> ». En l'état, il s'agissait d'interpréter la variabilité du *Dasein* et le poids de la phénoménalisation sur celui-ci, dans la façon qu'ont les hommes d'*éprouver* les conditions civilisationnelles. Cet intérêt pour Nietzsche, et plus

<sup>375</sup> Sur la première explication de Heidegger avec la « vie » (*Leben*) : cf. Arrien, Sophie-Jan. « L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin », in *Alter*, vol. 21, 2013, p. 9-27; Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée : L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2014.

<sup>376</sup> Comme l'indiquent de multiples segments du *Nietzsche* I (88, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 101, 108, 109, 114, 118, 119, 121, 129, 191, 192, 193, 370, 438-443, 508) et du *Nietzsche* II (150, 152, 153, 155, 160, 236, 240, 241, 246, 253), Heidegger fut amené, de façon postérieure à *Être et Temps*, à interpréter le corps (*Leib*) plus explicitement, et surtout à partir de Nietzsche. Mentionnons enfin que Heidegger introduisit le « problème », dans les *Séminaires de Zollikon*, par le moyen de deux citations de *La Volonté de puissance*. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 132.

<sup>377</sup> Vioulac, Jean. « De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », in *Les Études philosophiques*, vol. 73 (2), 2005, p. 203-227.

<sup>378</sup> Ce projet de penser dans l'histoire n'est pourtant pas nouveau. Cf. Jaran, François. « Heidegger et le problème de l'accès phénoménologique à la réalité historique », in *Alter*, vol. 25, 2017, p. 59-77.

<sup>379</sup> D'autant que, dans le *Nietzsche*, les analyses heideggériennes portant sur la réaction nietzschéenne à la détresse (*Noi*) de son temps correspondent de façon presque symétrique à la sienne. Cf. Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 337-340.

particulièrement l'existence d'une matrice nietzschéenne dans le « problème du corps », s'explique par le fait que le corps (*Leib*) de Nietzsche constituait pour Heidegger le lieu « d'où se commande toute interprétation du monde », ce qui en ferait un « fil conducteur<sup>380</sup> ». Cela étant dit, Heidegger n'aurait-il donc fait que « reprendre » Nietzsche ? Comme dans le cas d'Aristote et de Hölderlin, il faut plutôt dire que Heidegger procéda à une « déconstruction phénoménologique réitérative » de Nietzsche. Pour de nombreuses raisons, Heidegger ne pouvait pas seulement « reprendre » Nietzsche. En effet, si le corps (*Leib*) de Nietzsche « est le nom pour cette structure de la “Volonté de puissance” (*Wille zur Macht*) dans laquelle cette volonté est immédiatement accessible à l'homme en tant que le sujet éminent, parce que toujours disponible<sup>381</sup> », l'interprétation de Heidegger voulait que Nietzsche soit resté enfermé dans le *subjectum* qu'il croyait dépasser et dans une « métaphysique du vivant<sup>382</sup> ». Si Heidegger s'est appuyé favorablement sur Nietzsche dans un premier temps, la fin des années 1930 signale plutôt un durcissement vis-à-vis de la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) associé au « péril » (*Gefahr*)<sup>383</sup>. Quoiqu'il en soit, s'il n'approuvait plus les « résultats métaphysiques » de Nietzsche, Heidegger ne l'avait pourtant pas épuisé, si tant est qu'il s'agissait de penser à partir d'une même problématique onto-anthropologique : comment l'homme est-il affecté par l'histoire de l'Être et comment peut-il éprouver cette histoire ? Pour ce faire, « Heidegger III » eut systématiquement recours à la « pensée de l'*Ereignis* ».

En dernière instance, et en dépit du fait qu'il s'agissait de « surmonter » l'*animal rationale* et le *subjectum*, objectif relativement conforme à celui qu'il attribuait à Nietzsche dans l'« achèvement de la métaphysique » en Occident<sup>384</sup>, il était évident pour Heidegger que la tentative nietzschéenne s'était soldée par un échec. De quelle façon Heidegger interprétait-il le *subjectivisme* qu'il prêtait à Nietzsche (dans l'achèvement de la métaphysique) ? Pour Heidegger, une philosophie réduisant toutes les autres à l'« institution de valeurs », elle-même conçue à travers le prisme de la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*), ramène tout à un *subjectum*<sup>385</sup> et doit être comprise conséquemment en tant que

---

<sup>380</sup> Martin Heidegger (2005), *op. cit.*, p. 57.

<sup>381</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 240.

<sup>382</sup> Interprétation contestée par B. Stiegler : Cf. Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, [2005] 2011.

<sup>383</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 216-219. Voir également : cf. Haar, Michel. « La lecture heideggérienne de Nietzsche », in *Cahier Nietzsche* (ed. M. Crépon), Éditions de L'Herne, 2000, p. 264-276.

<sup>384</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 507.

<sup>385</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 219. Voir également : cf. Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme » (GA9; trad. R. Munier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 109.

« métaphysique de la subjectivité<sup>386</sup> ». En effet, s'il fallait interpréter, comme Heidegger, la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) nietzschéenne comme tout entière déterminée dans le concept de « vie » (*Leben*), comme *ego volo*<sup>387</sup>, alors il apparaîtrait comme tout à fait évident que la seule vue d'un étant serait celle d'une « perspective », elle-même *subjectum*. Pour Heidegger, l'exemple paradigmatique du perspectivisme nietzschéen — et c'en est presque un truisme — était évidemment la *morale*<sup>388</sup> : c'est l'homme (le sujet) lui-même qui *pose* les valeurs, ou plutôt c'est la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) à travers l'homme qui procède à l'*actualisation*<sup>389</sup>. Il y aurait donc subjectivisme, suivant l'interprétation de Heidegger, en cela que la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) supposerait le *subjectum* en tant que *positum*. Or, toute la difficulté fondamentale du « problème du corps », de façon complémentaire à la première problématisation du *Dasein* dans *Être et Temps*, reposait sur l'interrogation du *positum*. On comprend donc mieux le sens de nombre des énoncés réprobateurs du *Nietzsche* (II) : « [mettre] le corps (*Leib*) à la place de l'âme et de la conscience ne change rien à la position fondamentale (*Grundstellung*) établie par Descartes<sup>390</sup>. » Nonobstant cela, Heidegger affirmait plutôt que « nous connaissons aujourd'hui beaucoup de choses, en nombre presque incalculable, au sujet de ce que nous nommons le corps (*Leibkörper*), sans avoir médité sérieusement sur ce qu'est [la corporation] (*das Leiben*) [...]»<sup>391</sup>, ce qui suppose minimalement que le corps (*Leib*) tel qu'interprété conceptuellement et méthodologiquement par Nietzsche n'était point irrécupérable.

De ce point de vue, de quelle façon pouvons-nous interpréter le « problème » par rapport à la « régression au corps » attribuée à Nietzsche par Heidegger en 1940<sup>392</sup> ? Cette régression, nous pensons, il faudrait l'interpréter comme Heidegger lui-même l'interprétait, à savoir comme une régression vers le corps (*Leib*) entendu en tant que *subjectum*<sup>393</sup>. Comme nous le savons, pour Heidegger, il en va tout autre pour cet étant qu'est l'homme : le *Dasein* suppose un autre *positum*. Dans le *Nietzsche*, Heidegger

---

<sup>386</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 160, 263, 307.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 146, 153.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 96-104.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 150. B. Stiegler s'est efforcée de montrer l'erreur de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche à cet égard : cf. Stiegler, Barbara. « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », in *Philosophie*, vol. 82 (3), 2004, p. 77-93.

<sup>391</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 565. Dans ce même ouvrage (p. 93) : « Chaque "corporel" (*Leib*) est aussi corps physique (*Körper*). Mais tout corps (physique) n'est pas "corporel" (*Leib*). »

<sup>392</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 152.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 153.



se montrait sceptique de la tentative nietzschéenne qui s'efforçait d'emprunter des concepts appartenant à la « physiologie » ou encore à la « biologie », pour autant que de tels emprunts supposent qu'une interprétation suffisante du corps ait été préalablement posée, ce dont doutait Heidegger<sup>394</sup>. Contrairement à une interprétation du corps (*Leib*) accomplie en des termes strictement physiologiques, biologiques ou même zoologiques, Heidegger voulait déterrer, s'appuyant semble-t-il sur sa lecture de Nietzsche, une logique première (archéo-logie) lui permettant d'expliquer ce qui distingue l'homme des autres étants<sup>395</sup>. En somme, il s'agissait d'interroger, mieux que ne l'avaient fait *Être et Temps* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, l'« ek-sistentialité » de l'homme en retenant cette fois-ci l'activité du vivant en lui — en d'autres termes ce qui lui permet de « persévérer en son être<sup>396</sup> ». Il s'ensuit que Heidegger accordait une primauté au corps (*Leib*) en fonction de l'ek-sistence et d'une interprétation *existentielle*, et non plus en fonction du vivant (Nietzsche)<sup>397</sup>. Ne niant pas que l'homme est un animal (*ζῷον*), cette catégorie comportait d'*Être et Temps* jusqu'aux *Séminaires de Zollikon* un caractère éminemment secondaire — et le vivant restait donc une catégorie devant être subordonnée à une dimension plus originaire (*ursprüngliche*)<sup>398</sup>. Dans l'approfondissement de l'interrogation « *Qui est l'homme ?* », et suivant la déconstruction phénoménologie réitérative de Nietzsche, Heidegger en vint à déplacer les paramètres dans la problématisation du *Dasein*, ce qui le conduisit à affirmer que le corps (*Leib*) de l'homme est déterminé par un « séjour ekstatique », et que celui-ci est « au milieu de l'étant éclairci<sup>399</sup> ». Comme on l'aura compris, ce déplacement représentatif du « problème du corps » modifiait complètement l'interprétation qui devrait être faite de l'homme, nous conduisant à nous interroger sur les procédés et les modes nous permettant de parler de celui-ci — autrement dit, à nous interroger sur les accès d'une recherche juste et adéquate. En l'occurrence, le « Nietzsche matriciel » de Heidegger eut la fonction expresse de permettre cela, et il s'agit à présent d'en expliciter les causes et les occurrences.

---

<sup>394</sup> Martin Heidegger (1971b), *op. cit.*, p. 48.

<sup>395</sup> *Ibid*, p. 438-448.

<sup>396</sup> *Ibid*, p. 444.

<sup>397</sup> Ce qui ne l'empêcha pas d'admettre, à la façon de l'heureuse formule de Gadamer dans *Vérité et Méthode*, les « données naturelles de notre existence ». Cf. Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio), Éditions du Seuil, [1960] 1996, p. 14.

<sup>398</sup> Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme » (GA9; trad. R. Munier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b, p. 79.

<sup>399</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 140.

## §14 INTRODUCTION DU « NIETZSCHE MATRICIEL »

C'est en retraçant les accords et les désaccords conceptuels et théoriques que l'importance d'un « Nietzsche matriciel » se confirme provisoirement. Considération faite de ce qui fut présenté dans les sections précédentes, il apparaît surtout que c'est au niveau *thématique* et *méthodologique* qu'une telle matrice acquiert son mérite, dans la façon qu'eurent Nietzsche et Heidegger d'interroger de et définir l'homme d'abord et surtout en fonction d'un hypothétique « corps » (*Leib*).

Rappelons d'abord l'importance *thématique* de cette matrice. Une première convergence entre Nietzsche et Heidegger est justifiée par la *variabilité* fondamentale qu'ils attribuent au « *Leib*<sup>400</sup> », laquelle dépend d'une interprétation *inscriptiviste*. Par « inscriptivisme », il faut comprendre le fait qu'un *individuum* est toujours déterminé de façon génétique par l'« inscription » dans une pluralité de paramètres permettant de penser la distinction avec le milieu (ou encore la « clôture opérationnelle ») et le dynamisme à l'œuvre dans la variabilité et la discontinuité du phénoménal — ce qui caractérisait, dans *Être et Temps*, le Soi-même (*Selbst*)<sup>401</sup>. De ce point de vue, l'« inscriptivisme » comporte une théorisation de type « métabolique », parce qu'il s'efforce de penser comment l'*individuum* (dans ce cas-ci le « *Leib* ») détient la possibilité d'être affecté et modifié par *ce qu'il n'est pas*, ce qui implique de façon correspondante de penser le *proprium* de l'*individuum*, ce qui fait d'un étant qu'il est ce qu'il est<sup>402</sup>. Il comporte également, de façon complémentaire, une théorisation de type « écologique », parce qu'il inclut la relationalité dans laquelle s'inscrit l'*individuum*, comme par exemple les processus historiques (*geschichtliche Prozesse*) ou encore la détermination historique des affections (*Stimmungen*)<sup>403</sup> permettent de

---

<sup>400</sup> En cela, Nietzsche et Heidegger développaient une hypothèse « onto-anthropologique » conforme, si l'on peut dire, avec la disqualification du « fixisme » entrepris par Jean-Baptiste de Lamarck (1744/1829) et Charles Darwin (1809/1882). Cf. Wolff, Francis. « La question de l'homme aujourd'hui », in *Le Débat*, vol. 180 (3), 2014, p. 18-30; Emden, Christian. « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », in *Penser l'évolution. Nietzsche, Bergson, Devey* (dir. A. Daratos et P. Walter), Vrin, 2019, p. 21-44.

<sup>401</sup> Dans le *Nietzsche*, Heidegger faisait des affections (*Stimmungen*) des « modes fondamentaux [...] selon lesquels l'homme subit le "là" (*Da*), l'ouvert et [la fermeture] de l'étant dans lequel il se tient. ». Cf. Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 47.

<sup>402</sup> Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger associait le « stress » à un « rapport ek-statique » fondé sur une ouverture « conformément à laquelle l'être humain est toujours déjà interpellé par l'étant qu'il n'est pas lui-même. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 204, 209.

<sup>403</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 101.

penser l'historicité du corps (*Leib*) et la complexité de ses contingences — faisant l'hypothèse d'une *inséparabilité ontologique*<sup>404</sup>.

Derrière l'unicité du « corps existant », en effet, que trouvons-nous ? Nous trouvons le *Dasein* en entier, imprégné d'un rythme vital, violenté par des cadences de production, bercé par une narrativité, porté de tout ce qu'il est par une matérialité et des contingences qui le transcendent. Nous aurions dès lors tort, nous semble-t-il, d'interpréter le « *Leib* » de Heidegger à la façon d'un concept à peine problématisé, presque secondaire, voire inexistant. En dépit du fait qu'il n'ait existé une systémativité authentique du « *Leib* », ce qu'il ne s'agit pas de contester, on peine à comprendre la production philosophique postérieure à *Être et Temps*, et plus particulièrement celle postérieure à la *Lettre sur l'humanisme* (1946) et les conférences de Brême (1949), si nous faillons à interpréter adéquatement l'historialité du *Dasein* et l'épreuve de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), lesquelles indiquent conceptuellement un « prendre corps » dans la mondanité (*Weltlichkeit*) par la problématisation répétée *ad nauseam* du préfixe « *Da* » — après tout, « Heidegger II » et « Heidegger III » n'ont pas été, peu importe la perspective par laquelle nous les déconstruisons, des moments de « systémativité ». Ce « prendre corps », pour Heidegger, correspondait à ce titre à l'« inscriptivisme » de Nietzsche.

Cela étant dit, la particularité de Heidegger consistait à prendre le « *Leib* » par l'autre extrémité. Alors que Nietzsche voulut de « biologiser » l'homme, Heidegger en ce qui le concerne voulait le « phénoménaliser », *id est* décrire la réalité première de l'homme qui est d'avoir une portée de corps (*Reichweite des Leibes*) qui n'est pas celle, en première instance, de nos bras et de nos jambes, pas plus qu'elle ne s'arrête à l'horizon perceptif de nos yeux — portée de la *perception* qui est, on le comprend, celle « corps physique » (*Körper*). Pour Heidegger, l'horizon du *Dasein* était autrement plus grand.

Dès *Être et Temps*, Heidegger présentait ce qui s'apparentait à une interprétation « inscriptiviste », en cela qu'il tentait de penser le *positum* de l'homme en deçà de la conscience (*Bewußtsein*), s'efforçant de décrire en des termes non-mentalistes les étants intramondains et l'être-au-monde qui justifie cette relationalité<sup>405</sup>. Dans les *processus de phénoménalisation* qui caractérisent l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) et les moments de la vérité de l'Être (*Wahrheit des Seins*), Heidegger définissait effectivement l'homme

---

<sup>404</sup> D'une certaine façon, cette matrice nietzschéenne s'intègre dans les difficultés posées par la matrice hölderlinienne de « Heidegger II » : en dépit du fait que Hölderlin fut celui qui fait l'épreuve de la « fuite des dieux », encore restait-il pour Heidegger à expliquer comment un homme — si tant est qu'il soit un penseur ou un poète — peut faire l'épreuve de l'histoire (*Geschichte*). Notre hypothèse d'une *déconstruction phénoménologique* du corps (*Leib*) tel que conceptualisé par Nietzsche s'explique donc par le souci d'interroger la « production » et la « définition » d'un tel homme — ce qui, manifestement, fut l'une des interrogations centrales de Nietzsche.

<sup>405</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §12.

par la transcendance d'un monde (*Welt*) qui l'engendre. S'il n'avait jamais porté le titre de « physiologiste de la culture », ni accepté la *Kulturkritik* de Nietzsche, il n'existe pas moins des zones de commensurabilité explicites entre le « régime des valeurs » de Nietzsche et le « régime phénoménal » de Heidegger. Tous les deux, en effet, souscrivaient à la thèse selon laquelle « une civilisation conçoit un champ extrêmement étroit de phénomènes<sup>406</sup> », ce qui explique les différents moments de la vérité de l'Être (*Wahrheit des Seins*) et justifie l'hypothèse d'un « oubli de l'Être » (*Seinsverlassenheit*). De façon correspondante, parce que l'homme était interprété et défini comme susceptible de modifications (vitales ou phénoménales), ils pensaient tous les deux que l'essence (*Wesen*) de l'homme était en jeu. Dans *Par-delà bien et mal* (1886), en pensant l'appriovissement (*Zähmung*) de l'homme par le christianisme, Nietzsche caractérisait l'homme de cette façon : « *Der Mensch, das noch nicht festgestellte Tier.*<sup>407</sup> » Or, Heidegger s'est revendiqué de cette caractérisation au moins à trois reprises<sup>408</sup>, ajoutant quant à lui que l'homme est « le seul être qui soit en fuite devant son essence », et surtout lorsqu'il s'agit d'entendre que « cette fuite détermine son histoire<sup>409</sup> ». Un « Nietzsche matriciel » était donc justifié par le programme d'une interrogation et d'une définition heideggérienne de l'essence (*Wesen*) de l'homme — à la fois contre la définition fondée sur le *subjectum* de la métaphysique et celle de la cybernétique.

Dès lors, on comprend le contexte dans lequel s'inscrivait la conceptualisation de « *Leib* » en tant qu'instance du *multiple* et de la *variabilité*, alors qu'il s'agissait comparativement d'une multiplicité de *quanta* de force pour Nietzsche<sup>410</sup> ou d'une multiplicité d'affections (*Stimmungen*) pour Heidegger. Pourtant, une rupture importante dans la théorisation de cette instance du multiple et de la variabilité distinguait l'objectif commun d'un dépassement (*Überwindung*) du *subjectum*. Dans l'œuvre de Nietzsche, le concept qui désignait l'organisation du corps (*Leib*) était la Volonté de puissance (*Wille zur Macht*), instance caractérisée par un « combat interne » (*innerer Kampf*). Pour Nietzsche, l'instance humaine (ou vivante) représentait un *positum* dont la logique d'assemblage était fondée sur une « structure

---

<sup>406</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (II). Considérations inactuelles I et II/Fragments posthumes Été 1872 — Hiver 1873-1874* (trad. P. Rusch), 1990, III. Cette thèse, celle que R. Schürmann appelait l'« hypothèse de la clôture », rapprochait Heidegger de différentes façons. Cf. Schürmann, Reiner. « “Que dois-je faire” à la fin de la métaphysique ? Normes éthiques et hypothèse d'une clôture de l'histoire » (trad. B. Bégout), in *Philosophie*, vol. 148, 2021, p. 8-25.

<sup>407</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, §62.

<sup>408</sup> Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 49; Martin Heidegger (1999a), *op. cit.*, p. 53; Martin Heidegger (2009b), *op. cit.*, p. 39-40.

<sup>409</sup> Martin Heidegger (2019a), *op. cit.*, §54.

<sup>410</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIV). Fragments posthumes Début 1888 — Début janvier 1889* (trad. J.-C. Hémery) Gallimard, 1977b, 14 [81].

fondamentale d'affects<sup>411</sup> », ou encore sur « société d'âmes multiples<sup>412</sup> ». Il n'y avait donc plus un corps (*Leib*) comportant un « centre » gouvernant les actes mentaux, la raison et l'activité thétique — le corps (*Leib*), tel que conçu par Nietzsche, était par définition *dispersé* :

Le “sujet” est la fiction au gré de laquelle nombre d'états *identiques* en nous seraient l'effet d'un substrat unique : mais c'est nous qui avons d'abord créé l'“identité” de ces états : le *fait*, c'est le “*poser* identique”, l'“accommodement” de ces états, et non l'identité (celle-ci doit plutôt être contestée)<sup>413</sup>.

On trouve encore une telle hypothèse onto-anthropologique dans *Par-delà bien et mal* (1886) :

Vouloir me semble être avant tout quelque chose de *complexe*, quelque chose qui n'a d'unité qu'à titre de mot. [...] De même qu'il faut reconnaître le sentiment, voire une multitude de sentiments, pour ingrédient du vouloir, de même, deuxièmement, la pensée : dans tout acte de volonté il y a une pensée qui commande; — et il ne faut pas croire qu'il soit possible de séparer cette pensée du “vouloir”, comme si la volonté pouvait encore rester ! Troisièmement, la volonté n'est pas seulement un complexe de sentiment et de pensée mais avant tout encore un *affect* : et qui plus est l'affect du commandement<sup>414</sup>.

En cela, le *subjectum* (ou encore la conscience) représentait pour Nietzsche un produit dérivé, la surface *apparente* d'une « unité » en quelque sorte fictive, produite en dernière instance par des processus *sous-terrains* et *originaires* beaucoup plus riches, processus qu'il faudrait extraire si l'on veut penser correctement<sup>415</sup>.

De fait, Nietzsche niait — tout comme Heidegger par la suite — que des entités linguistiques du type « je pense » ou « je veux » soient immédiates ou autre chose que strictement construites sur un mode formel<sup>416</sup>. Il s'agissait plutôt d'admettre l'hypothèse onto-anthropologique d'un *positum* dépourvu de centre. Dans la *Critique de la chair* (2005), c'est ce que Barbara Stiegler avait reconnu comme le déploiement (*Entfalten*) de ce que Nietzsche appelait la « petite raison » vers la « grande raison<sup>417</sup> ». Il

---

<sup>411</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, §258.

<sup>412</sup> *Ibid.*, §19.

<sup>413</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIII). Fragments posthumes Automne 1887 — Mars 1888* (trad. H.-A. Baatsch et P. Klossowski), Gallimard, 1976, 10 [19] C'est ce que pensait également Heidegger : « Être soi (*Selbstheit*) est chose bien plus [originnaire] (*ursprünglicher*) que tout *je* et *toi* et *nous*. » Cf. Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §197. Ce à quoi il faudrait joindre cette autre affirmation : « *Soi* n'est jamais “je”. » Cf. *Ibid.*, §198

<sup>414</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, §19.

<sup>415</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XII). Fragments posthumes Automne 1885 — Automne 1887* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1979, 5 [56]. Pour Nietzsche, cette « fiction » était intimement liée à la grammaire. Cf. Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, (PBM) §17, 34; (GM), I, §13.

<sup>416</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, §16.

<sup>417</sup> Barbara Stiegler (2005), *op. cit.*, p. 25.

n'est donc pas étonnant que Nietzsche ait qualifié, comme le fera plus tard Heidegger, la problématisation du corps (*Leib*) en tant que pensée tournée vers « le plus difficile à comprendre<sup>418</sup> ». Contrairement à Nietzsche, cela étant dit, l'hypothèse onto-anthropologique d'un autre *positum* n'était pas en tout point identique pour Heidegger. De façon à expliquer la permanence du corps (*Leib*) dans le temps, Nietzsche avait recours à une conceptualisation de la « mémoire », ce qui était incompatible avec l'engagement non-substantialiste de Heidegger. C'est en cela que l'hypothèse heideggérienne du souci (*Sorge*), en tant que système intentionnel, s'efforçait plutôt d'envisager des « structures » (les existentiels) situées dans l'espace et dans le temps; en conséquence de quoi, il faudrait plutôt penser le *positum* de l'homme en fonction du déploiement d'ouvertures noétiques (*scaffolds*), voire à partir de la phénoménalisation et des modes de temporation (*Zeitigung*) qu'elles permettent. On en viendrait à penser, suivant cette hypothèse, que le temps apparaît beaucoup plus rapide, pressant et lourd depuis l'invention de l'horloge<sup>419</sup>, du « journalisme<sup>420</sup> » — et encore davantage depuis celle des « réseaux sociaux ». En dernière instance, et en dépit des différences, l'homme et son corps (*Leib*) étaient d'abord selon Nietzsche et Heidegger définis dynamiquement par *ce qu'il fait*<sup>421</sup>.

En outre, cette interprétation commensurable du corps (*Leib*) est ensuite confirmée dans une deuxième convergence par la façon qu'eurent Nietzsche et Heidegger de distinguer tous deux l'homme du reste du vivant. Renonçant à la « métaphysique du vivant », ou encore à l'aspect *biologisant*, qui teintait la première problématisation que Heidegger fit du corps (*Leib*) dans la période de Marbourg, c'est-à-dire dans la période correspondant à l'« atelier conceptuel » d'*Être et Temps*, la théorisation faite par Nietzsche d'un corps (*Leib*) à partir du vivant devait fournir à Heidegger l'occasion de mieux s'expliquer avec cette « substance » inscrite dans l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), d'autant que Heidegger s'était heurté à des enjeux théoriques commensurables. En effet, tant Nietzsche que Heidegger admettaient un particularisme de l'homme à l'intérieur du vivant, quoiqu'ils divergeaient quant à la portée de ce particularisme. Dans les *Considérations inactuelles* (1874), et plus particulièrement dans la seconde (« De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie »), Nietzsche affirmait que

---

<sup>418</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (X). Fragments posthumes Printemps — Automne 1884* (trad. J. Launay), Gallimard, 1982, 25 [326].

<sup>419</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §80.

<sup>420</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (III). Humain trop humain* (trad. R. Rovini), Gallimard, 1988, § 282.

<sup>421</sup> *Être et Temps* affirmait une telle chose, en dépit de l'absence d'une problématisation du corps (*Leib*) : « Si le *Dasein* se trouve "soi-même" quelque part, c'est de prime abord dans *ce qu'il fait*, dans ce dont il a besoin, dans ce qu'il attend, dans ce qu'il conjure — bref dans l'à-portée-de-la-main intramondain tel que de prime abord il s'en *préoccupe*. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §26.

l'animal est déterminé dans l'« instant », « attaché par son plaisir et son déplaisir au piquet de l'instant », incapable de distinguer le passé de l'avenir<sup>422</sup>. À la différence de l'animal, selon Nietzsche, l'homme est plutôt enchaîné dans le temps, et existe sur un mode *historique*. Il connaît et comprend un acte d'énonciation du type « c'était », ce qui le « livre aux combats, à la souffrance et au dégoût<sup>423</sup> ». Distinction fondée dans le temps qui correspondait à ce que Heidegger avait dit du vivant dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929/30), surtout lorsqu'il s'agit de comparer ce « piquet de l'instant » à l'accaparement (*Benommenheit*) de l'animal dans son milieu ambiant (*Umwelt*)<sup>424</sup> — distinction thématique qui fut réitérée par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*<sup>425</sup>.

Pour les deux, l'objectif thématique était en effet commensurable, en cela qu'il fallait définir la spécificité de l'homme, quoique les moyens pour y arriver ne s'entendaient guère. C'est en cela qu'il faut rappeler que les « matériaux conceptuels » n'étaient pas les mêmes. Nietzsche lisait les biologistes, zoologues et chimistes de son temps de façon à leur accorder un *crédit conceptuel*<sup>426</sup>, ce qui n'était pas du tout le cas de Heidegger, lequel n'a cessé de postuler dans les suites de Husserl une *préséance* de la phénoménologie. Or, ce furent très exactement ces « matériaux conceptuels » qui conduisirent Nietzsche vers l'hypothèse de la Volonté de puissance (*Wille zur Macht*), en cela qu'il pensait moins le corps (*Leib*) à partir de l'animalité qu'à partir de la cellule et de l'organiquement primitif<sup>427</sup>. Dans les suites de Kant, il s'agissait alors pour Nietzsche de déplacer, par l'opérationnalisation d'une « critique de la chair », la recherche des « conditions de possibilité de la connaissance » (Kant) vers les « conditions de possibilité de la vie<sup>428</sup> ». En tant que tel, Nietzsche s'appuyait donc sur les processus vitaux inférieurs (croissance, ingestion, digestion, engendrement, minimisation de l'entropie) afin de théoriser des processus supérieurs, au premier rang desquels reposait la *moralité*<sup>429</sup>. Heidegger, en ce qui le concerne,

---

<sup>422</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (II). Considérations inactuelles I et II/Fragments posthumes Été 1872 — Hiver 1873-1874* (trad. P. Rusch), 1990, I.

<sup>423</sup> *Ibid.*, I.

<sup>424</sup> Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 361, 397-398. Voir également : cf. Martin Heidegger (2009b), *op. cit.*, p. 33.

<sup>425</sup> Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme » (GA9; trad. R. Munier), in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990B, p. 82-83.

<sup>426</sup> Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2001; *Nietzsche et la vie : une nouvelle histoire de la philosophie*, Gallimard, 2021.

<sup>427</sup> Müller-Lauter, Wolfgang. « Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche », in *Nietzsche Studien*, 1978, vol. 7 (1), p. 189-235.

<sup>428</sup> Barbara Stiegler (2021), *op. cit.*, p. 67.

<sup>429</sup> « Origine de la connaissance. — L'intellect au cours d'énormes intervalles de temps n'a engendré que des erreurs : quelques-unes de ces dernières se révélèrent utiles et propres à la conservation de l'espèce : quiconque les adoptait ou les

réfutait le « biologisme » de Nietzsche — par exemple la fonction de la morale servant à inhiber des pulsions (*Triebe*) —, parce qu’il signifiait qu’il faille interpréter l’homme en fonction de critères paramétrés par l’« utilité » et la « valeur<sup>430</sup> ». Dans *Être et Temps*, ce qui faisait de l’homme « *das primär zu befragende Seiende*<sup>431</sup> », Heidegger le situait dans l’existence (*Existenz*) et le champ d’ouverture spécifique de l’homme, c’est-à-dire dans l’« entente de l’Être » (*Seinsverständnis*). Pour Heidegger, il fallait donc s’appuyer sur cette dernière pour *ensuite* descendre vers des processus inférieurs<sup>432</sup>, ce qui justifiait, semble-t-il, l’hypothèse que le corps (*Leib*) n’est pas *seulement* de l’organique. De fait, le reproche de Hans Jonas précédemment mentionné<sup>433</sup> est accrédité par le constat que Heidegger n’a jamais voulu penser l’*utilité* du « métabolisme » et des « fonctions vitales » de façon première — ce qui occupait pourtant Nietzsche au plus haut point<sup>434</sup> — préférant faire de la « mort organique » un sous-produit de l’être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*)<sup>435</sup>.

S’il faut hypothétiser quelque chose de tel qu’un « métabolisme » du *Dasein*, pour Heidegger, celui-ci ne serait pas autre chose que le souci (*Sorge*) dirigé dans le temps<sup>436</sup>. Cependant, si les paramètres du dispositif conceptuel divergeaient dans leur assemblage, Nietzsche et Heidegger entendaient tous les

---

héritait était capable de livrer avec plus de chances un combat pour lui-même et sa postérité. » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (V). Le Gai Savoir/Fragments posthumes Été 1881 — Été 1882* (trad. P. Klossowski et M. B. de Launay) Gallimard, 1982b, §110. Citons également cet extrait de *Par-delà bien et mal* : « La question est de savoir dans quelle mesure un jugement est apte à faire progresser la vie, à la conserver, à conserver l’espèce, voire à élever (*züchten*) l’espèce, et nous sommes enclins à poser en principe que les jugements les plus faux (et parmi eux les jugements synthétiques *a priori*) sont les plus indispensables pour nous, que l’être l’humain ne pourrait pas vivre sans laisser valoir les fictions de la logique, sans mesurer la réalité d’après le monde entièrement inventé de l’inconditionné et de l’identique-à-soi et sans une falsification continue du monde par le nombre. » Cf. Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, §4.

<sup>430</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §193.

<sup>431</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §4.

<sup>432</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 243.

<sup>433</sup> Par ailleurs, il faudrait également mentionner qu’un tel reproche s’adressait de façon générale à la phénoménologie, et pas seulement à Heidegger : « Que pouvait dire la phénoménologie de type husserlien devant l’énoncé “j’ai faim” ? En supposant qu’il y ait une phénoménologie des sensations de faim et de satiété, aurait-elle quoi que ce soit à me dire sur ce qui est en jeu ici ? Sur *pourquoi* l’homme doit-il manger ? et *combien* ? » Cf. Hans Jonas (1998), *op. cit.*, p. 29.

<sup>434</sup> Cela étant dit, Nietzsche expliquait que l’existence d’un processus métabolique n’est pas explicable par le moyen de l’utilité : « Lorsqu’on a prouvé la suprême utilité d’une chose, on n’a pas encore fait un seul pas vers l’explication de son origine : cela veut dire qu’on ne peut jamais rendre compréhensible la nécessité de l’existence au moyen de l’utilité. » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IV). Aurore/Fragments posthumes Début 1880 — Printemps 1881* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1980, § 37.

<sup>435</sup> Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 75.

<sup>436</sup> Dans *Être et Temps*, c’est dans le souci (*Sorge*) qu’il fallait comprendre la volonté (*Wollen*), l’envie (*Wünschen*), le penchant (*Näbhängen*) et l’appétit (*der Drang zu leben*). Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §39.



deux définir l'homme à partir d'un *positum* dans le dépassement (*Überwindung*) du *subjectum*. C'est ce qui explique, nous semble-t-il, qu'ils aient identifié plusieurs processus anthropiques (historicité, conscience morale, folie) afin de répondre à la *spécificité* de l'homme. Tous deux, à leur façon, admettaient que l'homme peut *nuire* à la vie, notamment lorsqu'il s'agit de considérer la moralité du christianisme (Nietzsche)<sup>437</sup> ou encore du primat de l'existentialité sur des processus métaboliques (Heidegger)<sup>438</sup>.

Intervient donc une troisième convergence. Tout comme Nietzsche qui substitua une « doctrine des affects » à la théorie de la connaissance en tant que fondement *méthodologique*<sup>439</sup>, Heidegger dérivait le comprendre (*Verstehen*) de l'affectivité (*Befindlichkeit*). Cependant, et c'était l'objectif de la « déconstruction réitérative » de Nietzsche opérée par Heidegger, les implications n'étaient pas les mêmes. Pour Nietzsche, les affections étaient des « aliments », des « nourritures<sup>440</sup> », des « forces étrangères » que le corps (*Leib*) doit ingérer (*hineinnehmen*)<sup>441</sup>. En cela, l'activité du corps (*Leib*) était d'abord concernée par l'incorporation (*Einverleibung*) et par les échanges entre l'organisme et son environnement, ce qui conduisait Nietzsche à employer une métaphore de type « digestive »,<sup>442</sup> en faisant du corps (*Leib*) un « estomac » :

La faculté de l'esprit à s'approprier ce qui lui est étranger se révèle dans sa forte tendance à rendre le nouveau semblable à l'ancien, à simplifier le divers, à négliger et à repousser ce qui est complètement contradictoire [...] toutes choses nécessaires selon le degré de sa faculté d'appropriation, de sa "faculté de digestion" pour le dire de manière imagée — et en vérité c'est bien à l'estomac que l' "esprit" ressemble le plus<sup>443</sup>.

---

<sup>437</sup> « [...] Comment un animal si courageux et si riche ne serait-il pas aussi l'animal le plus menacé, le plus longuement et le plus profondément malade parmi tous les animaux malades ? [...] Le non qu'il dit à la vie met au jour, comme par magie, une abondance de oui plus délicats; mieux encore, quand il se *blesse*, ce maître de [...] l'auto-destruction, — c'est ensuite la blessure elle-même qui le contraint à *vivre*... » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (V). Le Gai Savoir/Fragments posthumes Été 1881 — Été 1882* (trad. P. Klossowski et M. B. de Launay) Gallimard, 1982b, (GM) III, §13.

<sup>438</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 284

<sup>439</sup> Didier Franck (1998), *op. cit.*, p. 193.

<sup>440</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IV). Aurore/Fragments posthumes Début 1880 — Printemps 1881* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1980, § 119

<sup>441</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIV). Fragments posthumes Début 1888 — Début janvier 1889* (trad. J.-C. Hémerly) Gallimard, 1977, 14 [192].

<sup>442</sup> « Dans ses recherches sur les conditions de la vie, [Nietzsche] découvre très tôt que les vivants ont besoin à la fois de s'exposer au flux toujours nouveau de ce qui leur arrive, puisque c'est lui qui les nourrit et qui les pousse à évoluer et à se transformer, mais aussi de résister à ce flux, de le différer ou de retarder sur lui, en fabriquant tout un arsenal de stases et de clôtures permettant de le ralentir, de le filtrer, de le digérer, bref de *l'incorporer*, ce qui suppose aussi de l'aménager et de le transformer pour le rendre viable. » Cf. Barbara Stiegler (2021), *op. cit.*, p. 17.

<sup>443</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, (PBM) §86, 230.

Il s'ensuivait que toute l'activité « passive » du corps (*Leib*) était intriquée de façon dynamique entre ce qu'*Aurore* (1881) appelait le « sentir » et le « penser<sup>444</sup> ». L'important, pour Nietzsche, était que l'incorporation (*Einverleibung*) excite et pousse à vivre (*Lebensreiz*), afin d'échapper à l'inévitable déclin du vivant<sup>445</sup>. Toutefois, il faut le dire, Nietzsche inscrivait cette activité dans une *historicité*<sup>446</sup>, et donc à l'intérieur d'une relationalité anthropique localisable dans le temps :

La modernité sous le symbole de la nutrition et de la digestion. La sensibilité indiciblement plus excitable (— sous les oripeaux moralistes, comme augmentation de la *compassion* —), l'abondance d'impressions disparates plus grandes que jamais — le *cosmopolitisme* des plats, des littératures, des journaux, des formes, des goûts, même des paysages, etc. Le *tempo* de cet afflux un *prestissimo*; les impressions s'effacent; on s'empêche instinctivement de prendre quelque chose à l'intérieur de soi, de le prendre *profondément*, de le digérer. — Il en résulte un *affaiblissement* de la capacité de digestion<sup>447</sup>.

Dans la période du « problème du corps », Heidegger ne souscrivait guère à cette « activité trophique », surtout lorsqu'il s'agissait, comme Nietzsche, de l'interpréter à partir de l'organique. Pourtant, Heidegger semblait arguer en faveur d'une activité de ce type lorsqu'il parlait de la corporation (*Leiben*) ou du corps (*Leib*) comme d'un lieu d'« ouverture et de passage » (*Durchlaß und Durchgang*)<sup>448</sup>, ou lorsqu'il employait une expression tautologique telle que « *das Leib leibt* ». Cependant, l'« activité trophique » était pour Nietzsche une activité *interprétative* et *évaluative* : elle comportait un caractère axiologique<sup>449</sup>. Par le terme de « corporation » (*Leiben*), Heidegger désignait plutôt la « phénoménalisation » des affections (*Stimmungen*) qui s'exerce sur le corps (*Leib*), l'activité qui permettait de diriger l'intentionnalité de l'homme. Il apparaît donc que si Nietzsche interprétait les

---

<sup>444</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IV). Aurore/Fragments posthumes Début 1880 — Printemps 1881* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1980, § 103. Voir également : cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (III). Humain trop humain/Fragments posthumes Été 1872 — Hiver 1873-1874* (trad. R. Rovini), Gallimard, 1988, 19 [210].

<sup>445</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IX). Fragments posthumes Été 1882 — Printemps 1884* (trad. A.-S. Astrup et M. de Launay), Gallimard, 1983, 7 [86, 98].

<sup>446</sup> À ce propos : cf. Blondel, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Presses Universitaires de France, 1986; Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012.

<sup>447</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIII). Fragments posthumes Automne 1887 — Mars 1888* (trad. H.-A. Baatsch et P. Klossowski), Gallimard, 1976, 10 [18].

<sup>448</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 439.

<sup>449</sup> « L'interprétation elle-même est un *symptôme* de certains états physiologiques ainsi que d'un certain niveau intellectuel des jugements dominants. Qui interprète ? — nos affects. » Cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XII). Fragments posthumes Automne 1885 — Automne 1887* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1979, 2 [190]. Voir également : cf. Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (X). Fragments posthumes Printemps — Automne 1884* (trad. J. Launay), Gallimard, 1982a., 25 [433].

affections comme les *präformes* du vivant<sup>450</sup>, Heidegger les concevait plutôt en tant que « directions de l'intentionnalité », ou encore en tant que conditions préalables aux « ouvertures noétiques<sup>451</sup> ». Il n'en reste pas moins qu'en identifiant deux « moments » de l'activité, entre le pathétique et le noétique, Heidegger réitérait une dynamique structurale commensurable à celle qui caractérisait l'ensemble *Apollinisch-Dionysisch*, et surtout l'antécédence du dionysiaque sur l'apollinien<sup>452</sup>.

À cette dynamique structurale, Heidegger ajoutait cependant une pierre décisive : dans ce corps (*Leib*) où Nietzsche situait l'activité d'individuation, surtout à partir de la « faculté digestive » gouvernée par la Volonté de puissance (*Wille zur Macht*), Heidegger faisait un saut hors de ce qu'il concevait en tant que *relents de la métaphysique* et du *subjectum*, et déployait une « théorie des affects » (voire une hypothèse onto-anthropologique) subsumée dans ce que la postérité a retenu sous le titre de la « pensée de l'*Ereignis* ».

## §15 VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INAPPARENT

S'il faut interpréter la « pensée de l'*Ereignis* » en tant que partie prenante de la « théorie des affects » de Heidegger — de même que la conceptualisation du corps (*Leib*) qui en découle — c'est parce qu'elle représente le principe dynamique de *générativité* à l'œuvre dans l'« hypothèse onto-anthropologique » du *Dasein*. Derrière ce principe, il y a la thèse voulant que l'activité thétique (ou encore les processus d'individuation) n'est pas accomplie par l'*individuum*, mais qu'une force s'exerce sur celui-ci. Par « l'évènement appropriant » (*Ereignis*), Heidegger aurait voulu désigner le mouvement permettant à l'homme de subir une inscription, des modifications et des variations, en d'autres termes le mouvement

---

<sup>450</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, (PBM), §36.

<sup>451</sup> « L'étant ne peut être en tant qu'étant que s'il prend place et ressort dans le clair de cette [clairière] (*Lichtung*). Seule cette [clairière] (*Lichtung*) confère et assure, à nous autres hommes, un passage vers l'étant que nous ne sommes pas, ainsi que l'accès à l'étant que nous sommes nous-mêmes. » Cf. Heidegger, Martin. « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA5; trad. W. Brokmeier), Gallimard, 1962, p. 58. Voir également : cf. Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 229; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 213; Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 80, 231; Martin Heidegger (1990c), *op. cit.*, p. 25, 27, 28.

<sup>452</sup> Nietzsche, Friedrich. Œuvres philosophiques complètes (I). *La Naissance de la tragédie/Fragments posthumes Automne 1869 — Printemps 1872* (trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.— L. Nancy), Gallimard, 1977a, §8. Voir également : cf. Nietzsche, Friedrich. Œuvres philosophiques complètes (XIV). *Fragments posthumes Début 1888 — Début janvier 1889* (trad. J.-C. Hémerly) Gallimard, 1977, 14 [15].

lui conférant une essence (*Wesen*)<sup>453</sup>, et surtout un *proprium* (*Eigentum*)<sup>454</sup>. Dans les *Contributions*, c'est ce qui permettait à Heidegger de théoriser l'évènement appropriant (*Ereignis*) en tant que processus d'appropriation (*Ereignen*)<sup>455</sup>.

C'est surtout en 1962, lors de la conférence « Temps et Être », que Heidegger eut l'occasion de théoriser publiquement ce qui l'avait occupé dès les *Contributions*, entre 1936 et 1938. L'introduction du dernier « moment » théorique de l'évènement appropriant (*Ereignis*)<sup>456</sup> de façon contemporaine au « problème du corps » nous permet de mieux circonscrire ce dernier dans l'horizon d'un *programme métaphysique* — et ce, en dépit du fait que Heidegger ait voulu s'en distinguer avec véhémence, notamment parce qu'il situait la « pensée de l'*Ereignis* » dans le dépassement de la métaphysique (*Überwindung der Metaphysik*), ou encore comme déplacement de l'« affaire de la pensée » (*Sache des Denkens*) de l'étantité (*Seiendheit*) du « *das ist* » vers l'interrogation du « *Es gibt* ». Cependant, s'il faut effectivement interpréter le « problème » comme porté par une *hypothèse onto-anthropologique*, cette dernière acquérait pour Heidegger une validité théorique à partir d'un *programme* à l'évidence *métaphysique*. De fait, l'évènement appropriant (*Ereignis*) désignait le principe métaphysique du rapport rattachant le Temps à l'Être — ce qui en faisant un principe du fondement (*Grund*), non de l'étant mais du mouvement de l'étant. Au niveau conceptuel, l'« évènement appropriant » représentait la mobilité de l'Être et son déploiement évènementiel. Par conséquent, Heidegger en faisait dans l'*Acheminement vers la parole le rapports de tous les rapports* : « Car l'[évènement appropriant] (*Ereignis*) — amenant tout à soi, l'y tenant, et se retenant en cette tenue — est le rapport qui entretient tous les rapports.<sup>457</sup> » Il est difficile, en de telles circonstances, de ne pas interpréter l'évènement appropriant (*Ereignis*) de façon métaphysique.

En outre, la conception de la « pensée de l'*Ereignis* » coïncidait dans les *Contributions* avec une confrontation entre « Heidegger II » et les « modalités métaphysiques », alors qu'il s'agissait de penser

---

<sup>453</sup> Dès le commencement des *Contributions*, l'ajout du concept capital de l'« évènement appropriant » (*Ereignis*) désignait l'opérationnalisation d'une « métamorphose de l'essence de l'homme » (*Wesen wandel*), faisant le pont interprétatif entre l'*animal rationale* de la métaphysique et le *Dasein*. Voir également : cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 222.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>455</sup> Pöggeler, Otto. « Being as appropriation », in *Philosophy Today*, vol. 19(2), 1975, 152-178.

<sup>456</sup> Dans un commentaire « rétrospectif », Heidegger replaçait les débuts de l'*Ereignis* dans la période précédant la Lettre sur l'humanisme (1946). Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 242-243. À ce propos, R. Polt retraçait trois moments de l'*Ereignis*, correspondant à des inquiétudes théoriques distinctes. Cf. Polt, Richard. « Ereignis », in *A Companion to Heidegger* (eds. H. L. Dreyfus & M. Wrathall), Blackwell, 2005, p. 375-391.

<sup>457</sup> Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 256.

d'autres modalités<sup>458</sup>. De façon générale, faut-il le rappeler, l'objectif théorique consistait à déplacer le *positum* de l'homme du *subjectum* vers le *Dasein*, d'une « position égologique » à une « position écologique ». En ce sens, c'était plutôt une certaine métaphysique qu'il fallait dépasser. C'est dans un tel contexte que Heidegger en vint à développer un schème caractéristique de ce déplacement : « *Ce n'est pas nous qui...*<sup>459</sup> » De fait, pour « Heidegger II », c'est ce qui permettait d'expliquer que ce n'est pas l'homme qui contrôle les mots mais les mots qui réclament l'homme, cet « être exposé à l'étant<sup>460</sup> ». — et ici, on rappellera l'exemple de la « grammaire du futur », les expressions tautologique (*die Welt weltet, der Raum räumt, die Zeit zeitet*) ou la formule « *Denn eigentlich spricht die Sprache*<sup>461</sup> », cas paradigmatiques qui rappelleront l'« hypothèse de Sapir-Whorf<sup>462</sup> » ou encore ce que Charles Taylor appelait, dans *The Language Animal* (2016), une « théorie constitutive du langage<sup>463</sup> ». Si le langage n'était pas, pour Heidegger, un « instrument disponible », c'est parce qu'il était, tout au contraire, une instance de l'évènement appropriant (*Ereignis*) qui dispose de l'homme et lui confère l'ensemble de ses *possibles*<sup>464</sup>. Pour « Heidegger III », peu de choses avaient été modifiées, sinon lorsqu'elles ont été consolidées; c'est ce qui expliquait, s'il faut en croire le Heidegger du séminaire de Zähringen (1973), le déplacement de l'« instance du soi » (*Selbständigkeit*) *Être et Temps* vers l'« instance dans la clairière » (*Inständigkeit in der*

---

<sup>458</sup> À ce propos, voir le commentaire de F.— W. von Herrmann : « *In the winter semester that just ended I gave a seminar for doctoral candidates, in which I dealt with the significant theme of "Time-Space" (Zeit-Raum) in Beiträge zur Philosophie. In this seminar I tried to show that in the perspective of Ereignis, the existential-horizonal temporality of Sein und Zeit is transformed into an existential temporalizing that belongs to Ereignis. In section 242 of Beiträge zur Philosophie, in the joining (Fügung) called "Founding" (Gründung), it becomes clear that the horizonal character of existential temporality, i.e., the three horizons that belong to the ecstases of temporality, are taken back into a threefold "appropriating-temporalizing-removing" (ereignend-zeitigendes-Entrücken). The temporal ecstases of Dasein now reveal themselves as modes of temporalizing-removing in aheadness (Künftigkeit), in alreadyness (Gewesenheit), and in the present (Gegenwart).* » Cf. Parvis Emad (1998), *op. cit.*, p. 148. Voir également Macdonald, Iain. « L'autre pensée : la possibilité de l'autre commencement et la critique de l'effectivité dans les Beiträge zur Philosophie », in *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggérien* (dir. C. Perrin), Zeta Books, 2014, p. 186-213.

<sup>459</sup> Concernant l'analyse de ce schème, qui représentait un *renversement* (*Umkehrung*) : cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 23.

<sup>460</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §179.

<sup>461</sup> « *Heidegger's later doctrine of language is so anti-subjectivist that he even inverts the usual relation in which language is seen as our tool, and talks of language speaking rather than human beings speaking.* » Cf. Taylor, Charles. « Heidegger, Language, and Ecology », in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997, p. 100-126.

<sup>462</sup> Whorf, Benjamin. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (ed. J. Carroll), MIT Press, 1956.

<sup>463</sup> Taylor, Charles. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, 2016.

<sup>464</sup> Martin Heidegger (1973a), *op. cit.*, p. 48. Citons également cet extrait d'une conférence de 1951 intitulée « L'homme habite en poète... » : « Mais habiter n'a lieu que lorsque la poésie [advient] (*sich ereignet*). » Cf. Martin Heidegger (1958), *op. cit.*, p. 242. Voir également : cf. Martin Heidegger (1973a), *op. cit.*, p. 48-51; Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 299, 301.

*Lichtung*)<sup>465</sup>, déplacement qui impliquait semble-t-il d'examiner d'abord, dans l'interprétation et la définition de l'homme, la mondanité (*Weltlichkeit*), le milieu ambiant (*Umwelt*) et l'ouverture noétique (*Lichtung*) permettant la phénoménalisation du *Dasein* — soit les systèmes et les processus dans l'*a priori* historique.

Rappelant l'importance accordée par Heidegger au « moment non-intentionnel » du *Dasein*, qui agissait en tant que moment génétique par excellence, il importait donc de situer dans les *étants intramondains* les conditions de la phénoménalisation ou de la corporation (*leiben*), en cela qu'elles produiraient les affections (*Stimmungen*). C'est en cela que Heidegger parlait, de façon explicitement non-subjectiviste, de ce qu'il appelait le « Il y a » (*Es gibt*)<sup>466</sup> — terme byzantin qu'il faudrait *presque* interpréter dans les mots de Merleau-Ponty, alors qu'il parlait dans *Le Visible et l'Invisible* d'une « chair du monde<sup>467</sup> ». On comprendra donc l'extrait qui suit comme signifiant l'importance de *ce qui précède* l'homme en tant que détermination fondamentale :

Immédiatement, dans l'emploi du « Il y a » (*Es gibt*), réside le rapport à l'homme. Ce rapport est ordinairement l'être-disponible, le rapport à une appropriation possible de la part de l'homme. Ce qu'il y a n'est pas purement et simplement existant; bien plutôt il s'adresse à et concerne l'homme<sup>468</sup>.

Par conséquent, Heidegger faisait de l'homme le « *Lichtungsein*<sup>469</sup> », l'étant qui existe dans l'ouverture noétique (*Lichtung*). Derrière cet extrait et cette caractérisation, on trouve donc un Heidegger qui place le « pré-individuel » de la mondanité (*Weltlichkeit*), du milieu ambiant (*Umwelt*) et surtout de l'ouverture (*Erschlossenheit*) *avant* l'homme — et c'est ce qui justifiait, selon Heidegger, que « la conscience (*Bewußtsein*) s'enracine dans le *Dasein*, et non l'inverse<sup>470</sup> ». Ce faisant, il appartiendrait à l'essence (*Wesen*) de l'homme de faire d'abord l'objet d'une appropriation et d'une intégration — ce qui permettrait de parler, dans la conférence « Temps et Être », d'une *universalité* de l'évènement appropriant (*Ereignis*). Loin de faire office de discours « théologique » ou « mystique », il y a dans cette affirmation une *thèse*

---

<sup>465</sup> « Aujourd'hui, ajoute Heidegger, je formulerais [le rapport qui situe l'intentionnalité husserlienne dans l'ekstatique du *Da-sein*] autrement. Je parlerais non plus simplement d'ek-stase, mais de *Inständigkeit in der Lichtung*, d'instance dans [la clairière]; cette locution devrait à son tour être entendue comme l'unité de deux significations : 1) Tenir la balance des trois ek-stases; 2) Soutenir et endurer l'être à travers l'entièreté qu'est [*le Dasein*]. » Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 472.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>467</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1988.

<sup>468</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 246.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 468, 474.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 468.

*métaphysique* très forte, sur laquelle s'appuient à la fois la « théorie des affections » et l'« hypothèse ontologique » développées dans les sections précédentes, et qui explicite leur statut ontologique. Par conséquent, la métaphorique de l'« *oĩxoc* » qu'employait Heidegger, par exemple dans la *Lettre sur l'humanisme* où il faisait du langage la « maison de l'Être » (*das Haus des Seins*), mettait l'accent sur le proche afin de nommer l'« inséparabilité ontologique » mais également le primat du donner (*das Geben*)<sup>471</sup>, interprétés par Heidegger à partir de l'« évènement appropriant » (*Ereignis*)<sup>472</sup>.

Cela étant dit, la thèse métaphysique de Heidegger comportait d'importantes difficultés, surtout d'ordre *méthodologique*. Après tout, ce « Il y a » (*Es gibt*) ou encore le « corps existant » (*Leib*), parce qu'ils tenaient du phénoménal, ne comportaient pas de coordonnées spatio-temporelles accessibles *via* un système sensorimoteur et n'étaient donc pas accessible sur un mode perceptif<sup>473</sup>. À l'époque où *Être et Temps* partageait une proximité encore très importante avec la « science phénoménologique » de Husserl, l'entreprise analytico-descriptive était mieux définie et paramétrée; avec la « pensée de l'*Ereignis* », on nageait plutôt dans des eaux obscures — dans une *inapparence*<sup>474</sup>. Afin d'y répondre, Heidegger en appela, dans le séminaire de Zähringen qui devait signifier le fin mot de cette thèse métaphysique dans la *Gesamtausgabe*, à une « phénoménologie de l'inapparent » (*Phänomenologie des*

<sup>471</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 231.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 219, 453. En outre, et c'était l'une des difficultés intrinsèques de ce que Foucault appelait dans les suites de Heidegger une « pensée du dehors » (1966), cette pensée mettait en scène le « moment » du champ phénoménal qui semble en quelque sorte résister à l'expression linguistique et à la fonction apophantique en s'y soustrayant. Dans l'*Ereignis*, ce sont les limites de la parole (*Sprache*) qui s'affichent et l'incapacité de complètement traduire la phénoménalisation. C'est ce qui explique, nous semble-t-il, l'obligation de recourir à la trame d'une « extériorité », en rupture explicite avec l'intériorité et la description du vécu caractérisant le *subjectum* moderne, parce qu'elle incarnerait la production et non le produit du phénoménal. Cette trame de l'« extériorité » demandait par conséquent que l'observation des *coïncidences* du *Dasein* avec ce « pré-individuel » soit traduite en description des rapports.

<sup>473</sup> Rappelons ici un extrait d'un entretien de 1972 entre Heidegger et Boss, qui permet de comprendre en partie l'enjeu méthodologique : « Boss : Je crains que mes collègues formés aux sciences de la nature ne puissent que rire de cette visée. Elle implique, semble-t-il, la possibilité que ce qui est invisible, tout ce qui ressortit à l'« esprit » et qui n'est ni pondérable ni mesurable (en somme toutes les formes de comportement humaines) se transforme en quelque chose de matériel, saisissable et mesurable, comme le sont les organes. Heidegger : Mais ne croyez-vous pas que la mutation du genre d'être que présente une possibilité de comportement non matériel, non visible par les moyens de l'optique, dans le genre d'être du « matériellement corporel » ne devrait plus aujourd'hui paraître étrange, surtout à un scientifique ayant une formation physicienne ? N'ont-ils pas entre-temps appris d'Einstein qu'« énergie » et « matière » se convertissent sans reste l'une en l'autre, donc qu'elles sont le même conformément à leur essence. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 323-324.

<sup>474</sup> « L'[évènement appropriant] (*Ereignis*) est, parmi l'inapparent, ce qu'il y a de plus inapparent (*das Unscheinbarste des Unscheinbaren*); parmi le simple, ce qu'il y a de plus simple; c'est le plus proche dans le proche et le plus lointain dans le lointain où nous autres, les mortels, avons séjourné dans le temps d'une vie. » Cf. Martin Heidegger (1958), *op. cit.*, p. 240-241; Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 246-47; Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 221-222; Heidegger, Martin. *Le Principe de raison* (GA10; trad. A. Préau), Gallimard, 1999b, p. 152.

*Unscheinbaren*)<sup>475</sup>. Cette dernière aurait pour fonction de restituer la « vue phénoménologique » (*die phenomenologischen "Sehen"*)<sup>476</sup> sur le « faire inapparent » sur lequel Heidegger s'était penché publiquement dès la *Lettre sur l'humanisme*<sup>477</sup>. Pour une telle « phénoménologie » — si elle peut encore porter ce nom —, il fallait interroger l'entrée en présence (*anwesen*) du phénoménal, les modes et les instances de l'ouverture pathétique et noétique — et donc les productions et les comportements de l'homme<sup>478</sup>. Cependant, cette interrogation exigeait que l'on puisse penser une « réduction phénoménologique » conforme à la thèse métaphysique pensée par Heidegger, autrement dit une réduction subie par l'homme et non opérée par lui.

Dans ce contexte, avec l'explicitation de la méthode qui justifiait la conceptualisation, par Heidegger, du « corps existant » (Heidegger) et la déconstruction phénoménologique d'un « Nietzsche matriciel » par « Heidegger III », nous arrivons en quelque sorte *full circle*. Si la déconstruction de Nietzsche et une thématization du corps (*Leib*) s'étaient avérées indispensables, c'est parce que Heidegger s'était penché sur le statut de l'expérience ou de l'épreuve (*Erfahrung*), de façon à systématiquement réévaluer comment la pensée (*Denken*) était à même de théoriser les enjeux conceptuels et contextuels résultants de l'« insuffisance » d'*Être et Temps* — en d'autres termes la méthode permettant d'accéder à l'« affaire de la pensée » (*Sache des Denkens*)<sup>479</sup>. C'est ce qui justifie, nous semble-t-il, la synthèse *historiographique* entreprise dans ce chapitre. Pour le reste, il nous appartient de montrer provisoirement comment nous pouvons déployer le « problème du corps » *philosophiquement*.

---

<sup>475</sup> Concernant la « phénoménologie de l'inapparent » : cf. Raffoul, François. « The Invisible and the Secret: Of a Phenomenology of the Inapparent », in *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 11 (3), 2016, p. 395-414; Alvis, Jason. « Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren) », in *Continental Philosophy Review*, 2018, p. 211-238.

<sup>476</sup> Heidegger, Martin. « Lettre du 16 avril 1973 à Roger Munier », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar; trad. R. Munier), Éditions de l'Herne, 2016c, 107-108.

<sup>477</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 125.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 486; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 301.

<sup>479</sup> Dans la terminologie de Heidegger, il faudrait néanmoins distinguer la « méthode » de la science du « chemin » de la philosophie. Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 487.



### CHAPITRE III :

## FONDER UNE ONTOLOGIE COMPLÈTE DU *DASEIN*

---

*De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence existante.*

Heidegger, Lettre sur l'humanisme

*Or il est facile de voir que partout et à tout moment ce qui est, par exemple la terre, la mer, les montagnes, les plantes et les animaux, se trouve clairement en face de nous. C'est pourquoi ces choses nous sont familières et directement accessibles. Au contraire, ce par quoi toutes ces choses, qui d'elles-mêmes sont présentes, arrivent à la présence et à l'éclosion, cela ne se trouve jamais en face de nous comme les choses qui, à chaque moment, sont présentes ici ou là. D'aucune manière l'être ne nous est aussi familier, ni aussi directement manifeste que les choses qui, à chaque moment, sont.*

Heidegger, Le Principe de raison

Une fois la définition de l'homme apportée par le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* et la mise en lumière de cet étant dans la *Leibproblematik* abordée dans le second chapitre, nous sommes ainsi placés sous les fastes d'une problématique anthropologique, s'il en est une, laquelle consacre l'intentionnalité en tant que foyer de la recherche. En effet, la thématization de l'homme entreprise par Heidegger d'*Être et Temps* (1927) jusqu'au séminaire de Zähringen (1973) reprend systématiquement l'homme en suivant le foyer de l'intentionnalité, dans ce que cette dernière comporte d'originale (*ursprüngliche*). Pour interroger l'homme, Heidegger croyait qu'il n'est jamais prometteur d'en psychologiser les traces, et cette posture l'a effectivement conduit à rechercher d'autres accès.

De fait, dans notre étude, nous avons été à tout moment portés à exploiter la thèse heideggérienne de l'intentionnalité, en nous efforçant d'en reconstruire la première face, autrement dit celle du « moment non-intentionnel ». Dans le cadre du « problème du corps », cette reconstruction comportait le mérite de restituer la problématisation du « *Leib* » par Heidegger, laquelle n'est pas souvent considérée par la réception du penseur — lorsqu'elle n'est tout simplement pas écartée par cette dernière. En l'état, l'hypothèse d'un « Heidegger III » avait pour vocation de rappeler une étape foncièrement distincte et à part dans l'œuvre de Heidegger, par l'action des questionnements et des inquiétudes qui le touchaient alors.

Dans ce dernier chapitre, il nous a semblé pertinent de faire ressortir les conséquences du « problème », en nous éloignant cette fois-ci de la démonstration historiographique, afin d'analyser et d'extrapoler les enjeux philosophiques implicites à ce « corps existant » (*Leib*) rendu explicite par Heidegger. Pour ce faire, nous avons sélectionné deux « dossiers » thématiques permettant de circonscrire l'actualité et la postérité de la *Leibproblematik* : (1) la théorie des affects de Heidegger et (2) l'hypothèse onto-anthropologique que celle-ci suppose.

## §16 THÉORIE DES AFFECTS ET INTENTIONNALITÉ

Considération faite du « problème du corps », et rappelant l'importance de la thèse de l'intentionnalité dans le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps*, il faut à présent interroger le statut de l'intentionnalité et la place qu'elle occupe dans une problématique anthropologique. Lors du chapitre précédent, nous avons fait appel à maintes reprises à l'expression d'une « théorie des affects ». Par celle-ci, ou encore sous le titre hypothétique d'une *phénoménologie de l'affectivité*, nous voulions désigner la conceptualisation du moment non-intentionnel de l'ouverture (*Erschlossenheit*) par Heidegger, conceptualisation actée par la déconstruction réitérative d'un « Nietzsche matriciel » et censée conduire de façon opératoire à un « corps existant » (*Leib*) fort d'une relationalité mieux fondée. Incidemment, il ressortait de cette « théorie des affects » ce que nous appelions alors des « concepts *pathiques* », lesquels avaient pour fonction de compléter le *programme noétique* définissant le « problème du langage » correspondant à « Heidegger II ». En outre, en théorisant les conditions préalables de l'activité noétique du *Dasein*, Heidegger autorisait à penser à la fois les productions anthropiques *et* les modalités préalables à celles-ci, en n'oubliant guère que pour penser il importe que *quelque chose* amène à penser — et ce « quelque chose », pour Heidegger, n'était pas intentionnel en tant que tel. Par conséquent, la « théorie des affects » de Heidegger, parce qu'elle explicitait la thèse de l'intentionnalité en complétant le premier moment structural de l'ouverture (*Erschlossenheit*) et la « face cachée » du souci (*Sorge*) — alors caractérisé par Heidegger en tant que « tout structural » du *Dasein*<sup>480</sup> —, témoignait d'une problématique anthropologique en laquelle l'entièreté de ce que l'on entend par « homme » était amenée à comparaître.

---

<sup>480</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §41-44, 64.

Pour autant, et en l'état, cette « théorie des affects » reste encore à ce stade ni chair ni poisson, tant est d'abord que Heidegger n'accepterait certainement pas le terme « théorie » — parce qu'il avait en horreur cette façon scolaire de disséquer des descriptions vivantes, et d'autre part parce qu'une telle « théorie », s'il en est une, demeure inexprimée quant à ses *apports* et son *actualité*. Pour nous, et faisant exception d'un quelconque *interdit*, il importe donc d'en reconstruire provisoirement la charpente et l'hypothétique régularité, le tout à partir de la conceptualisation du « corps existant » (*Leib*) réalisée à l'occasion de « Heidegger III ».

En outre, et l'effort de cette étude le confirme, s'il fut estimé plus stratégique de sélectionner le moment « non-intentionnel » de l'intentionnalité, ce fut justement parce qu'il s'agit du moment le plus originaire (*ursprünglicher*). En quelque sorte, il n'est pas exagéré de dire que la description du comprendre (*Verstehen*) et du projet (*Entwurf*) intervient dans des modalités que Heidegger rapportait à une « interprétation privative » (*privativen Interpretation*), en cela que le moment noétique reste dépendant d'un moment pathétique qu'il s'agit d'explicitier. Cette antécédence de la « pathèse » sur la « noèse » dont elle est dépendante implique que la détermination de la première permette de circonscrire et paramétrer le déploiement de la seconde. Le « problème du corps », il s'ensuit, se fait jour en tant que description d'une transcendance dont il ne faudrait plus négliger la complexité; penser les choses de la sorte nous amène à ne plus soustraire l'homme des *conditions effectives* de sa formation, laquelle permet par la suite de penser l'activité noétique et les productions anthropiques. Par rapport à *Être et Temps*, on peut dire que le « problème du corps » représente donc moins une coupure ou une rupture que l'accomplissement systématique de l'affectivité (*Befindlichkeit*) en tant qu'ouverture (*Erschlossenheit*) première du *Dasein*. Dans ce contexte, le « corps existant » (*Leib*) est amené à nommer l'entreprise de théorisation relative à cet accomplissement. Pour le comprendre, nous proposons dans cette section d'analyser et d'extrapoler cette « théorie des affects » — en nous efforçant de montrer qu'il faut interpréter cette dernière en tant que première partie d'une théorie complète de l'intentionnalité.

## A) THÉORISATION DES AFFECTS (*STIMMUNGEN*)

Dans un premier temps, il incombe de rappeler l'importance des « concepts pathiques ». Dans *Être et Temps*, pour Heidegger, l'affection (*Stimmung*) « a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers...<sup>481</sup> », impliquant en cela qu'elle agit en tant que « processus de phénoménalisation » du monde (*Welt*). Dans le premier chapitre de notre étude, s'était

---

<sup>481</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

par conséquent présenté le constat voulant que l'outil (*Zeug*) décrit dans *Être et Temps* représente une instance de la « formation du *Dasein* » dans l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*). En effet, si l'outil est dit « à-portée-de-la-main » (*Zubandenheit*), parce qu'il est envisagé noétiquement dans la préoccupation (*Besorgen*), il est également — et ce fut l'une des innovations d'*Être et Temps* —, le médium de la formation du *Dasein*. De fait, Heidegger conceptualisait et décrivait l'outil (*Zeug*) en tant que *relation au monde*, et voulait rompre explicitement avec la *res extensa* de Descartes; en cela, Heidegger situait dans le moment non-intentionnel le « caractère ontologique essentiel » (*ontologischen Wesenscharakter*)<sup>482</sup> caractérisant de manière irrévocable le fait que le *Dasein* n'échappe à aucun moment à ce qui le « mondane » (*weltet*) — puisqu'il est chaque fois entièrement déterminé (*bestimmen*) par les affections (*Stimmungen*). Ici, il faudrait rappeler que la thèse de Heidegger d'une antériorité de la *Stimmung* signifiait, dans *Être et Temps*, le caractère existentiel fondamental du « re-porter vers » (*Zurückbringen auf*), antériorité dont la temporalité est l'être-été (*Gewesenheit*) et au nom de laquelle signification et intentionnalité sont envisageables<sup>483</sup>. Qui plus est, cette interprétation de l'intentionnalité exigeant l'antériorité d'un « passé » (ou à tout le moins d'un ensemble préalable) menait Heidegger à thématiser les trois modes fondamentaux que sont l'être-jeté (*Geworfenheit*), l'être-relié (*Angewiesenheit*)<sup>484</sup> et l'être-au-monde comme un tout (*In-der-Welt-sein als Ganzes*)<sup>485</sup>. Sous le terme d'« affectivité » (*Befindlichkeit*), et dans la volonté de décrire l'instance opératoire des « *Stimmungen* », Heidegger ne désignait nulle autre chose que l'interaction primaire du *Dasein* avec ce qui est, ce faisant l'« ouverture » (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, ou encore l'interaction (voire le *couplage*) formant la « prédisposition » du *Dasein*. Dans *Être et Temps*, on trouve donc une définition de la « *Stimmung* » la définissant en tant que « découverte primaire du monde » (*die primäre Entdeckung der Welt*)<sup>486</sup>, définition impliquant par exemple le fait que l'ensemble noématique dit « à-portée-de-la-main » (*Zubandenheit*) n'est envisageable que dans une « concernabilité » libérée et préparée de façon préalable par la *Stimmung*<sup>487</sup>. En cela, cette dernière ne comporte pas un caractère *psychologique*, excluant d'emblée de penser des « concepts psychologiques » tels que l'« humeur » (*Laune*) ou le « sentiment » (*Gefühl*). Pour « Heidegger III », les choses n'ont guère pris une

<sup>482</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §29.

<sup>483</sup> *Ibid.*, §68.

<sup>484</sup> « *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* » Cf. *Ibid.*, §29.

<sup>485</sup> « *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.* » Cf. *Ibid.*, §29.

<sup>486</sup> *Ibid.*, §29.

<sup>487</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 204, 209.

autre tournure, sinon dans le constat du fait qu'elles ont été modifiées par l'effort d'un approfondissement de la corporalité (*Leiblichkeit*).

Progressivement, en effet, Heidegger en viendra à mieux développer le concept de « *Stimmung* », afin d'en expliciter l'importance opératoire<sup>488</sup>. Dès le cours fribourgeois de 1929/1930, repris dans la *Gesamtausgabe* sous l'intitulé « Les concepts fondamentaux de la métaphysique » (GA29/30), Heidegger s'empare systématiquement du *Dasein* (et surtout du préfixe « *Da* ») de façon à le thématiser à partir du fait d'être « accordé » (*bestimmen*), soulignant l'importance et surtout l'indépassable primauté d'un « moment non-intentionnel<sup>489</sup> ». Dans ce cours, on trouve par conséquent une définition de la « *Stimmung* » en des termes strictement non-intentionnels :

[La *Stimmung* est] ce qui [nous] submerge, ce que nous ne pouvons pas commander, mais bien ce qui se forme de soi-même, ce qui ne peut être obtenu de force, mais dans quoi plutôt nous nous voyons plongés<sup>490</sup>.

À cette première définition s'en ajoutait une autre : « Une [*Stimmung*] est une modalité, non pas simplement une forme ou un mode extérieur, mais un mode au sens musical de la mélodie.<sup>491</sup> » Cette « musicalité », ou encore cette « rythmique », correspond à l'un des schèmes métaphoriques les plus récurrents dans la *Gesamtausgabe*, soit « *ce n'est pas nous qui...*<sup>492</sup> », indiquant par cette expression incontestablement non-noétique une « formation » du *Dasein* appartenant à la mondanité (*Weltlichkeit*). Après tout, Heidegger dira de la « *Stimmung* » qu'elle « donne au *Dasein* consistance et possibilité<sup>493</sup> », et c'est elle qui accorde (*gestimmt*) l'homme en le faisant entrer en « résonance » avec les choses. Or, et le « Nietzsche matriciel » permet de le confirmer, cette « consistance » et cette « possibilisation » du *Dasein* étaient jointes à l'impératif d'une variabilité, laquelle était confirmée dans ce cours<sup>494</sup>. En dépit d'un saut dans le temps, et plus particulièrement dans la conférence d'août 1955 à Cerisy-la-Salle, la *Stimmung* demeure le parangon d'une telle variabilité. Elle était décrite, en effet, en tant que qui « arrache »

---

<sup>488</sup> Rappelons ici l'historicité et la multiplicité du concept (de Kant à Heidegger) explique à la fois les difficultés de traduction, laquelle est forcément interprétative, et la nécessité pour l'auteur d'en expliciter le sens : cf. Thonhauser, Gerhard. « Beyond Mood and Atmosphere: A Conceptual History of the Term *Stimmung* », in *Philosophia*, vol. 49, 2020, p. 1247-1265.

<sup>489</sup> Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 410.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>492</sup> Concernant l'analyse de ce schème, qui représentait un renversement (*Umkehrung*) : cf. Michel Haar (2002), *op. cit.*, p. 23.

<sup>493</sup> Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 108.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 109.

(*hingerissen*), voire en tant que qui « enchaîne » (*gefesselt*)<sup>495</sup>. Dans la multiplicité des mentions du concept dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger caractérise encore à ce moment la *Stimmung* en tant que manière par laquelle l'homme est requis (dans une modification de son rapport au monde et à soi-même)<sup>496</sup>, modification seulement pensable à partir d'une corporalité (*Leiblichkeit*)<sup>497</sup> entendue dans une *correspondance*. Derrière le concept et le lexique correspondant, nous discernons la volonté de dissocier l'intentionnalité — ou la formation de celle-ci, à tout le moins — d'un quelconque « représentationnalisme<sup>498</sup> ».

En outre, l'affection (*Stimmung*) est conçue par Heidegger, faut-il le rappeler, avec la fonction expressément *méthodologique* d'indiquer et de mettre en lumière l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) et ses différents régimes de phénoménalité, lesquels s'impriment toujours sur un « corps existant » (*Leib*). Dans les *Contributions*, nous l'avons dit à l'occasion du second chapitre, Heidegger identifiait diverses affections (*Stimmungen*) permettant de ressentir le « secouement [manifeste de l'Être] » (*die Versprübung der Erzitterung des Seyns*), autrement dit la détresse (*Noi*) de l'époque moderne, dans une réitération du *θαυμάζειν* interprété par Platon dans le *Théétète* comme le premier pas de la pensée alors imbriqué dans un « excès » du phénoménal<sup>499</sup>, et associé par Heidegger au « sursaut de frayeur » (*das Erschrecken*), à la « retenue » (*die Verhaltenheit*), et à la « vergogne » (*die Scheu*)<sup>500</sup>. Interroger le « non-intentionnel », pour Heidegger, correspondait donc à l'exigence *méthodologique* de comprendre le *Dasein* à l'intérieur d'une époque caractérisée par l'oubli de l'Être (*Seinsverlassenheit*), et obéissait par ailleurs à l'exigence *thématique* d'identifier les fondements de l'homme de façon à contrecarrer la définition « computationnelle » mise de l'avant par la cybernétique de Wiener, comprise à l'intérieur de la menace bicéphale d'une modernité et d'un régime phénoménal se déployant en tant que « machination » (*Machenschaft*) et « dispositif » (*Gestell*). De fait, Heidegger était donc porté à demander comment une phénoménalité donnée parvient *historialement* à modifier l'homme et l'ensemble des significations le rapportant à la « réalité », tout en interrogeant le chemin permettant de remonter vers les sources de cette modification.

De façon à expliciter l'intrication caractéristique de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, il faudrait à présent remplacer interprétativement le concept de « *Stimmung* » par celui de « pathème », lequel, en

---

<sup>495</sup> Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 340.

<sup>496</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 134.

<sup>497</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 257.

<sup>498</sup> Cf. Blattner, William. « Is Heidegger a Representationalist? », in *Philosophical Topics*, vol. 27 (2), 1999, p. 179-204.

<sup>499</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 420-421.

<sup>500</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §5, 6, 37, 38.

dépit du fait qu'il ne fut pas employé par Heidegger, restitue de façon explicite le « *premier objet* » de l'intentionnalité<sup>501</sup>. Après tout, le concept de « *Stimmung* » partageait, pour Heidegger, une proximité plus que fortuite avec le terme grec « *πάθος* » :

Nous traduisons d'ordinaire *πάθος* par passion, bouillonnement affectif. Mais *πάθος* est en connexion avec *πάσχειν*, souffrir, patienter, supporter, endurer, se laisser porter par, céder à l'appel de. Il est téméraire, comme toujours en pareilles occurrences, de traduire *πάθος* par [*Stimmung*], en quoi nous avons en vue la convocation accordante (*Ge-stimmtbeit*) et la vocation déterminante (*Be-stimmtbeit*). Mais il nous faut toutefois risquer cette traduction, parce qu'elle seule nous préserve de nous représenter le *πάθος* au sens de la psychologie moderne<sup>502</sup>.

En traduisant de façon interprétative « *Stimmung* » par « pathème », nous mettons en lumière le syntagme asymétrique équivalent, en quelque sorte, à ce que Husserl appelait le « noème » — concept désignant davantage une signification qu'un objet (*Gegenstand*)<sup>503</sup>. Nous dirons qu'un « pathème » est la *relation* à un à un prédicat réel, le mode par lequel une phénoménalité et un ensemble contingent de symboles (mythe, représentation artistique, métaphore, concept, nombre, etc.) exerce une présence (*Anwesen*); par conséquent, un « pathème » est toujours la relation à une chose (prédicat), ou dans les termes d'*Être et Temps* un « re-porter vers » (*Zurückbringen auf*). Un « pathème », dans l'approfondissement par Heidegger du « non-intentionnel », désigne donc la « chose » antérieure à l'intentionnalité, la formation discrète et dynamique de l'intentionnalité et du souci (*Sorge*) — autrement dit, le pathème est la condition *a priori* de l'intentionnalité du *Dasein*. Pour Heidegger, et la chose est très explicite dans la conférence à Cerisy-la-Salle (1955) ou encore dans *Le Principe de raison* (1957), le pathème est *ce* qui forme et engendre l'intentionnalité dans la façon que nous avons de penser les choses et de nous y rapporter, la « connexion vivante » (et signifiante) rattachant involontairement le

---

<sup>501</sup> Les pathèmes ne sont pas tout à fait les *datas hylétiques* (ex. plaisir, douleur, qualités sensibles) de Husserl, qui n'ont pas la fonction de déterminer l'intentionnalité, qui appartient *in fine* au sujet transcendantal. Cf. Husserl, Edmund. *Husserliana* (Band III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, 1977, §85.

<sup>502</sup> Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 339.

<sup>503</sup> Føllesdal, à l'occasion d'une étude consacrée à Husserl et plus particulièrement à ce concept, faisait du noème le point focal de l'intentionnalité, définit alors en tant qu'« *intensional entity* », c'est-à-dire « *a generalization of the notion of meaning* (*Sinn, Bedeutung*) ». En ce sens, il s'agissait alors de penser l'intentionnalité de Husserl, et l'activité thétique de la noèse, à partir de la signification. Cependant, le plus intéressant dans l'interprétation de Føllesdal reste le fait qu'il n'interprétait pas le noème en tant qu'objet (*Gegenstand*) de la noèse. Cf. Føllesdal, Dagfinn. « Husserl's Notion of Noema », in *The Journal of Philosophy*, vol. 66 (20), 1969, p. 680-687.

*Dasein* à l'*Umwelt* et à la *Weltlichkeit*. Est donc pathématique, pour Heidegger, la relation primitive et originaire (*ursprüngliche*) du *Dasein* avec le milieu et les significations qu'il contient.

En cela, le « pathème », autrement dit l'affection ou la *Stimmung*, n'est pas véritablement un « objet » (*Gegenstand*) mais d'abord une signification qui n'a d'effectivité (*Wirklichkeit*) que dans la jonction et l'arrangement avec un « corps existant » (*Leib*) — jonction nommée par l'existential de l'« être-relié » (*Angewiesenheit*) dans *Être et Temps*. Ici, nous retombons dans l'importance du « problème du corps », lequel s'efforçait de comprendre l'*ancrage*, l'*appartenance* et la *variabilité* de l'homme. Sous la marmite noétique de la *production*, Heidegger voulait penser un sous-terrain pathétique de la *génération*. Autrement dit, il recherchait les « fils intentionnels » permettant de rattacher le *Dasein* à la mondanéité (*Weltlichkeit*) en laquelle s'exerce le « projet noématique » (*Entwurf*), indiquant de ce fait la caractérisation « écologique » qu'il attachait à l'intentionnalité. En d'autres termes, les « pathèmes » thématés par Heidegger servaient à expliciter les termes originaires du système complexe de l'expérience (*Erfahrung*) et de l'individuation — fondant *de facto* l'alternative phénoménologique à l'hypothèse freudienne de l'« inconscient » et du « contenu latent<sup>504</sup> ». Dans la théorisation des pathèmes par Heidegger, nous n'avons pas affaire à la périphérie de ce que nous sommes, puisque ceux-ci forment le seuil et l'horizon de cette expression, la *formation originnaire* en permettant l'expérience (*Erfahrung*). Dans ces conditions, Heidegger tenait pour fondamentale l'historialité des pathèmes, parce qu'il constatait une historialité et une contingence de l'expérience (*Erfahrung*) de l'Être, laquelle dépend toujours d'un régime phénoménal et d'une appartenance restrictive à celui-ci — ce qu'*Être et Temps* nommait la « fermeture » (*Verschlossenheit*) du *Dasein*.

De fait, et à une époque donnée, « un » pathème produit par l'architecture et l'atmosphère d'un lieu — la chapelle Birks de l'Université McGill, par exemple — n'implique pas des résultats pathétiques identiques d'une personne à l'autre, puisqu'il implique une *variabilité* à la fois *historiale* et *temporale*. En effet, ce qu'il faut à présent nommer de façon interprétative la « pathèse », en référence à la *Befindlichkeit* d'*Être et Temps*, semble discorder d'une personne à l'autre — on verra le lieu « inquiétant », « inspirant » ou « ennuyeux » selon les cas. Cherchant à s'expliquer cette discordance, il faut par conséquent interroger la relationalité très complexe qui joint le pathème avec l'opération pathétique d'un « corps existant » (*Leib*), ce qui demande encore une fois de comprendre la particularité de ce que nous voulons appeler un « complexe pathique », une « formation du *Dasein* », ou encore tout simplement une

---

<sup>504</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 257.



« prédisposition ». On conçoit donc que les pathèmes ont une fonction complémentaire et opèrent cependant par *concurrence* dans l'instance dynamique de la *temporalité* (et, encore une fois, l'importance du « Nietzsche matriciel » s'explique par la tentative de comprendre cette concurrence désignée par Nietzsche sous le concept de « *Wille zur Macht* ») : dans l'agencement précaire du « complexe pathique », l'ajout d'un pathème modifie l'ensemble du système et est susceptible de conduire le système tout entier à une « catastrophe », *id est* à une modification morphologique de celui-ci<sup>505</sup>. Recourant à l'exemple paradigmatique du « trauma » employé en psychiatrie, on comprend rapidement comment le « complexe pathique » est à même de subir des modifications morphologiques, ce que l'on explique dans l'ordinaire par une modification de l'« état affectif » (humeur), voire un « changement de personnalité ». Cela étant dit, la « théorie des affects » de Heidegger nous conduit justement à ne pas interpréter le « trauma » *seulement* ou *d'abord* de manière « psychologique », *a contrario* de la définition de l'American Psychological Association (APA) définissant celui-ci à la fois en tant qu'« *emotional response* » ou encore en tant que « *psychological distress* »<sup>506</sup>. En faisant du « trauma » un pathème, on l'interprète plutôt à la façon d'une *relation* dont il faudra décrire les entrelacements temporels, la fonction et les effets sur la pathèse. Dans l'intégration du pathème, une modification morphologique est parfois opérée par la pathèse, rapportant (*zurückbringend*) différemment le *Dasein* à la réalité et aux noèmes qui la concrétisent — voulant dire qu'est « pathématique » tout ce qui emporte l'homme en dehors

---

<sup>505</sup> Il faudrait demander, à la façon des mathématiciens qui étudient la « théorie des systèmes », comment la modification quantitative d'un système est en mesure d'en modifier l'état qualitatif. Cette difficulté théorique, présente dans la *Gestaltpsychologie* et plus tard dans la « théorie des catastrophes » de René Thom (1923-2002), concerne les « discontinuités morphologiques » ou encore les « discontinuités structurales », lesquelles demandent une description fondée sur des « variables discrètes » difficilement identifiables. S'agissant d'un mélancolique ou d'un maniaque, comment décrire les pathèmes en cause et comment identifier la séquence des pathèmes déterminant l'état du malade ? En plus de quoi, il faudrait ajouter une seconde difficulté, laquelle nous informerait du fait que le *Dasein* n'est pas un « ordinateur » recevant des *inputs* et produisant des *outputs* — autrement dit, qu'il n'existe pas de « correspondance pure » entre pathèse et noèse. S'il existe une correspondance entre pathèse et noèse, elle n'est que le fruit de contingences accumulées, sédimentées et fortifiées sous l'action de processus historiques. Ici, on retrouve sous une autre forme le reproche de Heidegger adressé à la causalité naturaliste de la psychanalyse, laquelle se méprenait dans l'interprétation qu'elle faisait de la temporalité. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 226, 257.

<sup>506</sup> American Psychiatric Association. « Trauma- and Stressor-Related Disorders », in *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*, American Psychiatric Association, 2013.

(*draußen*)<sup>507</sup>. En effet, un pathème modifie parfois et dans des conditions multiples la « mise en rapport » ou encore le « faire sens » qu'est la noèse.<sup>508</sup>

Par « pathèse », il s'ensuit, nous désignons l'opération de synthèse du *Dasein* théorisée par Heidegger sous le terme « *Befindlichkeit* », laquelle n'est seulement intelligible que dans la temporalité (*Zeitlichkeit*) et la sédimentation des pathèmes, dans la prégnance d'un étant existant et subissant le « rapt » (*Entrückung*) du temps. Pour ainsi dire, la « pathèse » comporte une fonction d'ouverture et une fonction d'opération : elle désigne en effet une *disponibilité* et une *mise en mouvement*. Nous ramenent à l'exigence de penser le tout structural du souci (*Sorge*), on dira par conséquent que si l'on accuse une « permanence » et une « consistance » du Soi-même (*Selbst*), laquelle reste néanmoins soumise à des modifications, la pathèse en est seule responsable<sup>509</sup>. Ramenant à nous l'interrogation kantienne mentionnée dans le premier chapitre, soit « Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? », et rappelant que l'interrogation de Heidegger était plutôt « Comment l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) est-elle possible ? », nous voyons que la pathèse relève en quelque sorte d'une réinterprétation heideggérienne de l'esthétique transcendantale de Kant<sup>510</sup>. Par « *Befindlichkeit* », Heidegger exprimait la porte d'entrée de l'intentionnalité, ce que nous avons nommé la « phénoménalisation » (entendue en tant que structuration de la signification et des modes de l'*In-der-Welt-Sein*), en mettant toutefois l'accent non sur les facultés et la substantialité d'un appareil mentaliste (Kant) mais sur la relationalité du *Dasein*<sup>511</sup>, et plus particulièrement celle permise par le « corps

---

<sup>507</sup> Ce mouvement non-intentionnel de l'emportement (*Mitgenommenwerden*) rappelle le mouvement non-intentionnel de la chute (*Absturz*) caractéristique de la déchéance (*Verfallen*) : « Les phénomènes maintenant exposés, tentation, tranquillisation, aliénation et empêchement (ne plus s'en sortir), caractérisent le genre d'être spécifique au [déchéance (*Verfallen*)]. Nous nommons ce "mouvement" qui affecte le *Dasein* à l'intérieur de son être propre la chute (*Absturz*). Le *Dasein* chute en lui-même à partir de lui-même, il plonge dans le vide et l'inanité de la quotidienneté impropre. Mais cette chute, du fait de l'état d'explicitation publique, lui reste cachée, elle va même jusqu'à être explicitée comme "ascension" et comme "vie concrète". » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §38.

<sup>508</sup> Il faudrait, dès lors, interroger la fonction pathétique du « souvenir » (*Erinnerung*), de manière à montrer qu'il n'exprime pas la « reproduction » exacte des pathèmes (*Stimmungen*) du passé — ce qui nous enjoindrait à comprendre la pathèse en tant que processus complexe et sous-terrain, car l'on verrait les fils et les réseaux creusant l'intentionnalité.

<sup>509</sup> Dans l'un des séminaires de Zollikon, Heidegger décrivait la « *Befindlichkeit* » comme « cet être-disposé qui donne le ton et ainsi détermine le *Dasein* en chacun de ses rapports au monde, à l'être-le-là ensemble (*Mitsein*) et à soi-même », indiquant l'importance renouvelée du concept. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 206.

<sup>510</sup> Concernant l'importance pour Heidegger de l'esthétique transcendantale : cf. Römer, Inga. « Les interprétations heideggériennes de Kant », in *Archives de Philosophie*, vol. 81 (2), 2018, p. 329-352.

<sup>511</sup> En cela, l'« intentionnalisme » de Heidegger n'est pas un « phénoménalisme », lequel rapporte la problématique de l'expérience à une problématique de la « *qualia* » et des « états mentaux ». Pour un aperçu des aspirations et des arguments

existant» (*Leib*)<sup>512</sup>. De fait, le terme relationnel désigné sous le nom de « pathème » est forcément *génétique*, à la différence du « noème » découvert par Heidegger dans *Être et Temps* à partir d'une *fonctionnalité* nommée « utilisabilité » (*Zeughaftigkeit*) — nous conduisant, d'emblée, à penser la « théorie des affects » en tant que théorie de la genèse de l'intentionnalité. Sous le « corps existant » (*Leib*) conceptualisé par « Heidegger III », ce sont par conséquent les couches *pathétiques* et *pathématiques* antérieures à l'intentionnalité qui font l'objet d'une recherche — faisant des résultats de cette dernière, *in fine*, une phénoménologie génétique.

Par « pathèse », il s'agit de thématiser la rétention et l'incorporation (*Einverleibung*) permettant à un « corps existant » (*Leib*) de subir des modifications, l'incorporation (*Einverleibung*) de la multiplicité des impressions et des significations, hors de l'anarchie première du phénoménal — indiquant encore une fois l'importance de la déconstruction réitérative de Nietzsche. Nous voyons donc dans le « problème du corps », dans la problématisation croissante de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), la problématique de la formation du *Dasein* et de l'entrée-en-présence (*Gegenwärtigen*) d'une intentionnalité<sup>513</sup>. Si la thématisation du *Leib* fut donc jugée si importante par Heidegger (justifiant de fait le « Nietzsche matriciel »), et il faut rappeler qu'il s'agissait pour lui du que « problème le plus difficile<sup>514</sup> », nous en retraçons les causes dans l'exigence thématique et méthodologique de penser la « pathèse », laquelle est un *souffrir*, et réfère au verbe grec *πάσχειν*. En l'état, l'opération pathétique indique de façon forte que le « faire-sens » (*sense-making*) n'est pas la prérogative d'un agent ou encore de l'activité thétique d'une conscience (*Bewußtsein*), parce qu'elle en détermine la condition de fait préalable, dans une « souffrance » interprétée de façon neutre. Schématiquement, et reprenant la distinction opérée par Heidegger entre *Befindlichkeit* et *Verstehen*, nous pourrions interpréter la « pathèse » en tant qu'activité synthétique d'impression (*souffrir*) et la « noèse » en tant qu'activité synthétique d'expression (*produire*)<sup>515</sup> — nous

---

du « phénoménalisme », voir les articles canoniques de T. Nagel et F. Jackson : cf. Nagel, Thomas. « What is it like to be a bat? », in *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, p. 435-450; Jackson, Frank. « Epiphenomenal Qualia », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 32 (127), 1982, p. 127-136.

<sup>512</sup> Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger montrait que l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) n'était pas étrangère au « *Leib* ». Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 270-271.

<sup>513</sup> « Être-ouvert n'est possible que quand s'est déjà éclaircie pour nous que quelque chose peut être présent et absent. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 213.

<sup>514</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 235.

<sup>515</sup> Cette interprétation permet par exemple d'expliquer la connexion entre deux activités anthropiques déterminantes pour Heidegger, et présentées notamment dans la conférence de 1951 intitulée « Bâtir - Habiter - Penser », soit l'« habiter » (*wohnen*) et le « bâtir » (*bauen*). Suivant la distinction schématique entre pathèse et noèse, nous pourrions en effet rattacher respectivement « *wohnen* » et « *bauen* » à la première et ensuite à la seconde. Cf. Martin Heidegger (1958), *op. cit.*, p. 176, 182.

renvoyant en dernière instance à une interprétation complète de l'intentionnalité<sup>516</sup>. Cela étant dit, la pathèse n'est pas un processus passif d'extraction du phénoménal, parce qu'elle est toujours activement impliquée dans le « jeu du corps<sup>517</sup> », lequel désigne le fait que le corps (*Leib*) est en jeu, qu'il s'inscrit dans un drame ou encore dans une narrativité, qu'il subit les choses et reste confronté à elles.

Reprenant l'exemple classique du processus intentionnel du *Dasein* mythique reconstitué par Heidegger dans le cours du semestre d'hiver 1928/1929 sous l'intitulé « Introduction à la philosophie » (GA27), nous pouvons à présent reconstruire l'ensemble schématique d'une intentionnalité complète<sup>518</sup> (mais simplifiée dans cette démonstration). Pour le « *Dasein* mythique », s'il faut en croire Heidegger, il s'agit d'abord d'accuser une dispersion (*Streuung*) de l'homme dans la réalité, livré (*ansgeliefert*) qu'il est à la surpuissance (*Übermacht*) de l'étant, menant de fait à des pathèmes tels que l'effroi, l'horreur et la frayeur. Une fois découvertes l'absence de sécurité (*Ungeborgenheit*) et l'absence d'appui (*Haltlosigkeit*), le « *Dasein* mythique » éprouve (*erfährt*) l'effroi et se sent (*befindet sich*) dans une relation particulière avec la réalité effectivement présente, dans le décelement (*Unverborgenheit*) de l'étant et du monde (*Welt*) par l'opération formatrice de la pathèse. En « réponse » à l'impression de l'étant, le « *Dasein* mythique » entreprend par la suite noétiquement une mise à l'abri (*Bergrung*) de l'étant — ou une tenue (*Haltung*) dans le cas de l'entreprise philosophique — devant assurer un appui (*Halt*) et une sécurité (*Geborgenheit*), produisant de fait de l'ordre et de la régularité. Enfin, l'exemple classique du processus intentionnel du « *Dasein* mythique » se termine par le déploiement noématique de mythes, de rituels et de cycles de fêtes — et, rétroactivement, le noème est en mesure de présenter à son tour le prédicat (symbole) d'un prochain pathème. Dans cet exemple du processus intentionnel complet, nous avons affaire à une relationalité combinatoire et dynamique dans laquelle une répétition plus ou moins volontaire de prédicats (symboles) conduit à la production ou encore au maintien d'un « régime phénoménal », à un moment ou une époque de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) nommée « vérité de l'être » (*Wahrheit des*

---

<sup>516</sup> Dans ces pages, et considérant l'intention de reconstruire la problématisation du *Leib* entreprise par Heidegger, la « noèse » occupe un niveau presque second — lequel n'a qu'un caractère strictement schématique, tant la réciprocité et le caractère co-originaire de la pathèse et de la noèse semblent d'un seul tenant. Rappelant à nous l'hypothèse d'une insuffisance d'*Être et Temps*, il convient en outre de rappeler l'une des insuffisances d'*Être et Temps* mentionnées par C. Romano dans *Les repères éblouissants*, soit l'absence d'une justification de la primauté et du caractère plus originaire (*ursprünglicher*) de la *Befindlichkeit*. Cf. Claude Romano (2019), *op. cit.*, p. 264.

<sup>517</sup> « Ce jeu du corps est toujours partie prenante de [l'épreuve] de ce qui vient en présence. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 275.

<sup>518</sup> Heidegger, Martin. *Einleitung in die Philosophie. Wintersemester 1928/29* (GA27; eds. O. Saame & I. Saame-Speidel), Vittorio Klostermann, 1996a. Ici, nous reprenons en partie la reconstruction opérée par E. Brito : cf. Brito, Emilio. « Le rapport du mythe et de la philosophie selon Heidegger », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 74 (3), 2000. p. 347-372.

*Seins*) par Heidegger, c'est-à-dire à la production de pathèmes « identiques » et correspondant à une mondanéité (*Weltlichkeit*) assez conforme et partagée par les hommes.

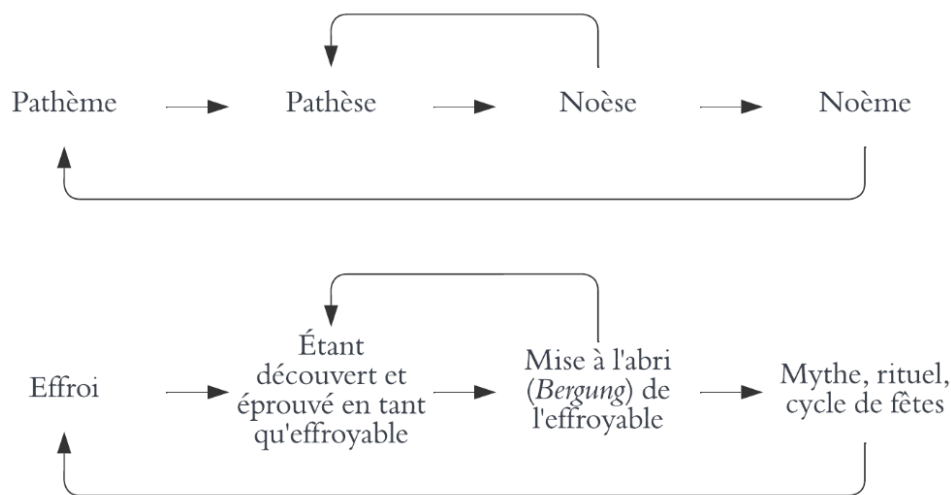


Figure 1 : Portrait synchronique de l'intentionnalité (GA27)

## B) DIFFÉRENCE ENTRE *LEIB* ET *KÖRPER*

Dans un second cas, la « théorie des affects » de Heidegger permet de restituer de façon fondée la différence canonique entre « *Leib* » et *Körper* ». En ajoutant le critère de l'existence (*Existenz*) au concept du « *Leib* », sur fond d'une déconstruction réitérative de Nietzsche, Heidegger faisait de l'intentionnalité — et donc du phénoménal — l'instance de formation d'une matérialité spécifique à l'homme, notamment parce que celui-ci *serait* corporel (*leiblich*), avec toutes les conséquences qu'une telle affirmation comporte.

Au niveau conceptuel, et plus particulièrement à l'intérieur de la phénoménologie, cette « théorie des affects » comporte plusieurs avantages. En fondant mieux le « moment non-intentionnel » de la pathèse précédant la noèse, et surtout en le circonscrivant à une intentionnalité entièrement intégrée *in fine* à la phénoménalité dont elle est le sens, on retient pour véritablement « intentionnel » un ensemble spécifique d'opérations, de processus et de significations, ce qui veut dire que l'on différencie les « choses » de l'intentionnalité (les pathèmes et les noèmes) de celles considérées par l'« intentionnalité motrice » de Merleau-Ponty<sup>519</sup>, voire celles exploitées par l'« *ur-intentionnalité* » de

<sup>519</sup> Maurice Merleau-Ponty (2005), *op. cit.*, p. 128, 161.

Hutto et Satne<sup>520</sup>. Si chacune de ces « intentionnalités » semble forcément apparentée, elles n'en demeurent pas moins différentes, parce qu'il s'agit de *grilles de spécifications* en partie « autonomes » ou sinon asymétriques dans leurs interactions — et il est donc heuristiquement douteux de nommer « intentionnalité » un ensemble de choses n'appartenant pas à la phénoménalité (ex. motricité, kinesthèses), malgré le fait incontestable qu'un *type* de relationalité, de significativité et directionnalité est concerné par l'« intentionnalité motrice » de la *Phénoménologie de la perception*, ce qui explique à l'évidence toute l'ambiguïté à la source des multiples reprises du concept<sup>521</sup>.

Cela étant dit, on comprend vite que la différence entre « *Leib* » et « *Körper* » n'est donc pas, d'abord et surtout, le fait d'une mienneté (*Jemeinigkei*) — contrairement à la thèse du « corps propre » de Merleau-Ponty —, en cela qu'il y aurait ce « *Leib* » m'appartenant et ce « *Körper* » pour les autres — justement parce que la différence est foncièrement *ontologique*, comportant de fait des conséquences à la fois thématiques et méthodologiques. Dans le « problème du corps », l'important consiste à justifier d'une part que le « *Leib* » est plus « originaire » (*ursprünglicher*) dans la recherche que l'on fait de l'homme et d'autre part qu'il obéit à des règles de formation supplantant celles du *Körper*<sup>522</sup>. Nous rentrons à nouveau dans l'un des aspects de l'hypothèse onto-anthropologique de Heidegger, laquelle consiste à situer la distinction entre « *Leib* » et « *Körper* ». Derrière cette hypothèse, on s'en souvient, il s'agissait pour Heidegger de justifier une primauté du phénoménal sur le perceptif, et s'efforçant cependant de ne pas réitérer l'acceptation « psychosomatique » de la psychiatrie scientifique, puisqu'elle établirait une frontière entre des catégories artificielles (le physique et le psychique)<sup>523</sup> :

Le phénomène du corps (*Leibphänomen*) en tant que tel est recouvert au plus haut point pour les médecins parce qu'ils ne s'occupent que de l'aspect physique du corps, qu'ils interprètent en le travestissant comme fonction physique. Le phénomène du corps est d'un genre tout à fait unique, irréductible à quoi que ce soit d'autre, irréductible par exemple à un mécanisme. On doit se mettre en état d'accepter le phénomène du corps en tant que tel sans y porter la plus petite atteinte extérieure<sup>524</sup>.

---

<sup>520</sup> Hutto, Daniel & Satne, Glenda. « *The Natural Origins of Content* », in *Philosophia*, vol. 43, 2015, p. 521-536.

<sup>521</sup> Gallagher, Shaun. « *Intentionalities* », in *Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2012, p. 62-81.

<sup>522</sup> « Il n'y a pas de phénoménologie du corps proprement dite, parce que le corps d'un être humain n'est pas un corps physique (*Körper*). En réduisant le corps humain à un corps physique, on est déjà passé à côté de ce dont il s'agit. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 255.

<sup>523</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 126, 132-138, 226, 255.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 257.

En l'état, Heidegger en viendra à déterminer le « corps existant » en tant que mode prépondérant de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), n'interdisant aucunement de penser le « corps physique » en tant que mode secondaire de cet existentiel. Clairement, Heidegger accordait dans les *Séminaires de Zollikon* une primauté à la corporalité ek-statique (*ekstatische Leiblichkeit*)<sup>525</sup>, laquelle était *phénoménale*, tel que l'indique cet extrait :

Tout ce que nous appelons à présent notre [corporalité] (*Leiblichkeit*) — jusqu'à l'ultime fibre musculaire et la plus inapparente des molécules d'hormone — est, conformément à son essence, partie prenante de l'exister (*das Existieren*). Il ne s'agit donc *pas*, par principe, de matière inerte; bien au contraire, c'est un domaine où vient jouer le pouvoir d'appréhender des significativités propres à ce qui vient à sa rencontre — pouvoir impossible à objectiver ou à voir au sens optique — à partir duquel se constitue l'intégralité [du *Da-sein*]. Ce corporel (*Leibliche*) se configure de telle sorte qu'il peut servir au commerce avec les "matériaux" vivants (*lebendigen Materiellen*) ou non qui viennent à sa rencontre. Mais, à l'opposé d'un outil, les sphères [corporelles] de l'exister (*die leiblichen Sphären des Existierens*) ne s'émancipent pas hors de l'être-homme (*Mensch-sein*). Elles ne peuvent être rangées pour soi dans une boîte à outils. Elles restent bien plutôt dominées de part en part par l'être-homme (*Mensch-sein*), elles sont contenues en lui et font partie de lui aussi longtemps qu'un homme vit. À l'instant du décès, ce domaine corporel (*Leibbereich*) se métamorphose en un mode d'être qui coïncide avec celui d'une chose inanimée, avec la masse d'un cadavre, qui alors ressort<sup>526</sup>.

Au niveau de l'argumentaire, il justifiait une telle primauté à partir du cas des « membres fantômes » (*Phantomschmerzen*), ou encore celui du « rougissement », arguant que les *réactions physiologiques* sont d'abord le fait d'un accès à l'étant préalablement dégagé dans la phénoménalité. Pour Heidegger, en effet, si la douleur des « membres fantômes » (*Phantomschmerzen*) est si prégnante, alors qu'il existe une absence de fibres nerveuses, c'est parce que le patient est intentionnellement présent auprès du membre amputé. Reprenant cet exemple, et si nous extrapolions l'argument de Heidegger, nous pourrions inclure la capacité de résistance à la douleur dans cette primauté du phénoménal sur le perceptif, preuve en est l'*intensité réduite* de la manifestation neurologique d'une douleur commensurable appliquée à deux personnes<sup>527</sup>, selon les degrés de ce que la « psychologie populaire » (*folk psychology*) retient sous le terme de « force mentale » — ce qu'il faudrait nous expliquer par une différence pathétique et noétique. Dans le cas du « rougissement », nous avons encore ici l'exemple d'une telle primauté, car la *réaction*

---

<sup>525</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 278.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>527</sup> Miyahara, Katsunori. « Enactive Pain and Its Sociocultural Embeddedness », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 20 (5), 2021, p. 871-886; Moseley, G. Lorimer, & David S Butler. « Fifteen Years of Explaining Pain: The Past, Present, and Future », in *Journal of Pain*, vol. 16 (9), 2015, p. 807-813.

*physiologique* est moins causée par la perception d'un embarras — par exemple, le fait de *voir* une foule nous toiser d'un seul tenant —, que la phénoménalité d'un tel scénario, c'est-à-dire la signification entourant celui-ci. Dans les trois cas mentionnés, nous avons affaire à trois instances de l'« être-auprès » (*Sein-bei*) et du « rendre-présent » (*Vergegenwärtigung*), lesquels ne relèvent que très peu de la perception et seulement dans le fait qu'elle agit en tant que condition physique préalable aux phénomènes. Dans les *Séminaires de Zollikon*, à l'occasion de la problématisation la plus explicite du « corps existant » (*Leib*), Heidegger parlait de cette phénoménalité en référence à la limite (*Grenzen*) de l'être-corps, dans ce qu'il qualifiait alors en tant que « portée du séjour<sup>528</sup> ».

Sous le concept problématique de « *Leib* », il s'ensuit, Heidegger rassemblait l'entière de la spécificité de l'homme — dans l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) —, et désignait par ce concept englobant le médium d'une relationalité, *id est* le médium correspondant au commencement (*Anfang*) des systèmes symboliques caractéristiques de l'homme. Dans le cours fribourgeois de 1929/1930 cité plus haut, nous trouvons la triple thèse emblématique de Heidegger voulant que la pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal pauvre en monde (*weltarm*), et l'humain formateur de monde (*weltbilden*), et celle-ci explicite justement la *prévalence* des systèmes symboliques de l'*exceptionnalité* de ceux-ci dans le reste du vivant. Retenant que la « pauvreté en monde » (*Weltarmut*) n'implique pas l'absence de « signification » (parce qu'il y aurait des *signes* en dessous des *symboles*), Heidegger reprenait en cela la théorisation du « milieu ambiant » (*Umwelt*) de von Uexküll (1864-1944) de façon à circonscrire l'*accès* de l'animal à l'étant, en diminuant la relationalité le rattachant à celui-ci. Heidegger déployait donc une distinction opératoire entre « *Welt* » et « *Umwelt* » (n'excluant pourtant guère que l'homme ait accès aux deux)<sup>529</sup>, mais en thématissant un type de relation particulier à chacun, soit la « tenue de rapport » (*Verhalten*) dans le premier cas et le « comportement » (*Benahmen*) dans le second<sup>530</sup>. Si la perception permet à la fois à l'animal et à l'homme d'avoir un « milieu ambiant » (*Umwelt*), la phénoménalité de l'homme (par l'existence des systèmes symboliques) lui permettrait de ne pas devenir la victime d'un accaparement (*Benommenheit*) en maintenant ouvert (*erschließt*) un champ de significativité (le

<sup>528</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 140.

<sup>529</sup> En l'occurrence, Heidegger ne pense pas deux substances différentes, en réitérant par exemple la distinction de l'idéalisme entre *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis*, car il faudrait enfin comprendre la réciprocité et le caractère co-originaire joignant le phénoménal et le perceptif en tant que *types de relations*.

<sup>530</sup> « [L]à où il y a manifesteté de l'étant en tant qu'étant, la relation à celui-ci a nécessairement le caractère d'un entrer soi-même en relation, au sens de : laisser être et ne pas laisser être ce qui se rencontre. [...] Cette relation à quelque chose, relation complètement dominée par ce fait de laisser être quelque chose en tant qu'étant, nous l'appelons — par opposition au comportement [animal] dans l'accaparement — tenir un rapport. » Cf. Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 397-398.



phénoménal)<sup>531</sup>, c'est-à-dire en *subordonnant* et parfois en *annulant* le fait d'être « transposé dans le contexte d'encerclement propre au vivant<sup>532</sup> » — faisant ainsi de l'homme un étant plus complexe et pas seulement un *vivant*<sup>533</sup>. Il appartient donc à l'homme d'« avoir » un *Körper* mais également un *Leib*. Ici, la primauté du phénoménal sur le perceptif semble fondée sur une primauté de l'existence sur le vivant — primauté sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine section.

Nous voyons par conséquent l'importance du « corps existant » (*Leib*) dans le fait que les « limites du corps » (*Leibgrenze*) et la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*) dépassent l'étendue du « corps physique » (*Körper*), et impliquent un « décentrement », ou encore ce que Heidegger appelait l'existence (*Existenz*)<sup>534</sup>. Si la « théorie des affects » de Heidegger est d'une quelconque pertinence pour une telle distinction, il faut le comprendre à la lumière des pathèmes (*Stimmungen*) exerçant des effets sur ce « corps existant » (*Leib*) et modifiant celui-ci, entendu en cela que nous acceptons les *conséquences ontologiques* des pathèmes, dans tout ce que la « variabilité » et l'« inscription » du *Dasein* signifient pour une interprétation de l'homme<sup>535</sup>. En problématisant le « *Leib* », et en théorisant les pathèmes et la pathèse, Heidegger pensait une corporalité (*Leiblichkeit*) inévitablement ancrée dans la réalité —

---

<sup>531</sup> Il ne s'agit pas de faire de la « signification » l'enjeu *per se* — en effet, la *crux phaenomenologica* du « problème du corps » reste *in fine* la détermination d'un type de relation ou encore un type d'accès à la réalité (ce que Heidegger n'a cessé de nommer la « *Seinsverständnis* »), détermination qu'il faudrait interpréter en tant que champ de significativité en lequel s'exerce et se déploie l'« intentionnalité ». Pour le reste, il faut retenir que ce « champ de significativité » appartient à ce que Heidegger nommait le « phénoménal » — champ qu'il faut donc distinguer du « perceptif ». Ce que nous avons voulu indiquer dans cette étude ne surgit convenablement qu'à la condition que soit thématifiée la spécificité systémique de la phénoménalité, laquelle nous conduit à ce « corps existant » (*Leib*) en amont du versant « productif » de l'intentionnalité. Ce versant, on s'en souvient, correspondait dans *Être et Temps* à ce que Heidegger appelait le « comprendre » (*Verstehen*). En l'occurrence, la « théorie des affects » de Heidegger recouvre ce qu'il faudrait nommer une « prégnance phénoménale » (*phänomenales Prägnanz*), laquelle signifie qu'il est toujours du phénoménal dans la perception.

<sup>532</sup> Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 403.

<sup>533</sup> « L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Être, ouverture qui est l'Être lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le “souci”. Jeté de la sorte, l'homme se tient “dans” l'ouverture de l'Être. Le “monde” est l'éclaircie de l'Être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée. L'“être-au-monde” nomme l'essence de l'ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le “ek-” de l'ek-sistence. » Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 110.

<sup>534</sup> « Quand je traduis exister par se tenir-au-dehors, je dis cela à partir de l'opposition à Descartes, contre sa représentation d'une *res cogitans* au sens d'une immanence. Mais par cet antagonisme frontal, je continue à conserver l'ancien. Il serait plus fidèle de traduire “exister” par “endurer un domaine d'ouverture en allant m'y tenir”. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 303.

<sup>535</sup> Par la bande, cette « théorie des affects » comporte une pertinence pour les paradigmes de l'« *embodiment* » et de l'« *embedment* » dans les sciences cognitives, en restituant l'affectivité en l'absence de laquelle la cognition reste abstraite et parfois arbitraire. Cf. Stapleton, Mog. « Steps to a “Properly Embodied” Cognitive Science », in *Cognitive Systems Research*, vol 22, p. 1-11.

incluant l'unicité (*Einheit*) du « milieu ambiant » (*Umwelt*) avec le monde (*Welt*) —, interdisant donc de penser l'homme sans penser la matérialité et les contingences de sa formation<sup>536</sup>. Reprenant le reproche de Hans Jonas adressé à l'ensemble de la phénoménologie (et cité dans le chapitre précédent) voulant que la phénoménologie ne sache rien dire devant un énoncé tel que « j'ai faim<sup>537</sup> », la « théorie des affects » de Heidegger ne saurait lui répondre *pourquoi* l'homme doit manger ni *combien*, mais elle saurait lui expliquer pourquoi et comment l'homme adopte des régimes alimentaires, les causes des rythmes et des restrictions associées à l'ascèse et à la morale, les considérations menant l'homme à *nuire volontairement à la vie* (Nietzsche) — puisque les pathèmes et la pathèse en dictent les règles, car ils sont au fondement de l'intentionnalité et des déterminations historiques. Sous la thématization de la poésie (*Dichtung*) et de la parole (*Sage*) par « Heidegger II » et « Heidegger III », on trouve précisément cette « théorie des affects » s'efforçant d'expliquer cela, dans la pluralité des occasions où un discours parvient à « ensorceler » une foule en l'accordant à un monde (*weltlichgestimmt*), dans la force que peut avoir un apophtegme de mettre une personne en mouvement. En dernière instance, penser l'*individualité* implique d'avoir pensé l'*individuation*.

Il faut dire ici que la logique des concepts employés par Heidegger, et pas seulement ceux de la « théorie des affects », est rigoureusement *phénoménale*, parce que la construction des concepts se soumet à l'exigence de ne retenir que le champ de significativité associé à l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) — et, dès lors, l'ensemble des concepts appartient presque exclusivement à la thèse de l'intentionnalité ou à ce que l'on nommera de façon neutre les « systèmes symboliques<sup>538</sup> ». Évidemment, il est manifeste que de tels concepts n'ont que *peu de chose à dire* du « corps physique » (*Körper*), à tout le moins en l'état actuel des choses, et cette condition de fait est incontestablement ancrée dans le reproche d'un « oubli

---

<sup>536</sup> Par « corps existant » (*Leib*), Heidegger désignait donc l'*a priori* de l'ensemble des significations et des productions rendues réalisables, en tant que potentialité commensurable à ce que le « corps physique » est à la motricité et à la perception. Dans le cadre de l'ontologie du *Dasein* (abordée dans la prochaine section), et afin de distinguer le « corps existant » (*Leib*) du « corps physique » (*Körper*), on demandera si le reste du vivant, au premier rang duquel figurent les hominins (ou encore les mammifères), détient les caractéristiques et déterminations du premier. Dans le cas de la motricité, on comprend rapidement qu'elle n'est pas spécifique à l'homme, et qu'elle n'enveloppe donc pas ce que « corps existant » (*Leib*) désigne.

<sup>537</sup> Hans Jonas (1998), *op. cit.*, p. 29.

<sup>538</sup> En tant que tel, la « théorie des affects » sous-jacente à l'hypothèse onto-anthropologique de Heidegger ne correspond qu'à la recherche des *processus externes et supérieurs* d'individuation — nommément l'« évènement appropriant » (*Ereignis*). Dès lors, elle n'a pas vocation à expliquer les *processus internes et inférieurs* responsables de l'autonomie de la cellule ou celle du métabolisme, contrairement à l'« *autopoiesis* » de Varela et Maturana par exemple. Plus spécifiquement, Heidegger ne s'est efforcé de penser que les processus caractéristiques des systèmes symboliques. Cf. Varela, Francisco, et al. « Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model », in *Biosystems*, vol. 5 (4), 1974, p. 187-196.

du corps » par Heidegger. Cependant, cette « couche excédentaire » et pourtant originaire (*ursprüngliche*) désignée par le concept onto-phénoménologique de « *Leib* » n'exprime aucune réalité concrète en l'absence du champ de relationalité et de significativité nommé « phénoménalité », champ en lequel s'exerce et se déploie l'intentionnalité. Si Heidegger n'avait sans doute que peu d'intérêt pour le *Körper*, il est à tout le moins manifeste qu'il s'est efforcé de conceptualiser le *Leib*, condition méthodologique et thématique *sine qua non* à la conceptualisation du *Körper*.

Pourtant, il faut le signaler, Heidegger n'a jamais fait l'effort de penser en détail (ou généralement) l'imbrication inexorable du « *Leib* » et du « *Körper*<sup>539</sup> ». De fait, dans la conceptualisation du « corps existant » (*Leib*) pourtant fondée sur un « Nietzsche matriciel », Heidegger n'a jamais fait l'effort de descendre vers les « niveaux inférieurs » de l'homme, descente dont l'effort aurait probablement permis de théoriser l'agencement systémique du phénoménal et du perceptif, autrement dit l'agencement d'une « intentionnalité phénoménale » à l'« intentionnalité motrice » — à défaut d'un terme plus adéquat. On comprend la posture méthodologique de Heidegger voulant qu'il faille s'appuyer sur les processus supérieurs (jugés plus originaires) afin de descendre vers les processus et les niveaux inférieurs<sup>540</sup> — amenant à penser l'existence avant le vivant —, mais cela ne suffit guère. En esquissant un « corps existant » (*Leib*) à partir de la seule *phénoménalité*, pour le meilleur et surtout pour le pire, Heidegger échoue à inclure la perceptivité permettant de prolonger et de complexifier la description — voire la formalisation — du *Dasein*. De fait, Heidegger ne dit presque rien à l'époque du « problème du corps » de l'ensemble désigné par Merleau-Ponty sous le terme d'« intentionnalité motrice », laquelle devait comporter un caractère plus originaire que l'« intentionnalité de la conscience » de Husserl<sup>541</sup>.

Si l'on s'en tenait *seulement* à l'onto-phénoménologie de Heidegger, et ce malgré les « ajouts » et les « rectifications » présentés dans la problématisation du « corps existant » (*Leib*), plusieurs processus nous glisseraient entre les doigts. Il n'est que trop parent que l'on oublie, dans la phénoménalisation (et donc dans l'intentionnalité), les opérateurs de synthèse conditionnant fort probablement la pathèse et la noèse — que l'on songe, notamment à l'activité (*fire*) des neurones miroirs présents notamment

---

<sup>539</sup> Par exemple, Heidegger refusait de thématiser autrement l'unicité (*Einheit*) rattachant le « corps physique » (*Körper*) autrement qu'en le rapportant à l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) : « Si on voulait représenter la situation en tant que telle comme déterminée par trois composants "je, corps physique (*Körper*), monde", il faudrait demander en tout premier lieu : au regard de quelle *unité* de l'être humain ces *composants* peuvent figurer en tant que tels. Cette unité est justement l'être-au-monde lui-même [...]. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 205.

<sup>540</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 243.

<sup>541</sup> Maurice Merleau-Ponty (2005), *op. cit.*, p. 141-142.

dans le cortex pariétal inférieur<sup>542</sup>. Comment envisager dès lors et de façon *complète* les règles de formation d'une phénoménalité (par les pathèmes) en l'absence d'une thématization dynamique et multiscalair du « *Körper*<sup>543</sup> » ? En parallèle, on peine à expliquer l'acquisition de comportements moteurs en l'absence d'une thématization systématique complète du phénoménal et du perceptif, par exemple dans ce que Merleau-Ponty appelait dans une réponse à la *Gestaltpsychologie* des « physiologies<sup>544</sup> », et on néglige par exemple la synthèse perceptive entre la vue d'une main et le contact d'une main touchant l'autre (les kinesthèses). Cette insuffisance du phénoménal et de l'intentionnalité dans l'interprétation de l'homme est d'autant plus patente dans la psychiatrie scientifique. Si, historiquement, la psychiatrie s'est penchée sur trois cas plus ou moins distincts, soit les déviations et *troubles de la socialité*, les *troubles du cerveau* causant des dysfonctionnements, et les *troubles de l'existence*, on peine à restituer le caractère concret d'un malade si l'on n'est pas en mesure de définir le statut des biomarqueurs sous-jacents au développement de certaines psychopathologies (ex. maladie d'Alzheimer, dépression chronique) dont on sait l'impact sur les processus de la cognition, entravant l'effort d'une thématization de la composante phénoménale de celles-ci — et bloquant d'emblée une quelconque étiologie complète. En l'absence d'une systématique générale de l'homme et de la continuité structurale joignant le tout qu'est l'homme dans l'activité synergique et les multiples opérations synthétiques, dans l'imbrication complexe du « *Leib* » et du « *Körper* » comprise différemment que dans l'agencement du « psychosomatique », nous restons sur notre faim et dans l'atmosphère malaisante d'un nouveau dualisme dont on attend la résolution.

---

<sup>542</sup> Keysers, Christian & Valeria Gazzola. « Social Neuroscience : Mirror Neurons Recorded in Humans », in *Current Biology*, vol. 20 (8), 2010, R353-354.

<sup>543</sup> Ramstead, M. J., Kirchhoff, M. D., Constant, A. et al. « Multiscale integration: beyond internalism and externalism », in *Synthese*, vol. 198, 2021, p. 41-70.

<sup>544</sup> Maurice Merleau-Ponty (2005), *op. cit.*, p. 177-181. Concernant ce concept : cf. Grünz, Christian. *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Königshausen u. Neumann, 2004.

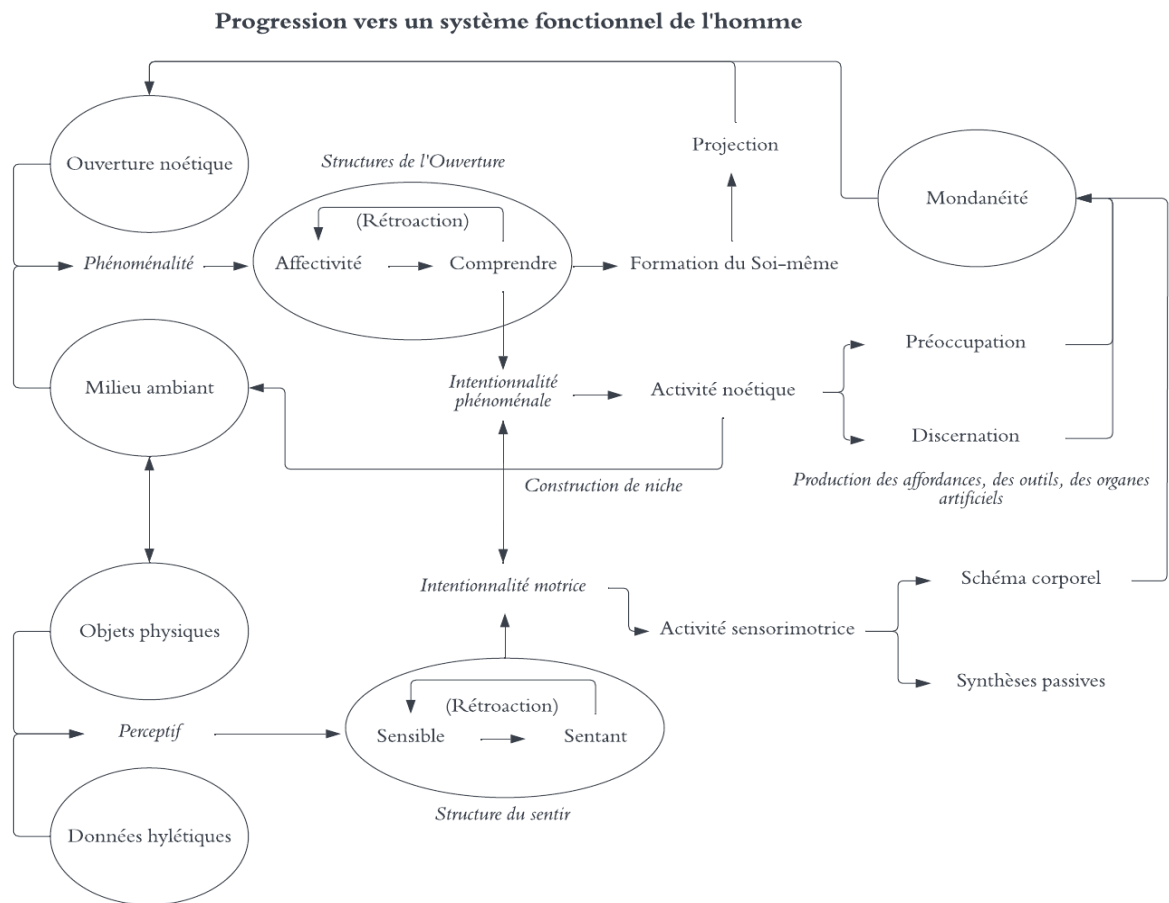


Figure 2 : Schéma partiel du système fonctionnel de l'homme

### C) RÉDUCTION PATHIQUE

Nous en arrivons enfin, dans le cadre de cette étude, à la dernière extrapolation censée exprimer l'importance de la « théorie des affects » de Heidegger. Parlant de la pathèse et des pathèmes, nous avons mentionné la composante *thématique* du premier moment de l'intentionnalité, en cela que les *Stimmungen* et la *Befindlichkeit* permettraient de définir et d'interroger — autrement dit, de *thématiser* — l'homme, le tout en nous référant à la corporalité (*Leiblichkeit*) du *Dasein*. Cependant, nous l'avons amplement répété dans le second chapitre, le « problème du corps » de Heidegger n'est rien en l'absence d'une composante *méthodologique* permettant de déployer la composante *thématique*. S'il nous semble juste de dire que les « concepts pathiques » (*Stimmung, ekstatische Leiblichkeit, ekstatische Offenheit, Reichweite des Leibes, Leibgrenze*, etc.) signalait le déploiement d'un *second* dispositif analytico-descriptif (entamé dans les *Contributions*), lequel avait pour fonction discursive d'engager une « connaissance

génétique » et « écologique » du *Dasein* (le tout à l'intérieur d'une « ontologie de la relationalité » mieux définie), il est également juste de dire qu'un tel dispositif réclamait une « méthode » adaptée. Après tout, Heidegger affirmait dans les *Séminaires de Zollikon* que le « problème du corps est un problème de méthode<sup>545</sup> », citation permettant en outre de circonscrire une autre phrase contemporaine en explicitant la difficulté d'une méthode rapportée à la corporalité (*Leiblichkeit*) : « [...] le phénomène du corps (*Leibphänomen*) est le problème le plus difficile.<sup>546</sup> » Il faut néanmoins signaler d'entrée de jeu que la problématisation d'une méthode par Heidegger dans les années correspondant à la *Leibproblematik* reste tout à fait parcellaire, et par conséquent la reconstruction entreprise dans cette section ne représente qu'une tentative provisoire et incomplète par définition, tentative reposant en dernière instance sur une extrapolation des paramètres résultants de la « théorie des affects ».

En l'état, la « théorie des affects » de Heidegger opérait le remplacement d'une « théorie de la connaissance » — canoniquement interprétée en tant que *fondement méthodologique*. En cela, elle restituait le geste de Nietzsche<sup>547</sup>, en plaçant toutefois le fondement à l'intérieur de la thèse de l'intentionnalité, dans la variété onto-phénoménologique caractéristique de Heidegger. Pour Nietzsche, en effet, les affections retenues en tant qu'« indices » de la méthode employée étaient conçues de façon « trophique », en cela qu'elles étaient des « aliments » et des « nourritures » intégrées et ingérées (*hineinnebmen*) par le corps, faisant de cette méthode l'interrogation, l'interprétation et l'évaluation d'une *digestion par le corps*. Pourtant, nous l'avons dit lors du précédent chapitre, Heidegger ne souscrivait pas à cette *métaphore digestive*, et faisait des pathèmes les modes primaires nous rapportant et nous accordant (*gestimmt*) à la réalité — penchant, de ce fait, pour une *métaphore d'appartenance* dont la fonction consiste à signaler l'antériorité primant sur l'homme et dont il s'agirait de reconstruire le mouvement. Par conséquent, Nietzsche et Heidegger ne voyaient pas l'unicité (*Einheit*) à partir d'une seule perspective commune, en cela que le premier mettait l'accent sur l'archi-unité de l'organisme et le second sur les réseaux, les influences et la parenté du *Dasein*. Nonobstant cette différence, toute capitale qu'elle soit, le « Nietzsche matriciel » conservait de manière tout à fait intacte le caractère second du « penser » — ne disant pas autre chose qu'*Être et Temps* lorsqu'il s'agissait de distinguer « *Befindlichkeit* » et « *Verstehen* » —, à la différence près qu'il en complexifiait la dynamique structurale et pensait davantage la corporalité (*Leiblichkeit*) de l'intentionnalité « pathétique », laquelle permet d'envisager de manière

---

<sup>545</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 167.

<sup>546</sup> Martin Heidegger (1973b), *op. cit.*, p. 234.

<sup>547</sup> Didier Franck (1998), *op. cit.*, p. 193.

fondée l'intentionnalité « noétique ». Ici, nous en revenons un instant à la « pensée de l'*Ereignis* », parce qu'elle subsume le mouvement et le dynamisme de la « théorie des affects » dans ce que nous avons nommé de manière tout à fait provisoire la « thèse métaphysique » de Heidegger.

Si la conceptualisation du « *Leib* » par « Heidegger III » trouva en Nietzsche une matrice incontournable, il faut le comprendre en partie à partir du fait que Heidegger s'était penché sur le statut de l'expérience ou de l'épreuve (*Erfahrung*), de façon à systématiquement réévaluer comment la pensée (*Denken*) pouvait théoriser les enjeux conceptuels et contextuels résultats de l'« insuffisance » d'*Être et Temps* — en d'autres termes la *méthode* permettant d'accéder à l'« affaire de la pensée » (*Sache des Denkens*)<sup>548</sup>. Nous voyons ainsi comment s'est justifiée la déconstruction réitérative de Nietzsche, dans l'effort de penser la modernité occidentale et la « fin » de la métaphysique, et surtout l'épreuve de celles-ci. Pour Heidegger, semble-t-il, penser l'intrigue de l'oubli de l'Être (*Seinsverlassenheit*) et du péril (*Gefahr*), la montée en puissance de la cybernétique et de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) exigeait le recours à une méthode n'étant plus tout à fait celle d'*Être et Temps*, sans pour autant renoncer à la prétention discursive de la phénoménologie consistant à descendre en dessous des « conceptions de l'étant » et des des « conceptions du monde » (*Weltanschauungen*) dans la recherche herméneutique de l'originaire (*ursprüngliche*), lequel trouvera une prise ferme dans les pathèmes (*Stimmungen*). Dans *Être et Temps*, cette méthode s'appuyait d'abord et surtout sur une réduction de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) afin d'exposer les existentiels fondamentaux à l'élaboration de la « question de l'Être » (*Seinsfrage*). Or, il s'agissait de penser une méthode ne partant non pas d'une réduction de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*), mais d'une réduction de l'historialité (*Geschichtlichkeit*). Heidegger savait cependant qu'une telle chose avait été tentée, puisque plusieurs décennies auparavant, Nietzsche s'était efforcé de penser et de théoriser le « lieu » de l'inscription et de l'historicité. Dans le cadre d'une *Kulturkritik*, il s'était en effet efforcé de définir par la généalogie (*Herkunft*), en tant que « médecin de la culture » (*Arzt der Kultur*), comment une civilisation (*Zivilisation*) produit des hommes malades et fatigués<sup>549</sup>, ce qui requérait une

---

<sup>548</sup> Dans la terminologie de Heidegger, il faudrait néanmoins distinguer la « méthode » de la science du « chemin » de la philosophie. Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 487.

<sup>549</sup> Dans un texte de 1971 intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », rédigé à la mémoire de Jean Hyppolite (1907-1968), Michel Foucault (1926-1984) théorisait ce qu'il appelait une « histoire effective » dans une parenté explicitement nietzschéenne, et offrait une définition avec laquelle Nietzsche aurait certainement été d'accord : « Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons — nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances. » Cf. Foucault, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits* (t. I : 1954-1975), Gallimard, 2001, p. 1015.

« symptomatologie du nihilisme<sup>550</sup> ». Dans l'identification d'un « fil d'Ariane », Nietzsche en vint à faire du corps (*Leib*) le « fil conducteur » lui permettant d'interpréter avec une représentation exacte (*richtig*) les phénomènes, et cela à partir d'un « sol irréductible ». « Partir du corps (*Leib*) et de la physiologie<sup>551</sup> », il s'ensuit, consistait moins à s'appuyer sur l'expérience vécue (*Erlebnis*) qu'à partir de l'épreuve (*Erfahrung*)<sup>552</sup>. Dans *Ecce Homo* (1888), Nietzsche expliquait cette *méthode* non-subjectiviste de la façon suivante :

À partir de l'optique malade, considérer les notions et les valeurs plus saines, puis à l'inverse, à partir de la plénitude et de l'assurance tranquille de la vie *riche*, regarder en contrebas le travail de l'instinct de *décadence* — c'est à cela que je m'exerçai le plus longtemps, de cela que je tirai ma véritable expérience, et si je suis passé maître en quelque chose, c'est en cela<sup>553</sup>.

Il semble donc que Nietzsche priorisait la description de l'inscription et de l'histoire, dans la façon qu'elles sont subies par le corps (*Leib*), plutôt que la description en première personne des « vécus » de la conscience. Dans une dialectique joignant méthode et épreuve (*Erfahrung*), Heidegger repoussait également l'expérience vécue (*Erlebnis*)<sup>554</sup>, et s'efforçait de toucher à un « sol » plus fondamental que celui de la description des structures et des vécus de la conscience par Husserl. Un recours matriciel à Nietzsche s'expliquait donc, en dernière instance, par une préoccupation d'ordre méthodologique justifiée par une « recherche de l'originnaire » – préoccupation conduisant notamment à réinterpréter la mienneté (*Jemeinigkei*t) et le *proprium* du *Dasein* de façon élargie, afin de thématiser les processus d'individuation à l'œuvre dans l'histoire<sup>555</sup>. Dans les *Contributions*, de façon contemporaine à la conception du *Nietzsche*, Heidegger parlait en cela de l'impératif de faire l'épreuve de « l'oubli de l'Être »

---

<sup>550</sup> Béland, Martine. *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012.

<sup>551</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XI). Fragments posthumes Automne 1884 - Automne 1885* (trad. M. Haar et M. de Launay), Gallimard, 1982c, 26 [374], 40 [15, 21].

<sup>552</sup> Friedrich Nietzsche (1971), *op. cit.*, (PBM) §16, (GM) §1.

<sup>553</sup> Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (VIII). Le Cas Wagner - Crépuscule des Idoles - L'Antéchrist - Ecce Homo - Nietzsche contre Wagner* (trad. J.-C. Hémerly), Gallimard, 1974, (EH « Pourquoi je suis si sage ») §1. En cela, des commentateurs récents ont parlé d'une réduction (pathologique) conceptualisée par Nietzsche : cf. Didier Franck (1998), *op. cit.*, p. 171-244; 258-261; Vioulac, Jean. « La réduction pathologique : le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 67 (2), 2011, p. 281-307.

<sup>554</sup> Dans l'entretien avec Tezuka Tomio, Heidegger reprenait le concept d'*Erlebnis* de Dilthey afin d'en montrer les travers, notamment lorsqu'elle ramène à un « je suis », et donc au *subjectum*. Cf. Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 121.

<sup>555</sup> En ce sens, Heidegger appelait à « suivre le chemin vers nous-mêmes », alors que « celui-ci n'est [pourtant] plus le chemin vers un je isolé, qui serait tout d'abord seul. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 170.



(*Seinsverlassenheit*), de l'« événement appropriant » (*Ereignis*), ou encore de ce qui est environnant<sup>556</sup>, le tout correspondant dans *Être et Temps* à l'assomption de l'être-jeté (*Übernahme der Geworfenheit*), c'est-à-dire le fait d'« assumer » une facticité<sup>557</sup>. « Faire l'épreuve », pour Heidegger, impliquait une réduction *subie* et non *décidée*<sup>558</sup> : « [...] faire veut dire ici, comme dans la locution “faire une maladie”, passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui.<sup>559</sup> » Il faudrait donc parler d'une « réduction pathique », si tant est qu'elle consiste à situer l'« originaire » (*ursprüngliche*) dans la génération de l'intentionnalité, autrement en plein dans la pathèse (*Befindlichkeit*) et les pathèmes (*Stimmungen*) la concernant — « réduction » ne s'écartant donc pas de l'exigence du « préthéorique » caractéristique d'*Être et Temps*<sup>560</sup>. Voulant conceptualiser une « réduction » non pas *décidée* mais *subie*, Heidegger employait donc, de façon connexe au verbe « éprouver » (*erfahren*), le verbe « soutenir » ou encore « endurer » (*ausstehen*), afin de rappeler le caractère *involontaire* de la réduction et l'avènement *externe* de la phénoménalité — rompant encore une fois, comme dans *Être et Temps*, avec l'*evidentia* et le *certum* de Descartes ou encore avec la « perception intérieure » (*innere Wahrnehmung*) de Brentano. Dans la terminologie de Heidegger, et de manière à classifier en toutes lettres la provenance et le caractère du « sol » des « choses mêmes » (*die Sachen selbst*), cette « réduction pathique » était nommée à la fois « pensée remémorante » (*Andenken*), « pensée méditante » (*besinnliches Denken*), et plus tard « phénoménologie de l'inapparent » (*Phänomenologie des Unscheinbaren*), termes impliquant chaque

---

<sup>556</sup> À ce propos : Martin Heidegger (1985), *op. cit.*, 76, 350, 352-353; Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 197, 225, 234, 268, 271, 274, 298, 299, 312, 320, 336, 373, 471; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 168, 170, 220, 310, 366; Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §51, 58; Heidegger, Martin. *Pensées directrices : sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes* (GA76; trad. J.-F. Courtine, F. Dastur, M. de Launay, D. Pradelle), Seuil, 2019b, p. 17.

<sup>557</sup> Martin Heidegger (2013a), *op. cit.*, §65, 74.

<sup>558</sup> Dans cette perspective, Heidegger parlait par exemple d'une réduction par l'« imposition » (*Auffälligkeit*) caractéristique du « bris de l'outil ». Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §16.

<sup>559</sup> Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 143. Rappelons cet extrait du séminaire « Temps et Être » : « Laisser advenir (*lassen*) à la présence : laisser advenir à la présence (c'est-à-dire pensée en direction de l'*Ereignis*). » Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 244. Ici, nous sommes ramenés à l'une des apories laissées en suspens dans cette étude, soit la problématique de la « textualisation » abordée en note de bas de page (24) au premier chapitre. En effet, si l'exposition de la « réduction pathique » nous permet de comprendre en partie pourquoi Heidegger s'est rapidement distancié après *Être et Temps* de la *discursivité normale* de la philosophie (autrement dit de la façon « correcte » de rédiger un traité et d'analyser des problèmes), encore resterait-il à évaluer la pertinence, la portée et la force herméneutique d'un discours correspondant à une « réduction subie ». En outre, il est permis de demander si un tel discours est seulement *possible*, ou encore s'il reste *philosophique*.

<sup>560</sup> D'autant plus, et de façon à témoigner de la validité herméneutique de notre interprétation, rappelons un extrait de J.-F. Courtine cité dans le premier chapitre : « Nous pouvons à présent formuler en ces termes notre hypothèse de recherche : Dans [*Être et Temps*], c'est l'analyse de l'angoisse qui constitue comme la “répétition” de la problématique husserlienne de l'*épochè* et de la réduction phénoménologique transcendante. » Cf. Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 234.

fois pour Heidegger que l'« on fasse partie de ce dont il s'agit », en s'efforçant de ne pas tomber dans la représentation<sup>561</sup> ou dans la problématique kantienne de la constitution des objets de l'expérience<sup>562</sup>. Dans les *Séminaires de Zollikon*, cette méthode était jugée capitale et suffisamment importante afin qu'elle soit communiquée à Boss : « Je parle de penser et d'éprouver et non pas de savoir [...]. Ma thèse est : l'être humain est entente d'être (*Seinsverständnis*). Je peux avoir une expérience de l'être humain à partir de l'entente d'être.<sup>563</sup> » Corollairement, l'opérationnalisation de la répétition (*Wiederholung*) de l'histoire, laquelle correspondait en beaucoup de choses à la généalogie (*Herkunft*) de Nietzsche, devait permettre de penser la génération des pathèmes (*Stimmungen*), parce que ces derniers agiraient eux-mêmes en tant que « sol » de la réduction, de façon commensurable à l'épreuve de l'angoisse (*Angst*) dans *Être et Temps*<sup>564</sup>.

Tout cela, pour Heidegger, consistait à penser à partir des phénomènes — et surtout à partir de ces phénomènes assurant la fonction des pathèmes (*Stimmungen*), dans la logique de l'évènement appropriant (*Ereignis*), ces « faiseurs » de l'inscription. Dans le protocole du séminaire du Thor du 11 septembre 1969, Heidegger appelait méthodologiquement à penser de manière époquale par exemple à partir du dispositif (*Gestell*)<sup>565</sup>, afin de suivre à la trace les « causes » de l'intentionnalité. Par le moyen de ce que nous soumettons sous le titre d'une « réduction pathique », il s'agissait pour Heidegger d'étudier de façon suivie le fil conduisant, par la jonction en pathèse et noèse, des pathèmes aux noèmes. En quelque sorte, la réduction pathique suit la route d'un *a posteriori ratione*, parce qu'elle part de la phénoménalité afin de remonter à ses conditions de production, le « ce par rapport à quoi » (*woraufhin*) l'intentionnalité est engendrée, le *prius* de la description — autrement dit, l'instance prédicative en laquelle nous trouvons les pathèmes. Une telle réduction conduit à interroger le régime phénoménal dans lequel s'exprime un « corps existant » (*Leib*), les « fils » conditionnant le déploiement de l'intentionnalité et l'épreuve (*πάσχειν*) d'une époque. Cela étant dit, une telle réduction, refuse de

---

<sup>561</sup> « Le rapport ekstatique, et cela veut dire tout le *Dasein* de l'être humain, est irreprésentable. Dès que je le présente, je saisis deux objets et je suis en dehors du rapport ekstatique. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 252.

<sup>562</sup> À ce propos : cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 255-256; Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 353.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>564</sup> J.-F. Courtine remarquait que l'angoisse (*Angst*) « s'empare de nous, [qu'] elle nous tombe dessus, [qu']elle advient comme un événement fondamental (*Grundgeschehen*) par lequel le *Dasein* est lui-même porté ». Cf. Jean-François Courtine (1990), *op. cit.*, p. 245. En l'occurrence, le pathème de l'angoisse (plus particulièrement dans la « marche d'avance » (*Vorlaufen*) vers la mort), constitue tout à fait le cas emblématique d'une « réduction pathique ». En effet, Heidegger faisait de ce pathème la façon d'accéder à la « propriété » (*Eigentlichkeit*) du soi-même (*Selbst*). Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §53.

<sup>565</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 454.

prendre les « expériences vécues » (*Erlebnisse*) en tant que point de départ de la recherche, en dépit du fait qu'elle relève d'un vécu étant appartenant *in fine* à un « monde su Soi » (*Selbstwelt*), parce qu'elle refuse la *prétention d'immédiateté* à laquelle celles-ci sont associées<sup>566</sup>. La « réduction pathique », parce qu'elle prétend remonter vers les sources de l'intentionnalité (les pathèmes), veut dépasser le substrat attaché aux « expériences vécues » (*Erlebnisse*), autrement dit la conscience (*Bewußtsein*), car elle veut interroger les règles, les conditions et les structures du « complexe pathique », échappant par définition à l'immédiateté. De fait, la logique des modes de temporation (*Zeitigung*) du *Dasein* recherchée dans le déploiement de la « réduction pathique » dépasse l'étroitesse du présent dans laquelle nous enferment les « expériences vécues » (*Erlebnisse*), afin de déverrouiller l'accès à la complexité de la mondanité (*Weltlichkeit*) en répudiant l'expression solitaire de celui disant « Je ». Considération faite de cela, on le comprend, Heidegger est un héritier de Nietzsche lorsqu'il doutait de la « surface » qu'est la conscience (*Bewußtsein*), et surtout lorsqu'il se démenait à remettre en doute la prétention à l'immédiateté de celle-ci.

Avec l'opérationnalisation implicite de la « réduction pathique », Heidegger découvre très vite que les pathèses configurent la mondanité (*Weltlichkeit*) à l'intérieure de laquelle nous nous mouvons, et que notre affairement dans le milieu ambiant (*Umwelt*) est surtout le fait de l'ennui, de l'effroi, de l'étonnement, ou encore de la joie — pour ne nommer que ces pathèmes. Plusieurs exemples extérieurs au discours de Heidegger permettent de le concevoir. Que l'on songe d'abord à la « grande fatigue » (*großen Müdigkeit*) rapportée par Nietzsche, laquelle désignait une expérience (*Erfahrung*) produite par la modernité :

Car les choses sont ainsi : c'est dans le rapetissement et l'égalisation de l'homme européen que réside *notre* pire danger, car ce spectacle fatigue... Aujourd'hui, nous ne voyons rien qui veuille devenir plus grand, nous pressentons que l'on ne cesse de décliner, de décliner pour devenir plus inconsistant, plus gentil, plus prudent, plus à son aise, plus médiocre, plus indifférent, plus chinois, plus chrétien — l'homme, cela ne fait aucun doute, ne cesse de devenir « meilleur »... C'est justement en cela que réside la fatalité de l'Europe — avec la peur de l'homme, nous avons également subi la perte de l'amour pour lui, du respect pour lui, de l'espoir que l'on plaçait en lui, même de la volonté dont il était l'objet.

---

<sup>566</sup> Rappelons que le recours stratégique à l'analytique dans *Être et Temps* avait pour fonction de satisfaire à l'exigence d'un « fil conducteur » (*Leitfaden*), dans les instances où l'analyse des vécus était vouée à l'échec. Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §39. En l'état, la « réduction pathique » et la « théorie des affects » qu'elle développe reprennent l'exigence d'un « fil conducteur » (*Leitfaden*), en supplémentant l'intentionnalité — voire une hypothétique « ontologie complète du *Dasein* ».

Désormais, le spectacle de l'homme fatigué — qu'est-ce que le nihilisme aujourd'hui, sinon cela? ... Nous sommes fatigués de l'homme...<sup>567</sup>

Pour Nietzsche, cette « fatigue » était le fruit d'une modernité produisant les conditions intellectuelles et morales de l'« homme européen » — représentant, dans la « théorie des affects » de Heidegger, une pathèse dont les pathèmes furent engendrés par un régime phénoménal nommé la « modernité européenne ». On songera également, et plus près de nous, à la « nausée » de Sartre, issue du roman éponyme, laquelle mettait en scène l'expérience (*pathèse*) d'Antoine Roquentin devant le spectacle d'une époque ne lui inspirant que dégoût (*pathème*). Dans le cas de la « nausée », cette dernière représente la pathèse, tandis que le spectacle de la modernité de Roquentin exprime les pathèmes. Dans la *Nausée*, en outre, la pathèse conduit le protagoniste à fuir un tel spectacle, signifiant en quelque sorte la prévalence de la pathèse sur la noëse. Par conséquent, et selon cette interprétation, il faudrait envisager dans la perspective d'une *Kulturkritik* rapportée à l'onto-phénoménologie de Heidegger certains « désordres » identifiés durant la période industrielle de la modernité, et notamment la « vague des passions » et « le mal du siècle » (Chateaubriand), ou encore le *Spleen* décrit par Baudelaire dans *Les Fleurs du mal* (1857)<sup>568</sup>. Dans tous les cas, cette importance de l'*historialité des pathèmes* témoigne de l'importance de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) dans la naissance de nouveaux secteurs phénoménaux<sup>569</sup> potentiellement nuisibles<sup>570</sup>. En cela, il n'est pas inutile de rappeler que Heidegger,

---

<sup>567</sup> Friedrich Nietzsche (1982b), *op. cit.*, (GS), §12.

<sup>568</sup> Ces exemples correspondent à l'affection (*Stimmung*) moderne que Heidegger caractérisait dans le cours fribourgeois (1929/30) en tant qu'« ennui ».

<sup>569</sup> « L'origine du concept de soi est tout à fait récente. C'est dans le piétisme, aux alentours 1700, que l'on a parlé d'un soi pécheur et maléfique, et que l'on a chosifié, ce faisant, l'être humain. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 251. Rappelons à ce propos les travaux de C. Taylor, lequel montrait dans *Sources of the Self* (1989) et *The Secular Age* (2007) la rupture historique entre deux épreuves du « moi », soit le « moi-poreux » de l'antiquité et le « moi-isolé » de la modernité. Ces deux épreuves différentes relevaient pour C. Taylor d'une différence de l'intentionnalité (dans la phénoménalité), et en dernière instance des « sources morales ». Cf. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989; *A Secular Age*, Press of Harvard University Press, 2007.

<sup>570</sup> Dans la psychiatrie scientifique, sans nommer explicitement la pathèse, la fonction de celle-ci est assez bien connue. Dans le cas de la dépression mélancolique, par exemple, il est connu que le « corps » occupe une place déterminante, notamment parce qu'il est défini par le malade en tant que « lourd » et « pesant ». Cf. Fuchs, Thomas. « The phenomenology of body Space and Time in Depression », in *Comprendre*, vol.15, 2005, p. 108-121. Cette association entre monde et pathologie n'est pas nouvelle. Dans les dernières décennies, cette association a donné lieu à de nombreuses contributions philosophiques et scientifiques. Dans la psychiatrie phénoménologique par exemple, le psychiatre Kimura Bin s'est employé à indiquer en quoi, d'après les résultats d'une recherche comparative transculturelle sur l'association de mots (cf. Marsella, A. K., & J. Tanaka-Matsumi. « Cross-cultural variations in the phenomenological experience of depression », in *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 7 (4), 1976, p. 379-396), la caractérisation de la dépression par des groupes issus de diverses

dans les suites de Nietzsche, admettait que la « civilisation » (*Zivilisation*) est l'expression d'une phénoménalité *typique*, c'est-à-dire *localisée*<sup>571</sup>. De fait, la « théorie des affects » de Heidegger, en problématisant le « *πάθος* », problématisait par la bande l'« *ἦθος* », soit ce que la phraséologie de Heidegger retenait sous le terme de « séjour » (*Aufenthalt*).

La pertinence de la « réduction », dans un programme dont la méthode reste « phénoménologique », consiste à rappeler l'exigence d'une absence de présupposés. Par la « réduction », il s'agit de remonter vers le plus « originaire » (*ursprünglicher*) au-delà duquel nous ne pouvons aller. Pour Nietzsche, dans une anticipation de Husserl, la réduction ne détenait ce caractère qu'à la condition qu'elle soit *subie* et non *décidée*<sup>572</sup>, expliquant en cela le choix conduisant Nietzsche à partir de l'épreuve (*Erfahrung*) de la maladie afin de rejoindre le sol et l'originaire (*ursprüngliche*) permettant de neutraliser les constructions intellectuelles, seule garantie de l'absence de présupposés. Lorsque Heidegger s'emparait d'un « Nietzsche matriciel », alors que la rupture avec Husserl était prétendument consommée depuis longtemps (et de façon non moins problématique), il réactualisait par la bande l'ambition méthodologique de la phénoménologie de Husserl, en visant cette fois-ci non pas la noèse mais la pathèse. Distinguant les deux, nous retrouvons un critère semble-t-il tout à fait commensurable à celui de Nietzsche, si tant est que la pathèse comporte un caractère génétique et ne dépend pas de nous — à la différence, encore une fois, de la noèse dont le caractère est *dérivé*. Si Descartes était une référence méthodologique pour Husserl, lequel voyait dans les *Méditations* (1641) le premier pas du subjectivisme transcendantal<sup>573</sup>, Nietzsche était vraisemblablement la référence de Heidegger, ou à tout le moins de « Heidegger III », dans la problématisation d'une recherche de l'originaire (*ursprüngliche*) et de son épreuve la plus nue. On ne saurait douter du fait que « quelque chose » doit nous amener à « souffrir »

---

visions du monde s'avère si différente. Comme le faisait remarquer Kimura, « il est tout d'abord frappant de remarquer combien la façon de vivre l'humeur dépressive des Japonais est proche de la nature dans l'association avec les termes : pluie, obscurité, nuageux, etc., alors que les Américains ont beaucoup plus tendance à la rattacher à des états intrapsychiques tels que la tristesse, la solitude, l'abattement... et ainsi ils sont enclins à l'expérimenter largement sur le plan psychologique » Cf. Kimura, Bin. « Signification et limite du langage » in *Psychiatrie et existence* (dir. P. Fédida & J. Schotte), Millon, 2007, p. 179.

<sup>571</sup> Martin Heidegger (1992), *op. cit.*, p. 120.

<sup>572</sup> Ici, nous reprenons en partie les analyses de J. Vioulac. Cf. Jean Vioulac (2011), *op. cit.*, p. 281-307.

<sup>573</sup> Cf. Hermann, F. W. « Husserl et Descartes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92 (1), 1987, p. 4-24; Löwit, Alexandre. « L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62 (4), 1957, p. 399-415; Pradelle, Dominique. « Cogito et description de Descartes à Husserl : de la réflexion transcendantale à la méthode régressive », in *Les Études philosophiques*, vol. 136 (1), 2021, p. 95-119; Romano, Claude. « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in *Les Études philosophiques*, vol. 100 (1), 2012, p. 27-48.

(*πάσχειν*), nous décèle l'état, et *par conséquent* engendre notre intentionnalité. Il ne s'agit pourtant pas de concevoir une « évidence immédiate » des contenus et des actes de cette dernière, à la façon de la perception intérieure (*innere Wahrnehmung*) théorisée par Brentano<sup>574</sup>, laquelle permet de départager phénomènes psychiques et phénomènes physiques. D'une part, parce que Heidegger n'admettait pas la distinction entre physique et psychique, pas plus qu'il n'admettait la distinction entre intériorité et extériorité<sup>575</sup>. Ensuite, parce qu'il incombe de rappeler le critère de Nietzsche appliqué à l'expérience (*Erfahrung*) : une véritable réduction de celle-ci n'est envisageable qu'à la condition qu'elle soit *subie* et non *décidée*. Dans le *souffrir* interprété de façon neutre, nous avons affaire aux modes par lesquels un régime phénoménal se manifeste et *s'imprime* sur nous, les modes formant notre intentionnalité et le « ce vers quoi » (*woraufhin*), faisant des pathèmes la « chose même » (*Sache selbst*) de l'ontophénoménologie. Par les pathèmes, nous découvrons l'ensemble des règles et des conditions derrière la production des noèmes<sup>576</sup>. Cependant, la pathèse comporte une difficulté méthodologique de premier ordre, faisant intervenir une « extériorité formatrice » n'impliquant d'aucune façon un acte de conscience. Il s'agirait d'un processus ambiant qui « tomberait » de façon anonyme sur le corps et l'emporterait (*verstrickt*), l'arrachant d'une condition antérieure pour le mener à une condition ultérieure. Cette difficulté méthodologique, il s'ensuit, consisterait à faire de la description de la « pathèse » la résultante d'une médiation des « pathèmes », alors que la phénoménologie de Husserl avait construit le chemin de la « noèse » vers les « noèmes » ; ce chemin, contrairement à celui que nous attribuons à Heidegger, comportait l'avantage de faire du processus de formation (*id est* la « noèse ») un thème accessible *en l'absence* de médiation. Non qu'il y ait une « immédiateté » de la « noèse », elle ne demande pas que les « noèmes » soient eux-mêmes d'abord décrits et interprétés avant l'acte qui doit les former.

En l'état, pourtant, il ne s'agit plus pour Heidegger de prendre systématiquement le déploiement de l'intentionnalité en tant qu'instance de prédilection — avec les succès rencontrés par Husserl —, puisqu'il s'agit de s'emparer de l'évènement fondamental (*Grundgeschehen*) dans lequel le « corps existant » (*Leib*) est emporté (*verstrickt*) malgré lui et *à partir* duquel nous pouvons comprendre et décrire l'engendrement de l'intentionnalité. La pathèse décèle alors les pathèmes en tant que les « choses

---

<sup>574</sup> Franz Brentano (1944), *op. cit.*, p. 102-104.

<sup>575</sup> Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §13, 22, 28, 69.

<sup>576</sup> Pour Nietzsche, on le sait, le pathologique et la maladie représentaient les indices de l'expression d'une réalité cachée, celle du vivant, et permettaient d'en découvrir les codes et les fonctions. Pour Heidegger, au niveau de la corporalité (*Leiblichkeit*), il importe de partir d'une interprétation provisoire des *actes primaires* (pathèses) en remontant vers les *phénomènes primaires* (pathèmes), afin d'accéder à une réalité cachée », celle de l'intentionnalité du *Dasein*.

mêmes» (*Sachen selbst*) dont doit d'abord s'occuper le phénoménologue s'il veut comprendre le processus d'appropriation (*Ereignen*)<sup>577</sup> en cause dans cet événement, faisant des pathèmes le « fil conducteur » menant de la corporalité (*Leiblichkeit*) et la mondanité (*Weltlichkeit*). Cette découverte d'un sol plus originaire (*ursprünglicher*) et d'un lieu d'« ouverture et de passage » (*Durchlaß und Durchgang*)<sup>578</sup>, est déterminante pour le second programme onto-phénoménologique de Heidegger, et surtout pour les thèmes et les inquiétudes de « Heidegger III<sup>579</sup> », car elle confirme que l'on ne saurait penser en dehors de l'historialité et de la temporalité (*Zeitlichkeit*) primitives du *Dasein*<sup>580</sup>. Si nous voulons moindrement problématiser l'homme et les ensembles noématiques composant les « systèmes symboliques » dont il est le producteur, il incombe par conséquent d'interroger les pathèmes par le moyen de la « réduction pathique ». Ce nouveau statut de l'épreuve (*Erfahrung*) — du souffrir (*πάσχειν*) — met en lumière la fonction de l'existence (*Existenz*) dans la différenciation du corps humain avec celui des autres mammifères, parce qu'elle le découvre « concerné » par une significativité (le phénoménal) inaccessible pour les seconds, et tout particulièrement « prégnante<sup>581</sup> » dans la *variabilité* caractérisant l'*inscription* de celui-ci (par exemple dans les « troubles psychiatriques »). Parler d'un « corps existant » (*Leib*), dans opérationnalisation de la réduction pathique, ne consiste qu'à nommer le caractère ontologique essentiel (*ontologischen Wesenscharakter*) d'un étant et les formes complexes le conditionnant, autrement *le système dans lequel l'homme s'éprouve originairement en tant qu'homme*.

Dans la veine « préthéorique » employée par Heidegger dans *Être et Temps*, laquelle s'appuyait sur une réduction de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) afin de remonter vers l'originaire (*ursprüngliche*) et

---

<sup>577</sup> Otto Pöggeler (1975), *op. cit.*, p. 152-178.

<sup>578</sup> Martin Heidegger (1971a), *op. cit.*, p. 439.

<sup>579</sup> Rappelons que Heidegger constatait que l'oubli de l'Être (*Seinsverlassenheit*) n'appartenait pas au champ phénoménal, qu'il n'était pas éprouvé explicitement, à la façon du déploiement de l'essence de la technique — constat (et surtout inquiétude) conduisant dans les dernières années de Heidegger à la « phénoménologie de l'inapparent » (*Phänomenologie des Unscheinbaren*). Dans une veine similaire, Heidegger dira en 1964 que plusieurs des phénomènes les plus fondamentaux pour l'homme n'appartiennent pas à la « perception » (*Wahrnehmung*). Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 72, 258.

<sup>580</sup> Dans notre régime phénoménal, il n'est pas rare d'éprouver un tel rapport à la temporalité (*Zeitlichkeit*) que l'avenir (*Zukunft*) se transforme pour beaucoup en un problème, notamment dans le cas de l'anxiété généralisée connue des psychiatres, ou plus généralement dans le cas de l'anticipation et de l'urgence, jetant l'homme une atmosphère inquiétante et potentiellement menaçante. Or, l'épreuve (*Erfahrung*) d'un régime phénoménal est semble-t-il une chose lente et pleine de sédimentation, expliquant de ce fait que les pathèmes sont à rechercher d'abord dans ce que Heidegger nommait l'être-été (*Gewesenheit*), laquelle permet *par la suite* d'interpréter et d'évaluer l'activité noétique.

<sup>581</sup> Il existe en effet une matérialité du « corps existant », laquelle implique un champ de significativité et de relationalité. Dans un ouvrage récent, J.-S. Hardy rappelait le caractère inaliénable et inexorable du « *Leib* » en analysant le cas de la violence et de la torture. Cf. Hardy Jean-Sébastien. *La chose et le geste*, Presses Universitaires de France, 2021, p. 286.

l'absence de présuppositions, l'ambition de la « réduction pathique » consiste à faire des pathèmes le point de départ de la recherche, en faisant l'hypothèse onto-phénoménologique qu'il n'est envisageable de remonter plus loin. En outre, cette « réduction pathique » demande à ce que l'on ne retienne que les pathèmes, en faisant abstraction du noématique, conduisant d'emblée à rechercher et accueillir les « causes » du moment pathétique de l'ouverture (*Erschlossenheit*). Pour la « réduction pathique », il s'agit alors de « laisser advenir à la présence » (*Anwesenlassen*)<sup>582</sup>, d'éprouver les « pathèmes », et de suivre à la trace les modifications du « corps existant » (*Leib*). En cela, nous pourrions parler d'une « morphologie du souci »<sup>583</sup>, c'est-à-dire des formes exprimant le souci (*Sorge*), en retenant que l'intentionnalité est précédée d'un moment d'impression. En décrivant la pathèse et l'engendrement d'une intentionnalité, dans les formes d'expression (noèmes) de celle-ci, la « réduction pathique » veut remonter vers les « pathèmes », lesquels surgissent en tant que phénomènes de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) et non en tant que phénomènes de la conscience (*Bewußtsein*). Si l'on doit gagner les rives de la « représentation exacte » (*richtig*) dont parlait Nietzsche, encore reste-t-il à prendre les pathèmes pour ce qu'ils sont, soit dans le processus d'impression caractéristique de la pathèse, faisant alors de la « réduction pathique » non pas un *détachement* mais un *rattachement*. Une telle « réduction » établit donc pour critère la localisation des « pathèmes » à l'intérieur de la mondanité (*Weltlichkeit*), interrogeant et décrivant les conditions d'engendrement de « pathèmes » tels que l'ennui, la honte, l'anxiété, l'effroi et la fatigue.

Maintenant, que reste-t-il de la pertinence ou encore de l'actualité d'une telle « réduction » ? Par le moyen de cette dernière, et extrapolant une fois de plus la « théorie des affects » de Heidegger, nous pouvons envisager de reconstruire la « morphologie du souci » caractérisant une personne, en interrogeant par exemple les « limites du corps » (*Leibgrenze*) et la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*)

---

<sup>582</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 255-256. 6

<sup>583</sup> « Le *Dasein* est toujours à avoir en tant qu'être-au-monde, en tant que se préoccupant des choses et en souci pour ceux qui sont ensemble avec lui, en tant qu'être-ensemble avec l'être humain qui vient à sa rencontre, et jamais comme un sujet subsistant en soi. Le *Dasein* est en outre toujours à voir en tant que se tenir au cœur de la clairière (*Lichtung*), en tant que séjour auprès de ce qui vient à sa rencontre, c'est-à-dire en tant qu'ouverture pour ce qui vient à sa rencontre et le concerne. Le *sejour* c'est toujours du même coup adopter un certain comportement envers... Le « soi » dans le *se-comporter* et le « moi » dans « mon *Dasein* » ne doivent jamais être compris comme s'ils étaient reliés et référés à un sujet ou une substance. Le « soi » est plutôt à percevoir de manière purement phénoménale : ainsi que c'est visible dans la façon dont je me comporte en ce moment même. Le *Qui* prend sa figure dans les modes de comportement dans lesquels je suis à chaque instant. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 228.



dans le séjour. Pour la psychiatrie scientifique<sup>584</sup>, nous avons avec la « réduction pathique » un ensemble méthodologique et conceptuel dont la pertinence heuristique s'explique par la capacité à repérer, cartographier et évaluer l'engendrement de « troubles », voire de formaliser les « stases<sup>585</sup> » (noèmes) permettant de contrer ou restreindre thérapeutiquement le soulèvement caractéristique des pathèmes — dans une rupture manifeste avec les thérapies cognitivo-comportementales (TCC). Dans la prégnance du « trouble existentiel », le patient sent que la mondanéité (*Weltlichkeit*) lui échappe et en souffre, d'une façon ou d'une autre. Il est donc, avant d'annoncer devant le psychiatre « ce qui ne va pas<sup>586</sup> » et « ce qui cloche », celui qui fait l'épreuve (*Erfahrung*) d'une *déficiencia* ou d'un *excès* dans un bouleversement — ce que l'on appelait autrefois, de façon laconique, l'« aliénation ». De fait, il est plongé dans un « drame du souci » (*Sorge*) ou encore dans une privation de la « préoccupation de soi », et s'embourbe en lui-même dans l'activité noétique et le projet (*Entwurf*), lequel met en scène un pouvoir-être (*Seinkönnen*) sur-déterminé ou sous-déterminé. Dans un tel cas, la difficulté repose sur un ou plusieurs pathèmes fondant le « drame » et sa narration, ou encore ce que nous proposons de nommer la « morphologie du souci ». Dans ces conditions, la « théorie des affects » de Heidegger, dans la façon qu'elle thématise *génétiquement* l'homme<sup>587</sup>, dépasse la plupart des paradigmes actuels, en faisant du monde (*Welt*) et du milieu ambiant (*Umwelt*) les lieux sur lesquels un effort thérapeutique devrait s'exercer, une fois pensée la formation du *Dasein*. Enfin, la « théorie des affects » de Heidegger permet

---

<sup>584</sup> Il faudrait ici rappeler l'intérêt significatif de Heidegger à l'endroit de la psychiatrie scientifique, illustré par exemple dans la lettre du 1er septembre 1947 à M. Boss. Dans cette lettre, Heidegger rappelait en outre les débats qu'il aurait eus avec von Gebattel (1883-1976). Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 330. Enfin, il ne faudrait pas oublier les discussions privées et la correspondance entre Heidegger et Jaspers (1883-1969). Cf. Heidegger, Martin, & al. *Correspondance Avec Karl Jaspers (1920-1963)*, suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann, (1918-1969)* (trad. P. David), Gallimard, 1996b.

<sup>585</sup> « Dans ses recherches sur les conditions de la vie, [Nietzsche] découvre très tôt que les vivants ont besoin à la fois de s'exposer au flux toujours nouveau de ce qui leur arrive, puisque c'est lui qui les nourrit et qui les pousse à évoluer et à se transformer, mais aussi de résister à ce flux, de le différer ou de retarder sur lui, en fabriquant tout un arsenal de stases et de clôtures permettant de le ralentir, de le filtrer, de le digérer, bref de *l'incorporer*, ce qui suppose aussi de l'aménager et de le transformer pour le rendre viable. » Barbara Stiegler (2021), *op. cit.*, p. 17.

<sup>586</sup> Il faudrait citer Heidegger à ce propos : « Ce qui est remarquable est que toute votre profession médicale se meut sur le terrain d'une négation au sens d'une privation. Car vous avez affaire à la maladie. À quelqu'un qui vient le voir, le médecin demande : qu'est-ce qui ne va pas ? Le patient *n'est pas* en bonne santé. L'être en bonne santé, le sentiment de bien-être, le se-sentir ne sont pas simplement plus là, ils sont perturbés. La maladie n'est pas la pure négation de la fonctionnalité psychosomatique. La maladie est un phénomène de privation. Dans toute privation se trouve l'appartenance essentielle à ceci que quelque chose manque, que quelque chose s'en est allé. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 86-87.

<sup>587</sup> Citons un extrait dans lequel Heidegger expose l'exigence onto-phénoménologique en rupture avec le caractère arbitraire ou sinon secondaire des théories psychologiques : « Que l'être humain se tienne ouvert pour l'étant est tellement portant (*tragend*) et déterminant pour son être que l'on néglige sans cesse de le voir, à cause de son inapparence et de sa finesse, au profit de théories psychologiques bâties de toutes pièces. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 122.

de répondre aux difficultés théoriques identifiées par C. Abettan dans *Phénoménologie et psychiatrie* (2018), et en priorité à celle consistant à justifier l'occurrence des « troubles psychiatriques » seulement dans l'existence et non dans le reste du vivant<sup>588</sup>. Cette difficulté, également celle repérée par De Haan dans *Enactive Psychiatry* (2020), suppose que l'on pense correctement les processus supérieurs (l'intentionnalité) en cause et les conditions matérielles dans lesquelles de tels processus surgissent et subissent des variations — difficulté sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine section.

## §17 HYPOTHÈSE ONTO-ANTHROPOLOGIQUE ET PROBLÈME DU CORPS

Nous avons répété à plusieurs reprises lors du précédent chapitre que « Heidegger III » fut conduit à formuler une « hypothèse onto-anthropologique » à partir du « Nietzsche matriciel ». Ne rompant pas avec la thèse de l'existence (*Existenz*) caractérisant le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps*, Heidegger fut en effet conduit à expliciter une hypothèse de l'homme fondée sur la corporalité (*Leiblichkeit*) — autrement dit, il conceptualisa une autre *ontologie du Dasein*. Cette dernière, nous semble-t-il, reposait incidemment sur une « théorie des affects » s'appliquant à penser le moment originaire de l'intentionnalité, prenant en cela la formation du *Leib* pour fondamentale à celle du *Dasein* : s'il est un *Dasein* « en » l'homme, c'est parce qu'il « est » un *Leib*. Par conséquent, le « problème du corps » aboutit à la formulation d'une interprétation et d'une définition de l'homme fondée d'abord et surtout dans l'*In-der-Welt-Sein*, rompant explicitement avec la configuration canonique fondant l'essence (*Wesen*), la nature ou encore la spécificité de l'homme dans la rationalité, la conscience (*Bewußtsein*) ou l'esprit (*Geist*). Dès lors, l'interrogation cardinale d'une problématique onto-anthropologique prend cette forme : *Que veut dire avoir un corps et exister ?* Cependant, cette interrogation ne déloge pas véritablement l'autre interrogation cardinale (et plus explicite) de Heidegger : « *Comment l'entente de l'Être (Seinsverständnis) est-elle possible ?*<sup>589</sup> » Avec le « corps existant » surgit en effet la *particularisation* et l'*explicitation* de la seconde interrogation, plus fondamentale pour Heidegger. Penser l'existence (*Existenz*) et l'entente de l'Être (*Seinsverständnis*) n'était donc plus envisageable en l'absence d'une référence plus que première à la corporalité (*Leiblichkeit*), contrairement à la caractérisation « éthérée » souvent associée à l'entreprise philosophique de Heidegger. Une « hypothèse onto-anthropologique », il s'ensuit, réfère à cette interprétation de l'homme fondée ontologiquement dans la corporalité

---

<sup>588</sup> Abettan, Camille. *Phénoménologie et Psychiatrie : Heidegger, Binswanger, Maldiney*. Vrin, 2018., p. 149-173.

<sup>589</sup> Ernst Cassirer et Martin Heidegger (1972), *op. cit.*, p. 38.

(*Leiblichkeit*) de l'existence (*Existenz*), dès lors qu'une telle hypothèse est conditionnée de façon systématique par l'exigence onto-phénoménologique de l'« originaire » (*ursprüngliche*).

Il nous appartient à présent de problématiser et d'extrapoler la portée d'une « corporalité de l'existence », laquelle nous servait à traduire interprétativement « *Leib* » par « corps existant ». Pour ce faire, et de manière tout à fait provisoire, nous avons retenu trois problématiques philosophiques (le statut discursif de l'analytique existentielle, la différence ontologique entre l'humain et le reste du vivant, et la constitution de cette exceptionnalité anthropique nommée « culture »), lesquelles permettant de mettre en lumière la pertinence et l'actualité du « problème du corps ».

## A) ANALYTIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIE ET NATURALISME

Dans un premier temps, et parce que nous avons reproché à Heidegger une difficulté à théoriser ontologiquement la connexion entre intentionnalité et perception, il convient de nous interroger sur le discours de celui-ci, dans la prétention *épistémologique* et *herméneutique* le caractérisant. En cela, un lecteur « externe » à l'onto-phénoménologie de Heidegger — ou plus généralement à la phénoménologie — voudrait nous demander comment celle-ci parvient à *légitimement* parler de la corporalité (*Leiblichkeit*). Après tout, quelle est la pertinence de l'intentionnalité comparée à celle d'une *explication naturaliste* des choses<sup>590</sup> — quitte à l'accepter à la condition qu'elle soit naturalisée<sup>591</sup> ? N'est-il pas préférable d'abandonner aux sciences l'autorité permettant de parler de l'« homme » ? En l'occurrence, il n'est pas faux de dire que le discours de Heidegger, dans l'ensemble de la *Gesamtausgabe*, peine à parler du *vivant* et de la composante *vitale* en l'homme.

Cependant, l'herméneutique déployée par Heidegger dans l'analytique existentielle n'avait qu'une fonction *existentielle* — ce que nous avons appelé la « logique phénoménale » de la théorie des affects. En répondant à l'exigence de penser d'abord la phénoménalité, elle ne pouvait par définition descendre vers les niveaux inférieurs ou fonder une analytique *générale*. Pourtant, l'« ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*) caractérisant le programme onto-phénoménologique d'*Être et Temps* comportait l'ambition programmatique de fonder les « ontologies régionales » (ex. anthropologie, psychologie,

---

<sup>590</sup> Armstrong, David. *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, 1968; Chalmers, David. 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University Press; Petitot, Jean. « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », in *Archives de Philosophie*, vol. 58 (4), 1995, p. 631-58; Putnam, Hilary. « The nature of mental states », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers (vol. 2)*, Cambridge University Press, 1975, p. 429-440.

<sup>591</sup> Gallagher, Shaun. « On the Possibility of Naturalizing Phenomenology », in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (dir. D. Zahavi), Oxford University Press, 2021.

biologie), et cela en faisant de la « question de l'Être » (*Seinsfrage*) l'horizon hypothétique du catalogue épouale de ces ontologies<sup>592</sup>. Pour rappel, nous disions dans le premier chapitre que l'« ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*) voulait marquer une distance nette avec l'« anthropologie philosophique allemande » (Scheler, Plessner, Gehlen), parce qu'elle représenterait le « dépotoir de tous les problèmes philosophiques <sup>593</sup> ». Heidegger reprochait en effet à cette « anthropologie philosophique » de *rassembler* et d'*accumuler* des faits empiriques afin de les *assembler*, de façon à construire une conception de l'homme axée sur ceux-ci (biologisme, anthropologisme, psychologisme). Or, pour Heidegger, cette entreprise était vouée à l'échec, parce qu'elle ne déployait pas une réflexion fondamentale portant sur les conditions de l'interprétation de ces faits — la conduisant, par conséquent, à négliger l'importance herméneutique et heuristique d'un *dispositif analytique* lui permettant d'en assurer la synthèse <sup>594</sup>. Discursivement, on le comprend, l'ambition de l'« ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*) consistait à faire d'un discours le fondement de tous les autres — ambition traduisible en ces termes : *fonder un discours originaire de l'originaire*.

Dans le contexte d'*Être et Temps*, un tel discours (et le dispositif analytique lui étant associé) ne comportait pourtant qu'un caractère *préparatoire*<sup>595</sup>. En l'état, elle n'avait pas la fonction de penser une « ontologie complète du *Dasein* » — recherche fondamentale à laquelle participera *a posteriori* le « problème du corps ». Par conséquent, nous pouvons expliquer le fait que le « corps existant » (*Leib*) n'avait qu'un caractère marginal en nous appuyant sur le caractère restreint de la recherche de Heidegger à cette époque, et non en admettant un véritable « oubli du corps ». Nonobstant le caractère *restreint* et *préparatoire* de cette recherche, Heidegger n'accomplissait donc pas la *négation* d'une recherche de l'homme, à l'occasion d'une hypothétique « anthropologie philosophique <sup>596</sup> » : il demandait cependant à ce qu'elle soit construite sur une ontologie complète du *Dasein*<sup>597</sup>. De fait, et puisque

---

<sup>592</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §10.

<sup>593</sup> Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 263-270, 275, 286.

<sup>594</sup> « L'étant, que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes nous-mêmes à chaque fois. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §9.

<sup>595</sup> « L'analytique du *Dasein* ainsi conçue demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être. C'est par là que se déterminent ses limites. Elle ne peut prétendre fournir une ontologie complète du *Dasein* — laquelle bien entendu doit être construite si quelque chose comme une « anthropologie philosophique » doit un jour s'élever sur une base philosophiquement suffisante. » Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §5.

<sup>596</sup> Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger admettait une hypothétique anthropologie du normal et du pathologique. Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 189.

<sup>597</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §5.

l'analytique existentielle d'*Être et Temps* n'avait qu'un caractère *provisoire*, une *autre* analytique doit correspondre à la volonté de rechercher et de conceptualiser une « ontologie complète du *Dasein* », laquelle demande donc un « discours systématique ». Si le « problème du corps », en déployant une *théorie des affects* et une *réduction phénoménologique*, permettait d'en envisager les paramètres, les schèmes et les catégories, il convient cependant d'admettre que le corpus de Heidegger, avec la publication complète de la *Gesamtausgabe*, ne permet pas d'en reconstruire la charpente — *en cela que Heidegger n'a jamais tenté de formaliser une seconde analytique*<sup>598</sup>.

Cette absence d'une seconde analytique laisse le chemin entièrement ouvert à la spéculation, et explique en partie la réception postérieure de Heidegger. Cette réception, assez hétéroclite, fut partagée entre une *déception* à l'endroit de l'insuffisance de Heidegger à penser un discours permettant de rattacher les « ontologies régionales » à une « ontologie fondamentale » et une *indifférence* à l'endroit de la recherche scientifique. Or, si l'on veut définir et interroger adéquatement l'homme, et si l'on reste convaincu par la thèse de l'existence (*Existenz*) et la prétention à l'originale (*ursprüngliche*) de la phénoménologie, encore reste-t-il à penser *en dehors* de Heidegger et probablement *malgré* lui. Autrement, et si nous renonçons à la prétention d'un « discours originaire de l'originale », il ne reste qu'à suivre l'injonction scientifique contemporaine : « *Naturalisez-vous !*<sup>599</sup> »

---

<sup>598</sup> Cependant, « Heidegger II » et « Heidegger III » ne signalèrent pas l'abandon de l'*ambition fondationnelle* de l'analytique. Nous devons à F.-W. Von Herrmann un commentaire très utile montrant le rapport de la « pensée de l'*Ereignis* » avec la *Daseinanalyse*, et notamment le caractère de fondation que la première comporte à l'égard d'une « anthropologie » préalable à la seconde. Cf. Herrmann, F.-W. « Daseinsanalyse und Ereignisdenken », in *Daseinsanalyse*, vol. 12, 1995, p. 6-17.

<sup>599</sup> Concernant cette injonction, voir l'exemple de M. Ratcliffe : « *A more specific and stronger claim regarding the nature of the relationship between phenomenology and neuroscience is that the latter should seek to 'naturalize' the former, meaning roughly that we should aspire to understand all aspects of experience in empirical terms. Although I welcome interactions between phenomenology and neuroscience, I reject the goal of naturalization, the reason being that the phenomenological stance reveals a sense of reality that is not accessible to the standpoint of empirical science. The phenomenologist studies aspects of experience that are presupposed by all empirical, scientific investigation into what the world contains. One cannot distinguish between what is and is not the case in the world without having a sense of what it is to be the case. Hence scientific practices do not escape existential backgrounds and then confront them as objects of empirical study.* » Cf. Ratcliffe, Matthew. *Understanding existential changes in psychiatric illness: The indispensability of phenomenology*, 2009, p. 241. Ici, on trouve la réitération d'une problématique fondamentale pour l'« engagement naturaliste » caractéristique des sciences modernes, et particulièrement importante dans les sciences cognitives, soit celle de la synthèse entre phénoménologie et neurosciences. Cf. Bayne, Tim. « Closing the gap? Some questions for neurophenomenology », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 3, 2004, 349-364; Brown, Mark W. « The place of description in phenomenology's naturalization », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 7, 2008, 563-583; Varela, Francisco. « Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem », in *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3 (4), 1996, p. 330-349. Il ne s'agit pas de dire que les recherches neuroscientifiques n'ont pas d'importance ou de légitimité, pas plus qu'il ne s'agit de prétendre que le cerveau n'a rien à faire dans l'intentionnalité; mais que de telles recherches ne sont pas pertinentes lorsqu'il s'agit de demander, par exemple, comment une vue préalable sur l'« homme » est déterminée. De fait, si l'« homme » est activement recherché par les

Ce chemin ne semble pourtant pas le plus adéquat, parce qu'il persiste dans une incapacité fondamentale à définir l'homme autrement que régionalement. D'autant plus, dans une anticipation de la « rupture épistémologique<sup>600</sup> » de Gaston Bachelard (1884-1962) ou encore la relativité des « structures scientifiques<sup>601</sup> » de Thomas Kuhn (1922-1996), Heidegger fut l'un de ceux nous montrant que lorsqu'une explication scientifique et naturaliste de l'homme est recherchée, on importe dans la recherche un ensemble de présupposés — des outils, des instruments, des normes<sup>602</sup>. En plus de quoi, Heidegger démontrait de façon assez explicite comment la « vérité scientifique » est « strictement superposable à l'efficience [de ce qu'une science parvient à effectualiser]<sup>603</sup> », risquant donc des interprétations de l'homme à la hauteur seule des résultats qu'elle parviendrait à déployer. Et pourtant, les recherches scientifiques de notre temps comportent une *importance empirique* (elles apportent des « faits » inconnus ou négligés par le discours philosophique) et une *importance thématique* (elles permettent de modifier et de complexifier ce que l'on entend par « homme ») tout à fait incontestables. En l'absence de Darwin et de ses devanciers, ou plus particulièrement en l'absence d'une « théorie de l'évolution<sup>604</sup> », il n'est pas certain que l'on aurait été à même de faire référence de façon si perspicace à la *variabilité* de l'homme ou encore à l'*animalité* de celui-ci. Du reste, l'importance de la « pulsionnalité » (*Triebhaftigkeit*) serait restée empiriquement cachée ou thématiquement limitée, alors qu'elle permet de rattacher des comportements anthropiques à l'ensemble du vivant.

On attendrait donc d'une « ontologie complète du *Dasein* » qu'elle puisse penser le « système de l'intentionnalité » caractéristique de l'homme, mais également les autres systèmes participant à l'unicité (*Einheit*) de cet étant, par exemple le « système de la sentience ». Autrement, il faudrait penser que Heidegger gorgeait l'existence (*Existenz*) de l'ensemble de la réalité humaine — alors qu'il ne cessa de réaffirmer l'importance problématique du vivant en l'homme. Dans les discussions scientifiques de notre temps, celui-ci occupe en effet une place de premier ordre : le vivant permet en effet de penser une organisation extraordinaire et tout à fait rare de la matière, en mettant au jour des contraintes

---

neurosciences et les sciences cognitives, il n'est pas anodin que l'on fasse du cerveau le *nexus* de cet « homme » — encore reste-t-il cependant à s'expliquer cette entente préalable, ce qui correspondait dans *Être et Temps* à l'effort de l'ontologie fondamentale.

<sup>600</sup> Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, 1969.

<sup>601</sup> Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1996.

<sup>602</sup> Plus récemment, on s'intéressera aux travaux de H. Longino : cf. Longino, Helen. *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, 1990.

<sup>603</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 285.

<sup>604</sup> Dennett, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, 1995.

structurales et physiques. En l'état, on le comprend, l'ensemble du « problème du corps » ne permet pas de penser cela. Si la *Leibproblematik* thématise et accomplit la réduction permettant d'accepter l'antériorité de la phénoménalité sur la perception —, en s'efforçant donc de penser la phénoménalité *en l'absence* de la perception, elle échoue manifestement à penser le statut de la perception et la récursivité hypothétique de celle-ci dans le déploiement et la présence de la phénoménalité – faut-il, par exemple, préférer la notion de survenance (*supervenience*) à celle de causalité descendante (*downward causation*) afin d'expliquer le rapport entre phénoménal et perceptif<sup>605</sup> ? À ce titre, l'« ontologie du *Dasein* » amendée par le « problème du corps » n'est discursivement pas apte à fonder une « théorie unifiée » de l'homme.

Nous voyons très particulièrement cette insuffisance herméneutique et méta-théorique lorsque nous nous confrontons aux recherches « naturalistes » récentes dans les neurosciences et les sciences cognitives. Ne prenons qu'un exemple : le cas du programme de l'*Active Inference* (AI)<sup>606</sup>. Dans un ouvrage récent, le programme de l'*Active Inference* a été caractérisé en tant que « *way of understanding sentient behavior*<sup>607</sup> ». Dans cette caractérisation, la sentience est entendue en tant que « *system with sensory states*<sup>608</sup> », incluant dès lors la plupart du vivant et surtout l'entièreté du règne animal. Au niveau théorique, ce programme s'efforce d'expliquer l'*ontologie* des systèmes sentients et le *fonctionnement* de ceux-ci. Ce programme de l'*Active Inference* part d'une problématique très importante en biologie théorique, exposée historiquement par Erwin Schrödinger en 1944<sup>609</sup>, en interrogeant *comment* les systèmes vivants sont en mesure de produire de la « négentropie » en maintenant des états stationnaires non équilibrés (*non-equilibrium steady-states*), contrevenant *de facto* au second principe de la thermodynamique<sup>610</sup>. En outre, il s'interroge sur le fonctionnement de tels systèmes, dans la façon qu'ils ont de manipuler des ressources énergétiques et computationnelles assez limitées. Dans l'interrogation de ceux-ci, dans la *fonction économique* du vivant caractérisée en tant que « *minimization of variational free energy* », l'*Active Inference* met

---

<sup>605</sup> Concernant cette question : Campbell, Donald Thomas. « Downward causation », in *Studies in the philosophy of biology* (eds. F. Ayala & T. Dobzhansky), University of California Press, 1974, p. 179-186.

<sup>606</sup> Nous retenons cet exemple parce qu'il s'agit de l'un des programmes les mieux fondés du *naturalisme*, d'autant qu'il s'engage efficacement dans des disciplines régionales, de l'intelligence artificielle à la psychiatrie.

<sup>607</sup> Parr, Thomas, et al. *Active Inference : The Free Energy Principle in Mind, Brain, and Behavior*, MIT Press, 2022, p. VII.

<sup>608</sup> Ramstead, M. J., Constant, A., Badcock, P. B., & Friston, K. J. « Variational ecology and the physics of sentient systems », in *Physics of Life Reviews*, vol. 31, 2019, 188-205.

<sup>609</sup> Schrödinger Erwin. *What Is Life? : The Physical Aspect of the Living Cell ; with Mind and Matter ; & Autobiographical Sketches*. Cambridge University Press, 1992. À ce propos, voir également : cf. Ramstead, M. J., Badcock P. B., & Friston, K. J. « Answering Schrödinger's question: A free-energy formulation », in *Physics of Life Reviews*, vol. 24, 2018, p. 1-16.

<sup>610</sup> Friston, K. Kilner, J. & Harrison, L. « A free energy principle for the brain », in *Journal of Physiology*, vol. 100, 2006, p. 70-87; Friston, Karl. « A Free Energy Principle for Biological Systems », in *Entropy*, vol. 14, 2012, 2100-2121.

en lumière l'intrication de la « perception » et de l'« action », dans la façon qu'elles ont de remplir une fonction identique alors qu'elles étaient généralement conçues fonctionnellement à part l'une de l'autre. En l'état, un tel programme prétend expliquer la perception et l'action par le moyen de l'hypothèse du « cerveau bayésien » (*bayesian brain*) et une computation nommée « inférence bayésienne », laquelle semble effectivement correspondre à la façon que nous avons de percevoir la réalité<sup>611</sup>. En se substituant au criticisme de Kant, un tel programme prétend par conséquent expliquer *ontologiquement* et *fonctionnellement* une phrase de ce type : « Si elle saute, il est *plus probable* que la chose sous mes yeux est une grenouille et non une pomme. »

Pour Heidegger, le problème étant, cet exemple caractéristique d'un « système sentient » n'est pas explicable ou pensable par l'analytique du *Dasein*, et elle ne semble pas incluse dans une hypothétique « ontologie du *Dasein* » que l'on décrirait alors en termes de « système intentionnel ». De façon générale, la « signification vitale » (sentience, régulation, nutrition) semble *négligée* ou encore *oubliée* par Heidegger — confirmant dès lors le reproche d'Emmanuel Levinas affirmant que Heidegger aurait négligé le fait que la réalité est d'abord pour le vivant un « ensemble de nourriture<sup>612</sup> ». Pourtant, le fondement herméneutique dégagée par l'analytique du *Dasein* semble correspondre à un ensemble de « significations existentielles » rapportées à ce « système intentionnel ». Elle peut en effet interroger et sonder une phrase de ce type :

J'ai d'abord aimé, comme tout le monde, l'effet de la légère ivresse, puis très bientôt j'ai aimé ce qui est au-delà de la violente ivresse, quand on a franchi ce stade : une paix magnifique et terrible, le vrai goût du passage du temps<sup>613</sup>.

Elle permet également de penser comment l'« inspiration » de l'*Ewige Wiederkunft* par Nietzsche en 1881 à Sils-Maria est envisageable *au-delà* de la perception. Pourtant, en dépit de ses progrès scientifiques indéniables, l'*Active Inference* ne saurait expliquer cela en l'absence d'un réductionnisme presque « magique ». En cela, l'« intentionnalisme » (et la thèse de l'existence dont elle est le caractère) paramètre méthodologiquement et thématiquement un ensemble de processus et d'activités autrement inaccessibles, et restreint les velléités d'un naturalisme se voulant inflationniste. Prenant à titre

---

<sup>611</sup> « Under Active Inference, perception and action are two complementary ways to fulfill the same imperative: minimization of free energy. Perception minimizes free energy (and surprise) by (Bayesian) belief updating or changing your mind, thus making your beliefs compatible with sensory observations. Instead, action minimizes free energy (and surprise) by changing the world to make it more compatible with your beliefs and goals. » Cf. Parr, Thomas, et al. (2022), *op. cit.*, p. 9.

<sup>612</sup> Emmanuel Levinas (2014), *op. cit.*, p. 45-47.

<sup>613</sup> Debord, Guy. « Panégyrique I », in *Œuvres*, Gallimard, coll. Quarto, 2006, p. 1669.



d'exemple l'ouvrage de Thomas Fuchs intitulé *Ecology of the Brain* (2017) et la définition du cerveau en tant qu'« *organ of relation, interaction, and resonance*<sup>614</sup> », l'« ontologie du *Dasein* » permettrait en effet d'amender une interprétation de l'homme qui prendrait le cerveau en tant que point de départ, de façon à réitérer la primauté méthodologique et thématique de l'existence (*Existenz*) — puisque nous ne trouvons dans la physicalité du *Dasein* qu'une condition non suffisante<sup>615</sup>. Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger affirmait quelque chose d'assez semblable :

À chaque *Stimmung* correspond, à titre de coordonnée, un certain état du cerveau. Le processus cérébral n'arrive cependant jamais à faire entendre ce qu'est une *Stimmung*, il n'a pas cette portée, parce qu'au sens littéral du terme il ne va pas jusque-là : il n'est pas à même d'atteindre une *Stimmung*, c'est-à-dire d'entrer en elle<sup>616</sup>.

En montrant, par la corporalité (*Leiblichkeit*) et l'existence (*Existenz*) la matérialité et le caractère concret d'un « corps existant » (*Leib*), Heidegger ouvrait en effet le chemin vers l'interprétation d'un *type de signification* et d'un *champ de relationalité* spécifiques à l'homme — celui du « système intentionnel » caractérisé et complété par la « théorie des affects ». Cette réponse reste lacunaire et ne résout pas l'ensemble de la problématique méta-discursive. Cela étant dit, elle permet de réaffirmer, nous semble-t-il, la pertinence et l'actualité de la *Leibproblematik*, en indiquant le fait que celle-ci nous conduit à interroger et définir *provisoirement* l'homme à partir d'un « originaire » inextricable. Qui plus est, notre analyse annonce le bien-fondé d'une seconde analytique du *Dasein*, autrement dit l'avènement d'une formalisation de l'ontologie complète du *Dasein*. Enfin, il faudrait également ajouter que le discours de Heidegger comporte un caractère *éthique* et *pratique* non négligeable permettant de différencier le discours heideggérien portant sur l'homme du discours naturaliste. En thématissant l'homme en sa corporalité (*Leiblichkeit*), « Heidegger III » répondait explicitement à la définition de l'homme fournie par la cybernétique en termes d'« *information* » ou encore à la définition médicale de l'homme en termes de « *stimuli* ». De fait, le discours de Heidegger répondait à une définition violente de l'homme perdant complètement de vue ce qu'il est<sup>617</sup>, l'amenant à repousser la « prétention d'absoluité » pouvant surgir

---

<sup>614</sup> Fuchs, Thomas. *Ecology of the Brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford University Press, 2017, p. V.

<sup>615</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 223-224.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>617</sup> « La réduction physico-physiologique du stress à des stimuli sensoriels est selon toutes les apparences une exploration scientifiquement concrète du stress; en vérité, elle est une abstraction arbitraire et violente qui perd totalement de vue l'être humain existant. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 210.

des ontologies régionales<sup>618</sup>. Dans les *Séminaires de Zollikon*, Heidegger réitérait l'importance d'un tel discours, surtout pour les médecins et les psychiatres :

En tant que psychothérapeute, vous êtes particulièrement intéressés par cette question, car pour vous ce qu'*est*, qui *est* et comment *est* l'être humain, à savoir du même coup l'être humain actuel, est d'une importance fondamentale<sup>619</sup>.

Il en concluait donc la chose suivante : « Partir à la recherche de ce qui rend essentiellement possible l'être humain, voilà qui serait urgent en médecine.<sup>620</sup> » Plus près de nous, dans la suite de cet appel, cette « urgence » mentionnée par Heidegger appelait à une forte réponse de la part de la psychiatrie scientifique. De Haan, dans *Enactive Psychiatry* (2020), soulevait en effet une problématique exposant la pertinence et l'actualité d'une « pensée de l'homme » :

*If psychiatric disorders, for instance, are regarded as diseases of the brain, then solving patients' problems at their root involves changing their brains. If, on the contrary, psychiatric disorders are regarded as existential crises, treatment should be directed at addressing patients' existential concerns, not their brains*<sup>621</sup>.

En cela, et de manière à compléter la conclusion de la précédente section portant sur la « théorie des affects » de Heidegger, nous voyons que le « problème du corps » suppose un programme et un modèle de l'homme dont la pertinence et l'actualité persistent — notamment dans la psychiatrie scientifique. En l'état, si la « cure heideggérienne » (*Heideggersche Kur*) promise à Medard Boss (1903-1990) à l'occasion des séminaires de Zollikon (1959/1969)<sup>622</sup> reste à notre avis tout à fait improbable en l'absence d'un « méta-discours » mettant en scène une ontologie complète du *Dasein*<sup>623</sup>, les difficultés

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 170, 186.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 268. D'autant que, pour Heidegger, « Ce qui est décisif pour une science, c'est toujours que son mode de recherche corresponde à ce dont elle s'occupe. » Cf. Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 197.

<sup>621</sup> Sanneke de Haan (2020), *op. cit.*, p. 6. De fait, pour la philosophe (et à la suite de T. Fuchs), les « désordres psychiatriques » (ex. dépression, schizophrénie) surgissent d'une existentialité « [which] surpasses the realm of biological needs [by opening up] the moral domain ». Cette « existentialité », explicitement puisée dans *Être et Temps*, impliquait en outre pour Haan une « reconfiguration rather than [a] transcendence of the natural ». Cf. Sanneke de Haan (2020), *op. cit.*, p. 13, 146, 181. Dans une perspective semblable : cf. Fuchs, Thomas. « Are mental illnesses diseases of the brain? », in *Critical neuroscience: A handbook of the social and cultural contexts of neuroscience* (dir. Choudhury, S. & Slaby, J.), Blackwell, 2011, p. 331-344.

<sup>622</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 198.

<sup>623</sup> Dans *Phénoménologie et psychiatrie* (2018), C. Abettan évoquait l'hypothèse d'une « clinique heideggérienne » portant sur la propriété (*Eigentlichkeit*) et l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) des malades relativement à leur pouvoir-être (*Seinkönnen*). S'il faut en croire Abettan, une telle clinique opérerait à la fois au niveau nosologique et thérapeutique, en s'appuyant sur l'analytique existentielle. Cf. Camille Abettan (2018), *op. cit.*, p. 237-259, 279-283.

qu'elle voudrait résoudre n'ont pas disparu. Dans les dernières années, dans une revendication assumée de Heidegger, Matthew Ratcliffe soutint également la « thèse de l'existence » (*Existenz*) dans la psychiatrie scientifique, arguant qu'une thérapeutique devait suivre les « changements existentiels » (*existential changes*), lesquels étaient caractérisés en tant qu'« *alterations in the sense of reality and belonging*<sup>624</sup> ». En outre, le discours de la corporalité (*Leiblichkeit*) de Heidegger reste d'une importance souveraine pour une psychiatrie voulant interroger et définir l'homme de façon complexe, alors qu'elle s'efforce depuis plusieurs années d'en appeler à de nouvelles catégories<sup>625</sup>. Par conséquent, l'accomplissement d'une « ontologie complète du *Dasein* » est à attendre.

## B) ENTRE L'EXISTENCE ET LE VIVANT

En l'absence d'une « ontologie complète du *Dasein* », nous pouvons néanmoins analyser deux problématiques permettant de comprendre les enjeux philosophiques du « problème du corps » lorsque vient le temps de penser l'« homme » par le moyen d'une « hypothèse onto-anthropologique ». De deux choses l'une : dans cette étude, nous avons voulu témoigner du fait que Heidegger plaçait l'intentionnalité au fondement d'une problématique portant sur l'interrogation et la définition de l'homme, parce qu'elle serait le caractère de l'existence (*Existenz*) en l'absence de laquelle nous ne pourrions départager l'homme du reste du vivant, ou plus particulièrement le *type de signification* caractéristique de cet étant, soit la phénoménalité.

Cependant, et à n'en pas douter depuis un moment, un lecteur « orthodoxe » de Heidegger voudrait nous interpellier et nous interroger sur le statut du « *Leib* » dans la *Seinsfrage* — ne commettons-nous pas l'erreur de garder sous silence le siège de la pensée de Heidegger en ne retenant pour pertinente la seule conceptualisation du « corps existant » (*Leib*) ? N'accordons-nous pas depuis le commencement de l'étude une place excessive à ce « corps » (*Leib*) en dépit de Heidegger et bien malgré lui ? À cela, il faudrait de toute évidence répondre que le « problème du corps » prolonge le questionnement onto-anthropologique entamé dès *Être et Temps* avec le concept périphérique de « *Seinsverständnis* », en cela que Heidegger s'efforçait de penser le « *Leib* » en tant que l'une des cordes rattachant l'homme à l'Être,

---

<sup>624</sup> Matthew Ratcliffe (2009), *op. cit.*, p. 223-244. Concernant les *Stimmungen* de Heidegger, voir également : Ratcliffe, Matthew. « Why Mood Matters », in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, (dir. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 157-176.

<sup>625</sup> À titre d'exemple, nous trouvons dans les travaux de T. Fuchs le concept de « *resonance body* », lequel sert à thématiser « *[the] dimension of felt atmospheric qualities, of emotional expressions and impressions, of our affective engagement and participation in the world* ». Cf. Thomas Fuchs (2005), *op. cit.*, p. 108-121.

dans l'exceptionnalité de l'homme sur le reste du vivant. Du reste, dans l'effort de la redescente jusqu'aux fondements, il appartient au « problème du corps », et non moins aux conditions de la finitude humaine (*Endlichkeit*) thématifiée dans *Être et Temps*, de permettre le « rapport ekstatique » en lequel surgit pour l'homme ce que Heidegger appelait l'Être. En complémentarité avec le mot de la *Lettre sur l'humanisme* affirmant que le « langage est la maison de l'Être » (*das Haus des Seins*), il faudrait estimer, nous semble-t-il à tout le moins, que le « *Leib* » représente la fondation de cette « maison » ou encore la charpente de celle-ci. Pour Heidegger, nous le savons, ce sont les poètes et les penseurs, par le moyen de la parole, qui portent une présence (*Anwesen*)<sup>626</sup>, mais celle-ci ne parvient à exister en tant que signification qu'à la stricte condition qu'elle soit soutenue par le « corps existant ». En dehors de ce dernier, il n'est aucun « rapport ekstatique » — ce qui veut dire : il n'y a plus d'existence (*Existenz*) et seulement de l'animalité ou du vivant. Dès lors, l'existence (*Existenz*) désigne une *relationalité supérieure* en laquelle s'ouvre une significativité inédite dans le reste du vivant. Parler du « problème du corps » nous permet d'interroger les conditions préalables à la *Seinsverständnis* sur laquelle Heidegger insista tant dans *Être et Temps*.

Ici, il faudrait par conséquent rappeler une phrase caractéristique de la thèse de l'existence (*Existenz*) extraite de la *Lettre sur l'humanisme* et citée dans le précédent chapitre : « [...] le corps (*Leib*) de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. » Cet « essentiellement autre » mentionné par Heidegger relève en effet d'une « hypothèse onto-anthropologique », parce qu'elle différencie et départage deux entités en inférant une *différence ontologique* fondée sur le *positum* respectif de chacun. En dépit du fait que Heidegger ne mentionnait que très peu les sources et les références dans lesquelles il puisait, il semble que la *différence zoologique* ait occupé une place très importante dans son œuvre, alors qu'il s'appliquait méthodiquement à justifier, expliquer et thématifier l'exception humaine dans le reste du vivant<sup>627</sup>. Si l'on prend Heidegger en considération, en faisait exemption des formules baroques caractéristiques de « Heidegger II » et « Heidegger III », nous voyons que la *Seinsverständnis* ne représentait d'aucune façon l'incantation d'un enchanteur reclus dans les tréfonds de la Forêt-Noire, parce qu'elle partait d'une problématique tout à fait importante — *a fortiori* pour l'« anthropologie philosophique » très présente en Allemagne à cette époque<sup>628</sup>. Cette problématique,

---

<sup>626</sup> Martin Heidegger (1962), *op. cit.*, p. 367.

<sup>627</sup> Nous renvoyons à notre article : cf. Tardif, Simon. « Le privilège ontologique d'un étant parmi d'autres : Martin Heidegger, l'existence et le vivant », in *Ithaque*, vol. 30, 2022, p. 39-62.

<sup>628</sup> Bimbenet, Etienne & Christian Sommer. « Les métaphores de l'humain. L'anthropologie de Hans Blumenberg », *Le Débat*, vol. 180 (3), 2014, p. 89-97; Krois J. M. « Ernst Cassirer's Philosophy of Biology », in *Bildkörper und Körperschema* (dir.

celle de la distinction entre l'homme et le reste du vivant, était soutenue par une intuition générale et un ensemble d'observations largement répandues concernant la spécificité du système anthropique. Par exemple, alors que l'on s'étonnait à l'époque des travaux d'Erich Wasmann (1859-1931) et de Jakob von Uexküll (1864-1944) notamment de ces structures complexes que sont la ruche et la fourmilière, parce qu'elles témoignaient d'une faculté d'organisation et de production tout à fait spectaculaires — faculté plus tard reconnue sous le terme de « construction de niche<sup>629</sup> ». Toutefois, elles ne connaissaient que peu de variation et d'innovation en dehors de contraintes adaptatives produites par le milieu ambiant (*Umwelt*), voire en dehors de différences d'espèce et de genre, et on retenait la « position particulière » (*Sonderstellung*) de l'homme<sup>630</sup> dans l'innovation, l'abstraction et l'imagination le caractérisant.

Dans une telle atmosphère intellectuelle, Heidegger déploya par le moyen de l'analytique du *Dasein* des thèses et des arguments fondant de manière *existentielle* une telle différence, afin de distinguer le vivant humain du vivant animal ou végétatif. Dans *Être et Temps*, par exemple, la découverte de l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*) à partir de l'épreuve du pathème de l'angoisse (*Angst*) servait alors d'argument connexe à la thèse de l'existence (*Existenz*), parce qu'elle montrait qu'un *type de signification* l'emportait sur un autre, autrement dit comment une « signification existentielle » l'emportait le plus souvent sur une « signification vitale ». Avec l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*), et dans la façon qu'elle suppose la « marche d'avance » (*Vorlaufen*) vers le Soi-même (*Selbst*)<sup>631</sup>, nous sommes confrontés à des activités et des processus contrevenant au maintien de l'intégrité de l'organisme, à la conservation ou plus généralement à des *contraintes évolutives*. Dans le sacrifice, la dépression et la décadence, nous avons affaire à un ensemble de comportements anthropiques dont la signification existentielle s'avère plus importante pour l'homme — dépassant de ce fait la signification vitale du « corps physique » (*Körper*) en engendrant une rétroaction sur les *processus vitaux*<sup>632</sup>. L'idéal romantique du sacrifice, pour ne

---

H. Bredekamp & M. Lauschke), Akademie Verlag, 2011, p. 115-130; Sommer, Christian. « Ni homme ni capucin, c'est un Dasein », *Tumultes*, vol. 28-29 (1), 2007, p. 51-68; Sommer, Christian. « Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, vol. 116 (1), 2013, p. 48-77.

<sup>629</sup> Odling-Smee, F. J. « Niche constructing phenotypes », in *The Role of Behavior in Evolution* (dir. H. Plotkin), MIT Press, 1988, p. 73-132.

<sup>630</sup> Brentari, Carlo. *Jakob Von Uexküll : The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, 2015.

<sup>631</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §53.

<sup>632</sup> En faisant cet argument, et en dépit de son indifférence probable à l'endroit d'un tel problème, Heidegger était conduit de façon implicite à un « *scaling down problem* ». En faisant de l'existence (*Existenz*) un « degré supérieur » de la matière influant sur des « degrés inférieurs », encore lui restait-il à expliquer comment la descente est systématiquement et

s'accrocher qu'à cet exemple, dépasse les contraintes et le cadre de la signification vitale en faisant de la « mort héroïque » et de ses corollaires symboliques la *contradiction effective* d'un comportement s'efforçant de fuir la « mort physique ». Dans l'« hypothèse onto-phénoménologique » de Heidegger, si le phénoménal détient une primauté systémique, parce qu'il comporterait un caractère plus « originaire » (*ursprünglicher*) dans notre façon de nous rapporter aux choses, il faut le comprendre dans la significativité la caractérisant, laquelle recouvre l'ensemble des types inférieurs de significativité en les modifiant de haut en bas (*top-down process*). Affirmer que « [...] le corps (*Leib*) de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal » implique par conséquent une corporalité (*Leiblichkeit*) spécifique et essentiellement restreinte à l'homme<sup>633</sup>. Au-delà de l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*), une pléthore d'exemples nous servirait à témoigner de l'importance de cette corporalité (*Leiblichkeit*) : dans un autre registre, nous pourrions par exemple sélectionner le cas de la « sexualité » afin d'expliquer le primat du *pathématique* sur le *pulsionnel*, en raisonnant sur le fait que le plaisir et le déplaisir comportent d'abord et surtout un caractère *dramatique*. Dans plusieurs instances, l'« érotique » est une réalité plus importante pour l'homme que ne l'est le « sexuel », en dépit du fait qu'ils réfèrent ontiquement à des processus physiologiques de stimulation et de perception en parfaite correspondance — réaffirmant, encore une fois, le primat de l'intentionnalité sur d'autres types de signification. Qui dit phénoménalité, il s'ensuit, dit à la fois significativité et relationalité anthropiques — lesquelles impliquent de *nouvelles pressions adaptatives et structurales* instaurées dans les milieux symboliques de l'homme (la « *Lichtung* », pour Heidegger)<sup>634</sup>.

---

herméneutiquement réalisable : s'agit-il d'une *organisation hiérarchique* ou d'une *dynamique concentrique* ? Concernant le « *scaling down problem* » et le « *scaling up problem* » : cf. Clark, A., & Toribio, J. « Doing without representing? », in *Synthese*, vol. 101(3), 1994, p. 401-431; Degenaar, J., & Myin, E. « Representation-hunger reconsidered », in *Synthese*, vol. 191(15), 2014, p. 3639-3648; Gallagher, Shaun. *Enactivist interventions : Rethinking the mind*, Oxford University Press, 2017; Kiverstein, J. D. & E. Rietveld. « Reconceiving representation-hungry cognition: An ecological-enactive proposal », in *Adaptive Behavior*, vol. 26(4), 2018, p. 1-17.

<sup>633</sup> Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger distinguait donc l'*humanitas* et l'*animalitas* en fonction de la significativité départageant « *Welt* » et « *Umwelt* ». De fait, Heidegger n'attribuait ni destin ni séjour à l'animal — notamment parce que l'animal ne comprend pas l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*), ne sachant pas qu'« il » peut mourir, en tant que « *Selbst* ». Cf. Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>634</sup> Pourtant, nous disait Heidegger dans les *Holzwege*, l'homme n'est pas moins « en danger » que la plante ou l'animal. Cf. Martin Heidegger (1962), *op. cit.*, p. 336-37. En effet, une précarité commensurable joint à l'intérieur du vivant ces trois catégories d'étant. En l'occurrence, si l'homme n'a plus à craindre le danger du milieu ambiant (*Umwelt*), à la façon des proies fuyant leurs prédateurs, il n'en reste pas moins qu'il existe une potentialité du danger et du nuisible dans la phénoménalité caractéristique du monde (*Welt*) des hommes. De fait, l'intentionnalité n'est pas enfermée, contrairement à la pulsionnalité, dans temporalité (*Zeitlichkeit*) étroite : l'homme consacre un horizon de dépenses dans l'art, la science, la

En plus de comporter une composante thématique, nous l'avons dit, la thèse de l'existence (*Existenz*) était soutenue herméneutiquement. En octroyant une priorité complète à l'existence (*Existenz*) et à la phénoménalité, Heidegger ne prétendait en rien avancer de façon arbitraire : derrière l'argument de l'« originaire » (*ursprüngliche*) caractérisant le programme onto-phénoménologique, il ne s'agissait pas d'affirmer que l'existence (*Existenz*) précède historiquement le vivant, ou encore le reste de la matière, pour autant que cela supposerait que l'existence ait attendu, à la façon de l'« âme », que la matière soit afin qu'elle puisse s'incarner en elle. Si Heidegger prit la peine de maintenir une telle primauté, reprenant l'exemple de l'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*) conçu dans *Être et Temps* en tant que plus « originaire » (*ursprünglicher*) que la « mort organique », ce fut indéniablement parce qu'il trouva d'abord une *justification herméneutique*. Rappelant la maxime de la phénoménologie, « droit à la chose même » (*zu den Sachen selbst*), il ne faudrait pas négliger l'éloignement que Heidegger voyait dans la strate structurale du vivant<sup>635</sup>, d'autant qu'il apportait l'argument qu'il n'est de « *biologie pure* » en l'homme parce qu'il est l'étant conduit à déterminer les formes du vivant qui sont les siennes. Par le moyen de plusieurs anthropotechniques, dans la façon que nous avons de prendre des notes manuscrites, d'entreprendre une correspondance épistolaire, dans la façon qu'ont les autorités publiques de délivrer des documents officiels ou encore en déployant les capacités de computation et de stockage de l'ordinateur, nous pouvons tous constater que l'homme n'est pas réduit à la « *mémoire naturelle* » du cerveau, parce qu'il s'accorde une « *mémoire artificielle* » et des *affordances anthropiques*<sup>636</sup>. Cette caractéristique matérielle de l'homme conduit *de facto* à modifier les règles de la temporation (*Zeitigung*) en permettant par exemple l'apparition d'une « conscience de soi », impliquant dès lors que soit dégagée une « ouverture » (*Offenheit*) inconnue du reste du vivant — sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine sous-section. Quelques années après *Être et Temps*, on trouvait donc cette définition de l'existence (*Existenz*) caractérisée par une « ouverture » (*Offenheit*) :

---

théologie et la philosophie. Cela étant dit, une telle *disponibilité* ouvre la porte à de la dispersion, à de l'aliénation et à des contradictions douloureuses. Dans *Être et Temps*, Heidegger nous disait donc que le *Dasein* est livré à un « tourbillon » (*Wirbel*) conflictuel du propre (*eigentliche*) et de l'impropre (*uneigentliche*). Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §38.

<sup>635</sup> « Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée — sans y être fondée exclusivement — dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait *plus que vie*. La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre. » Cf. Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §10.

<sup>636</sup> Ramstead, M. J. et al. « Cultural Affordances : Scaffolding Local Worlds Through Shared Intentionality and Regimes of Attention », in *Frontiers in psychology*, vol. 7, 2016.

Que signifie « existence » (*Existenz*) dans [*Être et Temps*] ? Le mot désigne un mode de l'Être (*Weise des Seins*), à savoir l'être de cet étant qui se tient pour l'ouverture de l'Être (*Offenheit des Seins*), dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient (*aussteht*). Ce soutenir (*Austehen*) est expérimenté sous le nom de souci (*Sorge*)<sup>637</sup>.

Il semble donc que la thèse de l'existence (*Existenz*) ne soit pensable que dans l'horizon anthropique de la *Sorge*, faisant par conséquent de l'intentionnalité le caractère fondamental de l'existence (*Existenz*). Pour Heidegger, faut-il le rappeler, le « fondement de la transcendance » (*dem Grunde der Transzendenz*) de l'intentionnalité permettait d'expliquer le « dépassement » (*Überstieg*) caractéristique de l'existence (*Existenz*)<sup>638</sup>, dans le fait qu'elle déploie un nouveau rapport (*Beziehung*) que nous avons voulu caractériser dans cette étude sous le terme de « signification existentielle ».

Cette importance de l'intentionnalité, il s'ensuit, exigeait très exactement l'effort théorique déployé par « Heidegger III » lorsqu'il fut amené à penser les pathèmes et les pathèses sous-jacentes à la corporalité (*Leiblichkeit*), alors qu'il s'agissait de développer la « thèse de l'intentionnalité » plus loin que ne l'avait fait *Être et Temps*. En cela, les pathèmes permettaient d'expliquer et de comprendre la *significativité primaire de l'intentionnalité*, laquelle départage l'homme du reste du vivant.

### C) SOLIPSISME EXISTENTIAL ET HYPOTHÈSE DE L'HOMME *SCAFFOLDED*

En plus de développer une *problématique zoologique*, en différenciant l'homme du reste du vivant, nous pouvons également suggérer que l'« hypothèse onto-phénoménologique » de Heidegger, telle que caractérisée par le « problème du corps » et la « théorie des affects », comportait de façon connexe une *problématique anthropologique* particulièrement importante pour la phénoménologie et les sciences cognitives. En faisant référence à la thèse de l'intentionnalité, et plus particulièrement au moment non-intentionnel de celle-ci, la *Befindlichkeit*, Heidegger développait implicitement un modèle permettant de théoriser la « culture » — et pourquoi pas, l'évolution humaine — en faisant de l'exceptionnalité de l'homme l'*explanandum*. Derrière cette affirmation forcément risquée, nous trouvons condensé la pertinence et l'actualité centrales de la *Leibproblematik* de « Heidegger III », laquelle soutient une corporalité (*Leiblichkeit*) servant d'*explanans*.

Partons, à la façon de la précédente sous-section, d'une citation de Heidegger permettant de contextualiser le discours heideggérien et qu'il faudra expliciter de manière non-baroque : « [...] l'homme n'est que sortant de lui jusqu'à ce tout autre que lui qu'est la clairière de l'être (*Lichtung des*

---

<sup>637</sup> Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 34.

<sup>638</sup> Martin Heidegger (1990a), *op. cit.*, p. 101.



*Seins*).<sup>639</sup> » Il s'agit d'un extrait du séminaire de Zähringen de 1973. D'emblée, la difficulté d'interprétation repose sur la caractérisation que nous pouvons faire de cette « sortie hors de l'homme », laquelle semble suggérer un esprit ou un fantôme sortant d'une enveloppe physique. Cela étant dit cette « sortie » ou encore cette « extériorité » est caractéristique, pour Heidegger, de l'existence (*Existenz*) — laquelle n'impliquait pas une « ontologie de la substance » thématissant les dichotomies de la tradition métaphysique (objet, sujet, intérieur, extérieur). Dans *Être et Temps*, nous l'avons dit, il définissait par exemple l'homme à partir d'un « *Dasein* « en lui » (*im Menschen*), alors que le *Dasein* était simultanément supporté par des « structures » (existentiales) plus ou moins fondamentales mais toutes reliées dans l'ontologie du *Dasein*. Cela étant dit, ces indications apparemment « spatiales » ne désignaient rien de tel. Dans le cours du semestre d'été 1927, repris dans la *Gesamtausgabe* sous l'intitulé « *Die Grundprobleme der Phänomenologie* » (GA24), nous trouvons donc une phrase explicitant l'erreur qu'il y aurait à penser le contraire : « *Für das Dasein gibt es kein Draußen, weshalb es auch widersinnig ist, von einem Innen zu reden.*<sup>640</sup> » Cette absence de « dehors » (*Draußen*), impliquant également pour Heidegger une absence de « dedans » (*Innen*), le confrontait donc à penser autrement la « substantialité » de l'homme qu'est l'existence (*Existenz*)<sup>641</sup>. Pourtant, dans *Être et Temps*, l'existence (*Existenz*) était caractérisée en tant que « hors-de-soi » (*Außer-sich*) du *Dasein*, faisant dès lors de l'homme l'être-dehors (*Draußensein*)<sup>642</sup>, arguant que l'homme était structurellement partagé entre l'avenir (*Zukunft*), l'être-été (*Gewesenheit*) et le présent (*Gegenwart*)<sup>643</sup>. Heidegger articulait par conséquent la « fondation » du *Dasein* dans une ouverture (*Erschlossenheit*) caractérisée par la temporalité (*Zeitlichkeit*), et conceptualisait les « structures » du *Dasein* (les « existentiels ») non plus en tant que *catégories substantielles*, mais en tant que *catégories de réalisation*.

<sup>639</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 474.

<sup>640</sup> Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Sommersemester 1927* (GA24; ed. F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, 1975, p. 93. Citons également cet extrait : « *Das Dasein als Monade braucht keine Fenster, um allererst zu etwas außer ihm hinauszusehen, nicht deshalb, wie Leibniz meint, weil alles Seiende schon innerhalb des Gebäudes zugänglich ist und daher sehr wohl in sich verschlossen und verkapselt sein kann, sondern weil die Monade, das Dasein, seinem eigenen Sein nach (der Transzendenz nach) schon draußen ist, d. h. bei anderem Seienden, und das heißt immer bei ihm selbst. Das Dasein ist gar nicht in einem Gebäude.* » Cf. *Ibid.*, p. 427.

<sup>641</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §25, 43, 63, 66.

<sup>642</sup> *Ibid.*, §34.

<sup>643</sup> *Ibid.*, §65.

Le problème étant, l'existence (*Existenz*) semblait dès lors strictement caractérisée par une temporalité (*Zeitlichkeit*) indépendante de l'espace<sup>644</sup> — alors que Heidegger faisait de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) la structure la plus fondamentale du *Dasein*. En effet, à l'époque d'*Être et Temps*, la spatialité était conçue à la manière d'une dérivée de la temporalité. Cependant, dans la conférence « Temps et Être » de 1962, et plus particulièrement dans un extrait joint à l'édition publiée en 1969, Heidegger reviendra sur une telle caractérisation et admettra l'insuffisance d'autrefois : « La tentative, dans *Sein und Zeit* (§70), de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable.<sup>645</sup> » Entre-temps, faut-il le rappeler, Heidegger s'était penché d'autant plus souvent sur la spatialité, interrogeant par exemple « la relation qui unit l'homme et l'espace<sup>646</sup> » :

L'espace n'est pas pour l'homme un vis-à-vis. Il n'est ni un objet extérieur ni une expérience intérieure. Il n'y a pas les hommes et en plus *de l'espace*, car, si je dis « un homme », [...] je désigne déjà le séjour dans le [*Gevier*] auprès des choses<sup>647</sup>.

En l'état, l'« habiter » (*wohnen*) permettait de penser la relation entre l'homme et l'espace<sup>648</sup> — « *wohnen* » ramené dans la précédente section à la « pathèse ». La *Leibproblematik* permettait en effet à Heidegger d'expliquer comment l'homme n'est pas dans l'espace à la façon d'un verre d'eau, puisqu'il est dans un « séjour » (*Aufenthalt*)<sup>649</sup> — terme qu'il faudrait sans doute traduire un peu largement par « existence symbolique ». En différenciant « *Leib* » et « *Körper* », et en pensant d'abord et surtout l'aboutissant du fait que *l'homme est un corps et qu'il existe*, Heidegger permettait de penser en détail une occupation anthropique et existentielle de l'espace irréductible à des coordonnées, des points, des surfaces, des lignes et du volume. Pour le « corps existant » (*Leib*), il en retournait en effet d'une « spatialité ek-statique » (*ekstatische Räumlichkeit*)<sup>650</sup>, parce que nous avons affaire aux modes par lesquels l'homme habite (*wohnt*) l'espace — « modes » conceptualisés dans la « théorie des affects » à partir des

---

<sup>644</sup> « La temporalité est le « hors-de-soi » originnaire en et pour soi-même. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l'avenir, de l'être-été, du présent les *ekstases* de la temporalité. Celle-ci n'est pas tout d'abord un étant, qui ensuite sort de soi, mais son essence est la temporalisation dans l'unité des *ekstases*. » Cf. *Ibid.*, §65.

<sup>645</sup> Martin Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 224.

<sup>646</sup> Martin Heidegger (1958), *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>649</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 212.

<sup>650</sup> Martin Heidegger (2010), *op. cit.*, p. 140.

pathèmes. Nous pouvons donc suggérer que le « problème du corps » avait vocation à résoudre la difficulté de ce « hors-de-soi » (*Außer-sich*) dans l'espace<sup>651</sup>.

Une fois les choses dites de la sorte, nous voyons en partie la raison pour laquelle Heidegger n'a pas simplement repris les termes canoniques du « problème de l'esprit et du corps » (*mind-body problem*), d'autant qu'il ne s'agissait pas pour Heidegger de distinguer une chose idéale d'une chose réelle. Lorsque que nous demandons « *Que veut dire avoir un corps et exister ?* », nous sommes immédiatement confrontés à l'innovation de Heidegger, et plus particulièrement à la thématization du « *Da* » et de l'« *In-der-Welt-Sein* » caractéristique du « problème du corps », justement parce que de nouveaux concepts, de nouveaux schèmes et de nos nouvelles règles permettent de départager la matérialité de l'homme, celle du « *Leib* » et du « *Körper* ». De fait, faut-il le rappeler, parler d'un « corps existant » appelait moins à théoriser la perception et la motricité que le caractère fondamental de l'existence (*Existenz*), l'intentionnalité. En outre, et nous l'avons analysé précédemment, un « corps existant » (*Leib*) impliquait par le moyen de la « théorie des affects » une *problématique de la formation de l'homme* par le rattachement du *Dasein* à la relationalité complexe le définissant en tant qu'étant.

Cela étant dit, l'une des thèses connexes d'*Être et Temps* semble toujours pertinente si nous voulons interroger cette relationalité complexe et l'exception anthropique, d'autant qu'elles s'arriment tout à fait à l'hypothèse onto-anthropologique nommée par le concept « corps existant » (*Leib*). En l'état, il s'agissait de la thèse du « solipsisme existentiel<sup>652</sup> » — fort probablement l'une des thèses les plus importantes d'*Être et Temps* et pourtant assez peu étudiée. Référant à l'hypothétique et seule certitude du *subjectum*, le « solipsisme classique » représente dans l'histoire de la métaphysique une réclusion souvent contestée, et non par les moindres (Kant, Husserl, Sartre), parce qu'elle conduit à faire du *subjectum* l'intégralité de la réalité connaissable ou accessible en plus d'accomplir la négation de l'autre. Considérant l'importance faite à l'être-avec (*Mitsein*) ou encore à la sollicitude (*Fürsorge*) dans *Être et Temps*, parler d'un « solipsisme existentiel » peut donc surprendre. Cependant, le « solipsisme existentiel » désigne la thèse voulant qu'il n'est d'« homme » en dehors de l'existence (*Existenz*), autrement dit en dehors des structures de cet étant. Sous les charpentes de ce « solipsisme existentiel » surgit alors l'importance de l'analytique du *Dasein*, c'est-à-dire de l'ensemble programmatique d'un « structuralisme » inaccompli et en attente. De fait, s'il est un principe à ce « solipsisme existentiel », il

---

<sup>651</sup> Traduire « *Leib* » par « corps existant », incidemment, n'était aucunement anodin : il s'agissait effectivement de rapatrier la matérialité de l'existence (*Existenz*) dans le lieu (*Ort*) et la spatialité la définissant.

<sup>652</sup> Martin Heidegger (1985a), *op. cit.*, §40.

n'est autre que celui consistant à *défaire* et à *effacer* l'« homme » en tant qu'entité permanente et stable, de manière à analyser et décrire des suites anthropiques, des continuités réfléchies et des structures de réalisation. Sous le « solipsisme existentiel » affleure le constat que les catégories opératoires du « moi » (*Ich*) et du « non-moi » (*Nicht-Ich*) n'ont plus la portée statique et réduite qu'ils comportaient. De fait, la « théorie des affects » joignant structurellement un « corps existant » (*Leib*) à d'autres dans l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), faisant en sorte que la frontière entre un homme et un autre est difficilement déterminable. Il s'agit en l'état moins d'une faillite exposée par le « solipsisme existentiel » qu'une difficulté relevée thématiquement et méthodologiquement par le « problème du corps » — celle de l'*appartenance* de l'*inscription*, et de la *variabilité*.

Dans la volonté de parler du « *Dasein* » et non de l'« homme », afin de contourner une définition arbitraire du second, nous trouvons effectivement la volonté de Heidegger de penser un *positum* tout à fait complexe dans la relationalité qu'il suppose, — que l'on songe seulement à la façon dont le « corps existant » réalise la médiation entre le monde (*Welt*) et le souci (*Soi-même*). La thèse connexe du « solipsisme existentiel » importe donc parce qu'elle nous dit qu'il n'est rien en dehors des structures du *Dasein*, justement parce qu'il est enfermé en celles-ci, et qu'il n'est d'« homme » véritable et fixe en dehors des contraintes et des exigences de telles structures — chose confirmée par le « problème du corps » lorsqu'il localisait les règles externes de la formation de l'homme dans les pathèmes. Or, alors qu'*Être et Temps* nous obligeait à penser des structures paradoxalement hors du temps, valables et identiques du paléolithique à la modernité, « Heidegger II » et « III » réactualisaient une historicité du *Dasein* — nous conduisant inévitablement à comprendre les structures du *Dasein* d'une façon non moins historique. Il y aurait donc lieu de parler d'une transcendance du *Dasein* et d'une immanence des structures existentielles, pour autant que l'« homme » est toujours partie prenante de structures en dépit du fait qu'elles peuvent changer<sup>653</sup>. Considération faite de cela, le « solipsisme existentiel » désigne la réalité de l'homme à l'intérieur duquel celui-ci est confronté à des structures toutes faites<sup>654</sup>. Ce faisant, cette thèse caractérise l'absence de « fond » (*Grund*) de l'homme dépeinte par Heidegger, faisant en sorte qu'une définition véritable et définitive de l'homme est futile sinon utopique. En ces termes, on

---

<sup>653</sup> Une telle interprétation du « solipsisme existentiel » nous permet de mieux comprendre cette phrase du *Kantbuch* : « Plus originel que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui. » Cf. Martin Heidegger (1953), *op. cit.*, p. 285.

<sup>654</sup> En cela, il existe une parenté entre la phrase du *Tractatus* (1921) de Wittgenstein (1889-1951) affirmant « Je suis mon monde », pour autant que chacun des mots de celle-ci résumant un à un la problématisation du *Dasein*. Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1972, proposition 5.63.

comprend pourquoi Heidegger parlait du « *Dasein* grec », ou encore du « *Dasein* primitif », de façon à éloigner la tentation d'un homme donné « *animal rationale* » ou « *imago dei* », définitions surtout caractéristiques d'un « projet de l'homme » et non d'une détermination fondamentale.

Nonobstant cela, il y a de l'« *humanitas* » de façon concrète à des époques. Lorsque le « corps existant » (*Leib*) était thématiqué par « Heidegger III » en pensant la spatialité du *Dasein* et le rattachement de celui-ci à un monde (*Welt*), la matérialité de l'existence (*Existenz*) était explicitement affirmée en fonction des structures existentielles présentes à un moment ou un autre de l'histoire. En effet, si l'on soutient l'importance du « corps existant » (*Leib*), alors on doit également parler d'un « ancrage corporel », d'une *matérialité* localisée et déterminée, laquelle permettrait de penser une différence phénoménale entre le « *Dasein* grec » et le « *Dasein* moderne ». Si nous rappelons un instant la problématique mentionnée plus haut, soit le fait que l'existence (*Existenz*) était caractérisée par Heidegger en tant que « hors-de-soi » (*Außer-sich*) du *Dasein*, nous devons à présent interpréter ce « hors » par le moyen d'un ancrage dans les structures du *Dasein*, et donc par le moyen d'une phénoménalité libérée par l'invention et l'apparition progressives de structures existentielles; cette interprétation de Heidegger permettrait d'expliquer, par exemple, le fait que l'oubli de l'Être (*Seinsverlassenheit*) et la « manifesteté de l'Être » (*Offenbarkeit des Seins*) sont des phénomènes localisés. Avec le « problème du corps », en outre, nous voyons de façon plus ample comment Heidegger pouvait répudier les prétentions de la « psychologie » à saisir l'homme, parce qu'il accomplissait la négation complète du « psychique », lequel appartiendrait à la conscience (*Bewußtsein*), en faisant de l'existence (*Existenz*) le lieu d'une matérialité concrète et structurée. En outre, pour les discussions contemporaines tant dans la phénoménologie que dans les sciences cognitives, la thèse de l'existence (*Existenz*), interprétée telle que nous le faisons à partir de la *Leibproblematik*, permet d'atteindre conceptuellement une réalité en ne recourant guère à une « substance » mystérieuse placée dans le cerveau. Nous montrons ainsi que le corps *est* et qu'il *existe*, en faisant l'économie de difficultés métaphysiques surgissant à l'occasion d'une problématisation entre « psychique » et « physique », lesquelles disparaissent lorsque nous déplaçons les fondements ontologiques de l'homme de la conscience (*Bewußtsein*) vers le *Dasein*.

Dans le second chapitre, nous rapprochions Heidegger et le « problème du corps » avec une hypothèse aujourd'hui discutée très largement dans les sciences cognitives et conceptualisée par Kim

Sterelny dans l'article « *Minds: extended or scaffolded?* » (2010)<sup>655</sup>, l'« hypothèse du *scaffolded mind* », laquelle représente une amélioration et une généralisation de la « thèse de l'esprit étendu » (*extended mind thesis*)<sup>656</sup> en déplaçant une part importante de la formation de l'homme *hors* du cerveau et de la cognition. Outre le caractère *complémentaire* et *explicitatif* de cette hypothèse puisée dans les sciences cognitives, elle permet de mettre en lumière la tentative (parfois mieux fondée) de Heidegger de penser le « *Da* » et l'« *In-der-Welt-Sein* ». En effet, parce qu'il s'agissait d'explicitier comment Heidegger s'était distingué philosophiquement du schématisme kantien entièrement tourné vers des « facultés internes » cachées, et puisqu'il il fallait problématiser la « substance » du *Dasein* au-delà des efforts théoriques d'*Être et Temps*, encore restait-il à contextualiser et texturer les soubassements du concept heideggérien de « *Leib* ». Ceci explique notre volonté de caractériser les existentiels, les structures *a priori* du *Dasein*, en tant que type spécifique de « *scaffold* ». Un « *scaffold* », c'est-à-dire un « échafaudage » en français, représente un support matériel et relationnel permettant d'expliquer dans les sciences cognitives un ensemble de comportements, d'activités et de phénomènes anthropiques difficilement localisables à l'intérieur du cerveau, de façon commensurable à l'anti-kantisme de Heidegger; un « *scaffold* », dans ce contexte, désigne une entité naturelle mais le plus souvent artificielle *hors* de l'homme. Pour mieux comprendre la pertinence d'une telle caractérisation, et afin de mieux comprendre la portée du « solipsisme existentiel » et du « problème du corps » lui succédant, il n'est pas importun de rappeler quelques exemples.

Retenons dans un premier temps le cas de l'alimentation. Dans l'histoire phylogénétique de l'homme, sur une période d'environ un demi-million d'années, la *cuisson des aliments* a « externalisé le processus de digestion en gélatinisant l'amidon et en dénaturant les protéines », permettant d'augmenter la taille des intestins et du cerveau, en plus de réduire la taille de la mâchoire<sup>657</sup>. Ainsi, si nous rapportons l'homme à l'histoire phylogénétique des hominidés, nous voyons que l'« invention » du feu s'est soldée par la cuisson des aliments, dont l'effet fut de produire un « second » système digestif — lequel fut agrémenté d'autres techniques, notamment le séchage, la fermentation, le martelage et le broyage<sup>658</sup>. Dans le vocabulaire de l'anthropologie cognitive, on parle d'une digestion « *environmentally scaffolded* », ou encore d'une « construction de niche » permettant de transformer les ressources

---

<sup>655</sup> Sterelny, Kim. « Minds: extended or scaffolded ? », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9(4), 2010, p. 465-481.

<sup>656</sup> Clark, Andy & David Chalmers. « The extended mind », in *Analysis*, vol. 58 (1), 1998, p. 7-19.

<sup>657</sup> Scott, James C. *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Éditions de la découverte, [2017] 2021, p. 72-73.

<sup>658</sup> Wrangham, Richard. *Catching fire: How cooking made us human*, Profile, 2009.

environnementales en ressources adaptatives (et innovatrices). Évidemment, pour des scientifiques et des philosophes tels que Sterelny, les animaux peuvent également procéder à de la « construction de niche<sup>659</sup> », mais on a voulu récemment déterminer les *scaffolds* et les processus de construction de niche spécifiquement anthropiques nous permettant de parler de la « culture » en faisant appel à une hypothèse complémentaire, appelée « *Thinking Through Other Minds* » (TTOM)<sup>660</sup>, cette dernière s'efforçant en outre de comprendre l'« acquisition de la culture ». Dans tous les cas, il ressort de ces efforts théoriques la volonté explicite d'interroger et de conceptualiser l'exception anthropique — le tout en développant un modèle anthropologique à l'intérieur duquel l'environnement de l'homme est activement conceptualisé. En somme, selon un tel modèle, il faudrait comprendre l'« homme » par l'accumulation, la propagation et le développement de « *scaffolds* ».

Cependant, si nous retournons à Heidegger et au « problème du corps », nous pouvons certes puiser dans un tel modèle afin de compléter une hypothétique ontologie du *Dasein*, mais nous pouvons également nous servir de cette dernière afin d'exprimer sur un mode conceptuel et fondé les processus et les cas mis en lumière par Heidegger<sup>661</sup>. Dans un tel cas de figure, les « rapports existentiels » et les structures du *Dasein* de Heidegger permettraient d'expliquer l'émergence progressive d'un « système intentionnel » par-dessus le « système sentient », explication faisant du cerveau de l'homme non le générateur de cette exceptionnalité mais le produit de circonstances et d'artefacts (par le moyen de boucles de rétroactions). Mettre en comparaison les structures du *Dasein* avec les *scaffolds* de l'homme nous semble plus que pertinent, en cela qu'ils permettent d'expliquer concrètement et néanmoins ontologiquement comment l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* décrite par Heidegger est facticement

---

<sup>659</sup> « *In the classic examples of niche construction, these environmental modifications are directly utilitarian physical interventions. Animals construct nests, burrows and dams, thus protecting themselves from predators and from the violence of the world. Trees alter soils with their leaf litter, discouraging competitors. Earthworms modify the structure and moisture of the soils in which they live, easing the threat of desiccation. But epistemic action is a form of niche construction too. Agents alter the informational character of their environment in ways that make crucial features more salient. Thus, ants lay scent trails between nest and food source; sharks (supposedly) make feinting attacks on potential targets, safely testing their capacity to react; most simply, a hawk chooses a roost which maximises its view of its hunting territory.* » Cf. Kim Sterelny (2010), *op. cit.*, p. 470.

<sup>660</sup> Veissière, Samuel P. L., et al. « Thinking through Other Minds: A Variational Approach to Cognition and Culture », in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 43, 2020.

<sup>661</sup> Citons un exemple : « [...] le langage est ce qui, en général et avant tout, garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant. Là seulement où il y a langage, il y a monde, c'est-à-dire ce cercle continuellement changeant de décision et d'entreprise, d'action et de responsabilité, mais aussi d'arbitraire et de tumulte, de déchéance et d'égarement. Et là seulement où il y a un monde, il y a Histoire (*Geschichte*). Le langage est un bien en un sens plus originel. Qu'il soit le bien, caution de ce monde et de cette Histoire (*Geschichte*), cela veut dire qu'il garantit que l'homme puisse être en tant qu'historial. Le langage n'est pas un instrument disponible; il est, tout au contraire, cet avènement (*Ereignis*) qui lui-même dispose de la suprême possibilité de l'être de l'homme. » Cf. Martin Heidegger (1981), *op. cit.*, p. 48.

envisageable, en plus de présenter pour les sciences cognitives une conceptualisation fondée de du phénomène très important de l'« *embedment* » de l'homme dans un milieu. En la matière, si nous reprenons le fait que les structures du *Dasein* sont pour Heidegger des rapports existentiels (*existenzielle Beziehung*), nous pouvons expliquer le franchissement d'une « ontologie de la substantialité » vers une « ontologie de la relationalité », en ne retenant plus la « métaphysique des facultés » caractérisant l'anthropologisme. Désormais, il faudrait considérer le *Dasein* dans la façon qu'il endure (*aussteht*) des « relations », c'est-à-dire comment les pathèses et les pathèmes caractérisent les *scaffolds*.

Dans le cadre de cette étude, et de façon sous-jacente au pont menant de l'*existenzielle Solipsismus* à la *Leibproblematik*, il s'agissait de témoigner des avancées importantes de Heidegger dans le « tournant écologique » du XXe siècle, en plus de réaffirmer la pertinence et l'actualité de la thématique de l'homme naguère entreprise par Heidegger. Par exemple, en dépit de la pertinence et de l'intérêt du concept de « *scaffold* », ce dernier souffre de plusieurs difficultés, notamment parce que le statut ontologique de celui-ci reste tout à fait sous-déterminé. En l'état, il faudrait demander comment l'effet d'un « *scaffold* » diverge d'une personne à l'autre, les modes par lesquels une formation de l'intentionnalité est envisageable — alors que le « système intentionnel » de Heidegger, et surtout lorsque nous considérons les pathèmes et les pathèses, permet d'interroger cela et de le comprendre. Au niveau de la « construction de niche », la difficulté est commensurable, et ce n'est qu'avec la « théorie des affects » de Heidegger, nous semble-t-il, que nous pouvons penser *comment* et *pourquoi* l'homme construit et configure un monde (*Welt*). Dans les termes de la « théorie des affects » de Heidegger exposée dans la section précédente, la chose nommée « *prédictat* des pathèmes » désignerait donc les « *scaffolds* » dont nous parlons à présent. On dira par conséquent que les pathèmes surgissent à une époque et à l'intérieur de circonstances définies structurellement par des artefacts, des symboles, des activités et des processus. On dira donc « *scaffold* », « *prédictat* » ou « *rapport existentiel* » l'ensemble des choses qui suivent : les institutions politiques, les processus économiques, les techniques<sup>662</sup>, les

---

<sup>662</sup> Par définition, le « *scaffold* » matérialise un « déchargement » (*off-loading*), lequel élargit l'ensemble des modes de phénoménalité, dans ce qui semble « présent ». Avec l'invention et ensuite la popularisation de l'aviation civile, le lointain recule. Avec l'invention et ensuite la popularisation du *World Wide Web*, ce sont des murs entiers qui explosent — dépassant infiniment les conséquences de la chute du *Berliner Mauer* en 1989 en ce qu'ils libèrent de nouveaux modes d'être-avec (*Mitsein*), en modifiant les règles et les usages de la sociabilité. À ce titre, ce qui semblait impensable à une autre époque semble tout à fait inévitable de nos jours. De façon générale, chaque « *scaffold* » représente une modification morphodynamique de l'« homme », en plus de quoi tous les symboles de notre mondanité (*Weltlichkeit*) sont des « rapports existentiels » plus ou moins caractéristiques d'une saillance. Si l'on prend le cas des mathématiques, par exemple, nous savons qu'elles ont augmenté la « portée du corps » (*Reichweite des Leibes*) en décuplant l'abstraction humaine.



traditions (orales, écrites, actées), la grammaire du futur permettant de promettre, les métaphores, les mythes, les structures d'insularisation, les phénomènes de base (*Basisphänomene*)<sup>663</sup>, etc. Avec le « corps existant » (*Leib*), il s'agirait alors d'indiquer la *logique de couplage* entre le « système intentionnel », celui caractéristique de l'existence (*Existenz*), entre l'homme et les choses<sup>664</sup>. En plus de quoi, le « solipsisme existentiel » permettrait de nommer l'ensemble métastable de ce « système intentionnel<sup>665</sup> ».

Par ces mots s'achèvent les quelques analyses et extrapolations que nous voulions consacrer à l'« hypothèse onto-anthropologique » de Heidegger. Nous avons voulu témoigner de la pertinence et de l'actualité des thèses, des arguments et des concepts du penseur en remontant de cet *explanandum* encore aujourd'hui largement discuté qu'est la « culture » vers l'*explanans* de Heidegger, le « corps existant » (*Leib*). Derrière cette étude, et les sections du troisième chapitre, résidait par conséquent le désir et l'effort de penser *avec* et *au-delà* du penseur, tant il est juste d'affirmer qu'il reste pour nous l'occasion d'une pensée.

---

<sup>663</sup> Nous renvoyons ici à l'article de J. Krois : cf. Cf. Krois, John. « Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene) », in *Revue germanique internationale*, vol. 15, 2012, 161-174.

<sup>664</sup> Plus haut, nous mentionnions un hypothétique « structuralisme en attente » dans l'analytique du *Dasein* et le solipsisme existentiel caractéristique de la thèse de l'existence (*Existenz*), et il semble d'autant plus en attente qu'il n'a jamais été réalisé par un *structuralisme à tendance idéaliste*, lequel acceptait assez peu le dynamisme et la matérialité des structures. Cependant, si nous prenons le concept de « structure » tel que développé par Heidegger, malgré le fait qu'il s'agisse d'un concept placé dans l'*a priori*, nous voyons que le concept s'inscrit dans une *historialité* et une *phénoménalité* localisables — à tout le moins pour « Heidegger II » et « Heidegger III ». En effet, les structures existentielles sont « méta-stables », parce qu'elles sont relatives à des « formes du *Dasein* » intégrales pour une personne à une époque donnée et à dans une région donnée — phénomène ciblé par le « solipsisme existentiel ». Pour comprendre l'importance de cela, et l'importance du « structuralisme heideggérien » représenté une l'analytique du *Dasein* modifiée par la *Leibproblematik*, nous pouvons par exemple interroger l'absence du « discours » (*Rede*). Une personne sourde et muette, d'aucuns diront, n'a pas de discours (*Rede*), ce qui restreint de façon pleine et entière la phénoménalité qui lui appartient. On dira alors que le *Dasein* de cette personne matérialiserait, en fonction de l'absence de la structure existentielle du discours (*Rede*), un caractère déficient — en l'absence de cette structure, une telle personne ne saurait accéder à la phénoménalité entière (ou normativement acceptée), en cela qu'il y aurait une *discontinuité structurale*. Cela étant dit, les conséquences associées à l'absence d'une ou plusieurs structures semblent difficiles à saisir, parce qu'il survient alors un exercice de compensation : dans un tel cas de figure intervient l'invention du langage des signes, dont la codification enveloppe un vaste ensemble de significations restituant de façon presque pleine et entière la structure du discours (*Rede*).

<sup>665</sup> Dans les circonstances, Heidegger faisait du *Dasein* un concept non-nativiste, c'est-à-dire un concept morphodynamique impliquant le fait que le « solipsisme existentiel » est une chose acquise progressivement par les enfants et les nouvelles générations et non imbriquée dans le cerveau. Nous renvoyons également à la caractérisation connexe de K. Sterelny : « *Over the last decade, I have been developing a model of the evolution and operation of human cognitive capacities, a model that places great weight on the role of the environment in supporting and amplifying our cognitive competences. The big picture idea depends on accepting nativist psychology's contention that our everyday cognitive skills depend on the mastery of large and often subtle bodies of information, while rejecting the idea that the core of these informational resources is innate, preinstalled by evolution. In my view, the adaptive problems confronting human agency are too variable at and across time for the nativist solution to be, in general, viable.* » Kim Sterelny (2010), *op. cit.*, p. 469.

## CONCLUSION

Pour conclure, il n'est jamais inutile de rappeler le fil sous-jacent à la confection de ces pages. Dans cette étude, deux convictions nous occupaient. Dans un premier temps, et ce fut l'amorce de l'étude entière, qu'il fallait lire Heidegger en tant que penseur du « *Leib* », parce qu'il aurait conceptualisé un « problème du corps » (*Leibproblematik*) tout à fait inexhaustible et d'autant plus fécond pour penser l'« homme » – cette conviction nous ayant conduit à parler de façon interprétative d'un « corps existant ». Très vite, cependant, il fut plus qu'apparent qu'une interprétation telle que celle-là demandât un « moment exégétique », et nous fûmes donc conduits à circonscrire le développement de ce « problème » en faisant appel à une hypothèse historiographique nommée « Heidegger III ». Cette dernière nous intimait à chercher le cadre matriciel préluant le « problème », de manière à expliciter le fait que celui-ci n'avait pas surgit *ex nihilo* et ne consistait pas en la seule reformulation des paramètres philosophiques du « programme onto-phénoménologique » d'*Être et Temps*, ce que nous repérâmes dans les références soutenues et multiples à Nietzsche. Cette étude, il s'ensuit, était en quelque sorte tendue entre la corde rattachant le concept et l'histoire de ce concept. Parler du « *Leib* » de Heidegger en ne négligeant pas le contexte et en n'oubliant pas l'importance théorique de celui-ci fut donc à la fois la difficulté et l'intention conjuguées de notre effort.

À n'en pas douter, on voudra nous reprocher d'avoir « sécularisé » Heidegger — ce qui nous permettrait de joindre, à notre modeste échelle, ceux qui à la façon de Hans Blumenberg (1920-1996) se sont efforcés de penser *avec* Heidegger, et non *dans* l'orthodoxie de Heidegger. Si la « rhétorique de l'Être » représente à maints égards un « MacGuffin », en référence à ce prétexte scénaristique employé par Alfred Hitchcock (1899-1990) notamment dans *North by Northwest* (1959) afin d'instaurer un suspense et donner un terreau à l'intrigue, cette « rhétorique de l'Être » ne saurait porter l'autorité nous détournant de ce qu'il s'agit de penser : une ontologie complète du *Dasein*. Concernés par la problématique onto-anthropologique d'une distinction entre l'homme et le reste du vivant, ou plus généralement par les modalités d'interrogation de cet étant qu'est l'homme, nous avons été conduits à descendre sous l'intentionnalité, afin de remonter jusqu'à l'antériorité de la noèse, de la cognition et du comprendre (*Verstehen*). Par conséquent, l'explicitation du « moment non-intentionnel » et génétique de l'ouverture (*Erschlossenheit*) dont parlait Heidegger s'est avérée incontournable pour une conceptualisation de la corporalité (*Leiblichkeit*), moment que nous avons alors tenté de décrire par le

moyen d'une hypothétique « théorie des affects » dont Heidegger n'aurait jamais explicitement cité le nom, mais dont l'existence implicite nous semblait manifeste dans les textes eux-mêmes.

Dans cette étude, nous avons donc eu à raisonner par inférences, afin de reconstruire les dépendances qui rattachaient les thèses, les arguments et les métaphores de Heidegger, accompagnés par l'intuition que le « problème du corps » seulement mentionné à quelques reprises dans les années 1960 cachait une problématique souterraine et foisonnante — le tout, au-delà des formules à l'emporte-pièce, des phrases baroques et des citations prophétiques. Qu'en est-il véritablement ? Dans l'ensemble, nous semble-t-il, il ressort de cette étude une façon de comprendre l'homme à partir de la manière dont *il est un corps* et comment celui-ci l'amène à *exister*. Dans l'intentionnalité, la significativité et la relationalité caractérisant de façon fondamentale l'homme à travers l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*), il semble en effet que le corps de l'homme est essentiellement autre que celui des autres mammifères. À cet effet, le troisième chapitre de cette étude n'avait pas pour fonction *per se* de rapporter Heidegger à une conceptualité contemporaine (celle des sciences cognitives), pour en exposer de façon certes brutale l'hypothétique filiation. Il s'agissait d'abord et surtout d'indiquer la validité de la conceptualisation du « corps existant » (*Leib*), afin de rappeler les sciences cognitives et la phénoménologie à cet originaire (*ursprüngliche*) encore à penser. Martin Heidegger, dans cette étude, fut donc un « prétexte » — ce qui ne signifie pas, manifestement, que l'on puisse le réduire à celui-ci.

En fin de course, que veut dire avoir un corps et exister ? Nous trouvons rassemblées *derrière* cette interrogation et *en dessous* de ce qu'elle suppose toutes les composantes d'une problématisation endogène à l'histoire de l'homme tout à fait négligée, laquelle nous permet de mettre en lumière le sens et la fonction d'une exception anthropique. S'il n'appartenait pas à cette étude de résoudre la « question de l'homme », il ne reste qu'à chasser cette ombre fuyante — en retenant la corporalité (*Leiblichkeit*) pour phare de cette recherche.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abettan, Camille. *Phénoménologie et Psychiatrie : Heidegger, Binswanger, Maldiney*. Vrin, 2018.
- Alvis, Jason. « Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren) », in *Continental Philosophy Review*, 2018, p. 211-238.
- American Psychiatric Association. « Trauma and Stressor-Related Disorders », in *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*, American Psychiatric Association, 2013.
- Angus, Ian. « Place and Locality in Heidegger's Late Thought », in *Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, vol. 5 (1), 2001.
- Aristote. *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2014.
- Armstrong, David. *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, 1968.
- Armstrong, Philip. « Das Verhängnis et l'être-avec. Les enchevêtrements de Heidegger », in *(Re)lire Être et Temps aujourd'hui*, Jean-Luc Nancy et Élisabeth Rigal (dir.), T.E.R., 2020.
- Arrien, Sophie-Jan. « Heidegger et Natorp : une science originaire est-elle possible ? », in *Heidegger en dialogue (1912-1930). Rencontres, affinités, confrontations*, Vrin, 2009, p. 111-129.
- Arrien, Sophie-Jan. « L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin », in *Alter*, vol. 21, 2013, p. 9-27.
- Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, Épiméthée, 2014.
- Askay, Richard. « Heidegger, the body, and the French philosophers », in *Continental Philosophy Review*, vol. 32, 1999, p. 29-35.
- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, 1969.
- Bartok, Philip. « Brentano's Intentionality Thesis : Beyond the Analytic and Phenomenological Readings », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43 (4), 2005, p. 437-460.
- Bayne, Tim. « Closing the gap? Some questions for neurophenomenology », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 3, 2004, 349-364.
- Beaufret, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, 2000.
- Bégout, Bruce. *Le Concept d'ambiance*, Éditions du Seuil, 2020.
- Béland, Martine. *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012.
- Benoist, Jocelyn. « Chair et corps dans les Séminaires de Zollikon : La différence et le reste », in *Figures de la subjectivité* (dir. Courtine), Éditions du CNRS, 1992, p. 179-191.
- Bimbenet, Étienne & Christian Sommer. « Les métaphores de l'humain. L'anthropologie de Hans Blumenberg », *Le Débat*, vol. 180 (3), 2014, p. 89-97.
- Blattner, William. « Is Heidegger a Representationalist? », in *Philosophical Topics*, vol. 27 (2), 1999, p. 179-204.
- Blondel, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Presses Universitaires de France, 1986.
- Blumenberg, Hans. *Description de l'homme* (trad. D. Trierweiler), Cerf, 2011.

- Brentari, Carlo. *Jakob Von Uexküll : The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, 2015.
- Botet, Serge. « Die Sprache spricht : la langue du second Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 110 (1), 2012, p. 51-80.
- Brentano, Franz. *La psychologie d'un point de vue empirique* (trad. M. Gandillac), Aubier, 1944.
- Brito, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*, Presses Universitaires de Louvain/Éditions Peeters, 1999.
- Brito, Emilio. « Le rapport du mythe et de la philosophie selon Heidegger », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 74 (3), 2000. p. 347-372.
- Brown, Mark W. « The place of description in phenomenology's naturalization », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 7, 2008, 563-583.
- Buckley, Philip. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Cabestan, Philippe. « Phénoménologie, anthropologie : Husserl, Heidegger, Sartre », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 226-242.
- Campbell, Donald Thomas. « Downward causation », in *Studies in the philosophy of biology* (eds. F. Ayala & T. Dobzhansky), University of California Press, 1974, p. 179-186.
- Caron, Maxence. « Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger : de Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon », in *Archives de Philosophie*, vol. 71 (2), 2008, p. 309-329.
- Cayla, Fabien. « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », in *Philosophiques*, volume 20 (2), 1993, p. 347-361.
- Chalmers, David. 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University Press.
- Ciocan, Christian. « Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars », in *Continental Philosophy Review*, vol. 48, 2015, p. 463-478.
- Clark, Andrew. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, 1997.
- Clark, Andy, & Josefa Toribio. « Doing without representing? », in *Synthese*, vol. 101(3), 1994, p. 401-431.
- Clark, Andy & David Chalmers. « The extended mind », in *Analysis*, vol. 58 (1), 1998, p. 7-19.
- Colombetti, Giovanna. *The Feeling Body : Affective Science Meets the Enactive Mind*, MIT Press, 2014.
- Colombetti, G. & J. Krueger. « Scaffoldings of the Affective Mind », in *Philosophical Psychology*, 2015, vol. 28 (8), p. 1157-1176.
- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990.
- Courtine, Jean-François. *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patocka*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2013.
- Dastur, Françoise. « Heidegger. Espace, lieu, habitation », in *Les Temps Modernes*, vol. 650, 2008, p. 140-157.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, 2011a.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, 2011b.
- Dastur, Françoise. *Hölderlin le retournement natal : tragédie et modernité*, Les Belles Lettres, Encre marine, 2013.
- Debord, Guy. *Œuvres*, Gallimard, Quarto, 2006.
- Declerck, Gunnar. « L'insoutenable pesanteur de l'être. Pesanteur physique et pesanteur ontologique dans la pensée de Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 109 (3), 2011, p. 489-525.
- Degenaar, J., & Myin, E. « Representation-hunger reconsidered », in *Synthese*, vol. 191(15), 2014, p. 3639-3648.

- Dennett, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, 1995.
- Depraz, Natalie. « La traduction de Leib : une crux phaenomenologica », in *Études Phénoménologiques*, vol. 13 (26), 1997, p. 91-109.
- Depraz, Natalie. « Jonas, un passeur entre les deux rivages de la gnose et de la vie », in *Alter*, vol. 22, 2014, p. 47-62.
- Derrida, Jacques. *Heidegger et la question*, Flammarion, [1993] 2010.
- Descartes, René. *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2012.
- De Haan, Sanneke. *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press, 2020.
- De Waelhens, Alphonse. *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne : à propos des Holzwege*, E. Nauwelaerts, 1953.
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being in Time (Division I)*, The MIT Press, 1990.
- Dreyfus, Hubert. « Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality », in *Social Research*, vol. 60 (1), 1993, p. 17-38.
- Emad, Parvis. « A Conversation with Friedrich-Wilhelm von Herrmann on Heidegger's Beiträge zur Philosophie », in *Phenomenology: Japanese and American Perspectives. Contributions to Phenomenology*, vol. 36, 1998, p. 144-166.
- Emden, Christian. « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », in *Penser l'évolution. Nietzsche, Bergson, Dewey* (dir. A. Daratos et P. Walter), Vrin, 2019, p. 21-44.
- Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan. *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, 1983.
- Escoubas, Éliane. « Parcours de la topologie dans l'œuvre de Heidegger », in *Les Temps Modernes*, vol. 650 (4), 2008, p. 158-173.
- Fisette, Denis. « Phenomenology and descriptive psychology: Brentano, Stumpf, and Husserl », in *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, 2018, p. 88-104.
- Fisette, Denis. « Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology », in *The Husserlian Mind*, Hanne Jacobs (ed.), Routledge, 2021.
- Fisette, Denis. « Brentano on Presenting Something as an Intentional Object », in *The Meaning of Something: Rethinking the Logic and the Unity of Metaphysics*, Springer, à paraître.
- Føllesdal, Dagfinn. « Husserl's Notion of Noema », in *The Journal of Philosophy*, vol. 66 (20), 1969, p. 680-687.
- Foucault, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits* (t. I : 1954-1975), Gallimard, 2001.
- Franck, Didier. *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, 1981
- Franck, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1998.
- Franck, Didier. *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2001.
- Friston, K. Kilner, J. & Harrison, L. « A free energy principle for the brain », in *Journal of Physiology*, vol. 100, 2006, p. 70-87.
- Friston, Karl. « A Free Energy Principle for Biological Systems », in *Entropy*, vol. 14, 2012, 2100-2121.
- Fuchs, Thomas. « The phenomenology of body Space and Time in Depression », in *Comprendre*, vol.15, 2005, p. 108-121.
- Fuchs, Thomas. « Are mental illnesses diseases of the brain? », in *Critical neuroscience: A handbook of the social and cultural contexts of neuroscience* (dir. Choudhury, S. & Slaby, J.), Blackwell, 2011, p. 331-344.
- Fuchs, Thomas. *Ecology of the Brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford University Press, 2017.

- Gadamer, Hans-Georg. « Le rayonnement de Heidegger », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), Éditions de l'Herne, vol. 45, 1983, p. 138-144.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio), Éditions du Seuil, [1960] 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*, (trad. J. Grondin), Vrin, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'Herméneutique en rétrospective* (trad. J. Grondin), Vrin, 2005.
- Gallagher, Shaun. « Philosophical Antecedents of Situated Cognition », in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (ed. P. Robbins & M. Aydede), Cambridge University Press, 2008, p. 35-52.
- Gallagher, Shaun. « Intentionalities », in *Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2012.
- Gallagher, Shaun. *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, Oxford University Press, 2017.
- Gallagher, Shaun. « On the Possibility of Naturalizing Phenomenology », in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (dir. D. Zahavi), Oxford University Press, 2021.
- Gordon, Peter. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, 2010.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 1994.
- Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1987.
- Grüny, Christian. *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Königshausen u. Neumann, 2004.
- Haar, Michel. « Le primat de la "Stimmung" sur la corporéité du "Dasein" », in *Heidegger Studies*, vol. 2, 1986. P. 67-80.
- Haar, Michel. *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Éditions de l'Herne, 1987.
- Haar, Michel. « La lecture heideggérienne de Nietzsche », in *Cahier Nietzsche* (ed. M. Crépon), Éditions de l'Herne, 2000, p. 264-276.
- Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, 2002.
- Hardy Jean-Sébastien. *La chose et le geste*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2021.
- Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique* (GA3; trad. W. Biemel et A. de Waelhens), Gallimard, 1953.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences* (GA7; trad. A. Préau), Gallimard, 1958.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA5; trad. W. Brokmeier), Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I* (GA6.1; trad. P. Klossowski), Gallimard, 1971a.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II* (GA6.2; trad. P. Klossowski), Gallimard, 1971b.
- Heidegger, Martin. *Approche de Hölderlin* (GA4; trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, et J. Launay), Gallimard, 1973a.
- Heidegger, Martin. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966/67* (GA15; trad. J. Launay et P. Lévy), Gallimard, [1986] 1973b.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Sommersemester 1927* (GA24; ed. F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, 1975.
- Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Sommersemester 1928* (GA26; ed. K. Held), Vittorio Klostermann, 1978.

- Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole* (GA12; trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, et F. Fédier), Gallimard, 1981.
- Heidegger, Martin. *Le Principe de raison* (GA10; trad. A. Préau), Gallimard, 1983.
- Heidegger, Martin. *Être et Temps* (GA2; trad. E. Martineau), Authentica hors commerce, [1927, 1977] 1985a.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst. Wintersemester 1936/37* (GA43; ed. B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, 1985b.
- Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique* (GA40; trad. G. Kahn), Gallimard, 1987.
- Heidegger, Martin. *Questions I et II*, Gallimard, 1990a.
- Heidegger, Martin. *Questions III et IV*, Gallimard, 1990b.
- Heidegger, Martin. *L’Affaire de la pensée : pour aborder la question de sa détermination* (GA80.2; trad. A. Schild), T.E.R., 1990c.
- Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde – Finitude – Solitude* (GA29/30; trad. D. Panis), Gallimard, 1992.
- Heidegger, Martin. « Martin Heidegger — Kojima Takehiko : Une correspondance (1963-1965) » (GA11; trad. J.-M. Sauvage), in *Philosophie*, vol. 43, 1994.
- Heidegger, Martin. *Einleitung in die Philosophie. Wintersemester 1928/29* (GA27; eds. O. Saame & I. Saame-Speidel), Vittorio Klostermann, 1996a.
- Heidegger, Martin, & al. *Correspondance Avec Karl Jaspers (1920-1963)*, suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann, (1918-1969)* (trad. P. David), Gallimard, 1996b.
- Heidegger, Martin. *Qu’appelle-t-on penser ?* (GA8; trad. A. Becker et G. Granel), Presses Universitaires de France, Quadrige, 1999a.
- Heidegger, Martin. *Le Principe de raison* (GA10; trad. A. Préau), Gallimard, 1999b.
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Sommersemester 1924* (GA18; ed. M. Michalski), Vittorio Klostermann, 2002
- Heidegger, Martin. *Achèvement de la métaphysique et de la poésie* (GA50, trad. A. Froidecourt), Gallimard, 2005.
- Heidegger, Martin. *Remarques sur art – sculpture – espace* (GA80.2; trad. D. Franck), Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2009a.
- Heidegger, Martin. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, (GA46; trad. A. Boutot), Gallimard, 2009b.
- Heidegger, Martin. *Séminaires de Zurich* (GA89; trad. C. Gros), Gallimard, [2017] 2010.
- Heidegger, Martin. *Apports à la philosophie. De l’avenance* (GA65, trad. F. Fédier), Gallimard, [1989] 2013a.
- Heidegger, Martin. *Zum Ereignis-Denken* (GA73; ed. P. Trawny), Vittorio Klostermann, 2013b.
- Heidegger, Martin. *La métaphysique de l’idéalisme allemand* (GA49; trad. P. David), Gallimard, 2015.
- Heidegger, Martin. « La provenance de l’art et la destination de la pensée (1967) » (GA80.2; trad. J.-L. Chrétien et M. Reifenrath), in *Cahier Heidegger*, Éditions de l’Herne, 2016a, p. 80-88.
- Heidegger, Martin. « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger (1969) », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), Éditions de l’Herne, vol. 45, 2016b, p. 89-93.
- Heidegger, Martin. « Lettre du 16 avril 1973 à Roger Munier », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar; trad. R. Munier), Éditions de l’Herne, 2016c, p. 107-108.
- Heidegger, Martin. *Méditations* (GA66; trad. A. Boutot), Gallimard, 2019a.



- Heidegger, Martin. *Pensées directrices : sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes* (GA76; trad. J.-F. Courtine, F. Dastur, M. de Launay, D. Pradelle), Seuil, 2019b.
- Heidegger, Martin et Ernst Cassirer. *Débat sur le Kantisme et la philosophie : Cours universitaires de Davos (Mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. (trad. P. Aubenque et J.-M. Fataud), Beauchesne, 1972.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm. « Husserl et Descartes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92 (1), 1987, p. 4-24.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers « Beiträge zur Philosophie*, Klostermann Verlag 1994.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm. « Daseinsanalyse und Ereignisdenken », in *Daseinsanalyse*, vol. 12, 1995, p. 6-17.
- Husserl, Edmund. *Husserliana (Band IV). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund. *Husserliana (Band I). Cartesianische Meditationen*, Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund. *Husserliana (Band III). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund. *Briefwechsel (Band IV). Die Freiburger Schüler* (eds. E. Schuhmann et K. Schuhmann), Husserliana Dokumente III (Bd. IV), Kluwer, 1994.
- Hutto, Daniel & Satne, Glenda. « *The Natural Origins of Content* », in *Philosophia*, vol. 43, 2015, p. 521-536.
- Jackson, Frank. « Epiphenomenal Qualia », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 32 (127), 1982, p. 127-136.
- Jaran, François. *Heidegger inédit. L'inachevable Être et Temps*, Vrin, 2012.
- Jaran, François. « Heidegger et le problème de l'accès phénoménologique à la réalité historique », in *Alter*, vol. 25, 2017, p. 59-77.
- Jaran, François. « De l'inhumanité du Da-sein », in *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 193-209.
- Jean, Grégori. « L'homme à son insu », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 186-205.
- Jonas, Hans. « Gnosticism and Modern Nihilism » in *Social Research*, vol. 19 (4), The Johns Hopkins University Press, 1952, p. 430-452.
- Jonas, Hans. *Pour une éthique du futur*, Payot et rivages, 1998.
- Keysers, Christian & Valeria Gazzola. « Social Neuroscience : Mirror Neurons Recorded in Humans », in *Current Biology*, vol. 20 (8), 2010, R353-354.
- Kimura, Bin. « Signification et limite du langage » in *Psychiatrie et existence* (dir. P. Fédida & J. Schotte), Millon, 2007.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995.
- Krell, David F. « Nietzsche in Heidegger's Kehre », in *The Southern Journal of Philosophy*, 1975, vol. 13 (2), p. 197-204.
- Krois J. « Ernst Cassirer's Philosophy of Biology », in *Bildkörper und Körperschema* (dir. H. Bredekamp & M. Lauschke), Akademie Verlag, 2011, p. 115-130.
- Krois, John. « Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene) », in *Revue germanique internationale*, vol. 15, 2012, 161-174.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1996.
- Lang H. et al. « The So-Called Zollikon Seminars : Heidegger as a Psychotherapist », in *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, vol. 31 (2) 2003, p. 349-359.

- Letteri, Mark. *Heidegger and the Question of Psychology : Zollikon and Beyond*, Rodopi, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, [1948] 2014.
- Longino, Helen. *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, 1990.
- Löwit, Alexandre. « L'époque de Husserl et le doute de Descartes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62 (4), 1957, p. 399-415.
- Macdonald, Iain. « L'autre pensée : la possibilité de l'autre commencement et la critique de l'effectivité dans les Beiträge zur Philosophie », in *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggérien* (dir. C. Perrin), Zeta Books, 2014, p. 186-213.
- Macdonald, Iain. « Vers une démodalisation du possible : Heidegger et le clivage de l'estre », in *Philosophie*, vol. 140, 2019, p. 21-30.
- Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology : Being, Place, World*, MIT Press, 2006.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2010.
- Marsella, A. K., & J. Tanaka-Matsumi. « Cross-cultural variations in the phenomenological experience of depression », in *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 7 (4), 1976, p. 379-396.
- Mattéi, Jean-François. *L'ordre du monde : Platon — Nietzsche — Heidegger*, Presses Universitaires de France, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1985.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2005.
- Mitchell, Andrew. *Heidegger among the Sculptors : Body, Space, and the Art of Dwelling*, Stanford University Press, 2010.
- Miyahara, Katsunori. « Enactive Pain and Its Sociocultural Embeddedness », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 20 (5), 2021, p. 871-886.
- Monod, Jean-Claude. « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, vol. 10, 2009, p. 221-236.
- Moran, Dermot. « Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality », in *Inquiry*, vol. 43, 2000, p. 39-66.
- Moran, Dermot. « Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment », in *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, MIT Press, 2017, p. 25-46.
- Moseley, G. Lorimer, & David S Butler. « Fifteen Years of Explaining Pain: The Past, Present, and Future », in *Journal of Pain*, vol. 16 (9), 2015, p. 807-813.
- Müller-Lauter, Wolfgang. « Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche », in *Nietzsche Studien*, 1978, vol. 7 (1), p. 189-235.
- Mulligan, Kevin, et Barry Smith. « Franz Brentano on the Ontology of Mind », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45 (4), 1985, p. 627-644.
- Munier, Roger. « Todtนาberg 1949 », in *Cahier Heidegger* (dir. M. Haar), Éditions de L'Herne, vol. 45, 2016, p. 129-133.
- Nagel, Thomas. « What is it like to be a bat? », in *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, p. 435-450.
- Nielsen, Cathrin. « Pathos Und Leiblichkeit. Heidegger in Den "Zollikoner Seminaren" », in *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag GmbH, 2003, p. 149-69.

- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (VII). Par-delà bien et mal - La Généalogie de la morale* (trad. J. Gratiën, C. Heim et I. Hildenbrand), Gallimard, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (VIII). Le Cas Wagner - Crépuscule des Idoles - L'Antéchrist - Ecce Homo - Nietzsche contre Wagner* (trad. J.-C. Hémerly), Gallimard, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIII). Fragments posthumes Automne 1887 - Mars 1888* (trad. H.-A. Baatsch et P. Klossowski), Gallimard, 1976.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (I). La Naissance de la tragédie/Fragments posthumes Automne 1869 - Printemps 1872* (trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy), Gallimard, 1977a.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XIV). Fragments posthumes Début 1888 - Début janvier 1889* (trad. J.-C. Hémerly) Gallimard, 1977b.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XII). Fragments posthumes Automne 1885 - Automne 1887* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IV). Aurore/Fragments posthumes Début 1880 - Printemps 1881* (trad. J. Hervier), Gallimard, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (X). Fragments posthumes Printemps - Automne 1884* (trad. J. Launay), Gallimard, 1982a.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (V). Le Gai Savoir/Fragments posthumes Été 1881 - Été 1882* (trad. P. Klossowski et M. de Launay) Gallimard, 1982b.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (XI). Fragments posthumes Automne 1884 - Automne 1885* (trad. M. Haar et M. de Launay), Gallimard, 1982c.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (IX). Fragments posthumes Été 1882 - Printemps 1884* (trad. A.-S. Astrup et M. de Launay), Gallimard, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (III). Humain trop humain/Fragments posthumes Été 1872 - Hiver 1873-1874* (trad. R. Rovini), Gallimard, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (II). Considérations inactuelles I et II/Fragments posthumes Été 1872 - Hiver 1873-1874* (trad. P. Rusch), 1990.
- Odling-Smee, F. J. « Niche constructing phenotypes », in *The Role of Behavior in Evolution* (dir. H. Plotkin), MIT Press, 1988, p. 73-132.
- Odling-Smee, John, Kevin Laland & Marcus Feldman (2003). *Niche construction : The neglected process in evolution*, Princeton University Press, 2003.
- Parr, Thomas, et al. *Active Inference : The Free Energy Principle in Mind, Brain, and Behavior*, MIT Press, 2022.
- Petitot, Jean. « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », in *Archives de Philosophie*, vol. 58 (4), 1995, p. 631-58.
- Philonenko, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, 1994.
- Plessner, Helmuth. *Les degrés de l'organique et l'Homme : Introduction à l'anthropologie philosophique* (trad. P. Osimo), Gallimard, 2017.
- Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, 1963.
- Pöggeler, Otto. « Being as appropriation », in *Philosophy Today*, vol. 19(2), 1975, 152-178.
- Polt, Richard. « Ereignis », in *A Companion to Heidegger* (eds. H. L. Dreyfus & M. Wrathall), Blackwell, 2005, p. 375-391.

- Pradelle, Dominique. « Comment penser le propre de l'espace ? », in *Les Temps Modernes*, vol. 650, 2008, p. 75-100.
- Pradelle, Dominique. « Cogito et description de Descartes à Husserl : de la réflexion transcendantale à la méthode régressive », in *Les Études philosophiques*, vol. 136 (1), 2021, p. 95-119.
- Putnam, Hilary. « The nature of mental states », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers (vol. 2)*, Cambridge University Press, 1975, p. 429-440.
- Raffoul, François. « The Invisible and the Secret: Of a Phenomenology of the Inapparent », in *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 11 (3), 2016, p. 395-414.
- Ramstead, M. J. et al. « Cultural Affordances : Scaffolding Local Worlds Through Shared Intentionality and Regimes of Attention », in *Frontiers in psychology*, vol. 7, 2016.
- Ramstead, M. J., Badcock P. B., & Friston, K. J. « Answering Schrödinger's question: A free-energy formulation », in *Physics of Life Reviews*, vol. 24, 2018, p. 1-16.
- Ramstead, M. J., Constant, A., Badcock, P. B., & Friston, K. J. « Variational ecology and the physics of sentient systems », in *Physics of Life Reviews*, vol. 31, 2019, 188-205.
- Ramstead, M. J., Kirchhoff, M. D., Constant, A. et al. « Multiscale integration: beyond internalism and externalism », in *Synthese*, vol. 198, 2021, p. 41-70.
- Ratcliffe, Matthew. *Understanding existential changes in psychiatric illness: The indispensability of phenomenology*, 2009.
- Ratcliffe, Matthew. « Why Mood Matters », in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, (dir. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 157-176.
- Richardson, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Springer Netherlands, 1963.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Romano, Claude. « Existence et néant. Autour de la controverse Carnap-Heidegger », in *Quaestio*, vol. 3 (1), 2003, p. 351-370.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010.
- Romano, Claude. « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in *Les Études philosophiques*, vol. 100 (1), 2012, p. 27-48.
- Romano, Claude. *Les repères éblouissants : renouveler la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 2019.
- Roesner, Martina. « Logos, logique et sigétique. Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 91 (4), 2007, pp. 633-649.
- Rohde, Erwin. *Psyché : le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Les Belles Lettres, 2017.
- Römer, Inga. « Les interprétations heideggériennes de Kant », in *Archives de Philosophie*, vol. 81 (2), 2018, p. 329-352.
- Ryan, Kevin et Shaun Gallagher. « Between Ecological Psychology and Enactivism: Is There Resonance? » in *Frontiers in Psychology*, vol. 11, 2020.
- Schmidt, Dennis J. *On Germans and Other Greeks : Tragedy and Ethical Life*, Indiana University Press, 2001.
- Schnell, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, 2005.
- Schrödinger Erwin. *What Is Life? : The Physical Aspect of the Living Cell ; with Mind and Matter ; & Autobiographical Sketches*. Cambridge University Press, 1992.

- Schürmann, Reiner. « “Que dois-je faire” à la fin de la métaphysique ? Normes éthiques et hypothèse d’une clôture de l’histoire » (trad. B. Bégout), in *Philosophie*, vol. 148, 2021, p. 8-25.
- Scott, James C. *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Éditions de la découverte, [2017] 2021.
- Serban, Claudia. « Capacités de l’animal, potentialités de l’ustensile et possibilités du Dasein », in *Philosophie*, vol. 116 (1), 2013, p. 32-47.
- Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2016a.
- Serban, Claudia. « L’erôs ou le corps devenu chair : Réflexions sur Le Phénomène érotique de Jean-Luc Marion », in *Filozofija i Drustvo*, 2016b, vol. 27, p. 802-809.
- Simondon, Gilbert. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Million, 2017.
- Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d’Être et Temps*, PUF, Épiméthée, 2005.
- Sommer, Christian. « Ni homme ni capucin, c’est un Dasein », *Tumultes*, vol. 28-29 (1), 2007, p. 51-68.
- Sommer, Christian. « Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », in *Philosophie*, vol. 116 (1), 2013a, p. 48-77.
- Sommer, Christian. « La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zolliener Seminare à Sein und Zeit et retour », in *Alter*, vol. 21, 2013b, 205-220.
- Sommer, Christian. « Description du Dasein. Remarques sur la possibilité d’une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », in *Alter*, vol. 23, 2015, p. 64-74.
- Sommer, Christian. *Mythologie de l’événement : Heidegger avec Hölderlin*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2017.
- Sommer, Christian. « Heidegger I, II, III », in *Heidegger aujourd’hui. Actualité et postérité de sa pensée de l’événement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 419-425.
- Stapleton, Mog. « Steps to a “Properly Embodied” Cognitive Science », in *Cognitive Systems Research*, vol 22, p. 1-11.
- Sterelny, Kim. « Minds: extended or scaffolded ? », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9(4), 2010, p. 465-481.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2001.
- Stiegler, Barbara. « Mettre le corps à la place de l’âme, qu’est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », in *Philosophie*, vol. 82 (3), 2004, p. 77-93.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, [2005] 2011.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la vie : une nouvelle histoire de la philosophie*, Gallimard, 2021.
- Tardif, Simon. « Le privilège ontologique d’un étant parmi d’autres : Martin Heidegger, l’existence et le vivant », in *Ithaque*, vol. 30, 2022, p. 39-62.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.
- Taylor, Charles. « Heidegger, Language, and Ecology », in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997, p. 100-126.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Press of Harvard University Press, 2007.

- Taylor, Charles. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, 2016.
- Thonhauser, Gerhard. « Beyond Mood and Atmosphere: A Conceptual History of the Term Stimmung », in *Philosophia*, vol. 49, 2020, p. 1247-1265.
- Varela, Francisco, et al. « Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model », in *Biosystems*, vol. 5 (4), 1974, p. 187-196.
- Varela, Francisco, Evan Thompson & Eleanor Rosch. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, 1992.
- Varela, Francisco. « Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem », in *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3 (4), 1996, p. 330-349.
- Veissière, Samuel P. L., et al. « Thinking through Other Minds: A Variational Approach to Cognition and Culture », in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 43, 2020.
- Vioulac, Jean. « De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », in *Les Études philosophiques*, vol. 73 (2), 2005, p. 203-227.
- Vioulac, Jean. « La réduction pathologique : le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 67 (2), 2011, p. 281-307.
- Vioulac, Jean. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2013.
- Vioulac, Jean. *Apocalypse de la vérité. Méditations heideggériennes*, Ad Solem, 2014.
- Vioulac, Jean. « Métaphysique, technique et Révolution », in *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement* (dir. S.-J. Arrien et C. Sommer), Hermann, 2021, p. 487-521.
- Waite, Geoffrey. « On Esotericism : Heidegger and/or Cassirer at Davos », in *Political Theory*, vol. 26 (5), 1997, p. 603-651.
- Whorf, Benjamin. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (ed. J. Carroll), MIT Press, 1956.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1972.
- Wolff, Francis. « La question de l'homme aujourd'hui », in *Le Débat*, vol. 180 (3), 2014, p. 18-30.
- Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012.
- Wrangham, Richard. *Catching fire: How cooking made us human*, Profile, 2009.