



Heidegger, de l'indication formelle à l'existence

Par LAURENT VILLEVIEILLE
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

Solange die existenziale Interpretation nicht vergisst, dass das ihr vorgegebene thematisch Seiende die Seinsart des Daseins hat und sich nicht aus vorhandenen Stücken zu einem Vorhandenen zusammenstücken lässt, müssen sich ihre Schritte insgesamt von der Idee der Existenz leiten lassen. (Sein und Zeit, § 61.)

Résumé À la suite des travaux que, il y a maintenant une vingtaine d'années, Theodore Kisiel a consacrés à la genèse d'*Être et Temps*, les études heideggeriennes ont reconnu l'importance méthodologique de la notion d'indication formelle dans la pensée du jeune Heidegger. À travers cette notion, ce n'est rien de moins que le statut de la conceptualité philosophique qui est censé recevoir une élaboration inédite. Quel est le mode d'être des concepts philosophiques, et comment de tels concepts peuvent-ils dévoiler le mode d'être de ce dont ils sont les concepts ? — telle pourrait être la formulation la plus élémentaire de la question à laquelle répond la notion d'indication formelle. Mais pourquoi « indication » ? et pourquoi « formelle » ? Si la genèse de la notion a été relativement bien retracée depuis vingt ans, sa teneur proprement conceptuelle n'a pas été analysée de manière suffisamment approfondie. C'est pourquoi nous nous proposons ici de montrer comment cette notion se construit à partir d'une critique du procédé husserlien de formalisation, procédé qui, après avoir été corrigé par le concept, lui aussi husserlien, et lui aussi critiqué, d'indication, permet de viser le mode d'être de l'existence. Reste alors à expliquer pourquoi la notion d'indication formelle, si décisive dans les réflexions méthodologiques du jeune Heidegger, se fait très discrète dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dans l'ouvrage à l'élaboration duquel elle est pourtant censée avoir concouru de manière décisive.

Dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930, plus précisément au § 70 du texte édité comme tome 29/30 de l'*Édition intégrale*¹, Heidegger ouvre une parenthèse méthodologique, intitulée par l'éditeur F.-W. von Herrmann : « Réflexion de principe sur la méthode à suivre pour comprendre tous les problèmes et tous les concepts métaphysiques. Deux formes fondamentales de leur fausse interprétation »². Comme le précisent les premières lignes du paragraphe, il s'agit en effet d'engager « une réflexion de principe sur la *méthode*, réflexion qui doit fournir une indication pour comprendre tous les problèmes et tous les concepts métaphysiques »³. Le fond de cette réflexion repose sur la notion de *formale Anzeige*, d'« indication formelle » :

Tous les concepts philosophiques sont *formellement indicatifs*, et ce n'est que s'ils sont pris de la sorte qu'ils donnent la véritable possibilité de concevoir⁴.

Avec la notion de *formale Anzeige*, ce n'est rien de moins que le statut des concepts philosophiques en général qui se trouve caractérisé et repensé de fond en comble. *A fortiori*, celui des concepts de *Sein und Zeit*.

À la suite des travaux de Theodore Kisiel, qui ont mis au jour la notion d'indication formelle, on a donc cru pouvoir retracer la genèse de la conceptualité de *Sein und Zeit* comme genèse de l'indication formelle. Plusieurs textes du début des années vingt traitent diversement de cette notion. Avec la publication de ces textes, on a pensé être à même de redécouvrir une couche essentielle et effacée de ce « palimpseste »⁵ qu'est *Sein und Zeit*. Comprendre l'indication formelle, c'était comprendre *Sein und Zeit* lui-même sur un plan formel — c'est-à-dire élucider le statut de sa conceptualité, presque

¹ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929 / 30)*, *Gesamtausgabe*, Band 29/30 (désormais noté *Ga* 29/30), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 421-435. Trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 2005, p. 421-434.

² *Ga* 29/30, p. 421. Trad. fr. p. 421.

³ *Idem*.

⁴ *Ga* 29/30, p. 425 ; trad. fr. p. 425 (trad. modifiée).

⁵ L'expression est de H.-G. Gadamer, et reprise par J.-F. Courtine, dans son article *Heidegger, l'échec de Sein und Zeit*, in P. Cabestan et F. Dastur (dir.), *Lectures d'Être et Temps de Martin Heidegger*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2008, p. 27.

entièrement tu dans l'ouvrage de 1927, mais longuement réfléchi et médité publiquement par Heidegger, pour l'essentiel dans ses cours, dès le début des années vingt. La genèse devait livrer, sur ce point comme sur tant d'autres, un secret apparemment gardé par Heidegger, du moins dans les écrits publiés de son vivant, aussi jalousement que celui de la méthode de l'analyse que, selon Descartes, les anciens géomètres emportèrent avec eux¹.

Car enfin, dans *Sein und Zeit*, l'indication formelle se fait rare, au moins compte tenu de l'insistance avec laquelle Heidegger y revient dans ses cours du début des années vingt, et de l'importance qu'il lui accordera encore au semestre d'hiver 1929-1930.

Sans parler de sa mise en œuvre, probablement aussi vaste qu'inapparente, l'indication formelle se réduit, dans *Sein und Zeit*, à quelques rares occurrences, elles-mêmes rarement saillantes. On la rencontre principalement au § 9, dont les déterminations ne seront toutefois qualifiées expressément d'« indications formelles » que dans la suite du texte, aux §§ 12, 25 et 45².

¹ Cf. Descartes, *Secondes réponses*, édition de C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 (désormais noté AT suivi des numéros du tome et de la page), tome VII, p. 156 : « Les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de cette synthèse dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais, à mon avis, parce qu'ils en faisaient si grand état, qu'ils la réservaient pour eux seuls, comme un secret d'importance. » (trad. fr. du duc de Luynes, AT IX, 122). Ce soupçon se trouve déjà formulé au sujet de la *mathesis universalis* dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, IV (AT X, 376-377) : « Et certes, il semble que quelques traces de cette véritable Mathématique apparaissent encore dans Pappus et dans Diophante, qui, sans être des premiers âges, ont vécu pourtant de nombreux siècles avant notre temps. Quant à elle, je croirais volontiers que, dans la suite, les auteurs même l'ont fait disparaître par une sorte de ruse coupable. En effet, comme il est reconnu que beaucoup d'artisans l'ont fait pour leurs inventions, ils ont craint peut-être qu'à cause de sa très grande facilité et de sa simplicité, elle ne perdît de sa valeur par la vulgarisation, et ils ont préféré, pour se faire admirer, nous présenter à sa place quelques vérités stériles démontrées avec une subtile rigueur logique comme des effets de leur art, plutôt que de nous apprendre leur art lui-même qui aurait complètement tari notre admiration. » (trad. fr. J. Sirven, Paris, Vrin, 1996, p. 25).

² *Sein und Zeit*, § 12, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006¹⁹ (désormais noté *SuZ*), p. 52-53 : « Dans les discussions préliminaires (§ 9), nous avons déjà relevé des caractères d'être qui devront offrir à la recherche ultérieure un éclairage plus sûr tout en recevant eux-mêmes de cette recherche leur concrétion structurale. Le Dasein est l'étant qui en son être se rapporte ententivement à cet être. Par là est indiqué le concept formel d'existence (*Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt*). » § 25 : cf. la note suivante. § 45, p. 231 : « L'analyse de cet être s'est guidée sur ce qui a été saisi au préalable comme déterminant l'essence du Dasein, l'existence

Également, et précisément, au § 12, avec la même qualification rétrospective, qui se rencontrera au même § 25¹. En outre, le § 25 constitue dans *Sein und Zeit* le traitement le plus thématique de la notion d'indication formelle. Ce traitement, s'il est thématique, est cependant partiel, et se limite à la question de la donation immédiate du « je » comme points de départ et d'ancrage traditionnels d'une analyse du Dasein compris comme conscience. Le rôle de l'indication formelle dans l'économie d'ensemble de l'analytique existentielle est enfin élucidé dans un paragraphe au moins aussi fondamental que le § 25 : le § 63. En somme, deux paragraphes mettent ouvertement en œuvre l'indication formelle (§§ 9 et 12), et deux paragraphes en traitent thématiquement (§§ 25 et 63).

À l'opposé de cette rareté, l'adjectif *formal*, lui, est extrêmement récurrent. Il vient souvent qualifier, pour la disqualifier, une interprétation qui n'est *que* formelle, donc fautive, voire captieuse — pour ne citer que les exemples les plus significatifs : l'interprétation courante de la connaissance ou de la réalité à partir de la relation sujet-objet², ou du λόγος à partir de la catégorie du quelque chose³. Mais à l'inverse, il vient très régulièrement

<Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*>. Comme indication formelle, cette expression veut dire (*Der Titel besagt in formale Anzeige*) : ... ».

¹ Cf. *SuZ*, § 25, p. 117 : « À vrai dire ce ne sont pas tant les indications formelles données plus haut (§ 9 et 12) au sujet de la constitution d'être du Dasein discutée jusqu'ici qui jouent ce rôle... »

² Cf. *SuZ*, § 13, p. 60 : « Toutefois à peine le “phénomène de la connaissance du monde” lui-même a-t-il été saisi qu'il est déjà aussitôt tombé dans une explicitation formelle (*formale Auslegung*) et “extérieure”. Le signe en est la position, encore en vigueur aujourd'hui, du connaître comme une “relation entre sujet et objet”, où la “vérité” le dispute au creux. » Cf. également § 43, p. 208 : « Reste encore la possibilité de placer la problématique de la réalité *en deçà* de toute orientation selon un “point de vue”, en défendant la thèse : tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement. Mais dans cette position de départ formelle (*formale Ansatz*) les membres de la corrélation restent aussi indéterminés ontologiquement que cette corrélation même. (...) Que le sol ontologique existentiel ait été auparavant assuré par la mise en évidence de l'être-au-monde, et il n'en faut pas plus pour reconnaître après coup dans la corrélation en question une relation formalisée, ontologiquement indifférente (*formalisierte, ontologisch indifferente Beziehung*). »

³ Cf. *SuZ*, § 33, p. 160 : « Le λόγος est éprouvé comme étant sous les yeux, il est interprété comme tel, tout comme l'étant qu'il montre a le sens d'être-sous-les-yeux. Ce sens de être reste lui-même dans l'indifférenciation, rien ne le distingue des autres possibilités d'être, en sorte que l'être au sens du formel être-quelque-chose (*dim Sinne des formale Etwas-Seins*) en vient à se fondre en même temps avec lui

qualifier positivement la démarche de l'analytique existentielle qui, du moment qu'elle signale expressément son propre caractère formel, peut et doit se permettre d'avoir recours à ce qui, s'il n'était pas identifié comme tel, demeurerait fautif et captieux — en ne retenant, là encore, que des exemples aussi décisifs et variés que possible : le concept formel de phénoménologie, qui ouvre sur un mode introductif à l'analytique existentielle (§ 7), ou l'idée formelle de « en faute » (*schuldig*), qui se situe à un stade à la fois avancé et fondamental de l'analyse (§ 58)¹.

Formale Anzeige est rare, *formal* est courant et récurrent. Le dispositif de l'indication formelle se serait-il changé en dispositif formel (tout court) ? Sans préjuger de la réponse qu'il conviendrait (et conviendra) d'apporter à cette question, un simple constat : la rareté des occurrences expresses de la notion d'« indication formelle », et une question : pourquoi une telle rareté ?

Car cette rareté, ou plus exactement cette présence, sur un mode rare, de l'indication formelle dans *Sein und Zeit*, fait question. Venant étayer cette question, une phrase de Heidegger dans une lettre à Karl Löwith du 20 août 1927 :

L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori*, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore [dans *Sein und Zeit*] là pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment².

C'est encore là, mais je n'en parle *pas pour le moment* — autrement dit : j'en ai parlé, j'en reparlerai, mais ce passé et cet avenir ont « pour le moment » une autre forme de présence (« là ») que celle de la parole — « là », c'est-à-dire dans l'œuvre qui est le résultat de plusieurs années d'une préparation dont l'indication formelle n'était pas une mince part. Autre forme de

sans même qu'une pure distinction régionale entre les deux puisse seulement être obtenue. »

¹ C'est à cette occasion que se trouve énoncée la vertu sans doute la plus décisive de la formalisation (*SuZ*, § 58, p. 283) : « À cette fin, l'idée de "en faute" doit être formalisée (formalisiert) jusqu'à ce que les phénomènes de faute se rattachant couramment à l'être-avec préoccupé avec les autres tombent d'eux-mêmes. »

² Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, citée par T. Kisiel, « L'interprétation formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 205, et reproduite dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, D. Papenfuss et O. Pöggeler (éd.), *Im Gespräch der Zeit*, t. 2, Francfort, Klostermann, p. 33-38.

présence que la parole : le silence ? Relatif, comme on l'a vu : rareté, mais pas absence pure et simple. De quel genre de silence s'agit-il ?

Le mode de présence, dans *Sein und Zeit*, de l'indication formelle, c'est-à-dire d'un concept de méthode qui a fait l'objet d'une élaboration soutenue et thématique au fil des années qui ont préparé l'écriture de *Sein und Zeit*, peut s'éclairer par une élucidation de cette élaboration elle-même — donc par une étude des écrits du début des années vingt.

Sur ce point, les études de Theodore Kisiel ont été, répétons-le, pionnières. Elles présentent deux aspects. D'une part, dans l'important ouvrage intitulé *The Genesis of Heidegger's Being and Time*¹, Theodore Kisiel met au jour, sous forme de traduction paraphrastique, ou de paraphrase traductive, les textes du début des années vingt qui, pour la plupart peu ou pas connus lors de la parution de cet ouvrage, sont susceptibles d'éclairer la notion d'indication formelle. D'autre part, dans les articles qu'il a consacrés par la suite à la notion d'indication formelle², le commentateur américain engage une interprétation de la notion par lui mise au jour. Cependant, cette interprétation ne vise pas tant à élucider le concept d'indication formelle que les indications formelles, c'est-à-dire les différentes mises en œuvre d'un concept qui, au terme de ces travaux, demeure encore en attente d'une interprétation globale³.

Dans les études de Theodore Kisiel, en effet, comme dans celles qui, sous leur impulsion, ont traité du concept d'indication formelle⁴, si la genèse du concept est retracée, la question du devenir de ce concept dans *Sein und*

¹ T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

² T. Kisiel, « L'interprétation formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 205-219 ; « L'indication formelle de la facticité : vers une "grammaontologie" heideggérienne du temps », *Les Études philosophiques*, 1999, vol. 15, n° 29-30, p. 107-129.

³ C'est également la perspective adoptée par Michael Schmidt dans son ouvrage *Die « Formale Anzeige » am Beispiel der « Todesanalyse » aus Heideggers « Sein und Zeit »*, Munich, Grin Verlag, 2008 : l'indication formelle y est étudiée sous l'angle de sa mise en œuvre dans l'analyse du concept de mort. Cf. également, plus récemment, l'article très éclairant de Sophie-Jan Arrien, *Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul*, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, 2011, p. 155-172.

⁴ Cf. Servanne Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 2009, en particulier p. 64-72 ; Philippe Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Springer (Phaenomenologica, n° 171), 2004.

Zeit est esquivée. Autrement dit, son *caractère génétique* n'est pas problématisé.

Car de deux choses l'une : ou bien l'indication formelle est lisible directement dans *Sein und Zeit*, auquel cas les écrits antérieurs ne viennent que préciser ou compléter ce à l'élucidation de quoi le traité de 1927 pourrait déjà suffire ; ou bien l'élucidation de l'indication formelle ne peut se passer des écrits du début des années vingt, auquel cas l'insuffisance de *Sein und Zeit* sur ce point doit faire question, en tant qu'insuffisance éventuellement pleine de sens.

Dans les développements qui vont suivre, il ne s'agira donc pas de retracer la genèse de la notion d'indication formelle. Non pas seulement parce que cela a déjà été diversement accompli depuis les travaux de Theodore Kisiel. Mais parce que le plus souvent, Heidegger se contente de mobiliser l'indication formelle au fil de ses analyses, sans en expliciter véritablement et pour lui-même le sens. La genèse de l'indication formelle serait alors essentiellement genèse de sa mise en œuvre. Nous nous proposons au contraire d'élucider le sens de cela même que Heidegger mobilise diversement. Ce sont donc moins *les* indications formelles que le *concept* même d'indication formelle que nous prendrons en vue comme concept de méthode. Non pas, bien entendu, que la méthode puisse ici être détachée de ce dont elle est la méthode. Il s'agit uniquement pour nous de souligner, d'accentuer ou de radicaliser la compréhension des énoncés purement méthodologiques de ce concept de méthode. Et ce, afin de pouvoir mesurer ensuite l'indication formelle, non à la totalité de ses mises en œuvre, mais à la conceptualité que ces dernières sont censées, dans les écrits des années vingt, préparer : celle de *Sein und Zeit*. Il faudra alors élucider l'effacement de ce concept dans le traité à la préparation duquel il a pourtant concouru. Ainsi pourra être levé un présupposé qui pèse sur l'étude de l'indication formelle, et qui est entériné par l'interprétation rétrospective que Heidegger en propose dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930 : que l'indication formelle constitue une élaboration du statut de la conceptualité philosophique en général, et de celle de *Sein und Zeit* en particulier.

1. Un problème de méthode

L'un des textes qui traitent le plus décisivement de l'indication formelle est intitulé : *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen de Karl*

*Jaspers*¹, et prend la forme d'une recension critique de l'ouvrage que Jaspers a publié en 1919. La plus grande part de son écriture s'échelonne probablement de 1919 à 1921. Cependant Heidegger qui, sans avoir publié ses *Remarques*, les avait jointes à sa lettre à Karl Jaspers en date du 25 juin 1921², déclare un an plus tard, dans sa lettre du 27 juin 1922, y avoir encore apporté « des rajouts, des suppressions nombreuses et des retouches »³. À mesure qu'il progresse sur le chemin de sa propre pensée, Heidegger corrige ses *Remarques*. C'est dire qu'il s'y joue bien plus que l'exactitude ou la finesse d'un compte rendu de lecture. Mais quoi ? Notamment une élaboration du concept d'indication formelle, qui ne pourra cependant nous devenir claire qu'une fois restitué son contexte. Notre but étant d'éclairer le concept d'indication formelle, et non l'une de ses mises en œuvre, le célèbre passage où Heidegger indique formellement le concept d'existence⁴ ne pourra être abordé que plus avant dans notre propos.

Après avoir brièvement présenté le projet de Jaspers (« faire de la psychologie un tout », dont la psychologie de la vision du monde est une « partie »)⁵, Heidegger y relève une exigence fondamentale :

La psychologie de la vision du monde (*Weltanschauungspsychologie*) n'a pas, en effet, à développer et à imposer une vision du monde positive, mais bien plutôt, par une considération qui comprend et met en ordre les positions, processus et degrés psychiques, elle doit fournir « des éclaircissements et des possibilités comme moyens de faire retour sur soi (quant à la vision du monde) » (Préface)⁶.

La psychologie de la vision du monde ne doit pas défendre telle ou telle vision du monde, mais déterminer, au sein du psychique, le lieu où s'enracine

¹ *Anmerkungen zu Karl Jaspers » Psychologie der Weltanschauungen «*, in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9 (désormais noté *Ga* 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 1-44. Trad. fr. P. Collomby, *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen de Karl Jaspers*, *Revue Philosophie*, n° 11 (1986), p. 3-24, et n° 12 (1986), p. 3-21 (la traduction est divisée en deux parties — que nous noterons I et II —, qui sont publiées dans deux numéros consécutifs de la revue).

² Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990. Trad. fr. Pascal David, *Correspondance avec Karl Jaspers*, suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochman*, Paris, Gallimard, 1996, p. 16-17.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Cf. *Ga* 9, p. 29 sq. ; trad. fr. (II) p. 7 sq.

⁵ *Ga* 9, p. 1 ; trad. fr. (I) p. 3.

⁶ *Ga* 9, p. 2 ; trad. fr. (I) p. 4 (trad. modifiée).

toute vision du monde quelle qu'elle soit. Cette tâche, qui exclut toute prise de position, se limite à « comprendre » et à « mettre en ordre » le psychique, et pour cela à ménager les conditions d'un « retour sur soi » (*Selbstbesinnung*). C'est pourquoi Jaspers, comme le notera un peu plus loin Heidegger, se propose d'adopter « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien » (... *in der nicht präjudizierenden Haltung blossen Betrachtens*)¹.

L'ensemble des *Remarques* peuvent être lues comme une discussion de cette seule expression : « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien ». Heidegger commence par montrer que Jaspers adopte au contraire une attitude historiquement bien déterminée :

La position du problème de la psychologie de la vision du monde engage une saisie déterminée du psychique qui, quant à lui, d'une manière qui n'est pas mise en relief avant la mise en jeu du problème, est vu dans une saisie préalable déterminée, que la tradition fournit aussitôt : le psychique, qui a des limites, des situations-limites à partir desquelles une « influence » *doit* survenir sur le jeu des forces spirituelles en quoi consiste l'existence².

Ce n'est pas dans la réponse qu'il apporte au problème, mais déjà dans sa « position » même, que Jaspers importe, dans ce qui prétendait n'être pourtant qu'une « simple considération », des déterminations que « la tradition fournit ». Jaspers se fonde ainsi, quoiqu'à son insu, sur une « saisie (*Zugriff*) déterminée du psychique » qui, en tant qu'elle agit déjà au niveau de la position même du problème, peut être qualifiée de « saisie préalable » (*Vorgriff*). Tel est pris qui croyait prendre ? Heidegger, qui avoue répugner à ce genre de facilité critique, reconnaît au contraire la nécessité, pour toute considération, de se fonder préalablement sur une saisie préalable :

Par là est indiqué et concédé qu'« il y a partout » des saisies préalables dans l'expérience facticielle de la vie (donc aussi dans les sciences et la philosophie)...³

Si Jaspers a commis une faute, celle-ci ne consiste pas à s'être fondé sur une saisie préalable, mais à ne pas l'avoir suffisamment explicitée. Aussi la critique de Heidegger visera-t-elle essentiellement à apporter ce degré d'explicitation qui manque au propos de Jaspers :

¹ *Ga* 9, p. 8 ; trad. fr. (I) p. 9 (trad. modifiée).

² *Ga* 9, p. 7 ; trad. fr. (I) p. 9 (trad. modifiée).

³ *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10 (trad. modifiée).

Il s'agit bien plutôt de mettre en relief les saisies préalables avec *encore plus* d'acuité¹...

Tel est le contexte au sein duquel, dans les *Remarques*, l'indication formelle va être mobilisée : il est tout entier porté par le concept de « saisie préalable » (*Vorgriff*).

Le lien entre saisie préalable et indication formelle, Heidegger ne tarde pas à l'établir :

Toute problématique des saisies préalables est une problématique de « méthode » et à vrai dire une problématique à chaque fois différente suivant l'originarité, la tendance, l'orientation régionale et le degré théorique de la saisie préalable. On doit ainsi se laisser donner le sens de la méthode avec la saisie préalable elle-même ; la méthode surgit avec la saisie préalable à partir de la même source de sens. La fixation du sens de la « méthode », il faut, dans une signification formellement indicative (par exemple « chemin »), la maintenir ouverte pour des déterminations proprement concrètes. Quelle que soit la manière dont celles-ci sont obtenues, il faut que, du même coup, avec cette obtention, le préjugé qui a pu éventuellement s'introduire grâce à l'indication formelle de signification soit rendu caduc (*rückgängig gemacht werden*)².

Qu'est-ce qu'une « saisie préalable » ? Précisément une saisie qui n'est *que* préalable, et qui, à ce titre, doit être « maintenue ouverte ». Tout le danger de la saisie préalable est ainsi de se refermer sur soi-même, c'est-à-dire de se convertir insensiblement, mais non moins radicalement, en saisie définitive. Mais qu'est-ce qui, en elle, expose à un tel danger ? Le « sens de la “méthode” ». Toute saisie préalable engage une certaine méthode, qui tend à une « fixation » de son propre « sens ». Ainsi, en fonction de sa « tendance » (dans l'ouvrage de Jaspers : faire de la psychologie un tout), de son « orientation régionale » (le psychique) et de son « degré théorique » (la simple considération), la saisie préalable impliquera une certaine méthode. Soit. Mais si un « préjugé » venait à s'introduire au niveau même de la saisie préalable ? Si « la tendance », « l'orientation régionale » ou « le degré théorique » étaient saisis de manière inadéquate ? Alors la méthode serait elle-même inadéquate, et entérinerait dès le départ un « préjugé » qui agirait tout au long de l'analyse. Dès lors, ne faut-il pas se prémunir contre ce risque, en lui opposant précisément une autre méthode qui, elle, garantirait d'avance les

¹ *Ga* 9, p. 8-9 ; trad. fr. (I) p. 10.

² *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10-11 (trad. modifiée).

conditions d'un discours vrai ? Une telle méthode n'existe pas. De même que toute saisie préalable engage une certaine méthode, toute méthode se fonde sur une certaine saisie préalable. En l'occurrence, une méthode qui prétendrait garantir universellement les conditions d'un discours vrai impliquerait au préalable (mais en la méconnaissant) une certaine saisie de l'universel, du discours et du vrai. Pas de saisie préalable sans méthode, mais pas non plus de méthode sans saisie préalable. Dès lors, toute recherche se trouve-t-elle condamnée à entériner dès l'abord ses propres erreurs ? Le risque n'est pas tant au niveau du « sens de la méthode » que de sa « fixation ». S'il faut bel et bien « se laisser donner le sens de la méthode avec la saisie préalable elle-même », il importe, dans le même temps, d'en prévenir la « fixation ». Comment ? En la « maintenant ouverte ». Mais derechef, comment ? En limitant son sens à une « signification formellement indicative ». Ce à quoi l'indication formelle demeure ouverte, c'est à « des déterminations proprement concrètes ». L'indication formelle est ainsi une détermination qui demeure en attente d'autres déterminations, et qui signale expressément cet être-en-attente. Mais que faut-il entendre par « déterminations proprement concrètes » ? Une détermination n'est qu'improprement concrète, là où elle se fonde sur une entente du concret qui s'avère elle-même impropre. Parler de « déterminations proprement concrètes », c'est reconnaître que le sens du concret est problématique. Laissant provisoirement ouvert ce problème, Heidegger note cependant que ces « déterminations proprement concrètes » doivent permettre de corriger en retour, en la rendant éventuellement « caduque », la détermination initiale de la méthode.

L'indication formelle est ainsi ce par quoi le « sens de la méthode » découlant d'une « saisie préalable » se trouve mis en attente et suspendu à des « déterminations proprement concrètes ». Mais des « déterminations » ne sont-elles pas en elles-mêmes incompatibles avec le « concret » ? L'analyse n'est-elle pas prisonnière du domaine théorique, auquel elle semble se rattacher par définition ? À cette objection, Heidegger répond au contraire :

... cette argumentation formelle reste d'abord vide, aussi longtemps que n'est pas réglée la question de savoir si le sens formel de la saisie théorique ne se laisse pas déformaliser (*entformalisieren*) dans des modes de saisie concrets entièrement particuliers (*in ganz eigenartige konkrete Erfassungsweisen*)¹.

Comme indication formelle, une saisie préalable a, justement, un « sens formel », qui en fait une « saisie théorique ». Cette quasi lapalissade ne dispense

¹ *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23 (trad. modifiée).

cependant pas de poser une « question » : la saisie préalable n'est-elle pas susceptible d'être « déformalisée » ? Admettons, mais comment ? Dans « des modes de saisie concrets entièrement particuliers », c'est-à-dire dans les « modes de saisie » qui sont ceux de l'expérience de la vie facticielle, et dont la formalité théorique est précisément la formalisation. Quoique Heidegger ne le précise pas, cette « déformalisation » peut être assurée par ce qui, dans l'indication formelle, est indicatif. L'indication formelle serait ainsi une formalité théorique indiquant le non-théorique dont elle est la formalisation. C'est pourquoi Heidegger ajoute, quelques lignes plus bas :

La considération *peut* toujours, compte tenu de son sens, être théorisante, mais cela n'implique pas que le sens d'être du considéré en tant que tel doit devenir accessible principalement dans une considération, et c'est simplement là-dessus que nous insistons en dégagant la saisie préalable. Le sens relationnel (*Bezugssinn*) de la *donation préalable* de l'objet (*Gegenstandsvorgabe*) n'est pas en lui-même du même coup le sens relationnel de l'explication qui atteint ce qui est préalablement donné¹.

Laisant très provisoirement de côté le terme complexe de *Bezugssinn*, qui appartient à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne, et qui, depuis quelques années, est communément traduit, à la limite du contresens, par « sens référentiel » — nous aurons l'occasion d'y revenir largement —, disons que le sens d'une « explication » peut être théorique, sans pour autant que le sens de ce qu'elle explique, et qu'elle « atteint » pourtant sur son mode à elle, soit lui-même théorique. Théorique, l'explication ne l'est jamais que de manière « théorisante » (*theoretisierend*), c'est-à-dire comme théorisation de ce qui n'est pas, lui, théorique. « Insister » sur la « saisie préalable », c'est simplement mettre en garde contre le danger de substituer le sens, théorique, de l'explication au sens, non théorique, de l'expliqué. Cette « insistance » trouve son expression méthodologique dans l'indication formelle, qui doit, sur un mode indicatif, rappeler la « saisie préalable » à la « *donation préalable* » dont elle est, sur un mode formel et théorique, la saisie.

C'est ainsi que Heidegger peut reconnaître, contre Rickert qui s'en était fait l'opposant à trop peu de frais, le mérite des « philosophies de la vie ». Là où Rickert leur oppose l'exigence (confinant à l'antienne philosophique) d'une « “formation” conceptuelle rigoureuse »², les « philosophies de la vie » ont au moins le mérite de partir de ce qui est matériel — pour

¹ *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23-24 (trad. modifiée).

² *Ga* 9, p. 13 ; trad. fr. (I) p. 14.

ensuite en extraire une forme — plutôt que, comme le voudrait le néokantisme de Rickert, d'une forme préexistante. Les « philosophies de la vie » : plus exactement la pensée de Dilthey, dont les « philosophies de la vie » qui lui ont succédé ne sont, nous dit Heidegger, que « de mauvaises rééditions »¹. L'indication formelle, comme renvoi indicatif du formel à ce dont il est la forme, donc à une « matière » auquel ce dispositif méthodologique reconnaît de fait une priorité, s'inscrirait ainsi dans une filiation diltheyenne et dans un débat avec le néokantisme qu'il ne nous est cependant pas loisible d'approfondir ici, mais qui pourraient faire l'objet, sous cet angle méthodologique précis, de travaux historiques à part entière.

L'indication formelle doit permettre à la considération théorico-formelle de faire retour à ce dont elle est issue — c'est-à-dire, en termes logiques, à la « matière » ou, en termes phénoménologiques, à la « donation préalable ». Ce retour pose cependant le problème de l'accès au phénomène qui, sous le titre de « concret », avait été effleuré un peu plus haut par Heidegger. Le phénomène, le « concret », n'est-il que le non-théorique, c'est-à-dire ce qui, tout simplement, est là, sous les yeux, une fois congédiés les théories, leurs concepts et leur lot de formes abstraites ? Les choses ne sont pas si simples — et c'est sur cette simplification que porte la critique sans doute la plus dure que Heidegger adresse à Jaspers. Heidegger commence par expliciter la manière selon laquelle, à son insu, Jaspers comprend l'accès au phénomène de la vie :

La vie « est là » comme quelque chose qu'on a dans sa prise en vue et qui, dans ce mode de l'avoir, est obtenu comme la totalité englobante².

S'il suffit de « prendre en vue » la vie pour qu'elle soit « là », il reste cependant à interroger le mode selon lequel la vie « est là ». C'est à ce point précis que la critique heideggérienne, qui ne pose véritablement la question que vers la fin du texte, devient la plus tranchante :

Mais comment est-ce que la « vie » est là ? Et ce qui jusqu'à présent est là, comment cela est-il acquis ? Les phénomènes de la vie ne sont pourtant pas comme des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait maintenant de classer à nouveau. Ce qui de la vie, jusqu'à présent, est là, disponible, connaissable, est certes à chaque fois déjà « là » selon différents modes de la compréhension qui amène à l'« être-là » („*Dasein*“), et de la saisie conceptuelle ; et ce qui est ainsi doté de sens, Jaspers lui-même, lorsqu'il le conçoit comme étant-là

¹ *Ga* 9, p. 14 ; trad. fr. (I) p. 14.

² *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23 (trad. modifiée).

(*daseiend*), le classifie alors dans un contexte d'entente déterminé, ce que la saisie préalable qu'on a mise en évidence a peut-être permis de voir. En effet, si, ayant en vue les phénomènes de la vie, on jette un simple coup d'œil autour de soi sur « ce qui est là », est-il possible de faire le moindre pas de plus sans que, ce qui jusqu'à présent est là, on le prenne dans un contexte d'entente déterminé ? Même si la considération renonce expressément à la prétention d'être la considération ou la seule possible, en tant qu'elle considère les phénomènes de la vie et dans la mesure où elle doit être nécessairement une interprétation, elle est *historique*¹...

Si quelque chose de la vie « est là », c'est en l'étant « à chaque fois déjà » (*schon jeweils*). Le phénomène ne se donne donc pas comme un fond « disponible » et « connaissable », mais d'emblée comme quelque chose dont on a déjà disposé et qui a déjà été connu. Il n'est pas seulement gros d'un avenir, celui d'une connaissance toujours possible, mais aussi d'un passé, celui d'une connaissance déjà accomplie. Le « là » de l'« être-là » du phénomène porte d'avance en lui « différents modes de la compréhension » et « de la saisie conceptuelle ». Il s'inscrit toujours dans un « contexte d'entente déterminé ». Bref, la « considération » est toujours « *historique* ». Mais si un ordre préexiste ainsi au phénomène, suffit-il de lui substituer un autre ordre, telles « des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait maintenant de classer à nouveau » ? Ce serait présumer que l'ordre qu'on entend substituer à celui qui lui préexiste n'est rien, lui, de préexistant. Or c'est justement à ce niveau que se situe ce qui, du phénomène, est « déjà là ». Il ne s'agit pas de chasser un ordre ancien pour lui en substituer un nouveau, mais bien plutôt de voir ce que l'ordre prétendument nouveau recèle en lui, quoique secrètement, d'ancienneté.

C'est pourquoi le « concret », la « donation préalable », ou encore ce qu'il nomme l'« effectuation » (*Vollzug*), Heidegger le pense comme historique. En parlant de la vie facticielle, Heidegger écrit :

... c'est plutôt un phénomène qui, d'après le *comment* de sa propre effectuation, est essentiellement « historique », et cela d'abord non au sens de l'histoire objective (ma vie comme se déroulant dans le présent) mais au sens d'un phénomène qui, faisant l'expérience de lui-même, est historique au sens de *l'histoire de son effectuation*².

¹ *Ga* 9, p. 38 ; trad. fr. (II) p. 15-16 (trad. modifiée).

² *Ga* 9, p. 32 ; trad. fr. (II) p. 10 (trad. modifiée).

Le mot *Vollzug* appartient, à l'instar du mot *Bezug* rencontré plus haut, à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne, et ne pourra, lui aussi, nous devenir clair qu'un peu plus loin. Disons très provisoirement qu'il nomme ce qui, d'un acte, est vécu, ou plus exactement — comme Husserl aime à le dire — le fait même de « vivre en lui » (par opposition par exemple au fait de réfléchir sur lui dans l'attitude phénoménologique). L'effectuation ainsi comprise n'est pas, nous dit Heidegger, de l'ordre de l'immédiatement donné, mais bien de l'« historique ». Ce que Heidegger nommait un peu plus haut la « donation préalable » implique que toute donation emporte avec elle, précisément, une part de « préalable » qu'il revient au regard historique de déceler. Un tel décellement historique, Heidegger le nomme, dès le début de ses *Remarques, geistesgeschichtlicher Destruktion*, « destruction historique (au sens de l'histoire de l'esprit) »¹.

Nous avons entrepris de comprendre l'indication formelle ; nous voici confrontés au concept de destruction. Disons, sur un mode tout à fait formel justement, que l'indication formelle est une phase méthodologique préparatoire à la destruction. Si l'indication formelle renvoie, sur un mode indicatif, la forme à ce dont elle est la forme, ce qui se trouve ainsi indiqué n'est pas un donné immédiat, mais bien une « donation préalable », dont le caractère préalable, c'est-à-dire historiquement déterminé ou prédéterminé, doit à son tour faire l'objet d'un travail destructif ménageant un accès originaire au phénomène. La forme n'est pas forme d'une matière brute, mais d'une matière historique qui, une fois indiquée sur un mode formel, doit encore livrer, précisément, son caractère originairement historique. La relation de la forme, de la matière et de l'histoire, Heidegger la décrit dans les termes suivants :

Il reste encore la possibilité que Jaspers veuille que ces considérations soient comprises d'une manière tout à fait formelle. Mais alors il est encore plus nécessaire de discuter du sens de ce « formel » et, au-delà, de la question de savoir jusqu'à quel point il préjuge de la considération concrète-matérielle et jusqu'à quel point non, dans quelle mesure le préjugé peut être évité, dans quelle mesure le sens du formel est obtenu grâce à un point de départ bien caractérisé constitué d'éléments factuels concrets historiques à disposition, et grâce à une explication bien caractérisée de cette expérience de départ, dans quelle mesure l'expression conceptuelle entendue proprement reprend le formel, de telle sorte que, ainsi, la formation du concept (*Begriffsbildung*) ne signifie pas mettre en évidence un thème théorique dans un dessin purement

¹ *Ga* 9, p. 3 ; trad. fr. (I) p. 5.

théorique, mais bien faire l'expérience elle-même, interprétativement clarifiée, et corrélativement y rendre attentif en la rendant manifeste au monde¹.

Le « formel » trouve son logique complément dans la « considération concrète-matérielle ». Tout le problème tient dans leur articulation. Si la forme est bien toujours forme *de quelque chose*, alors elle montre toujours, quoiqu'en creux, le quelque chose dont elle est la forme. Aussi la question se pose-t-elle de savoir si et jusqu'à quel point le formel « préjugé de la considération concrète-matérielle ». Mais le « préjugé » ne peut-il pas « être évité » ? Il suffira pour cela d'inverser l'ordre de priorité de la forme sur la matière qui, dès lors, loin de venir ultimement remplir la forme, lui fournira au contraire un « point de départ ». Reste évidemment à savoir ce que ce point de départ recouvre. Heidegger répond : des « éléments facticiels concrets historiques » — c'est-à-dire des éléments qui, dans l'exacte mesure où ils appartiennent à la vie « facticielle », sont seuls à mériter le nom de « concret » qui, à son tour, signifie : « historique ». Cette « expérience de départ » a néanmoins besoin d'une « explication bien caractérisée ». Cette dernière sera, comme toute explication, « formelle ». La principale exigence à laquelle elle devra satisfaire sera de ne pas trahir, dans son « expression conceptuelle », le « formel » qu'elle aura extrait de la matière. Mais en quoi consisterait une telle trahison ? Dans la mise en évidence d'« un thème théorique dans un dessein » qui serait lui-même et à son tour « purement théorique ». Heidegger chercherait-il à dévaloriser par principe tout ce qui est théorique pour promouvoir, à l'instar des philosophies de la vie, et d'une manière qui risquerait fort de tourner à l'incantation, « la vie elle-même » ? Ce n'est pas tant la théorie qui est fustigée, que son éventuelle clôture sur elle-même, c'est-à-dire sa subordination à « un dessein purement théorique ». La « formation du concept », loin de forclure l'accès au phénomène, doit au contraire « signifier (...) en faire l'expérience elle-même ». Mais comment un concept pourrait-il bien « signifier (...) faire l'expérience » ? Si Heidegger disait qu'un concept doit signifier une expérience, l'expression poserait sans doute un grand nombre de problèmes, mais elle n'aurait pas le degré d'étrangeté qui s'attache à quelque chose comme une signification du « faire l'expérience » lui-même. Tout se passe comme si « faire l'expérience » était quelque chose que le concept devait permettre. L'étrangeté d'une telle assertion se dissipe peut-être en partie là où l'on reconnaît dans la facticialité de la vie quelque chose de problématique — donc autre chose qu'une simple et immédiate donation. Ce caractère problématique s'éveille à

¹ *Ga 9*, p. 27-28 ; trad. fr. (II) p. 5-6 (trad. modifiée).

son tour là où une telle facticalité est pensée comme historique. Dès lors, que peut le concept ? « Clarifier interprétativement » ce qui, de la facticalité de la vie, demeure en retrait dans une expérience qui se penserait comme immédiate. La vocation première de l'interprétation est alors d'« y rendre attentif en la manifestant au monde ». Mais comment « y rendre attentif » ? En l'indiquant. La forme, conceptuellement saisie, doit indiquer. C'est ce que doit permettre l'indication formelle.

Tentons de ressaisir l'ensemble des acquis des *Remarques*. Jaspers, dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*, entend adopter « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien ». Heidegger se contente de montrer que toute attitude engage, sinon un préjugé, du moins une certaine « saisie préalable ». L'important n'est donc pas d'écarter toute forme de « préalable », mais au contraire de l'assumer comme tel. Pour ce faire, il convient de renvoyer, sur un mode indicatif, la « saisie préalable » à une « donation préalable ». Telle est la vocation de l'indication formelle. Cependant, on serait tenté de voir dans la « donation préalable » une expérience concrète dénuée ou dénudée de toute charge conceptuelle. Il suffirait, dès lors, de tourner son regard vers ce qui, de la vie, « est là ». Reste que ce qui « est là » l'est au sens où il l'est toujours déjà. La « matière » à laquelle renvoie la « forme » n'est pas une matière brute, mais une matière historique. D'où la destruction, dont l'indication formelle est le préalable méthodologique. L'indication formelle vise uniquement à « rendre attentif » à une matière que la destruction aura à charge de clarifier. Une question au moins demeure : pourquoi « indication » ? et pourquoi « formelle » ? Cette question se trouve élucidée dans un texte datant de la même période que les *Remarques* sur Jaspers : le cours du semestre d'hiver 1920-1921.

2. L'indication formelle et la formalisation husserlienne

a) L'argument du cours du semestre d'hiver 1920-1921

Quoique les textes soient nombreux qui, dans les années vingt, mettent en œuvre l'indication formelle, celui où le sens du syntagme « indication formelle » lui-même se trouve thématiquement expliqué, et dont l'étude doit pour cette raison être largement privilégiée, est le quatrième chapitre de la

première partie du cours du semestre d'hiver 1920-1921¹. Ce texte a parfois été paraphrasé, rarement interprété². Il faut dire qu'il est d'une densité, d'une sinuosité et, pour tout dire, d'une obscurité qui ont sans doute peu d'équivalents dans les écrits du jeune Heidegger³.

¹ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920 / 1921)*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Band 60 (désormais noté *Ga 60*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, §§ 11-13, p. 55-65. Compte tenu de l'importance que notre étude accorde à ces trois paragraphes du cours du semestre d'hiver 1920-1921, nous avons initialement jugé bon d'en fournir une traduction. Entre-temps, la traduction de J. Greisch a été publiée (Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2011). Cependant, comme nos choix de traductions diffèrent, à de nombreux titres, de ceux de J. Greisch, il nous a paru souhaitable de conserver les termes de notre propre traduction.

² Le traitement que T. Kisiel accorde à ce texte figure dans *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, p. 164-171. J. Greisch y accorde lui aussi un bref commentaire dans son ouvrage *Le Buisson ardent et les lumières de la raison : vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, p. 520-522. P. Capelle y fait allusion dans son livre *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2001, p. 182. À l'opposé de ces traitements largement paraphrastiques, l'ouvrage de Philippe Quesne *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, *op. cit.*, s'engage dans une véritable interprétation du cours de 1920-1921. Nous en verrons les limites.

³ Cette obscurité fut en tout cas assez grande pour provoquer, comme on sait, l'impatience des étudiants qui assistèrent au cours, et qui allèrent se plaindre auprès du doyen de l'université. Cf. la fin du § 13 du cours (*Ga 60*, p. 65), où Heidegger fait allusion, non sans une certaine ironie, à cet événement qui le conduit à arrêter net les développements méthodologiques engagés depuis plusieurs séances : « La philosophie, telle que je la conçois, a affaire à une difficulté. L'auditeur, dans les autres cours, est d'emblée rassuré : en cours d'histoire de l'art, il peut voir des images, dans d'autres cours, il y trouve son compte pour passer ses examens. En philosophie, il en va autrement, et je ne peux rien y faire, car je n'ai pas inventé la philosophie. Je souhaiterais cependant me sauver de cette calamité, et du même coup mettre un terme à des considérations si abstraites, en vous entretenant d'histoire dans la prochaine heure. Je partirai d'un phénomène concret déterminé, sans m'attarder davantage à des considérations d'approche et de méthode, avec toutefois cette réserve que du début à la fin vous compreniez l'ensemble de travers ». Cf. également T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 210-211 : « Heidegger était en fait animé à tel point d'une unique intention en poursuivant cette voie méthodologique que les étudiants débutants présents dans la classe, complètement déroutés maintenant par la discussion devenant de plus en plus abstruse du problème philosophique classique des universaux, allèrent se plaindre au doyen du manque de contenu religieux d'un cours supposé annoncer le traitement de

Heidegger y situe le syntagme d'« indication formelle » par rapport à la formalisation qui, dans la pensée de Husserl, auquel Heidegger se réfère explicitement, se distingue à son tour de la généralisation. Autrement dit, le texte s'attache essentiellement à expliciter le sens du mot « formel », le mot « indication » faisant l'objet d'une élucidation qui ne sera explicite que dans des textes plus tardifs, contemporains de la rédaction de *Sein und Zeit* — quand il ne s'agit pas de *Sein und Zeit* lui-même.

Compte tenu des tours et des détours dans lesquels le texte engage son lecteur, il n'est peut-être pas inutile, dans un premier temps, d'en résumer brièvement l'argument.

Au départ du quatrième chapitre de la première partie du cours, rien qui ait directement trait au concept d'indication formelle : il s'agit simplement de donner une détermination de « l'historique » (*das Historische*). Celle-ci s'énonce : « c'est ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé »¹. Quel est le statut de cette détermination ? Si l'on se fie à ce que la tradition semble nous enseigner, on répondra sans hésiter : universel. C'est-à-dire que cette détermination est censée pouvoir s'appliquer indifféremment à n'importe quelle région de la réalité, et notamment à la région « vie facticielle », qui dans cette optique n'est qu'une des déclinaisons régionales possibles de ce qui en subsume une multiplicité d'autres. En termes logiques, l'universel obéit ainsi au régime du genre et de l'espèce. Tel est du moins le cas lorsque l'universel est compris, précisément, comme le produit d'une généralisation.

Or parmi les modes d'accès à l'universel, Husserl nous apprend à distinguer la généralisation de la formalisation. Qui dit universalisation dit en effet deux possibilités très différentes : ou bien on remonte de la chose à une espèce qui la subsume, de cette espèce à son genre prochain, et ainsi de suite jusqu'à atteindre éventuellement un genre ultime, qui circonscrit une région déterminée de la réalité (généralisation) ; ou bien on se contente d'extraire de la chose sa forme qui, elle, n'est la propriété d'aucune région (formalisation). En somme, formaliser, c'est certes universaliser, mais en échappant toutefois au dispositif de mise en ordre (*Ordnen*) qui constitue le fond de la généralisation et qui, aux yeux de Heidegger, ne s'applique qu'à la région chose. Autrement dit, c'est atteindre une détermination transrégionale. Si une détermination devait viser non pas les choses, mais la vie facticielle, il

ce sujet ! En conséquence, Heidegger coupa court abruptement — avec irritation — à ce traitement de la formalité phénoménologique et consacra le reste du cours à la description des phénomènes religieux concrets. »

¹ *Ga* 60, § 11, p. 55.

semblerait donc opportun de la comprendre comme formalisation plutôt que comme généralisation.

Du moins aussi longtemps qu'on suit la pensée husserlienne de l'universel. Et c'est ici que les choses se compliquent.

Passant provisoirement sous silence le détail extrêmement technique des analyses, disons que Heidegger tend à démontrer que la formalisation se rattache elle aussi, *in fine*, au domaine des choses, et ne peut donc qu'improprement s'appliquer à la vie facticielle. Mais comment ce qui se définit précisément par sa transrégionalité pourrait-il glisser ainsi du côté de la région chose ? Paradoxalement en vertu de cette transrégionalité même. La forme est peut-être transrégionale, mais elle n'oppose aucune résistance à un glissement vers une région déterminée. Pour peu que ce glissement soit une tendance inhérente à celui qui opère la formalisation, il ne manquera pas de se faire — pire : il se fera à l'insu même du formalisateur, qui aura l'illusion de s'en être, par la formalisation, prémuni.

Or cette tendance existe. Elle est ce que Heidegger nomme ici « la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet »¹. Elle se trouve relayée par la philosophie qui, « depuis des siècles », s'est vu assigner la « tâche » d'une « détermination universelle de l'objectivité »². Elle est encore entérinée par la phénoménologie husserlienne qui, au moins dans l'acte de formalisation, adopte, fût-ce à son insu, une attitude « théorique »³, donc tournée vers l'objectivité. Sous le titre apparemment neutre d'objectivité, c'est la région chose qui s'immisce dans une formalisation supposée transrégionale.

La formalisation part donc, si l'on veut, d'une bonne intention, mais elle ne tient pas compte d'un glissement inévitable vers la région chose qui la ruine en son principe, et qui en fait un dispositif sinon ouvertement régionalisant, comme c'est le cas de la généralisation, du moins tacitement régionalisé. Aussi faudrait-il conserver de la formalisation ce qui, en elle, avait une vocation transrégionale, tout en l'armant en quelque sorte contre ce qui en compromet la réalisation.

Le dispositif susceptible de compléter la formalisation d'« une *défense* », d'« une *sauvegarde* qui précède »⁴, n'est autre que l'indication formelle. Il consiste à prendre la formalisation non comme une détermina-

¹ *Ga* 60, § 13, p. 64.

² *Ga* 60, § 11, p. 56.

³ *Ga* 60, § 13, p. 63.

⁴ *Idem*.

tion, mais comme une simple indication, sur un mode formel, d'une détermination encore à venir. Il vise ainsi essentiellement à différer la détermination. Il introduit, si l'on veut, de la procrastination au sein d'une formalisation toujours trop prompte à atteindre son but, et du coup à le manquer. L'indication formelle n'est ainsi ni régionale, ni transrégionale, puisqu'elle ne détermine pas.

Soit. Mais l'indétermination ne fait que différer le risque de régionalisation. Différer... jusqu'à quand ?

Jusqu'à ce que le but soit atteint. Plus précisément, jusqu'à ce que le « contenu » (*Gehalt*) et la « relation » (*Bezug*) de l' « attitude » (*Einstellung*) soient vus depuis leur « effectuation » (*Vollzug*). Cette terminologie, pour le moins technique, appartient, on l'a dit, à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité, et appelle inévitablement une analyse détaillée du texte du cours du semestre d'hiver 1920-1921.

Retenons cependant du résumé de l'argument qui vient d'être proposé l'enchaînement suivant : détermination — universelle — générale ou formelle — régionale ou transrégionale, ainsi que l'objection suivante : tendance à choir — chute au niveau de la région chose — nécessité d'une mise en garde — indication formelle — détermination différée.

Et reprenons.

Le contexte auquel appartient l'indication formelle est, comme le notaient déjà les *Remarques* sur Jaspers, méthodique :

L'usage méthodique d'un sens qui devient directeur pour l'explication phénoménologique, nous le nommons l' « indication formelle »¹.

La méthode porte ici sur la question du « sens » (*Sinn*). Dans le cadre d'une « explication phénoménologique », c'est-à-dire, somme toute, philosophique, il semble tout naturel de privilégier la recherche d'un sens universel :

En philosophie, l'universalité a, depuis des siècles, été considérée, du côté de l'objet, comme caractéristique de ce que la philosophie a en vue².

Le rôle de la philosophie serait ainsi de dégager un sens universel, pour ensuite « l'appliquer, sans plus », aux différentes régions de la réalité³. Mais que veut dire ici « sans plus » (*ohne weiteres*) ? Qu'il « n'y a rien de

¹ *Ga* 60, § 11, p. 55.

² *Ga* 60, § 11, p. 56.

³ *Ga* 60, § 11, p. 55.

réducteur » (*es nichts verschlägt*)¹ dans cette application. Autrement dit, qu'un sens universel n'implique aucune restriction du sens de ce qu'il subsume, et qui reçoit une « détermination issue de lui »².

Mais comment comprendre la notion de sens elle-même ? Le texte, sans y répondre immédiatement, illustre cette question à l'aide d'un exemple, celui de l'historique (*das Historische*) qui, comme on l'a vu, est explicité comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)³. Cette formule, qui est énoncée au début du § 11 du cours, sera reprise à la fin du § 13, sous une forme légèrement modifiée, et placée entre guillemets : « “ce qui devient dans le temps” » („*ein Werdendes in der Zeit*“)⁴. L'important est moins ici la substitution à l'adverbe *zeitlich* de la locution *in der Zeit*, que la suppression pure et simple de la fin de la proposition initiale : ... *und als solches vergangen*. Le sens de « historique », ainsi débarrassé de l'inférence de « temporellement devenant » (*Zeitlich-Werdende*) à « passé » (*vergangen*) qui semblait aller de soi (« comme tel », *als solches*), se trouvera ainsi réduit à son expression minimale. Caractère minimal qui est encore accentué par les guillemets qui encadrent l'expression, et qui signifient que celle-ci, sans être reprise au compte de celui qui l'énonce, est néanmoins utilisée⁵. C'est que cette détermination de l'historique, de « sens universel de “historique” » qu'elle était au § 11, devient, au § 13, « indication formelle ». Si le § 11 ne précise pas ce qu'il faut entendre exactement par « sens », la suite du texte montrera au moins que l'indication formelle s'inscrit bien dans l'horizon de la question du sens, du moins du sens philosophique, qui ne trouvera son élaboration adéquate, précisément, que dans la notion d'indication formelle.

Cependant, le passage d'une entente universelle du sens à son interprétation comme indication formelle, s'il consiste *in fine*, et d'un point de vue tout à fait formel justement, à retrancher une partie de proposition, et à y adjoindre des guillemets, suppose au préalable, et plus profondément, une élucidation de la notion même d'universalité. Celle-ci repose dans un « sens » qui se définit comme applicable, « sans plus », à l'ensemble des

¹ *Idem*.

² *Ga* 60, § 11, p. 56.

³ *Ga* 60, § 11, p. 55.

⁴ *Ga* 60, § 13, p. 64.

⁵ Au sujet de l'usage heideggérien des guillemets, cf. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, en particulier les chapitres IV et V, p. 43-73.

régions qu'il subsume. Que faut-il alors entendre par « application » (*Anwendung*) ?

« Application » désigne la relation du « sens universel » à ce dont il est, sur un mode universel, le sens. Or au sein de l'universalisation, et au moins sur le terrain de la « logique »,...

... Husserl fut le premier à distinguer la « formalisation » de la « généralisation » (*Recherches logiques*, tome I, dernier chapitre ; *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, § 13)¹.

Avant de discuter de la teneur même de cette distinction, il y a ce à quoi Heidegger la réfère : le « dernier chapitre » du « tome I » des *Recherches logiques*, c'est-à-dire le chapitre XI des *Prolégomènes à la logique pure*, qui s'étend du § 62 au § 72 de cet ouvrage, et qui est intitulé « L'idée de la logique pure » ; et le « § 13 » des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, intitulé « Généralisation et formalisation », et qui appartient au premier chapitre de la première section du premier tome, chapitre intitulé « fait et essence »².

On pourrait d'abord s'étonner que la référence aux *Recherches logiques* se limite à leur premier tome, à l'exclusion, par exemple, du tome II/1, et plus particulièrement des §§ 11, 23 et 24 de la *Recherche III*, ainsi que des §§ 10 et 13 de la *Recherche IV*, qui traitent de manière décisive de la différence entre généralisation et formalisation — le tome II/2, c'est-à-dire la *Recherche VI*, pouvant éventuellement être mis de côté, dans la mesure où il

¹ *Ga* 60, § 12, p. 57.

² Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993⁷ (désormais noté *RL*, *Prolégomènes*), p. 227-257. Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, I, *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, p. 251-284 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002⁶ (désormais noté *Ideen I*), p. 26-27. Trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome I, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1998, p. 47-50. Notons que Heidegger, lorsqu'il fera allusion, dans *Sein und Zeit*, à la formalisation, renverra presque exactement aux mêmes textes : « Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, I^{re} partie de ces *Annales*, t. I, § 10 *sq.* ; cf. également, déjà, les *Recherches logiques*, t. I, chap. 11 » (*SuZ*, § 17, p. 77, n. 1). La seule différence est que Heidegger inclut ici les paragraphes dix et suivants des *Ideen*, paragraphes qui, comme on le verra, jouent un rôle décisif dans sa critique de la formalisation.

en traite sous l'angle de l'intuition catégoriale. En cela, Heidegger ne fait que suivre les indications de Husserl lui-même qui, dans la troisième *Recherche*, réfère la question de la formalisation soit à l'ensemble du « chapitre final des *Prolégomènes* », soit, avec plus de précision, aux « § 67 à 72 » de cet ouvrage¹.

Mais plus essentiellement, il peut paraître singulier que Heidegger mette sur le même plan les *Recherches logiques* et les *Ideen I*, publiées à douze ans d'intervalle, et séparées plus profondément encore par ce qu'on a coutume d'appeler le « tournant transcendantal ». Là encore, Heidegger se conforme aux indications de Husserl qui, lorsqu'il traite, en 1913, de la formalisation, n'hésite pas à renvoyer systématiquement aux *Recherches logiques*², et notamment au « chap. de conclusion » du « Livre I » des *Recherches logiques*, voire, plus précisément, au « § 67 » du même ouvrage³ : la continuité entre les deux ouvrages existe au moins sur ce point,

¹ Cf. *Logische Untersuchungen*, II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993⁷ (désormais noté *RL Introduction*, *RL I*, *II*, *III*, *IV* ou *V*, respectivement pour *Einleitung*, *I. Ausrück und Bedeutung*, *II. Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien*, *III. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*, *IV. Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik*, *V. Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte"*). Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, 1^{re} partie, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1996 (pour *RL Introduction*, *RL I et II*) et *Recherches logiques*, 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, 2^{de} partie, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2005 (pour *RL III*, *IV et V*), *RL III*, § 11, p. 252 ; trad. fr. p. 35 : « De ces derniers concepts font partie les *catégories logiques formelles et les catégories ontologiques formelles* qui sont liées avec elles par des rapports d'essence et dont il a été question au chapitre final des *Prolégomènes*, ainsi que les formes syntaxiques qui en résultent », et *RL III*, § 24, note 1, p. 285 ; trad. fr. p. 71 : « Sur le rôle de la formalisation dans la constitution de l'idée d'une logique pure en tant que *mathesis universalis*, voir t. I^{er}, § 67 jusqu'à 72. »

² Dans le premier chapitre des *Ideen I*, Husserl renvoie aux *Prolégomènes* au § 7 (p. 18 ; trad. fr. p. 33) et au § 10 (p. 23 ; trad. fr. p. 42) ; à la *Recherche logique III* au § 10 (p. 22 et p. 23 ; trad. fr. p. 40 et 42) et au § 15 (p. 29 ; trad. fr. p. 53) ; enfin à la *Recherche logique IV* au § 11 (p. 24 et p. 25 ; trad. fr. p. 44 et 45).

³ Cf. *Ideen I*, § 7, note 1, p. 17 (trad. fr. p. 33), où Husserl fait allusion à la *mathesis universalis*, à laquelle est intimement liée la question de la formalisation : « Sur cette idée de la logique pure entendue comme *mathesis universalis*, cf. *Recherches logiques*, Livre I, chap. de conclusion » ; *Ideen I*, § 10, p. 23 (trad. fr. p. 42) : « À

et au moins aux yeux de Husserl. On ne va pas tarder à voir comment Heidegger l'exploite.

Rappelons enfin que ces références sont données dans le cadre d'un cours : elles ne visent pas à l'exhaustivité, mais doivent permettre aux étudiants qui souhaiteraient approfondir la question de ne pas non plus s'y perdre, voire s'y noyer. Les textes indiqués par Heidegger sont au fond, et tout simplement, les plus synthétiques.

Qu'en est-il donc de la teneur même de la distinction entre généralisation et formalisation, et par suite du sens du formel lui-même qui, manifestement, joue un rôle décisif dans l'élaboration du dispositif méthodique de l'indication formelle¹ ?

b) *La formalisation dans les Recherches logiques selon Heidegger*

Au § 12 du cours de 1920-1921, Heidegger s'y prend à deux fois pour expliciter la distinction de la généralisation et de la formalisation. Une première fois, il montre que la généralisation est liée à un « domaine réel » (*Sachgebiet*), alors que la formalisation est « réalement libre » (*sachhaltig frei*)². Une seconde fois, il montre que la généralisation relève d'une opération bien déterminée, l'« ordonner » (*Ordnen*), alors que la formalisation n'implique en elle-même aucune mise en ordre. Qu'est-ce à dire ?

Généraliser, c'est partir de la chose pour s'élever, par un acte que Husserl qualifiait d'idéation, à l'espèce et aux genres qui subsument la chose ou l'un de ses contenus :

propos de la division des catégories logiques en catégories de signification et catégories formelles ontologiques, cf. *Recherches logiques*, t. I, § 67. »

¹ Bien entendu, nous ne prétendons nullement ici exposer la teneur de la distinction de la généralisation et de la formalisation chez Husserl lui-même, mais simplement en exposer ce qui est nécessaire à la compréhension de la lecture qu'en a Heidegger. Pour une explication de cette distinction dans la pensée de Husserl, cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, en particulier le chapitre IV de la première partie, « Le catégorial », p. 111-144.

² *Ga* 60, § 12, p. 58.

Par exemple le rouge est une couleur, la couleur est une qualité sensible. Ou bien la joie est un affect, l'affect est du vécu¹.

Cependant, le contenu ainsi obtenu, s'il est plus général que la chose, demeure, à l'instar de la chose, un contenu. C'est-à-dire qu'il continue de répondre à la question : *qu'est-ce que ?* Pour prendre l'exemple d'une chose qui possède un nom propre, et qui donc peut être nommée individuellement, disons que l'Arc de Triomphe pourra, lorsque la question *qu'est-ce que ?* sera posée, appeler différentes réponses appartenant à différents degrés de généralité : « Arc de Triomphe », « monument », « symbole commémoratif », etc. Cependant, toutes ces réponses à la question *qu'est-ce que ?* auront en commun, précisément, de répondre à cette question. Ou bien, pour parler avec Heidegger, elles seront toutes l'expression, à différents degrés de généralité, du *Wasgehalt*², du « contenu *quoi* » ou « quidditatif » de la chose. Tout ce qui se trouve inclus dans cette *quiddité* relève de ce que Heidegger nomme le « domaine réel ». Et tout ce qui est issu de la généralisation s'y trouve inclus.

Mais la notion de « domaine réel » ne suffit pas à déterminer la généralisation. Ou plutôt, cette notion en appelle une autre, l'« ordonner », qui détermine tout aussi décisivement la généralisation. Qui dit « domaine réel » dit, en effet, « hiérarchie des "généralités" (genres et espèces) »³ ; et qui dit hiérarchie dit ordre et mise en ordre. Cependant, le critère discriminant n'est plus cette fois la notion de *quiddité*, mais celle d'extension, que Heidegger exprime ici par le mot « englobant » (*umgreifend*)⁴. La mise en ordre s'opérera en fonction du caractère plus ou moins englobant du terme considéré. Ainsi, pour reprendre notre exemple, l'Arc de Triomphe est un monument, mais tout monument n'est pas l'Arc de Triomphe : « monument » a donc une plus grande extension, ou est plus « englobant », que « Arc de Triomphe ». De même, tout monument est un symbole commémoratif, mais tout symbole commémoratif n'est pas un monument, etc. Ce qui permet à Heidegger de conclure :

¹ *Ga* 60, § 12, p. 58.

² *Ga* 60, § 12, p. 59.

³ *Ga* 60, § 12, p. 58.

⁴ *Ga* 60, § 12, p. 61.

Généraliser, c'est ainsi ordonner, c'est-à-dire déterminer par un autre, de telle sorte que cet autre en tant qu'*englobant* appartienne à la même région que ce qui est à déterminer¹.

Généraliser consiste ainsi à articuler le terme à généraliser avec un autre terme, qui doit satisfaire à deux critères : appartenir à un même domaine réel, et englober le premier, c'est-à-dire posséder une plus grande extension que lui.

Une remarque de vocabulaire tout de même : Heidegger ne parle plus ici de « domaine réel », mais de « région ». Ce dernier terme appartient au lexique classique de la phénoménologie : rien d'étonnant, donc, à ce qu'il vienne préciser le terme plus rare de *Sachgebiet*. Cependant, « région », s'il est extrêmement récurrent dans le premier chapitre des *Ideen*, n'apparaît en tout et pour tout qu'une seule fois dans le dernier chapitre des *Prolégomènes*, et à vrai dire dans un sens dont Husserl n'a pas encore fixé la technicité². Heidegger ne le précise pas. Rien d'étonnant à cela non plus, puisque les *Recherches logiques* et les *Ideen* sont censées pouvoir ici être placées sur le même plan. Sauf que, comme on ne va pas tarder à le voir, l'ensemble des termes que Heidegger reprend au vocabulaire spécifique des *Ideen* sont à la base de sa critique de Husserl. Autrement dit, en faisant mine de les placer sur le même plan, Heidegger utilise le texte des *Ideen* pour disqualifier celui des *Prolégomènes*. C'est ce que montre sans équivoque sa critique de la formalisation³.

Mais avant la critique, il y a l'exposition : la formalisation est déterminée dans sa distinction d'avec la généralisation. Quelle est la teneur de cette distinction ? Si la généralisation est inévitablement liée à un « domaine réel », la formalisation, elle, est, comme on l'a vu, « réalement libre » :

¹ *Idem*.

² Cf. *Prolégomènes*, § 69, p. 247 ; trad. fr. p. 273 : « Il y aura, sinon en général, du moins pour des formes de théories de genres définis avec précision, des propositions générales qui régissent dans telle région délimitée et selon des lois l'évolution respective, l'enchaînement et la transformation des formes. »

³ La principale critique que nous aurions à adresser à l'ouvrage de P. Quesne *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger, op. cit.*, est d'avoir pris comme allant de soi, et donc repris à son compte, cette mise sur le même plan des deux ouvrages de Husserl qui, loin d'être indifférente chez Heidegger, s'inscrit dans une stratégie critique à la fois déterminée et décisive.

Il en va autrement pour la *formalisation* : par exemple « la pierre est un objet ». Ici l'attitude n'est pas liée à une teneur réelle (à la région chose matérielle etc.), mais elle est réellement libre¹.

« Objet » est une détermination formelle : comme telle, cette détermination ne répond pas à la question *qu'est-ce que ?* La proposition : « la pierre est un objet » n'est pas la réponse à la question : « qu'est-ce que la pierre ? ». « Réellement libre », la détermination formelle fait ainsi abstraction de tout contenu déterminé.

Jusque-là, l'explication heideggerienne de la formalisation demeure dans une entière fidélité à l'égard de Husserl. Bien que cet aspect de la pensée husserlienne soit parfaitement bien connu, rappelons, fût-ce assez sommairement, ce à quoi Heidegger demeure ainsi fidèle.

Ce que Heidegger désigne par l'expression : « réellement libre », Husserl, dès le dernier chapitre des *Prolégomènes*, le met en évidence en ces termes :

Quant à la matière, les objets restent entièrement indéterminés — ce que le mathématicien exprime de préférence par le terme d' « objets de pensée ». Car ils ne sont précisément déterminés ni directement comme singularités individuelles ou spécifiques, ni indirectement par leurs espèces ou leurs genres matériels, mais exclusivement par la *forme* des connexions qui leur sont attribuées².

Être « réellement libre », dans le langage de Heidegger, c'est, dans celui de Husserl, être « entièrement indéterminé » du point de vue de la « matière ». Cette indétermination pourra être mise en évidence par un dispositif de substitution :

Une théorie donnée est un certain enchaînement déductif de propositions données, celles-ci sont elles-mêmes des enchaînements, constitués d'une manière déterminée, de concepts donnés. L'idée de la « forme » de la théorie y relative résulte de la substitution à ces données d'éléments indéterminés, et c'est ainsi que des concepts de concepts et d'autres idées remplacent les concepts simples. Tel est déjà le cas de concepts tels que ceux de concept, proposition, vérité, etc.³.

¹ *Ga* 60, § 12, p. 58.

² *Prolégomènes*, § 70, p. 249 ; trad. fr. p. 274-275 .

³ *Prolégomènes*, § 67, p. 243 ; trad. fr. p. 268.

L'horizon dans lequel est étudiée ici la formalisation est celui de « l'idée de la logique pure » comme théorie de toutes les théories possibles. La logique pure doit permettre, par la formalisation, de mettre en évidence la totalité des connexions possibles pour une théorie. Cette mise en évidence passe par trois tâches distinctes : l'élucidation des concepts catégoriaux (qui se divisent eux-mêmes en catégories de la signification et catégories objectives formelles), la « recherche des lois qui sont fondées dans ces deux classes de concepts catégoriaux »¹, et l'élaboration de la théorie des formes de théories possibles, inspirée de la « *Théorie des multiplicités*, cette fine fleur de la mathématique moderne »². Cette tripartition de la tâche formelle de la logique pure peut ici être laissée de côté. Disons simplement que, dans le cadre d'une théorie des théories, c'est-à-dire d'une recherche de la forme de toutes les théories possibles, l'indétermination de la matière pourra être obtenue grâce à la substitution aux concepts théoriques de « concepts de concepts ». Par exemple, à l'énoncé de la loi de la chute des corps, on substituera l'expression indéterminée : « une certaine loi ». Mais si les « concepts de concepts » permettent ainsi de mettre en évidence les connexions entre les concepts, les propositions, les lois d'une théorie, quel sera le dispositif de substitution en dehors d'un cadre théorique pré-donné ?

Le dispositif sera à peu près identique :

Pour parler plus clairement, cette « abstraction » formalisante est quelque chose de tout autre que ce qu'on envisage habituellement sous le nom d'abstraction, donc une fonction totalement différente de celle qui, par exemple, fait se détacher le « rouge » d'une donnée visuelle concrète, ou le moment générique « couleur » du rouge déjà abstrait. Dans la formalisation nous remplaçons les noms désignant les espèces de contenus dont il s'agit par des expressions indéterminées comme : *une CERTAINE espèce de contenus, une certaine AUTRE espèce de contenus, etc.*³.

Husserl commence ici par distinguer l'abstraction « formalisante » d'un autre type d'abstraction, qu'il ne nomme pas expressément, mais qui correspond clairement à l'abstraction généralisante, et qu'il évoque à l'aide d'un exemple (la couleur rouge) qui, notons-le en passant, est repris par Heidegger

¹ *Prolégomènes*, § 68, p. 245 ; trad. fr. p. 270.

² *Prolégomènes*, § 70, p. 248 ; trad. fr. p. 274. Au sujet de la relation de la formalisation et de la théorie des multiplicités, cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne, op. cit.*, p. 113 sq.

³ *RL III*, § 24, p. 284-285 ; trad. fr. p. 71.

dans le cours de 1920-1921¹. La formalisation s'obtient ici par la substitution au contenu considéré du concept même de « contenu », autrement dit d'un concept de concept. Cependant, la substitution pourra, plus commodément encore, se faire par un recours à des symboles algébriques (A, B, α , β , ...), dont Husserl donne, au § 14 de la troisième *Recherche logique*, un aperçu exemplaire, en énonçant, sous forme d'un « système théorique déductif »² (par définitions et théorèmes), des lois de la dépendance et de l'indépendance objectives. Ce qu'avère cette substitution, c'est la possibilité d'une « variation complètement arbitraire des contenus »³, c'est-à-dire leur variabilité « *salva veritate* »⁴ — le mot *veritas* signifiant ici, précisément, *veritas formalis*. Une telle variabilité peut être illustrée par un exemple que donne Husserl :

Que, par exemple, *l'existence de cette maison implique celle de son toit, de ses murs et de ses autres parties* est une proposition analytique. Car on fera valoir la *formule analytique* que l'existence d'un tout G (α , β , γ , ...) en général inclut celle de ses parties α , β , γ , ... Cette loi n'implique pas de signification qui exprimerait une espèce ou un genre concrets. La position d'existence individuelle qu'impliquerait dans notre exemple le *ceci* a, comme on le voit, disparu, par le passage à la loi pure. Et c'est là une loi analytique, elle s'édifie purement sur des catégories logiques formelles et des formes catégoriales⁵.

Ce n'est pas le genre matériel « maison » qui implique les genres « toit », « murs », etc. C'est simplement la forme vide d'un tout qui implique celle de ses parties. Lorsque cette forme vide est remplie par une matière (« *ceci* », « *cette maison* »), l'existence de cette matière comme tout implique l'existence des parties qui la composent matériellement (« toit », « murs »...), implication qui, elle, demeure purement formelle. Une telle implication est une « loi analytique », c'est-à-dire une loi souffrant « *salva veritate* une formalisation » de ses concepts⁶.

Ce qui vaut ainsi du côté de l'objet ou, pour reprendre l'expression qui ne fera son apparition que dans la seconde édition (1913) des *Recherches*

¹ Cf. le texte de *Ga* 60, § 12, p. 58 déjà cité plus haut.

² *RL III*, § 14, p. 261 ; trad. fr. p. 45.

³ *RL III*, § 23, p. 283 ; trad. fr. p. 69.

⁴ *RL III*, § 12, p. 258 ; trad. fr. p. 40.

⁵ *RL III*, § 12, p. 255-256 ; trad. fr. p. 39.

⁶ *RL III*, § 12, p. 256 ; trad. fr. p. 40.

logiques, du côté « ontologique »¹, vaut aussi du côté de la signification. De même que « l'idée vide de quelque chose ou de l'objet en général »² impliquait un ensemble de connexions possibles obéissant à des lois analytiques, la signification appelle, dans le cadre d'une élaboration d'une grammaire pure logique, l'élaboration de règles issues des formes catégoriales de la signification, règles qui déterminent la limitation de l'extension des variables obtenues par formalisation : si l'on substitue aux termes d'une proposition (par exemple : *Cet arbre est vert*) des termes indéterminés (dans notre exemple : *ce S est p*)³, il faut toutefois « circonscrire le sens et l'extension des termes indéterminés »⁴. Autrement dit, si la matière demeure indéterminée, la catégorie de la signification, elle, devra être parfaitement déterminée — un terme indéterminé qui appartient à telle catégorie de la signification ne pouvant pas, au risque de tomber dans le « non-sens » (*Unsinnige*)⁵, être substitué à un terme qui appartient à une autre catégorie. Si la proposition : *Cet arbre est vert* peut être formalisée en : *ce S est p*, la variable *S* a une extension certes très vaste, mais qui se limite néanmoins à l'ensemble des significations nominales⁶.

Cette caractérisation de la formalisation par la variabilité de la matière, que Heidegger résume par l'expression : « réalement libre », il arrive parfois à Husserl de la nommer, lui aussi, « liberté ». Le mot figure par exemple au § 63 de la *Recherche logique VI*, paragraphe dans lequel Husserl procède à

¹ Husserl s'explique sur ce point dans les *Ideen I*, § 10, p. 23, note 1 (trad. fr. p. 42, note a) : « À cette époque [celle des *Recherches logiques*], je n'osais pas encore adopter l'expression d'ontologie, devenue choquante pour diverses raisons historiques ; je désignais leur étude [celle des catégories formelles ontologiques] (o.c. p. 222 de la première édition) comme un fragment d'une « théorie a priori de l'objet en tant que tel », ce que A. v. Meinong a rassemblé sous le titre de : *Théorie de l'Objet (Gegenstandstheorie)*. Au contraire, je tiens maintenant pour plus correct, en tenant compte du changement de situation de notre époque, de remettre en vigueur l'ancienne expression d'ontologie. »

² *RL III*, § 11, p. 252 ; trad. fr. p. 36 (le texte où apparaît cette expression ne figure pas dans la première édition).

³ *RL IV*, § 10, p. 318-319 ; trad. fr. p. 112.

⁴ *RL IV*, § 13, p. 328 ; trad. fr. p. 123.

⁵ *RL IV*, § 12, p. 326 ; trad. fr. p. 121.

⁶ « Significations nominales » plutôt que « noms » : la précision est importante, puisqu'elle tient compte de la nominalisation possible de termes qui, originellement, n'ont pas une fonction syntaxique nominale (par exemple une proposition) mais qui, par un procédé de conversion obéissant lui-même à des lois, peuvent être nominalisés (cf. *RL IV*, § 11).

une confrontation des « *types catégoriaux* »¹ délimitant les « remplissements possibles » et des « *types de la signification* » circonscrivant les significations possibles. Revenant sur les acquis de la IV^e Recherche, il note en effet :

Dans la sphère de la pensée au sens impropre, de la signification pure et simple, nous sommes indépendants de toutes les limites prescrites par les lois catégoriales. Dans cette sphère, n'importe quoi peut se constituer en unité. Cependant, à y regarder de plus près, cette liberté (*Freiheit*) elle aussi est soumise à certaines restrictions. Nous en avons parlé dans la IV^e Recherche où nous nous sommes référés aux lois de la « *grammaire pure logique* » qui, en tant que lois de la complication et de la modification, délimitent les sphères du sens et du non-sens. Dans la formation et la transformation catégoriale au sens impropre, nous sommes libres (*sind wir frei*), pourvu seulement que nous n'assemblions pas les significations d'une manière absurde².

« Indéterminé matériellement » peut donc se dire, chez Husserl lui-même, « libre ».

Si l'on précise en outre que dans le syntagme *sachhaltig frei*, qui a été traduit par « réalement libre », le radical *sach-* renvoie à ce qui, dans les traductions françaises de Husserl, est rendu la plupart du temps par le terme de « matière » et ses dérivés³, l'expression *sachhaltig frei* pourrait apparaître au fond, sinon comme husserlienne au sens strict, à tout le moins comme une expression qui pourrait tout à fait convenir à Husserl.

Concluons provisoirement : « réalement libre » signifie : « réalement (ou matériellement) indéterminé », car « réalement variable ». À ce stade, la compréhension heideggérienne du formel pourrait difficilement être plus husserlienne. À ce stade seulement ?

¹ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/2, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993⁶ (désormais noté *RL VI*), p. 192. Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, Tome III, *Recherche VI, Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2003, § 63, p. 230.

² *RL VI*, p. 194 ; trad. fr. p. 232-233.

³ Si nous avons préféré l'adjectif « réal » à celui, plus classique et, somme toute, plus français, de « matériel », c'est d'une part en suivant les choix de certains traducteurs de Heidegger, d'autre part en tenant compte de l'opposition « chose » — « vie facticielle », plus essentielle dans la pensée de Heidegger que celle de la forme et de la matière, que Heidegger ne fait que réinvestir dans le cadre d'une problématique de la « vie facticielle » qui demeure ici directrice.

c) *La motivation de la formalisation : le formel et le « comment »*

Heidegger ne se contente pas de déterminer la formalisation sur un mode négatif, c'est-à-dire par la seule indépendance de la forme à l'égard de la matière. Il en propose également une caractérisation positive :

La prédication formelle n'est pas réalement liée, mais elle doit cependant être motivée d'une manière ou d'une autre. Comment est-elle motivée ? Elle provient du *sens de la relation de l'attitude elle-même*¹.

Heidegger a expliqué *comment* formaliser ; il lui reste à dire à *quoi bon* formaliser — autrement dit à déterminer ce qui *motive* la formalisation. La motivation de la formalisation réside dans le « *sens de la relation de l'attitude elle-même* » (Sinn des Einstellungsbezugs *selbst*)².

Cette dernière expression n'est pas, elle, de facture husserlienne. « Sens » (*Sinn*) est, pour Husserl, qui en cela ne suit pas la distinction

¹ *Ga* 60, § 12, p. 58.

² Nous traduirons ici le terme *Bezug* par « relation ». Cette traduction n'est évidemment pas satisfaisante, notamment en raison de la confusion qu'elle introduit avec le concept de *Beziehung*, qui désigne la relation prise dans le sens de la connexion logique. Cependant, la traduction de *Bezugssinn* par « sens référentiel », proposée par J. Greisch dans son ouvrage *Le Buisson ardent et les lumières de la raison : vers un paradigme herméneutique*, *op. cit.*, p. 521, traduction qui semble avoir fait école, nous paraît plus égarante encore, dans la mesure où la notion de « référence », qu'il arrive effectivement au mot *Bezug* de recouvrir, renvoie, voire tend à se confondre, notamment dans les philosophies du langage anglo-saxonnes, à la notion de « contenu », qui se dit en allemand *Gehalt*, et dont Heidegger, comme on va le voir, distingue expressément le terme *Bezug*. Peut-être la traduction la plus exacte de ce dernier terme serait-elle « commerce », au sens où, dans toute « expérience », on entretient un certain commerce, c'est-à-dire un certain rapport, avec un « contenu » quel qu'il soit. Mais on voit aisément l'inévitable bizarrerie qui résulterait de l'introduction de ce terme à connotations marchandes dans un texte strictement théorique. Aussi avons-nous préféré adopter le terme très formel de « relation » qui, contrairement au mot par ailleurs plus adéquat de « rapport », peut être décliné sous une forme adjectivale (« relationnel »), indispensable pour traduire le texte de Heidegger, et qui, en raison même de sa très grande extension, laisse la liberté d'être entendu au sens précis de « se rapporter à... », voire de « se diriger sur... ». Bien entendu, nous n'ignorons pas les difficultés que pose la compréhension de l'intentionnalité comme relation. Sur ce dernier point, cf. J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2001, en particulier p. 116 *sq.*

frégéenne classique, synonyme de « signification »¹. « Attitude » (*Einstellung*) est un terme que le “second” Husserl emploie presque exclusivement dans le cadre d’une distinction entre « attitude naturelle » et « attitude phénoménologique ». Enfin, *Bezug*, rendu ici par « relation », et qui ne doit pas être confondu avec *Beziehung*, que Husserl utilise pour caractériser un certain type de connexion formelle, n’est guère husserlien. D’un point de vue husserlien au sens strict, « *sens de la relation de l’attitude* » ne signifie donc pas grand-chose.

Pour comprendre ce que Heidegger, au § 12 du cours de 1920-1921, entend par cet étrange syntagme, il faut se reporter à la distinction établie au début du § 13 :

Qu’est-ce que la phénoménologie ? Qu’est-ce que le phénomène ? En tant que tel, cela ne peut ici qu’être indiqué formellement. — Chaque expérience — comme *expérimenter* aussi bien que comme *expérimenté* — peut « être prise au phénomène », i.e. qu’on peut questionner :

le « quoi » originaire qui est expérimenté (*contenu*),

le « comment » originaire dans lequel cela est expérimenté (*relation*),

le « comment » originaire dans lequel le sens relationnel est effectué (*effectuation*).

Ces trois orientations de sens (sens du contenu, de la relation, de l’effectuation) ne se tiennent cependant pas simplement les unes à côté des autres. Le « phénomène » est totalité de sens selon ces trois orientations. La « phénoménologie » est l’explication de cette totalité de sens²...

Le syntagme, si peu husserlien, de « *sens de la relation de l’attitude* » s’inscrit, contre toute attente, au sein d’un triptyque (« sens du contenu, de la relation, de l’effectuation ») supposé rendre compte du sens même de la

¹ Cf. *RL I*, § 15, p. 52-53 ; trad. fr. p. 59-60 : « En outre, *signification* est pour nous *synonyme* de *sens*. D’une part, il est très agréable, précisément en ce qui concerne ce concept, de pouvoir disposer de termes parallèles qui soient interchangeables ; et surtout dans des recherches telles que celles-ci, où l’on doit justement rechercher le sens du terme de *signification*. Mais il est une autre chose dont on doit bien plutôt tenir compte, c’est l’habitude solidement enracinée d’employer les deux mots comme synonymes. En raison de cette circonstance, on voit qu’il n’est pas sans risque de différencier leurs significations et (comme, par exemple, G. Frege l’a proposé) d’employer l’un des termes pour la signification telle que nous l’entendons et l’autre pour les objets exprimés. »

² *Ga 60*, § 13, p. 63.

phénoménologie ! Cependant, si « relation » (*Bezug*) n'est pas husserlien, « contenu » (*Gehalt*) et « effectuation » (*Vollzug*) le sont.

Tout d'abord, le mot « effectuation » (*Vollzug*). Il s'inscrit souvent dans le contexte d'une élucidation de la méthode phénoménologique. Aussi fait-il son apparition dès l'introduction générale aux *Recherches logiques*. On le rencontre, par exemple, au § 3 :

Au lieu de nous consacrer à l'*effectuation* des actes (...), nous devons bien plutôt « réfléchir », c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes, et le sens immanent qu'ils comportent¹.

Les actes peuvent soit être « effectués », soit faire l'objet d'une « réflexion ». Dans le premier cas, ils procèdent d'une attitude qui consiste à se rapporter « naïvement »² à eux ou, comme Husserl aime à le dire, à « vivre en eux ». L'effectuation, c'est ainsi l'acte tel qu'il se déploie réellement dans la sphère des « vécus » ou, pour employer une expression qui, dans les *Recherches logiques*, est synonyme, dans la sphère « phénoménologique ». La deuxième attitude, celle qui opère une « réflexion » sur les actes, et qui est l'attitude proprement phénoménologique, doit cependant, pour pouvoir avoir de phénoménologique plus que le nom, revenir toujours à la sphère des vécus, donc à l'effectuation :

S'il faut que cette réflexion sur le sens de la connaissance ne conduise pas à une simple opinion, mais au contraire, comme il l'est ici rigoureusement exigé, qu'elle conduise à un savoir évident, elle doit nécessairement s'effectuer en tant que pure intuition d'essence sur la base exemplaire des vécus *donnés* de la pensée et de la connaissance³.

Autrement dit, la phénoménologie, si elle semble abandonner l'effectuation des actes au profit d'une réflexion sur eux, ne s'en détourne en apparence que pour y faire retour, c'est-à-dire pour opérer une réeffectuation :

Les concepts logiques, en tant qu'on leur attribue la valeur d'unités de pensée, doivent tirer leur origine de l'intuition ; ils doivent provenir, par abstraction idéatrice, de certains vécus, pouvoir se vérifier toujours à nouveau si l'on

¹ *RL Introduction*, § 3, p. 9 ; trad. fr. p. 10 (trad. modifiée).

² *Idem*.

³ *RL Introduction*, § 7, p. 19 ; trad. fr. p. 21 (trad. modifiée).

réeffectue cette abstraction, et être appréhendés dans leur identité à eux-mêmes¹.

« Effectuation » (*Vollzug*) désigne ainsi l'exercice même des actes tel qu'il se produit antérieurement à toute attitude logique et phénoménologique, ou postérieurement à elle : l'effectuation en est à la fois le point de départ et la vérification.

Ensuite, le mot « contenu » (*Gehalt*). Si Husserl l'emploie volontiers, il lui préfère souvent le mot *Inhalt*. Ce dernier est, dans la pensée de Husserl, excessivement équivoque. En un sens, toute la V^e *Recherche* — à laquelle il contribue à donner jusqu'à son titre — vise à en élucider le sens. Le dernier paragraphe de cette *Recherche* (§ 45) distingue, au sein de la seule expression « contenu de la représentation », une multiplicité de sens du mot « contenu » qui, pour le dire très sommairement, s'articulent principalement autour de la distinction entre contenu idéal et contenu réel (impliquant à son tour une multiplicité de sens du mot « contenu »)² — sans parler de l'épineuse distinction entre « contenu » et « objet » que Husserl, à cette occasion, aborde brièvement dans un débat avec Twardowski, et qui trouve un prolongement décisif dans le problème de la distinction, discutée dans l'*Appendice aux §§ 11 et 20*, entre objet intentionnel et objet véritable³. Fort heureusement, Heidegger donne, dans le texte du cours précité, une indication qui, si faible soit-elle, permet néanmoins de circonscrire avec une certaine précision le sens du mot « contenu ». Ce mot désigne « le “quoi” („*Was*“) originaire qui est expérimenté »⁴.

¹ *RL Introduction*, § 2, p. 5 ; trad. fr. p. 6 (trad. modifiée).

² *RL V*, § 45, p. 506 ; trad. fr. p. 322-323.

³ *RL V, Appendice aux §§ 11 et 20*, p. 424-425 ; trad. fr. p. 231 : « C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets “simplement immanents” ou “intentionnels” d'une part, d'autre part les objets “véritables” et “transcendants” qui leur correspondent éventuellement (...). Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : l'objet intentionnel de la représentation est LE MÊME que son objet véritable éventuellement extérieur et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux. L'objet transcendant ne serait, en aucune façon, l'objet de cette représentation s'il n'était pas son objet intentionnel. (...) Toutefois, ce que nous venons d'exposer n'exclut naturellement pas que (nous l'avons déjà mentionné) l'on établisse une distinction entre l'objet proprement dit qui est chaque fois visé, et l'objet *tel qu'il est visé*... ». Cette dernière distinction a été établie au § 17. Sur l'ensemble de cette question, cf. J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl, op. cit.*, chapitre V, p. 111-133.

⁴ *Ga* 60, p. 63.

Le « contenu » n'est autre que le « quoi », le *Was*, le *quid*, c'est-à-dire la « teneur réelle », la « matière » dont la forme est libre. « Rouge » ou « joie », le contenu est ce qui assigne à chaque fois à la généralisation son thème et son domaine d'exercice, et ce dont la formalisation fait précisément abstraction. Si l'« effectuation » désigne l'exercice même d'un acte, le « contenu » est ce vers quoi ce même acte se dirige, ou encore ce qu'il vise.

Reste le mot « relation » (*Bezug*). S'il appartient, comme les deux autres mots, à la structure intentionnelle des actes, il ne peut plus guère désigner que l'acte lui-même. Plus précisément, l'acte en son « comment » (*Wie*). Ou encore, pour reprendre les mots de Heidegger, « ... le “comment” originaire dans lequel cela est expérimenté »¹. « Cela » : à savoir le « quoi », le « contenu ». Tout « contenu » qui est « expérimenté » l'est alors selon un certain « comment », c'est-à-dire selon un certain mode.

Dès lors, si la formalisation est « motivée » par le « sens de la relation de l'attitude », et si « relation » (*Bezug*) signifie : se rapporter à... ou se diriger vers... selon un certain *comment* ou selon un certain mode, la formalisation aura pour vocation d'élucider ou d'explicitier ce *comment* ou mode lui-même.

Tel est bien ce que la formalisation a d'abord en vue dans la pensée de Husserl. Par la mise en variables des « termes » ou des « contenus » considérés, la formalisation met en évidence les formes catégoriales selon lesquelles ils sont appréhendés. Or ce dont les formes catégoriales sont originairement les formes, c'est ce que Husserl appelle le « mode de visée »² :

... la même intuition peut (comme nous le démontrerons ultérieurement) fournir un remplissement à des expressions différentes, dans la mesure en effet où elle peut être saisie catégorialement de manières différentes (...). Et par suite, les expressions, lorsqu'elles se tiennent en dehors de la fonction de connaissance, se réfèrent aussi, en tant qu'intentions symboliques, aux unités *formées* catégorialement. C'est ainsi que différentes significations peuvent appartenir à la même intuition (mais différemment d'un point de vue catégorial), et par suite au même objet³.

Considérer les expressions « en dehors de la fonction de connaissance », c'est, pour le dire très sommairement, les considérer sans égard à leur remplissement intuitif. C'est les considérer selon leur forme catégoriale —

¹ *Idem.*

² *RL I*, § 13, p. 49 ; trad. fr. p. 56.

³ *RL I*, § 13, p. 49-50 ; trad. fr. p. 56.

c'est-à-dire les formaliser. Or la formalisation permet de mettre en évidence les « manières différentes » (donc les différents *comment*, les différents modes) selon lesquels on se rapporte à une même « intuition » (donc à un même contenu), c'est-à-dire au même « objet » visé. En reprenant la distinction du § 17 de la V^e *Recherche*, la formalisation peut, tout en se rapportant au même « objet visé », rendre compte cependant d'une diversité, celle de l'« objet tel qu'il est visé ».

Par exemple, lorsque je dis : « un merle », « ce merle », « le merle qui est dans le jardin », ces expressions peuvent se rapporter au même « objet visé » — à savoir ce merle-ci, qui est dans le jardin, et que je vois par la fenêtre. Elles ont bien un même contenu. Cependant, le mode selon lequel je me rapporte à ce contenu, autrement dit l'« objet tel qu'il est visé », est différent, selon que je le nomme par l'une ou l'autre de ces trois locutions. C'est ce qui devient évident lorsque je les formalise : « un X », « ce X », « le X qui est dans le Y ». Par la formalisation, je mets en évidence la variété des modes selon lesquels le même contenu est diversement visé, autrement dit le *comment* (*Wie*) selon lequel je me rapporte (*Bezug*) au même contenu (*Gehalt*).

Mais la formalisation ne fait pas que mettre en évidence les nuances de divers actes ayant, somme toute, le même caractère (dans notre exemple, la visée de signification). Elle peut permettre, plus profondément, de mettre en évidence ce que Husserl nomme, dans la V^e *Recherche*, la différence des « caractères d'acte » :

Prenons encore le cas où quelqu'un écoute attentivement, comme un simple complexe phonique, un mot qui lui est tout à fait étranger, sans même se douter que c'est un mot ; et comparons à ce premier cas celui où il entendrait plus tard ce mot, une fois que sa signification lui serait devenue familière, au milieu d'une conversation, en le comprenant, mais sans qu'il soit accompagné d'aucune intuition servant à l'illustrer. En quoi consiste, d'une manière générale, ce que l'expression comprise par nous, mais fonctionnant d'une manière symbolique seulement, a de plus que le simple *flatus vocis* ? Qu'est-ce qui constitue la différence entre intuitionner simplement un *concretum* A et le concevoir comme un « représentant » d'« un A quelconque » ? Dans ce cas, et dans d'innombrables cas semblables, la modification réside dans les caractères d'acte. Toutes les différences logiques et surtout toutes les différences de forme catégoriales se constituent dans les actes logiques, au sens d'intentions¹.

¹ *RL V*, § 14, p. 384 ; trad. fr. p. 187.

L'exemple que donne ici Husserl pourrait faire penser à la nouvelle d'Edgar Allan Poe intitulée *Double assassinat dans la rue Morgue* : les témoins indirects d'un assassinat ont entendu des sons qu'ils ont identifiés comme des *mots* d'une langue étrangère, quand il s'agissait en réalité des *cris* d'un orang-outang. Sauf que dans l'exemple de Husserl, c'est à peu de chose près l'inverse : j'entends un *mot* que je ne connais pas, et je l'identifie non pas comme mot, mais comme un simple *son*. Conscience de son et conscience de mot mettent en jeu des modes de conscience différents : conscience simplement perceptive (auditive) dans le premier cas, conscience de signification dans le second. Or elles sont structurées par des formes catégoriales différentes : la conscience perceptive est gouvernée par les lois ontologiques formelles de la dépendance, qui informent à leur tour d'autres lois, elles matérielles, par exemple celle de la dépendance de l'intensité et de la qualité sonores¹ ; la conscience de signification, quant à elle, est au minimum régie par les lois formelles de la fondation, et par les lois formelles de la grammaire pure, c'est-à-dire par « l'armature idéale » à laquelle « toute langue est liée »². Ainsi, pour reprendre les termes du texte précité, les « différences de forme catégoriales » et les variations des « caractères d'acte » ou, ce qui revient au même, des « *modes de la conscience* »³, sont inséparables. La formalisation permettra donc de déterminer ces variations ou « *modes* » eux-mêmes.

C'est cette situation phénoménologique que Heidegger résume en ces termes :

La formalisation *n'est pas* liée au *quoi* déterminé de l'objet à déterminer. La détermination se *détourne* immédiatement de la teneur réelle de l'objet, elle considère l'objet depuis *le* côté selon lequel il est un objet donné ; il est alors déterminé comme *appréhendé* (Erfasstes) (...). Cette relation de l'attitude a en soi une diversité de sens qui peut être explicitée⁴...

La formalisation fait abstraction de l'objet donné pour mettre en lumière sa « donation » même. L'objet est ainsi considéré depuis un « côté » (*Seite*) déterminé. Cependant, celui-ci n'est pas un côté parmi d'autres — au sens où, par exemple, « rouge » n'est qu'un des côtés selon lesquels une « pomme » pourra être considérée, ce côté, qualitatif, se complétant alors d'une multiplicité d'autres côtés (les côtés « figure », « quantité », etc.). Le

¹ Cf. *RL III*, § 4, p. 233-234 ; trad. fr. p. 15.

² *RL IV*, § 14, p. 338-339 ; trad. fr. p. 135.

³ *RL V*, § 14, p. 386 ; trad. fr. p. 189.

⁴ *Ga 60*, § 12, p. 61.

formel est bien plutôt appréhendé depuis « *le côté* » (... *der Seite*) : non pas tel ou tel côté, mais bien le côté par excellence, c'est-à-dire celui sans lequel il n'y aurait tout simplement plus aucun côté — bref, le côté de la donation même de l'objet ou, pour l'exprimer dans des termes tout aussi classiquement husserliens, celui de son mode d'« appréhension », qui n'est toujours que l'une des déclinaisons possibles de la « relation de l'attitude », laquelle offre une « diversité de sens qui peut être explicitée ». Cette explicitation des divers « sens » que peut prendre ce « côté » qu'est, par excellence, la donation même de l'objet, n'est autre que la formalisation.

C'est ainsi que peut être saisi, par exemple, en deçà du « quoi » de l'objet, le fait même qu'il soit appréhendable au fil d'un « quoi » :

Je ne vois pas la détermination *quoi* en la tirant de l'objet, mais je vois sa détermination en quelque sorte « à même » l'objet. Je dois détourner mon regard du contenu *quoi* et n'y voir que le fait que l'objet est un objet donné, appréhendé dans une certaine attitude. Ainsi, la formalisation provient du sens relationnel de la pure relation de l'attitude, non du « contenu *quoi* en général »¹.

Si le *quoi* de l'objet est bien réel, la détermination « *quoi* » elle-même ne l'est pas. Le contenu est matériel, mais la détermination « contenu » est formelle. On n'obtient donc pas la détermination « contenu » en généralisant tel ou tel contenu : du contenu ne donnera jamais que du contenu. Pour passer du contenu à la forme « contenu » elle-même, il faut discerner, non pas en s'éloignant de l'objet pour atteindre son genre le plus élevé, mais en restant au plus près de l'objet lui-même, ce qui, en lui, ou plus exactement « à même » lui, est formel. Par exemple, dans l'expression : « un merle », la détermination formelle « contenu » ne s'obtient pas par généralisation du contenu, donc en remontant de « un merle » à « un oiseau », « un animal », etc., mais, en restant au plus proche de l'expression : « un merle », et en la formalisant : « un X » — la variable X étant le symbole formel d'un terme variable, et la forme « contenu » se définissant précisément par la variabilité de ce qu'elle informe.

Résumons. L'indication formelle répond à un problème de méthode phénoménologique : celui du sens, que la philosophie comprend traditionnellement à partir du concept d'universalité. Or au sein de ce concept, Husserl distingue la généralisation de la formalisation. La formalisation repose sur la mise en variable de ce qui, dans l'objet, est « réel » ou « matériel », c'est-à-dire de ce qui fait précisément le thème de la généralisation, et

¹ *Ga* 60, § 12, p. 58-59.

dont la forme s'avère « libre » ou « indépendante ». Par opposition à la généralisation, qui ne répond jamais qu'à la question *qu'est-ce que... ?*, la formalisation permet ainsi de mettre en évidence le « comment » ou « mode » selon lequel l'objet est « donné » ou « appréhendé ». Si la question phénoménologique par excellence est celle du *comment*, la formalisation est par excellence phénoménologique. On comprend dès lors que l'indication formelle, qui en procède, s'inscrive dans l'horizon de la « "théorie" de la méthode phénoménologique elle-même »¹. Mais de la formalisation à l'indication formelle, il y a un saut, ou plus exactement une « inversion » du « chemin »². Sur ce chemin, Heidegger a expliqué le sens de la formalisation. Après l'explication vient la critique.

3. La critique heideggérienne du formel

La critique heideggérienne de la formalisation a deux ressorts principaux : la mise sur un même plan des *Recherches logiques* et des *Ideen*, la critique du second texte, non identifié comme tel, prenant l'allure d'une critique générale de la formalisation, et venant ainsi disqualifier le contenu du premier ; puis la critique immanente de l'intentionnalité husserlienne, c'est-à-dire une critique qui, loin d'opposer à la pensée de Husserl des arguments importés de l'extérieur, se construit et se développe depuis l'intérieur même de la structure intentionnelle. Commençons par exposer le premier aspect.

a) Les *Ideen* et la « région formelle »

À première vue, l'usage que fait Heidegger du texte des *Ideen* est dépourvu de toute dimension polémique. Dans un premier temps du moins, ce texte demeure encore entièrement au service de la seule clarté de l'exposition :

« Généralisation » signifie *universalisation sur le plan du genre*. Par exemple le rouge est une couleur, la couleur est une qualité sensible. Ou bien la joie est un affect, l'affect est du vécu. On peut, semble-t-il, continuer : les qualités en général, les choses (*Dinge*) en général sont des essences. Le rouge, la couleur, la qualité sensible, le vécu, le genre, l'espèce, l'essence sont des objets (*Gegenstände*). Mais s'élève immédiatement la question : le passage universalisant de « rouge » à « couleur », ou de « couleur » à « qualité sensible »,

¹ *Ga* 60, § 11, p. 55.

² *Ga* 60, § 13, p. 65.

est-il le même que le passage de « qualité sensible » à « essence » et de « essence » à « objet » ? Manifestement *non* ! Il y a ici une rupture : le passage de « rouge » à « couleur » et de « couleur » à « qualité sensible » est une *généralisation* — celui qui se fait de « qualité sensible » à « essence » est une *formalisation*¹.

Cet extrait du § 12 du cours de 1920-1921 méritait d'être cité intégralement, afin que puisse être mise en évidence sa proximité avec le début du § 13 des *Ideen* — proximité telle, à vrai dire, que le texte heideggérien pourrait apparaître comme une simple glose du texte husserlien :

Par exemple l'essence du triangle est subordonnée au genre suprême de la forme spatiale, l'essence du rouge au genre suprême de la qualité sensible. D'un autre côté le rouge, le triangle et toutes les essences tant hétérogènes qu'homogènes sont placés sous l'accolade d'une même catégorie, celle « d'essence », qui ne représente pas en face d'elles toutes un genre eidétique et ne possède ce caractère à l'égard d'*aucune* d'entre elles. Il serait même aussi absurde de considérer la notion « d'essence » comme un genre par rapport aux essences matérielles, que de prendre par erreur l'objet en général (c'est-à-dire la notion vide de quelque chose) pour un genre dominant la diversité des objets et de là tout naturellement pour le seul et unique genre suprême, pour le genre des genres².

Les exemples sont, à l'exception du « triangle » comme « forme spatiale », auquel Heidegger substitue la « joie » comme « affect », les mêmes : « rouge », « qualité sensible », « essence », « objet ». Le procédé d'exposition est lui aussi identique : mise en évidence, à partir d'exemples, d'une rupture entre des termes qui s'inscrivent dans une apparente continuité. Mais l'usage pacifique du texte des *Ideen* s'arrête là. Le reste est du côté de la critique.

Cet usage critique des *Ideen*, Heidegger se garde bien, cependant, de le déclarer tel. Les *Ideen* et les *Recherches logiques* sont si bien placées sur le même plan que Heidegger ne précise à aucun moment auquel des deux textes il se réfère — ni donc, *a fortiori*, lequel des deux textes sert à critiquer l'autre. La faiblesse de la formalisation semble ainsi découler de son explication même. À mesure que la conceptualité des *Ideen* déteint insensiblement sur celle des *Recherches logiques*, la critique s'immisce dans l'explication. La conceptualité des *Ideen* : plus précisément, et essentiellement, le concept de « région » :

¹ *Ga* 60, § 12, p. 58.

² *Ideen I*, p. 26 ; trad. fr. p. 48.

La « région formelle » („formale Region“) est aussi, dans un sens *plus large*, un « domaine réel » („Sachgebiet“); elle aussi a une teneur réelle (*sachhaltig*)¹.

La formalisation se définissait par sa liberté à l'égard de tout « domaine réel » : comment peut-elle elle-même en devenir un ? En devenant, précisément, un « domaine », c'est-à-dire une « région », la « région formelle ». Mais Husserl a-t-il jamais parlé du formel en termes de « région » ? Assurément pas dans les *Recherches logiques*, mais, tout aussi assurément, dans les *Ideen*.

C'est au § 10 des *Ideen* que Husserl emploie, pour la première fois dans cet ouvrage, l'expression de « région formelle »². Ce qui ne va pas sans « quelque précaution »³ : la région formelle doit être prise non pas comme une région parmi d'autres, mais comme la « forme vide de la région en général » :

Ce qu'on appelle « région formelle » n'est donc pas quelque chose qui est coordonné aux régions matérielles (aux régions pures et simples) ; *ce n'est pas à proprement parler une région, mais la forme vide de région en général* ; toutes les régions, ainsi que les particularisations eidétiques d'ordre matériel (*sachaltigen*) qu'elles enveloppent, ne sont point à côté d'elle, mais *sous* elle⁴...

On comprend bien que la « forme vide de la région en général » soit une détermination formelle : une région est matérielle, mais la détermination « région », elle, est formelle. On comprend moins bien, en revanche, que cette « forme vide de la région en général » soit elle-même appréhendée comme « région ». Husserl précise bien qu'elle n'est « pas à proprement parler une région ». Mais alors pourquoi en parler en ces termes ? Ce qui permet à Husserl de distinguer ce qui est « à proprement parler » une région et ce qui ne l'est qu'improprement est la relation qu'une région entretient avec une autre : « à côté d'elle », ou « sous elle ». Dans la mesure où une région se définit par un genre suprême⁵, au-dessus duquel on ne saurait

¹ *Ga* 60, § 12, p. 59.

² *Ideen I*, p. 21 ; trad. fr. p. 39.

³ *Idem*.

⁴ *Ideen I*, p. 21-22 ; trad. fr. p. 39.

⁵ Le concept de région se trouve défini dans *Ideen I*, § 16, p. 30 (trad. fr. p. 55-56) : « La région n'est pas autre chose que l'unité générique à la fois totale et suprême qui appartient à un concret... ». Le concret est défini au § 15 : il s'oppose à l'abs-

remonter, une région ne saurait avoir aucun genre, donc non plus aucune région, au-dessus d'elle. Est donc « à *proprement parler* » une région toute région qui se situe « à côté » d'autres régions. Comment expliquer alors que la région formelle se situe non pas « à côté », mais bien au-dessus des autres régions, lesquelles sont dès lors « *sous elle* » ? L'explication, qui suit immédiatement la phrase précitée, est pour le moins elliptique : « ... (en un sens purement formel toutefois). » Autrement dit, si la région formelle contient les régions matérielles « *sous elle* », et non pas « à côté d'elle », c'est parce qu'elle les contient « en un sens purement formel » : s'il s'agissait d'une définition, il faudrait assurément remarquer ici que le terme défini figure dans la définition¹. Quoi qu'il en soit, la formalisation se trouve enrégimentée dans ce que Heidegger appelle un « ordonner » (*Ordnen*), un tel « ordonner » fût-il déterminé, justement, comme formel.

Car le régime de l'« ordonner », qui caractérisait, aux yeux de Heidegger, la généralisation, donc la logique des régions matérielles, la région formelle en fait elle aussi l'objet. À l'intérieur de la région formelle,

trait, opposition qui recouvre celle de l'indépendant et du dépendant, telle qu'elle a été élaborée dans la III^e *Recherche Logique* : une région est ainsi, dans le langage des *Recherches Logiques*, le genre suprême d'un tout ou d'une partie indépendante (fragment), par opposition aux parties dépendantes (moments), qui appartiennent bien à un genre suprême (par exemple la spatialité), lequel cependant, en tant que genre lui-même dépendant, ne suffit pas à constituer une région (la spatialité, dans notre exemple, loin d'être le titre d'une région, étant l'une des essences qui constituent, avec la matérialité et la temporalité, la région chose matérielle).

¹ J.-L. Marion, dans le commentaire qu'il consacre au § 10 des *Ideen dans Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2004, p. 222 sq.), explique fort bien en quoi la « *forme vide de la région en général* » régit toutes les régions matérielles ; mais que cette « *forme* » doive elle-même être pensée comme région, voilà qui est moins clair : « ... la région en général (...) rend possible toute entrée en région, donc toute entrée en objectivité d'un objet quelconque ; la formalité de la région exerce donc, sur le mode de l'objectivité qu'elle rend accessible à tout objet, une fonction ontologique ; « *L'ontologie formelle recèle en même temps (zugleich) en elle les formes de toutes les ontologies possibles en général (de toutes les ontologies 'proprement dites', 'matérielles')*. » La formalité endosse une charge ontologique parce que l'objectivité elle-même se laisse formaliser comme la région en général » (p. 222). On comprend que l'ontologie formelle donne ses formes à toute ontologie matérielle ; également que « l'objectivité se laisse formaliser comme la région en général » ; mais rien n'implique que la forme de « région en général » soit elle-même une région. Et l'on retombe inévitablement sur l'explication laconique de Husserl : « ... (en un sens purement formel toutefois) ».

les formes se trouvent mises en ordre selon une subordination hiérarchique des genres et des espèces qui obéit en tous points au modèle de la généralisation. En tous points, c'est-à-dire à la lettre. Au § 13, Husserl entend en effet « vérifier » l' « opposition radicale » du général et du formel. Voici en quels termes :

... les essences formelles de type logique (par exemple les catégories) ne « résident » pas dans les cas particuliers d'ordre matériel issus de l'individuation, comme le rouge considéré dans sa généralité « réside » dans les diverses essences du rouge, ou la « couleur » dans le rouge ou dans le bleu, (...) elles ne sont nullement « dans » des cas particuliers, au sens spécifique du « dans » qui aurait suffisamment de parenté avec le rapport de partie à tout¹...

Husserl place ici entre guillemets les termes censés caractériser les « essences matérielles » (« résident », « dans », etc.). En montrant l'impossibilité d'appliquer ces termes aux « essences formelles », l' « opposition radicale » du général et du formel doit être « vérifiée ». Ces termes ont été utilisés au § 12, afin de caractériser la relation du genre et de l'espèce :

Ces relations eidétiques désignées par les mots espèce et genre (et différentes des relations d'appartenance à des classes, c'est-à-dire à des groupes) impliquent que dans l'essence la plus particulière, la plus générale soit « immédiatement ou médiatement contenue », mais en un sens déterminé qui demande à être saisi dans son originalité propre par l'intuition eidétique. C'est pour cette raison précise que bien des auteurs ont ramené la relation du genre eidétique à l'espèce eidétique, à un cas particulier eidétique des relations de « partie » à « tout ». Ici les mots « tout » et « partie » répondent précisément au concept le plus vaste de « contenant » et de « contenu » dont la relation eidétique d'espèce à genre devient une forme particulière : ce qui est singulier dans l'ordre eidétique implique donc la totalité des universels situés au-dessus de lui, lesquels de leur côté « résident l'un dans l'autre » par degrés successifs, le degré le plus élevé étant toujours contenu dans le degré le plus bas².

« Contenu » (dans), « partie », « tout », « résider l'un dans l'autre » : ce sont, à peu de chose près, les termes qui, au § 13, sont censés être exclus par la formalisation, et donc avérer l' « opposition radicale » du général et du formel. Sauf que la logique du genre et de l'espèce, loin de se limiter au

¹ *Ideen I*, § 13, p. 27 ; trad. fr. p. 49.

² *Ideen I*, § 12, p. 26 ; trad. fr. p. 46-47.

domaine des essences matérielles, embrasse également celui des essences formelles :

Toute essence, qu'elle soit matérielle (*sachhaltigen*) ou vide (donc purement logique), se place dans une *échelle de généralité et de spécialité*¹...

Une essence « vide (donc purement logique) » est une essence formelle. Elle est, exactement au même titre que les « essences matérielles », soumise au régime du genre et de l'espèce :

En ce sens, si on considère le domaine purement logique des significations, la « signification en général » est le genre le plus élevé, chaque forme propositionnelle déterminée — proposition ou élément de proposition — est une singularité eidétique, la proposition en général un genre intermédiaire. De même le nombre en général est un genre suprême. Deux, trois, etc. sont les différences ultimes de ce genre, c'est-à-dire ses singularités eidétiques².

Dès lors, en quoi consiste cette « différence radicale » du général et du formel que le § 13 entendait « vérifier » ? Bien entendu, Husserl ne se contredit pas d'un paragraphe à l'autre. La « différence radicale » réside dans la relation que le formel et le général entretiennent avec les individualités, abstraites ou concrètes (c'est-à-dire dépendantes ou indépendantes) : une individualité est la particularisation d'un genre matériel, alors qu'elle est le remplissement d'un genre formel vide. Autrement dit, la relation de tout à partie, de contenant à contenu, etc., se prolonge matériellement jusqu'à l'individu, alors qu'elle s'y arrête formellement. Par exemple, une pomme rouge « contient » l'espèce matérielle « rouge », le genre matériel « couleur », etc., mais elle ne « contient » pas l'espèce formelle « un », le genre formel « nombre », etc., que la pomme rouge ne fait que « remplir » d'un contenu dont ces formes demeurent en elles-mêmes entièrement indépendantes.

Ainsi, la « différence radicale » du formel et du général n'est telle que sous l'angle de leur relation à l'individu. Dans leur relation à eux-mêmes, en revanche, c'est-à-dire d'essence à essence, le formel et le général obéissent à la même logique du genre et de l'espèce. Ou bien, pour user de la terminologie que Husserl fixe précisément au § 13, le général et le formel ne diffèrent que dans leurs relations de « *subsomption* » (d'essence à individu), leurs relations de « *subordination* » (d'essence à essence)³, elles, demeurant

¹ *Ideen I*, § 12, p. 25 ; trad. fr. p. 45-46.

² *Ideen I*, § 12, p. 25 ; trad. fr. p. 46.

³ *Ideen I*, § 13, p. 27 ; trad. fr. p. 49.

identiques. Car sous l'angle de la « *subordination* », non seulement la différence n'est pas radicale, mais elle est inexistante : le genre formel « proposition » est contenu dans l'espèce formelle « proposition disjonctive » exactement au même titre que le genre matériel « couleur » est contenu dans l'espèce matérielle « rouge ». Formalisation et généralisation obéissent, exactement au même titre, à la même logique générique. Heidegger ajouterait : à la même logique de l'« ordonner », qui est originairement celle de la généralisation, laquelle semble ainsi déteindre sur la formalisation, et l'entacher de « réel »-« matériel ». La logique du genre et de l'espèce serait-elle une importation illicite de la généralisation en domaine formel ?

Assurément, Husserl établirait une ligne de partage stricte entre la relation de genre à espèce, qui à ses yeux n'est pas plus matérielle que formelle, et la généralisation qui, en tant que matérielle, s'oppose « radicalement » à la formalisation. Reste que les termes qui s'appliquent si bien à la généralisation dans sa relation à l'individu (« contenu », « dans », « partie », « tout », etc.) ne s'appliquent pas si mal à la formalisation qui, si elle les exclut « radicalement » dans sa relation à l'individu, les nécessite, au contraire, dans la relation réciproque des formes à l'intérieur même de la « région formelle ». Le terme de « région » aurait-il en tant que tel, et malgré qu'on en ait, des implications inévitablement matérielles ? On a vu que Husserl ne l'appliquait pas au formel sans « quelque précaution », et, au fond, pas « à proprement parler »¹. Mais il l'applique tout de même. Pourquoi ? Peut-être parce que du concept de « région » dépend la définition et, en un sens, la promotion de la phénoménologie appréhendée, en cette année 1913, à nouveaux frais :

En même temps nous puissions ici l'*Idee directrice d'une tâche à accomplir* : il s'agit de déterminer, à l'intérieur du cercle des intuitions que nous avons des individus, *les genres suprêmes qui régissent le concret et, de cette façon, de distribuer tout l'être individuel qui tombe sous l'intuition en régions de l'être, chacune de ces régions caractérisant une science* (ou un groupe de sciences) *eidétique et empirique*²...

Pourquoi la formalisation se trouve-t-elle enrégimentée dans la logique du genre et de l'espèce ? Parce qu'elle est réinscrite dans une région, la « région formelle ». Et pourquoi le formel se trouve-t-il ainsi coiffé du concept de région ? Peut-être parce que de ce concept dépend la distribution des sciences empiriques en « régions de l'être », de cette distribution la subordination des

¹ *Ideen I*, § 10, p. 21-22 (trad. fr. p. 39), déjà cité plus haut.

² *Ideen I*, § 17, p. 32 ; trad. fr. p. 58.

sciences empiriques à des sciences eidétiques, de cette subordination une « tâche à accomplir », celle d'une science de l'eidétique en général qui n'est autre... que la « phénoménologie » :

Le problème d'une « classification » radicale des sciences est pour l'essentiel le problème du découpage des régions ; à cet effet nous avons besoin à nouveau, à titre préliminaire, d'études de logique pure du genre de celles que nous avons esquissées en quelques lignes. D'autre part il faut recourir aussi, bien entendu, à la phénoménologie : mais d'elle, jusqu'à présent, nous ne savons rien¹.

Fin du premier chapitre. La suite, ce sont les *Ideen* elles-mêmes, c'est-à-dire la présentation de la « phénoménologie » comme « idée directrice » de la « tâche à accomplir ». Les « études de logique pure » n'étaient ainsi menées, dans ce premier chapitre, qu'« à titre préliminaire ». Ce stade « préliminaire », c'était pourtant tout ce que se proposaient les *Recherches logiques*, ou au moins les *Prolégomènes*, dont le chapitre final, qui offrait un traitement canonique, aux yeux de Husserl lui-même, du formel, était intitulé, précisément : « L'idée de la logique pure ». Et « le genre [d'études] que nous avons esquissées en quelques lignes » n'est autre que le « genre » même des *Recherches logiques*, à l'ensemble desquelles Husserl n'a cessé, comme on l'a vu, de faire référence tout au long du premier chapitre. Désormais, la « logique pure » ne fait que donner l'avant-goût d'une tâche dont elle ne nous apprend substantiellement « rien ». C'est cette tâche qui se définit préalablement par le « découpage » de l'être en « régions ». C'est elle qui explique l'importance capitale du concept de région. Ne serait-ce pas elle qui expliquerait aussi la réinterprétation du formel à partir du concept, fondateur ici de la tâche phénoménologique, de région ?

Quoi qu'il en soit, cette réinterprétation du formel à partir du concept de région permet à Heidegger de voir dans le formel une « mise en ordre » au moins indirecte :

Mais le sens relationnel n'est pas une mise en ordre, n'est pas une région ; ou bien seulement indirectement, pour autant qu'il est *informé* en une catégorie formelle de l'objet, à laquelle correspond une « région ». En premier lieu, la formalisation n'est une mise en ordre qu'à travers cette mise en forme. Sous [le titre de] formalisation, nous avons ainsi à comprendre différentes choses : la détermination d'un quelque chose comme objet, la mise en ordre sous

¹ *Ideen I*, p. 32 ; trad. fr. p. 59.

forme de catégorie objective formelle, qui cependant n'est pas, de son côté, originaire, mais ne présente que la mise en forme d'une relation¹.

Le formel vise premièrement, on l'a vu, à élucider le « sens relationnel », c'est-à-dire, dans la langue de Husserl, le « *mode de conscience* » ou de « visée » ou, dans celle que Heidegger reprend également à Husserl, la « donation » ou l'« appréhension » même de l'objet. Le formel peut cependant être lui-même « informé ». La « relation » (*Bezug*) étant formelle, sa « mise en forme » sera, logiquement, la mise en forme d'une mise en forme. Cette formalisation redoublée consiste à appliquer la forme « région » aux formes catégoriales, et à obtenir la forme, issue de ce redoublement, « catégorie formelle de l'objet ». Sous cette nouvelle forme se rangent toutes les catégories formelles qui, dès lors, ne sont que les espèces dont elle est le genre suprême. Ainsi, ce qui n'était initialement que « détermination d'un quelque chose comme objet », détermination simplement formelle, devient « mise en forme » des formes elles-mêmes, et par là même « mise en ordre ». On comprend qu'un tel redoublement ne soit pas, précisément en tant que redoublement, « originaire ». Donc aussi, par la même occasion, que l'interprétation de la formalisation proposée dans les *Ideen* ne le soit pas davantage.

Reste à savoir pourquoi Heidegger voit dans une telle mise en ordre un glissement du formel vers le « domaine réel ». Le texte du cours de 1920-1921 n'apporte pas de réponse expresse à cette question. Il en laisse cependant deviner quelque chose. Le dispositif de mise en ordre n'est, dans le cas du formel, « pas originaire ». Quand peut-il l'être ? Dans le cadre de la généralisation. Or la généralisation a par définition un caractère « réel ». On peut donc supposer que le dispositif de mise en ordre ne saurait être appliqué, de manière non originaire, au formel, sans que le caractère « réel » qui appartient à son domaine d'origine ne déteigne pour ainsi dire sur le formel lui-même. Plus simplement : on ne saurait mettre en ordre quoi que ce soit sans prendre ce qui est ainsi mis en ordre, malgré qu'on en ait, pour une chose.

Pour venir renforcer ce qui n'est, à ce stade, qu'une simple supposition, citons un passage des *Remarques* sur Jaspers, qui propose une appréhension de la vie facticielle sur la base du concept d'existence, lui-même indiqué formellement par le « je suis ». Dans ce contexte, l'indication formelle vise précisément à échapper à une logique de mise en ordre que Heidegger, peut-être moins prudent que dans le cadre d'un cours, n'hésite pas à qualifier de « rangement » :

¹ *Ga* 60, § 12, p. 61-62.

... toute tentative de détermination régionale — comme celle par conséquent qui sort d'une saisie préalable et porte sur quelque chose comme le flux de conscience, le contexte du vécu — « efface » le sens du « suis » et fait du « je » un objet dont une attitude spécifique peut disposer, et qui doit *être rangé à sa place* (einzuordnenden)¹.

Le contexte de l'existence indiquée formellement par le « je suis » peut provisoirement être laissé de côté. L'important est ici que « détermination régionale » soit synonyme de « rangement », terme impliquant lui-même une réduction au rang d'« objet », terme à son tour appréhendé, précisément, comme une réduction. Car c'est bien la « détermination régionale » qui « fait du “je” un objet », lequel n'« est » donc pas, quel que soit au fond le sens que Heidegger entend en définitive lui assigner, un objet. Régionaliser, c'est ranger, donc objectiver. Cette logique se trouve confirmée quelques pages plus loin :

Les phénomènes de la vie ne sont pourtant pas comme des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait de classer à nouveau².

La logique ici à l'œuvre peut difficilement ne pas faire penser à celle que Husserl lui-même a mise au jour, il est vrai bien des années après que l'ensemble des textes cités ci-dessus aient été écrits, c'est-à-dire en 1937, dans la *Crise des sciences européennes*³. Disons très sommairement que cette logique, qui est celle de l'histoire de la science moderne elle-même, telle qu'elle débuta avec Galilée, se fonde sur une mathématisation non seulement de la nature, mais de la mathématisation elle-même, selon une figure du redoublement qui n'est pas sans faire penser à celle de la formalisation du formel dont procède la « région formelle » :

Cette extension extrême d'une arithmétique algébrique déjà elle-même formelle, mais limitée, a, dans son apriorité, son emploi immédiat dans toute mathématique pure « concrètement réelle », la mathématique des « intuitions pures », et par là elle s'applique à la nature mathématisée ; mais elle s'applique également à elle-même, elle s'applique à l'arithmétique algébrique

¹ *Ga 9*, p. 30 ; trad. fr. (II) p. 7-8 (trad. modifiée).

² *Ga 9*, p. 38 ; trad. fr. (II) p. 15, déjà cité plus haut.

³ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, Marinus Nijhoff, 1976 (désormais noté *Krisis*). Trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1999.

précédente, et de nouveau dans son extension à toutes ses propres multiplicités formelles ; de sorte qu'elle se trouve ainsi reliée à elle-même¹.

Élucider la relation entre la mathématisation galiléenne et moderne de la nature et la formalisation des catégories formelles en une « région formelle », donc entre deux dispositifs de redoublement, l'un mis en place par Husserl dans les *Ideen*, l'autre critiqué par le même Husserl, mais plus de vingt ans plus tard, dans la *Krisis*, appellerait de longs développements. Qu'il suffise d'esquisser la parenté entre deux structures, l'une, husserlienne, critiquée par Heidegger, l'autre, scientifique, critiquée par Husserl. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une simple esquisse.

Dans les deux cas, un dispositif est mis en place pour rendre formellement compte de ce qui est thématiquement pris en vue (le « quelque chose en général » pour la formalisation, la « nature » pour la science moderne mathématique). Dans les deux cas, ce dispositif est formellement redoublé, le redoublement visant ici à optimiser la technicité déjà offerte, mais à un degré moins englobant, par le dispositif simple (respectivement, information des formes catégoriales dans une « région formelle », et mathématisation du mathématique lui-même sous forme de « technique de calcul », notamment au travers de la « théorie des multiplicités »)². Dans les deux cas, cette optimisation conduit à un recouvrement de ce que le dispositif visait initialement à découvrir (appréhension « réelle » du « sens relationnel » que mettait en lumière la formalisation, autonomisation de l'idéalité mathématique par rapport au « monde de la vie » qu'elle était censée découvrir). Bref, dans les deux cas, le dispositif de redoublement formel autonomise et, par là même, objective, voire réifie le dispositif lui-même, au point d'occulter ce qui lui donnait sens et mesure. Le dispositif se substitue à ce dont il est le dispositif. Heidegger aurait-il perçu, dès le début des années

¹ *Krisis*, § 9 g, p. 45-46 ; trad. fr. p. 53-54.

² *Krisis*, p. 46 ; trad. fr. p. 54. Notons qu'il y a vraisemblablement plus qu'un parallèle entre les deux dispositifs : la « théorie des multiplicités » servait, comme on l'a vu, de modèle au jeune Husserl pour penser la formalisation elle-même. La critique husserlienne de la mathématisation galiléenne de la nature serait-elle, d'un seul et même tenant, une critique de la formalisation, donc, inévitablement, une autocritique ? La référence à la « théorie des multiplicités » intervenait plus précisément, au § 70 des *Prolégomènes*, pour illustrer le projet d'une théorie des formes de théories possibles. L'autocritique, si elle existe, porterait donc moins sur la formalisation que sur le redoublement théorique qu'aurait supposé le projet dans lequel elle était censée culminer en 1901. Mais ce point, répétons-le, appellerait un développement à part, qui n'entre pas directement dans le cadre des présentes recherches.

vingt, un danger sur lequel Husserl ne sera alerté que près de vingt ans plus tard ? Cette question, comme celle de la communauté de structure ici esquissée, peut demeurer ouverte.

Quoi qu'il en soit, si Husserl, en 1937, oppose à ce danger un retour au « monde de la vie », donc à un monde qui demeure structuré par l'intentionnalité, Heidegger, en 1920-1921, y oppose une critique de l'intentionnalité même.

Mais avant d'exposer ce second ressort de la critique heideggérienne du formel, tentons d'en résumer le premier. On l'a dit, Heidegger, à l'instar de Husserl lui-même, place sur un même plan l'analyse de la formalisation des *Recherches logiques* et celle des *Ideen*. Cette fusion critique de deux ouvrages publiés à douze ans d'intervalle, et que sépare ce qu'on a coutume d'appeler le « tournant transcendantal », est à ce point complète, que Heidegger ne précise à aucun moment auquel des deux textes il se réfère. Cependant, si les *Recherches logiques* sont, dans l'économie du texte heideggérien, au service de la clarté de l'exposé, les *Ideen* fondent, quant à elles, une critique d'autant plus redoutable que, ainsi détachée de son contexte, elle semble découler du sens même de la formalisation. Car l'analyse menée dans les *Ideen* a ceci de nouveau par rapport à celle des *Recherches logiques*, qu'elle appréhende la formalisation à partir du concept de région, c'est-à-dire d'une mise en ordre hiérarchique des concepts qui, originairement, appartenait à la généralisation. Certes, dans le cadre du formel, une telle mise en ordre ne s'accomplit que d'essence à essence, c'est-à-dire dans une relation de « subordination », alors que, dans le cadre du général, elle se prolonge jusqu'à l'individu, c'est-à-dire dans une relation de « subsomption ». Reste que la logique du général déteint insensiblement sur celle du formel : celui-ci fait désormais l'objet d'une mise en ordre, qui consiste en un redoublement formel. Le formel ainsi redoublé acquiert une teneur réelle. L'en épurer n'implique pas, comme le voulait le dernier Husserl, un retour au « monde de la vie », mais bien à l'intentionnalité, qui constitue le second ressort de la critique heideggérienne. Là où le premier ressort impliquait, quoique tacitement, une limitation de la critique aux *Ideen*, le second va permettre son extension à l'ensemble de la pensée de Husserl.

b) L'intentionnalité et le problème de l' « effectuation » (Vollzug)

Dans les §§ 11 à 13 du cours de 1920-1921, le mot « intentionnalité » n'est pas prononcé une seule fois. Le concept n'en est pas moins intimement pré-

sent. La « relation » (*Bezug*) constitue, avec le « contenu » (*Gehalt*) et l'« effectuation » (*Vollzug*), un triptyque censé rendre compte de « chaque expérience » en tant qu'elle est phénoménologiquement « prise au phénomène »¹, c'est-à-dire, précisément, en tant qu'elle est intentionnelle.

À ce que Heidegger nomme *Bezug* correspond, dans la pensée de Husserl, l'acte en tant qu'il est toujours caractérisé par un certain « mode de visée » ou « *mode de conscience* ». C'est ce que Heidegger appelle « le “comment” originaire dans lequel cela est expérimenté »². « Cela » : à savoir le contenu, qui n'est jamais neutre, “objectif” au sens vulgaire, mais toujours appréhendé selon un certain *comment*, lequel se trouve mis en lumière par la formalisation, qui fait abstraction, précisément, de tout contenu. Reste un troisième moment, celui de l'« effectuation ». Heidegger le caractérise comme...

... le « comment » originaire dans lequel le sens relationnel est effectué³.

Si la « relation » est déjà un *comment*, l'effectuation est alors le *comment de ce comment*. Autrement dit, non seulement le « contenu » n'est jamais appréhendé de manière neutre, mais le mode sur lequel il est appréhendé dans la « relation de l'attitude », laquelle peut faire l'objet d'une abstraction formalisante, est lui-même effectué selon un certain mode. Par exemple, lorsque je dis « ce merle », je me rapporte à un contenu selon une catégorie formelle de la signification, le déictique (« ce »), que met en lumière la formalisation (« ce X »). Cette catégorie formelle suffit-elle cependant à rendre compte de ce rapport ? Non, car elle laisse de côté le moment de l'effectuation :

On pourrait dire qu'une détermination ontologico-formelle ne dit absolument rien sur le « quoi » qu'elle détermine, donc qu'elle ne préjuge de rien. Mais précisément parce que la détermination formelle est totalement indifférente du point de vue du fond (*inhaltlich*), elle est fatale à ce qui, dans le phénomène, est du côté de la relation et de l'effectuation — car elle exige un sens relationnel théorique, ou au moins l'implique. Elle dissimule le caractère *effectué* — ce qui est peut-être plus fatal encore — et se concentre unilatéralement sur le *contenu*⁴.

¹ *Ga* 60, § 13, p. 63.

² *Idem*.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

La formalisation « se concentre unilatéralement sur le *contenu* » : c'est-à-dire qu'elle consacre tous ses efforts à en faire abstraction — et on a vu quels efforts : distinction de la forme et de la matière, mise en variable de cette dernière, déduction de lois analytiques formelles, etc. Car si sa tâche, phénoménologique par excellence, est de mettre en lumière le *comment*, toute forme de « préjugé », autrement dit tout élément susceptible de s'immiscer dans le *comment* et d'en altérer la pureté, lui semble se situer du côté du « quoi ». Ce « côté » (*Seite*) est bien à première vue ce qui risquerait d'être « fatal » (*verhängnisvoll*) à une telle tâche. Lorsque je demande *comment* (ou sur quel mode) se donne, par exemple, une expression (« ce merle »), le danger est bien, en tout premier lieu, d'y substituer subrepticement la question *qu'est-ce que ?*, et de répondre par une détermination tirée du contenu même de la proposition (« animalité », « choséité », etc.). La formalisation, en mettant celui-ci en variable, permet de prévenir ce danger.

Reste que la mise en variable elle-même présente un danger. Elle est en effet une abstraction. Or l'acte même d'abstraire suppose un certain « sens relationnel », c'est-à-dire un certain *comment*, un certain mode de rapport à... Pas d'abstraction, en effet, sans un « sens relationnel théorique ». Telle est, si l'on peut dire, l'ironie du sort réservé à la formalisation : en cherchant à découvrir le « sens relationnel », elle adopte elle-même un certain « sens relationnel », dont elle recouvre ce qu'elle était censée découvrir. Le processus de mise en lumière du *comment* suppose lui-même un certain *comment* qui occulte le premier. Ou encore : une théorie du *comment* implique elle-même un *comment* théorique. On comprend alors que la formalisation soit fatale au *comment* « précisément » (*gerade*) pour les raisons qui semblaient lui permettre de le prendre en charge.

Cette objection, Husserl en était cependant parfaitement conscient. Au § 3 de l'introduction aux *Recherches logiques*, intitulé : « Les difficultés de l'analyse purement phénoménologique », il note en effet :

Une difficulté souvent discutée qui paraît menacer dans son principe la possibilité de toute description immanente d'actes psychiques, et qui s'étend aussi, comme on s'en rend compte aisément, à la possibilité d'une doctrine phénoménologique de l'essence, consiste en ce que, dans le passage de l'effectuation naïve des actes à l'attitude réflexive, c'est-à-dire à l'effectuation des actes qui relèvent de cette attitude, les premiers actes se modifient nécessairement. Comment évaluer exactement le genre et l'étendue de cette

modification ? Bien plus, comment pouvons-nous au fond savoir quelque chose de celle-ci, soit comme fait, soit comme nécessité d'essence¹ ?

Ce texte date de la seconde édition de 1913². Husserl n'y formule-t-il pas l'objection que Heidegger lui adressera presque dans les mêmes termes près de dix ans plus tard ? Assurément : Husserl y précise bien que « l'attitude réflexive » substitue à l'« effectuation naïve des actes » une tout autre effectuation, « l'effectuation des actes qui relèvent de cette attitude » (c'est-à-dire de « l'attitude réflexive »).

Mais il y a plus étonnant encore que la lucidité de Husserl : l'absence, dans l'ensemble des *Recherches logiques*, de réponse claire à une objection que Husserl a pourtant si bien cernée. Il y a bien le § 14 de la V^e *Recherche*, qui répond à l'objection, que Natorp adresse à Brentano, de l'indissociabilité des actes et de leur contenu — objection à laquelle Husserl répond par la variabilité des actes se rapportant à un même contenu³, cette variabilité étant dès lors susceptible de rendre manifeste, dans le processus même de variation, les différentes modalités du *comment* qui sont en jeu. Il y a bien également quelques aspects du problème de la réflexion sur le moi qui, au § 12 de la même *Recherche*, pourraient être réinvestis dans le problème de la réflexion sur les actes⁴. Mais le texte où Husserl est tout près de poser lui-

¹ *RL Introduction*, § 3, p. 10 ; trad. fr. p. 11 (trad. modifiée).

² Le texte de la première édition posait le même problème, mais de manière moins radicale (le terme d'« effectuation » n'y figurant pas) : « On connaît, en outre, l'influence perturbatrice des actes secondaires de la réflexion sur le contenu phénoménologique des actes primaires, et les modifications qui interviennent à cette occasion, non seulement peuvent échapper facilement à l'observateur peu exercé, mais sont même difficiles à apprécier pour l'observateur expérimenté » (cf. la traduction française de *RL Introduction*, qui restitue ce texte de 1901 dans les « notes annexes », p. 261 [10]²).

³ *RL V*, § 14, p. 182-190 ; trad. fr. p. 182-190.

⁴ *RL V*, § 12, en particulier p. 376 ; trad. fr. p. 178-179 : « Mais si nous vivons, pour ainsi dire, dans l'acte en question, si par exemple, nous nous absorbons dans l'observation d'un processus phénoménal, ou si nous nous plongeons dans un jeu de notre imagination, dans la lecture d'un conte, dans la réalisation d'une démonstration mathématique, etc., le moi, comme point de référence de l'acte effectué, n'apparaît absolument pas. La représentation du moi peut bien être "en disponibilité", surgir avec une facilité particulière, ou plutôt se constituer en représentation nouvelle ; mais c'est seulement si elle se réalise réellement et qu'elle ne fait qu'un avec l'acte en question que "nous" "nous" rapportons à l'objet, de telle manière qu'à cette mise en relation du moi corresponde alors quelque chose qui puisse être dégagé par la description. »

même la question de Heidegger, celle du *comment* non plus seulement des actes, mais de leur effectuation même, est sans doute le § 19 de la V^e *Recherche*. Celui-ci aborde le problème de l'attention, qui avait été largement traité, au cours de la II^e *Recherche*, dans son rapport avec l'empirisme¹. Cette fois, l'attention n'est plus appréhendée dans son rapport avec les contenus réels du vécu, mais avec les actes eux-mêmes. Husserl écrit alors :

À un autre point de vue, il faudrait, il est vrai, examiner si la préférence que nous donnons à un acte par rapport aux autres actes concomitants quand nous « vivons en lui » et que nous sommes tournés vers ses objets directement ou indirectement, ou qu'éventuellement « nous nous occupons spécialement » d'eux, si cette préférence *doit elle-même valoir comme un acte* qui, dès lors, transformerait *eo ipso* tous les actes ainsi privilégiés en actes complexes ou si, quand on parle d'attention, il ne s'agit pas bien plutôt de simples *modes d'effectuation* des actes (modes qui doivent être décrits d'une manière plus précise avec leurs particularités propres) — ce qui, sans aucun doute, est le cas².

Si Husserl ne traite pas ici de la réflexion phénoménologique sur les actes, mais simplement du privilège accordé à l'un d'entre eux dans le cadre d'actes fondés, il parle bien, à cette occasion, de « *modes d'effectuation* des actes » — donc, pour l'exprimer dans la langue du cours de Heidegger, du « “comment” originaire dans lequel le sens relationnel est effectué »³. Mais le traitement de cette dernière question, si décisive pour le problème indiqué dans l'introduction des *Recherches logiques*, n'excède pas, là encore, la simple indication.

Concluons : Husserl est parfaitement conscient, en 1913, de la teneur de l'objection que Heidegger formulera en 1920-1921 — et presque parfaitement inconséquent par rapport à la conscience qu'il en a. Inconséquence éminemment féconde sans aucun doute, puisqu'elle permet à Husserl, en un sens, et notamment, de ne pas être Heidegger — c'est-à-dire de ne pas faire de l'« effectuation » même le thème propre de sa pensée, sous le titre de « vie facticielle », puis d'« existence »⁴.

¹ *RL II*, §§ 13-23, p. 137-166 ; trad. fr. p. 160-194.

² *RL V*, § 19, p. 410-411 ; trad. fr. p. 216-217.

³ *Ga 60*, § 13, p. 63.

⁴ Cette seule critique heideggérienne de la formalisation entraîne à sa suite, on le voit, une importante partie du « dossier Husserl-Heidegger ». De la mise entre parenthèses de l'« effectuation » chez Husserl, et de sa thématisation chez Heidegger,

Cette inconséquence a évidemment des conséquences. La première est, on l'a vu, que le formel procède d'une attitude théorique. La seconde découle du sens du théorique lui-même : son orientation exclusive en direction de l'objet compris comme « quelque chose en général »¹. La troisième, qui constitue sans doute le point d'orgue de la critique heideggérienne du formel, est, précisément, l'absence, dans la formalisation, de tout dispositif permettant de prévenir cette chute au niveau de l'objet :

La nécessité de cette règle de précaution résulte de la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet, et dont nous devons malgré tout faire sortir le phénomène².

La formalisation, justement parce qu'elle se veut transrégionale — ou, pour reprendre les termes mêmes de Heidegger cités plus haut : « précisément parce qu'[elle] est totalement indifférente du point de vue du fond » — glisse vers ce à quoi la porte la « tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle », donc du côté de « ce qui est de l'ordre de l'objet ».

pourrait être déduite une suite d'oppositions qui structureraient la relation des deux penseurs, et que, notamment et éminemment, le cours du semestre d'été 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, Band 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994³, désormais noté *Ga 20* ; trad. fr. Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006) permettrait de préciser : phénoménologie (manquée) du vécu / phénoménologie de la vie facticielle ; « attitude naturelle » / « quotidienneté » ; essence *et* existence / essence *comme* existence ; etc. Cf. notamment J.-L. Marion, *Réduction et donation, op. cit.* (en particulier le traitement accordé au cours de 1925 dans le chapitre II, p. 65-118).

¹ Jean-François Courtine et Jocelyn Benoist ont conjointement montré (J.-F. Courtine (dir.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, respectivement p. 25-31 et p. 40 *sq.*) que le « quelque chose en général » n'est pas, dans la pensée de Husserl, pensé sur le modèle traditionnel du τ_1 , de l'objet transcendantal = X, etc., dans l'exacte mesure où la pensée husserlienne subvertit la logique traditionnelle de la prédication, et en particulier sa référence à un noyau ontologique auquel viendraient s'agréger des propriétés. Cette démonstration permet d'affiner le sens de la critique heideggérienne. En effet, Heidegger ne pense pas davantage le « quelque chose en général » sur ce modèle classique, mais bien sur celui de la *Vorhandenheit*, modèle sous le coup de la critique duquel, en revanche, tombe bien le « quelque chose en général » husserlien, dont le mode de disponibilité constante devient patent, notamment, dans la mise en variables dont il peut faire l'objet.

² *Ga 60*, § 13, p. 64.

Comment prévenir cette tendance ? En faisant plus qu'être « indifférent du point de vue du fond » — c'est-à-dire en substituant à l' « indifférence » une attitude éminemment alerte, qui se fonde sur la « règle de précaution » dont parle ici Heidegger. Mais quelle est cette règle de précaution ? Elle n'est autre que l'indication formelle :

Comment ce préjugé (*Präjudiz*), littéralement ce pré-jugé (*Vorurteil*), peut-il être prévenu ? C'est précisément ce que fait l'*indication formelle*. En tant que moment méthodique, elle appartient à l'explication phénoménologique elle-même¹.

L'indication formelle vient ainsi se substituer à l'approche simplement formelle de la question phénoménologique du *comment*.

Cette substitution se lit d'abord à même celle que subit, dans le cours de 1920-1921, la détermination de l' « historique ». On l'a vu : au § 11, l' « historique » est déterminé comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)² ; au § 13, comme « “ce qui devient dans le temps” » („*ein Werdendes in der Zeit*“)³. Dans le premier cas, on avait une détermination universelle, dans le second, on obtient une indication formelle. De la première à la seconde proposition, c'est l'inférence de *Zeitlich-Werdende* à *vergangen* qui disparaît. L'inférence supposait en effet de savoir ce que signifie la détermination : « ce qui devient temporellement », et, sur la base de ce savoir et de lui seul (« comme tel », *als solches*), d'en déduire une nouvelle détermination (« passé », *vergangen*). De l'indication formelle, en revanche, on ne déduit rien :

« Temporel » est encore provisoirement pris dans un sens totalement indéterminé, on ne sait pas de quel temps on parle⁴.

Nulle inférence du « temporel » à autre chose que lui-même : si « temporel » demeure bien une détermination, son caractère déterminant, en revanche, lui est retiré — retrait figuré par l'usage des guillemets qui, au § 13, entourent le syntagme „*ein Werdendes in der Zeit*“. La détermination indiquée formellement est, si l'on veut, une détermination non déterminante, c'est-à-dire une

¹ *Ga* 60, § 13, p. 63-64.

² *Ga* 60, § 11, p. 55.

³ *Ga* 60, § 13, p. 64.

⁴ *Ga* 60, § 13, p. 65.

détermination dont le « sens » est tenu pour « totalement indéterminé ». Mais que lui reste-t-il de la formalisation ? Tout ce qui en faisait la vertu :

Pourquoi [l'indication formelle] se nomme-t-elle « formelle » ? Le formel est quelque chose qui se situe au niveau de la relation. L'indication formelle doit indiquer d'avance la relation du phénomène — dans un sens négatif il est vrai, en quelque sorte à titre d'avertissement ! Un phénomène doit être donné de telle sorte que son sens relationnel soit tenu en suspens¹.

Le formel se situait « au niveau de la relation », c'est-à-dire du *comment*. Mais ce *comment* se trouvait lui-même saisi sur un mode théorique. L'indication formelle en prend acte. Au lieu de prétendre saisir le *comment*, elle dénonce comme impropre son propre mode de saisie, et pointe du doigt sa propre impropriété. Elle « indique », sur un mode « négatif », que, à un stade où le *comment* est appréhendé sur un mode qui *n'est que* formel, le *comment* *n'est* justement *pas encore* saisi. Mais ce faisant, elle indique aussi une positivité encore à venir — celle de l'« effectuation » même du phénomène, c'est-à-dire du sens qui est le sien au sein même de la « vie facticielle » : « Notre chemin part de la vie facticielle, dont est obtenu le sens du temps². »

La détermination s'enracine ainsi dans le déterminé. Sur quel mode ? Sur un mode qui se laisse cerner d'abord négativement comme non universel :

Ce qu'ont en commun la formalisation et la généralisation, c'est qu'elles se rattachent au sens d'« universel », tandis que l'indication formelle n'a rien à voir avec l'universalité³.

Universel signifie soit général soit formel. L'indication formelle ne se laisse reconduire ni à la régionalité du général, ni à l'illusion de transrégionalité du formel. Cependant, elle constitue bien une modification de ce dernier. Cette modification reposerait-elle dans la déchéance du statut universel du formel ? Celui-ci serait-il, dans l'indication formelle, reconduit à tout ce qui, sous le titre d'« effectuation » ou de « vie facticielle », semblait, du moins à en croire la tradition, ne pouvoir être déterminé qu'à hauteur de surplomb ? Mais comment reconduire le formel à hauteur d'homme, là où humanité signifie « vie facticielle » ? Ou derechef : sur quel mode la détermination s'enracine-t-elle dans le déterminé ? Réponse : sur un mode indicatif. Com-

¹ *Ga* 60, § 13, p. 63-64.

² *Ga* 60, § 13, p. 65.

³ *Ga* 60, § 12, p. 59.

ment cette « indication » s'opère-t-elle ? C'est ce qui ne pourra devenir clair qu'une fois élucidé le rapport que l'indication formelle entretient non plus cette fois avec la formalisation, mais avec le concept d'indication.

Récapitulons. L'intentionnalité, Heidegger la comprend à partir du triptyque : relation, contenu, effectuation. Le *comment* de la relation à un contenu, la formalisation a à charge de le mettre en lumière. Elle substitue alors à l'effectuation « naïve » des actes leur effectuation « réflexive ». Cependant, l'effectuation est elle-même toujours structurée par un certain *comment*. Substituer un mode d'effectuation à un autre, c'est inévitablement substituer un *comment* à un autre. Une réflexion sur le *comment* implique un *comment* réflexif, et par suite théorique. Cette objection, que Husserl énonce en toutes lettres dans l'introduction aux *Recherches logiques*, ne trouve pourtant jamais, dans l'ensemble de ces mêmes *Recherches logiques*, de réponse thématique. Heidegger y répond par un retour à l'effectuation primaire, c'est-à-dire à la vie facticielle. C'est ce retour que doit permettre l'indication formelle qui, en enracinant la détermination dans le déterminé, se borne à indiquer ce dernier. Après la critique heideggérienne du formel, il convient donc d'examiner celle du concept d'indication, dont l'expression la plus aboutie est à chercher, on l'a dit, dans des textes contemporains de la rédaction de *Sein und Zeit*, et plus essentiellement encore dans *Sein und Zeit* lui-même.

4. L'indication et la détermination différée

Le concept d'indication, Heidegger ne le critique pas sous ce titre, mais sous celui, à peu de chose près synonyme pour Husserl, de signe. Cette critique se rencontre au § 17 de *Sein und Zeit*, où Heidegger fait référence, en note, à un texte des *Recherches logiques* qui en traite de manière canonique : « Pour l'analyse du signe et de la signification cf. *ibid.* [c'est-à-dire *Recherches logiques*], t. II, I^{re} Recherche¹. »

L'analyse du concept de signe s'inscrit, dès les tout premiers paragraphes de la *Recherche logique I*, sous l'horizon d'une détermination de la notion d'expression. Elle induit une corrélation de termes qui appartiennent au contraire, dans la pensée de Heidegger, à des domaines bien distincts : signe (*Zeichen*), expression (*Ausdruck*), signification (*Bedeutung*), indice (*Anzeichen*), indication (*Anzeige*). Rappelons très sommairement comment le § 1 de la I^{re} Recherche permet de les articuler.

¹ *SuZ*, § 17, p. 77, n. 1.

Une expression a toujours une signification. Il lui arrive également d'être, pour l'interlocuteur auquel elle s'adresse, un signe (ou indice) des pensées du locuteur. Cependant, toute expression n'est pas un signe, ni tout signe une expression : une expression demeure une expression, c'est-à-dire a une signification, même si elle ne s'adresse à personne ; et un signe indique bien quelque chose, même si ce quelque chose n'est pas la pensée d'un locuteur. Expression et signe sont ainsi dans un rapport de recouvrement partiel¹. C'est ce rapport qui explique l'importance que Husserl attache, au début d'une recherche intitulée *Expression et signification*, à l'analyse du concept de signe.

Ce dernier concept est d'abord analysé, au § 2, en dehors de tout recouvrement avec le concept d'expression. C'est à cette occasion que le sens du mot « indication » (*Anzeige*), déjà employé au § 1, se trouve fixé :

Des deux concepts attachés au mot *signe*, considérons celui de *l'indice*. Le rapport existant ici, nous l'appelons *indication* (*Anzeige*)².

L'indication nomme ainsi le rapport existant entre un indice et ce dont il est l'indice. Elle est en quelque sorte le « ce dont... » lui-même. Cette relation, Husserl la définit en ces termes :

... des objets ou des états de choses quelconques de la réalité desquels quelqu'un a une connaissance actuelle, lui indiquent la réalité de certains autres objets ou états de choses, en ce sens que la conviction de l'existence

¹ On serait peut-être tenté de fonder sur ce rapport de recouvrement partiel la distinction des termes « signe » et « indice » : dans le cas où il y aurait recouvrement avec le concept d'expression, on parlerait plus volontiers de signe ; dans le cas contraire, on parlerait plutôt d'indice. La distinction semble amorcée par la phrase : « C'est-à-dire que les signes au sens d'*indices* (*Anzeichen*) (signe distinctif, marques, etc.), *n'expriment rien...* ». Mais la fin de cette même phrase en compromet la possibilité : « ...à moins qu'ils ne remplissent, *outré* la fonction d'indiquer, une fonction de signification » (*RL I*, § 1, p. 23 ; trad. fr. p. 27). C'est ce que viendra confirmer par exemple le § 7, où Husserl écrit : « Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur cette connexion, on s'aperçoit aussitôt que toutes les expressions fonctionnent dans le discours *communicatif* comme *indices* (*Anzeichen*) » (*ibid.*, § 7, p. 33 ; trad. fr. p. 38). Quant au terme de « signe », Husserl l'emploie le plus souvent comme terme générique, qui se divise alors en « expressions figurant dans la conversation vivante » (qui possèdent, à cette occasion seulement, la fonction de signe) et « indices » (qui sont toujours des signes) — ce que viendrait confirmer le titre même du § 1 : « Un double sens du terme signe » (*ibid.*, § 1, p. 23 ; trad. fr. p. 27).

² *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28.

des uns est vécue par lui comme motif (j'entends un motif non évident), entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres¹.

L'analyse husserlienne de l'indication s'articule autour de la notion de « motif ». Husserl prend soin de préciser : « (j'entends un motif *non évident*) ». Car un motif évident fonderait « l'acte de démontrer », dont doit être distingué « l'acte de renvoyer »². Qu'ont en commun ces deux actes ? D'être structurés par un « *parce que* »³. Cette commune structure formelle recouvre cependant, dans le cas de la démonstration, « une certitude entière »⁴, alors qu'elle ne s'applique, dans le cas de l'indication, qu'à une « association des idées »⁵. Par exemple, les « os de fossiles » ne démontrent pas « l'existence d'animaux antédiluviens », mais ils en sont les « signes »⁶. Inversement, l'angle droit d'un triangle rectangle est plus que le signe de l'égalité du carré de la longueur de l'hypoténuse et de celle des deux autres côtés. Dans le premier cas, le signe motive par association « la conviction ou la présomption de l'existence » de ce dont il est le signe ; dans le second, les prémisses motivent avec certitude la conclusion. Indiquer, ce n'est ainsi motiver que par association. Qu'est-ce qui se trouve ainsi motivé ? Le passage d'un « objet ou état de chose » à un autre. C'est précisément cette identification des termes du rapport signifiant à de simples « objets ou états de choses » qui va faire l'objet de la critique de Heidegger.

Cette critique, on l'a dit, est menée au § 17 de *Sein und Zeit*. L'objectif de ce texte est, dans le cadre de l'analyse de la mondanéité, de contester que le rapport de renvoi qui caractérise formellement la significativité puisse être pensé sur le modèle du signe : donc que l'être d'un ustensile quelconque, par exemple d'un marteau, puisse être compris à partir de l'être d'un ustensile ayant fonction de signe, par exemple de la « flèche rouge pivotante (...) placée sur les automobiles »⁷. Pour prévenir cette confusion, Heidegger, qui se réfère au texte husserlien, et va même jusqu'à en reprendre l'exemple du « nœud au mouchoir »⁸, analyse l'être-signé du signe, pour lui contester l'être-chose que lui attribuait Husserl :

¹ *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29.

² *RL I*, § 3, p. 25 ; trad. fr. p. 30.

³ *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29, et § 3, p. 28 ; trad. fr. p. 33.

⁴ *RL I*, § 3, p. 26 ; trad. fr. p. 31.

⁵ *RL I*, § 4, p. 29 ; trad. fr. p. 33.

⁶ *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28.

⁷ *SuZ*, § 17, p. 78.

⁸ *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28 : « Les signes mnémoniques également, comme le nœud au mouchoir dont l'usage est populaire, comme les monuments, etc., sont de ce

Un signe n'est pas une chose qui se tient dans une relation montrante à une autre chose, mais un ustensile qui rehausse expressément une ustensilité dans la circonspection de telle manière que s'annonce du même coup le caractère mondain de ce qui est sous la main¹.

Par opposition à un ustensile quelconque, par exemple un marteau, qui ne fait que renvoyer au monde d'ustensilité au sein duquel il s'inscrit, un signe le « rehausse expressément » (*ausdrücklich... hebt*). Cette distinction de l'étant simplement sous la main et du signe, comme d'ailleurs celle de ce qui est « pris pour signe » et de ce qui est « institué comme signe »², peuvent ici être laissées de côté. L'important est que le signe, loin de renvoyer à une chose, ne fait signe, sur un mode exprès, que vers le monde d'ustensilité qui lui donne sens — par exemple, pour le « nœud au mouchoir », l'horizon de préoccupation au sein duquel il s'inscrit et qui, lui, n'est rien de réel. Mais si un signe n'est pas le renvoi d'une chose à une chose, que devient, dans *Sein und Zeit*, le concept husserlien de signe ?

On aura beau arpenter *Sein und Zeit* de long en large, on ne trouvera qu'un seul concept qui réponde rigoureusement à la définition husserlienne du signe comme renvoi d'une chose à une chose : il s'agit du concept d'apparition (*Erscheinung*), qui n'est analysé au § 7 de *Sein und Zeit*, comme dans ses « lieux parallèles », que pour être tout aussitôt exclu de la méthode phénoménologique. Alors que le phénomène se définit canoniquement comme « le *se-montrant-de-soi-même* » (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)³, l'apparition, en revanche, ne se définit que comme « l' "indice" de quelque chose qui, lui, *ne se montre pas* » (... *etwas »indizieren«*, *was sich selbst nicht zeigt*)⁴. Bien entendu, l'apparition, pour pouvoir indiquer quoi que ce soit, doit se « fonder » (... *auf dem Grunde*) sur un phénomène, c'est-à-dire sur quelque chose qui *se* montre⁵. Mais ce phénomène, loin d'être appréhendé dans sa propre monstration originnaire, est indexé à ce qui ne se montre pas, et qui, comme apparition, occupe paradoxalement le premier plan.

nombre ». *SuZ*, § 17, p. 81 : « Un exemple que tout le monde connaît est le "nœud au mouchoir", pris comme signe mnémonique ».

¹ *SuZ*, § 17, p. 79-80.

² *SuZ*, § 17, p. 80.

³ *SuZ*, § 7A, p. 28.

⁴ *SuZ*, § 7A, p. 29.

⁵ *Idem*. Pour toute cette analyse, on se reportera au texte de Jean-François Courtine, « Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 249-279.

L'analyse heideggérienne du concept d'apparition et celle, husserlienne, du concept de signe, peuvent alors être superposées terme à terme. Ce que Husserl, au § 2 de la I^{re} Recherche¹, nommait, dans un langage qu'il empruntait à la théorie de la connaissance, « une connaissance *actuelle* », ou « la conviction de l'existence des uns », pourrait très bien recouvrir, dans un langage phénoménologique, « le *se-montrant-de-soi-même* », c'est-à-dire le « phénomène », sur lequel se fonde, pour le dépasser, toute apparition. Ce que Husserl appelait, dans un langage emprunté cette fois à la psychologie, « motif », ne serait alors rien d'autre que cette « fondation » même. Enfin, « la réalité de certains autres objets ou états de choses », ou encore « la conviction ou la présomption de l'existence des autres », correspondraient, au § 2 de la I^{re} Recherche, à ce que la méthode phénoménologique du § 7 de *Sein und Zeit* nomme « quelque chose qui, lui, ne se montre pas ». Simple ressemblance formelle ?

Peut-être pas seulement. Car ce qui est fustigé dans la critique heideggérienne du concept husserlien de signe — à savoir le renvoi strictement ontique d'une chose à une chose — l'est, presque exactement dans les mêmes termes, dans l'analyse du concept d'apparition :

Apparition, en revanche, veut dire un rapport de renvoi ontique interne à l'étant lui-même (*einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst*)²...

Dans l'apparition, rien n'excède jamais l'étant. L'insistance de Heidegger sur ce point est telle, que le texte allemand redouble le mot « étant » : littéralement, il s'agit d'un « rapport de renvoi étant interne à l'étant lui-même ». Non seulement l'apparition se définit comme renvoi de l'étant à l'étant, mais ce renvoi lui-même est pensé comme étant. Mais qu'est-ce qu'un renvoi « étant » ? Un renvoi qui est pensé sur le modèle de l'étant, c'est-à-dire sur le modèle du « quelque chose en général », dont dépend, aux yeux de Heidegger, le formel au sens husserlien, auquel sera d'ailleurs reconduit, au § 17, le concept de renvoi³. Qu'est-ce alors qu'un renvoi pensé sur le modèle de l'« étant » ? Rigoureusement, rien. L'apparition n'est guère plus qu'un concept : si quoi que ce soit était susceptible de lui correspondre phénoménalement, Heidegger ne serait évidemment pas autorisé à la bannir purement et simplement du domaine phénoménologique. Certes, les exemples ne manquent pas qui, au § 7 de *Sein und Zeit*, avèrent apparemment la réalité

¹ Cf. *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29, déjà cité plus haut.

² *SuZ*, § 7A, p. 31.

³ *SuZ*, § 17, p. 77.

phénoménale de ce que l'on entend communément par « apparition » : notamment les « apparitions à caractères pathologiques » („*Krankheitserscheinungen*“) ¹. Mais ces exemples ne font précisément qu'illustrer un concept qui, lorsqu'il fera l'objet, au § 17, d'une destruction phénoménologique, sera pensé non plus comme apparition (donc comme renvoi ontique de l'étant à l'étant), mais comme signe (c'est-à-dire comme renvoi ontologique d'un étant à l'horizon de préoccupation qui lui donne sens). On pourrait le démontrer à partir d'un examen minutieux de la lettre même du § 7. Mais l'interchangeabilité des exemples y suffit déjà amplement.

Les exemples du § 7 et ceux du § 17 ne viennent pas illustrer, les uns, le concept d'apparition, les autres, le concept de signe. Tous viennent illustrer la même chose : à savoir ce qui est pensé improprement comme apparition, et proprement comme signe. Par exemple, ce n'est qu'improprement que les « apparitions à caractères pathologiques » renvoient à « des troubles qui, eux, ne se montrent pas » ; ² proprement pensées, elles renverraient à l'horizon de préoccupation où santé et maladie prennent sens pour un Dasein entendu comme vivant. Inversement, le « nœud au mouchoir » pourrait tout à fait être interprété comme simple apparition de telle ou telle tâche à accomplir, donc comme renvoi ontique de l'étant « nœud au mouchoir » à l'étant « lettre de untel à laquelle je dois répondre », « feuille d'impôts à remplir et renvoyer au Trésor Public », etc. Bref, le « nœud au mouchoir » n'a en lui-même aucun privilège ontologique sur les « apparitions à caractères pathologiques », privilège qui ferait du premier un signe, des secondes une apparition. Ils impliquent formellement une même situation phénoménologique, qui peut proprement (au § 17) ou improprement (au § 7 ou dans la I^{re} Recherche) être explicitée. Le concept de signe est, au § 17, la destruction de ce que le § 7 appréhendait encore improprement, pour l'écartier, comme simple apparition.

Dès lors, est-il besoin de préciser que le concept d'indication, Heidegger ne le comprendra pas à partir de son interprétation husserlienne, c'est-à-dire du concept d'apparition ? Le penserait-il alors à partir de la correction qu'il y apporte au § 17 de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire du concept de signe proprement entendu ? Pas davantage.

L'indication, Heidegger la pense, certes implicitement, mais non moins clairement, à partir du concept de phénomène, c'est-à-dire de ce qui se montre — étant entendu qu'une telle monstration admet une modalisation au futur :

¹ *SuZ*, § 7A, p. 29.

² *SuZ*, § 7A, p. 29.

Derrière les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre mais ce qui deviendra phénomène peut parfaitement être en retrait. Et c'est justement parce que les phénomènes *ne* sont d'abord et le plus souvent *pas* donnés que la phénoménologie répond à un besoin. Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de « phénomène »¹.

Cette seule citation appellerait un long développement sur les déclinaisons possibles du « concept d'être-occulté »², ce qui conduirait au concept de destruction³. Mais elle appellerait, peut-être plus profondément encore, un traitement thématique de la notion de négation, également décisive pour la bonne intelligence du concept d'indication formelle — nous y reviendrons. Avant cela, qu'est-ce que le concept de phénomène nous apprend, fût-ce indirectement, sur la notion même d'indication ? L'ensemble pourrait tenir dans ce bref syntagme : « ce qui deviendra phénomène » (*das, was Phänomen werden soll*). « Ce qui deviendra phénomène » n'est pas, à l'instar de l'apparition, ce qui « *ne* se montre *pas* », mais bien ce qui se *montrera*. Le phénomène peut se modaliser en une monstration encore à venir.

Tel est nécessairement le cas lorsque la phénoménologie est comprise comme ontologie, c'est-à-dire comme phénoménologie de ce qui, d'abord et le plus souvent, demeure en retrait :

Qu'est-ce qui, de par son essence, constitue le thème *nécessaire* d'une monstration *expresse* ? Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est *en retrait*⁴...

Ici, le *ne... pas* n'est nullement celui de l'apparition : la négation appartient à un présent gros d'une positivité encore à venir. Cet avenir est celui de la monstration phénoménologique qui, ainsi suspendue à un *pas encore*, n'excède nullement les limites strictes de la méthode phénoménologique,

¹ *SuZ*, § 7A, p. 36.

² Cf. *SuZ*, § 7A, p. 36.

³ Sur ce point, nous renvoyons également à J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 260 *sq.* Pour une genèse de la notion de destruction à partir de la pensée de Luther, cf. C. Sommer, *Aristote, Luther, Heidegger. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2005. Pour une genèse de cette même notion à partir d'un débat avec Natorp, cf. S.-J. Arrien, « Natorp et Heidegger : une science originaire est-elle possible ? », in S. Jollivet et C. Romano (dir.), *Heidegger en dialogue*, Paris, Vrin, 2009, p. 111-129.

⁴ *SuZ*, § 7C, p. 35.

mais qui, montrant ce qui se montre tel qu'il se montre, doit le montrer précisément selon les modalités du *pas encore*. La phénoménologie doit indiquer.

Cette interprétation du concept d'indication comme détermination à venir, le traité de 1927 ne la thématise à aucun moment. Cependant, la reconstruction qu'il en autorise trouve sa confirmation dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921. Le jeune Heidegger note en effet :

« Temporel » est encore provisoirement pris dans un sens totalement indéterminé, on ne sait pas du tout de quel temps on parle. (...) Le chemin est ainsi inversé. Nous devons plutôt demander : quelle est originellement, dans l'expérience de la vie facticielle, la temporalité¹ ?

« Temporel » se rattache ici au syntagme : « ce qui devient dans le temps », lequel indique formellement le sens de « historique ». Cette indication formelle est bien, en tant que formelle, une détermination. Cependant, en tant qu'indication, elle est prise « dans un sens totalement indéterminé ». Dans l'indication formelle, le formel est ainsi une détermination dont le dispositif indicatif en suspend le caractère déterminant. Bien entendu, une telle mise en suspens est elle-même suspendue à une « inversion du chemin », laquelle consiste à obtenir la détermination de cela même qu'elle détermine, à savoir « l'expérience de la vie facticielle ». Cependant, tant que le chemin n'est pas inversé, c'est-à-dire tant que la détermination conserve une priorité sur ce qu'elle détermine, le formel demeure indicatif. Indiquer, c'est ainsi différer la détermination, c'est-à-dire la frapper d'une indétermination qui ne pourra être levée qu'une fois atteint le déterminé lui-même.

Cette interprétation de l'indication comme détermination différée, ou plus exactement comme « différence »² de la détermination, est certes très éloignée de la définition canonique qu'en donne Husserl au début de la I^{re} Recherche. Elle est pourtant singulièrement proche de celle, moins canonique sans doute, mais manifestement décisive pour Heidegger, que l'on

¹ *Ga* 60, § 13, p. 65.

² Une telle interprétation du concept d'indication, que Heidegger place au centre de sa réflexion sur la détermination, impliquerait assurément une discussion détaillée de la critique que Derrida, auquel nous empruntons de manière strictement fonctionnelle le terme, mais non le concept, de « différence », adresse à Heidegger. Une telle discussion, qui ferait l'objet d'un développement à part entière, ne saurait cependant entrer dans le cadre de nos présentes recherches, qui ne peuvent malheureusement qu'en indiquer ici une nouvelle voie, manifestement ouverte par le concept d'indication formelle.

trouve dans la même I^{re} Recherche, ainsi que dans la VI^e, au sujet des « expressions essentiellement occasionnelles ». Voici la définition qu'en donne Husserl au § 26 de la I^{re} Recherche :

... nous nommons essentiellement subjective et occasionnelle, ou, sans plus, *essentiellement occasionnelle*, toute expression à laquelle appartient un groupe présentant une unité conceptuelle de significations possibles, de telle manière qu'il soit essentiel pour cette expression d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou sa situation. C'est seulement eu égard aux circonstances de fait de l'énonciation que peut, en général, se constituer ici pour l'auditeur une signification déterminée parmi les significations connexes¹.

Font ainsi partie des expressions essentiellement occasionnelles toutes les expressions qui ont une signification indicative : les pronoms personnels, les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, etc. Ce texte de la I^{re} Recherche laisse encore le champ libre à une importante équivoque, que lève celui de la VI^e Recherche : nous verrons laquelle. Cependant, il dégage avec une grande clarté le caractère essentiellement indicatif de ces expressions :

... nous savons [que le pronom personnel *je*] est un mot, et un mot par lequel toute personne qui parle se désigne elle-même. Mais la représentation conceptuelle ainsi éveillée n'est pas la signification du mot *je*. Sans quoi nous devrions pouvoir simplement substituer à *je* les mots : *toute personne qui en parlant se désigne elle-même*. Manifestement, cette substitution conduirait à des expressions non seulement insolites, mais encore ayant une signification différente. Par exemple, si, au lieu de *je suis content*, nous voulions dire : *toute personne qui en parlant se désigne elle-même est contente*. La fonction de signification universelle du mot *je* est de désigner chaque fois celui qui parle, mais le concept par lequel nous exprimons cette fonction n'est pas le concept qui constitue immédiatement et par lui-même la signification².

Une expression essentiellement occasionnelle a une signification indicative, qui peut être explicitée en une « représentation conceptuelle ». Cependant, l'explicitation ne saurait ici se substituer à l'indication qu'elle explicite. L'indication, loin de tenir à une insuffisante précision de l'expression, est au contraire essentielle à la signification :

¹ *RL I*, § 26, p. 81 ; trad. fr. p. 93.

² *RL I*, § 26, p. 82 ; trad. fr. p. 94.

Il ne s'agit manifestement pas ici d'une plurivocité contingente mais inévitable, qu'on ne saurait éliminer dans les langues par aucune disposition artificielle ni par aucune convention¹.

Mais comment penser une telle signification ?

C'est à ce stade que la VI^e *Recherche* apporte un indispensable complément à la I^e. Le lecteur de cette dernière pouvait encore croire que la signification des expressions essentiellement occasionnelles résidait, précisément, dans l'occasion, c'est-à-dire dans l'intuition de ce qui, en elle, se trouvait indiqué. Dans ce cas, lorsque, par exemple, une personne nommée Jean dit : *je suis heureux*, la signification de *je* aurait résidé dans l'intuition de la personne de Jean. La VI^e *Recherche*, dont les premiers paragraphes visent précisément à nier que la signification puisse reposer dans l'intuition, laquelle n'a d'autre fonction que celle de remplissement, distingue radicalement la signification indicative de l'intuition qui la détermine :

Je dis *ceci* et je vise, ce faisant, le papier qui se trouve devant moi. Sa relation à *cet* objet, c'est à la perception que ce petit mot la doit. Mais la signification ne réside pas dans cette perception elle-même. Quand je dis *ceci*, je ne me contente pas de percevoir ; mais, *sur la base de cette perception, un nouvel acte s'édifie qui se conforme à elle et dépend d'elle dans sa différence, l'acte de viser ceci. C'est dans cette intention déictique (hinweisenden), et en elle seule, que réside la signification*².

L'indication est elle-même, et sans reste, toute la signification d'une expression essentiellement occasionnelle. L'intuition qui lui sert de fondement n'est en aucun cas porteuse de signification. Mais alors, quel rôle revient à l'intuition ? Celui d'une détermination :

L'intervention de l'intuition a, dès lors, pour effet que ce quelque chose de commun, quoiqu'il soit dans son abstraction l'élément indéterminé de la signification, se détermine³.

L'intuition n'apporte pas une signification à une expression occasionnelle qui en serait en elle-même dépourvue, mais elle permet de convertir la signification indéterminée de cette expression en une signification déterminée. Par exemple, lorsque Jean dit : *je suis heureux*, « Jean » n'est pas la signification

¹ *RL I*, § 26, p. 80 ; trad. fr. p. 92.

² *RL VI*, § 5, p. 18 ; trad. fr. p. 33.

³ *RL VI*, § 5, p. 18 ; trad. fr. p. 32-33.

du mot *je*, mais l'intuition de Jean détermine la signification de *je*, qui est indicative. Non pas que la signification de l'indication réside, à l'inverse, dans son indétermination même. La représentation indéterminée de *je* serait : « toute personne qui en parlant se désigne elle-même », et on a vu l'insubstituabilité de cette représentation et de l'indication. C'est pourquoi Husserl précise :

L'on ne doit pas confondre le caractère général de l'indiquer actuel comme tel avec la représentation indéterminée d'une indication quelconque¹.

La signification de l'indication ne réside ainsi ni dans sa représentation indéterminée, ni dans sa détermination intuitive, mais dans le mouvement même de passage de l'une à l'autre, c'est-à-dire dans l'acte de viser.

Cet usage du concept d'indication correspond-il à la définition de l'indication donnée dans les premiers paragraphes de la I^{re} *Recherche*, c'est-à-dire au renvoi d'une chose à une autre chose, disqualifié, et on a vu comment, dès le § 7 de *Sein und Zeit*? Apparemment oui : *je* renvoie à « Jean », *ici* à « dans le jardin », etc. Cependant, Husserl, lorsqu'il traite des expressions essentiellement occasionnelles, ne parle à aucun moment en termes de « chose », mais d' « indétermination » et de « détermination ». On peut fort bien y substituer, après coup, les termes du § 2 de la I^{re} *Recherche* ; mais il s'agira, précisément, d'une substitution, qui n'aura pour elle que la supposée cohérence d'ensemble des *Recherches logiques*. Si l'on s'en tient, au contraire, à la lettre même du § 26 de la I^{re} *Recherche* et du § 5 de la VI^e *Recherche*, on observe une rigoureuse concordance du concept d'indication qui y est développé et de celui que Heidegger, critiquant le § 2 de la I^{re} *Recherche*, entend lui substituer : à savoir celui d'une « différence » de la détermination.

Reprenons. Qu'est-ce, à ce stade, que l'indication formelle ? Elle est, si l'on veut, Husserl corrigé par Husserl. En elle, la formalisation husserlienne est corrigée par l'indication husserlienne du § 2 de la I^{re} *Recherche*, elle-même corrigée par l'indication husserlienne du § 26 de la même *Recherche*, et du § 5 de la VI^e *Recherche*. Autrement dit, le *comment* théorique qui caractérise le formel est corrigé par le caractère de renvoi de l'indication, dont le mode d'être, rigoureusement ontique ou réal, est à son tour corrigé par la « différence » inhérente à l'indication comprise comme relation déictique de l'indéterminé et du déterminé. Reste alors à savoir ce que Husserl corrigé par Husserl devient dans *Sein und Zeit* de Heidegger.

¹ *RL VI*, § 5, p. 19 ; trad. fr. p. 33.

5. L'indication formelle dans *Sein und Zeit*

a) Le « je » et l'indication formelle

Le premier paragraphe de *Sein und Zeit* qui traite thématiquement, quoique de manière assez elliptique, de l'indication formelle est le § 25, intitulé : *Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins*, « L'esquisse de la question existentielle du qui du Dasein ». Pourquoi avoir attendu vingt-cinq paragraphes, soit plus de cent pages, pour aborder ce point méthodologiquement décisif au début des années vingt ? Parce que c'est à ce stade seulement qu'est posé le problème de l'être du je. Dans ce cas, la question rebondit : pourquoi le concept d'indication formelle est-il spécialement requis dans ce cadre problématique ?

La réponse à cette question est au fond assez simple : le « je » est couramment tenu pour ce qui, par excellence, est « évident » (*evident*), « indubitable » (*unbezweifelbar*), car supposé faire l'objet d'une « donation » (*Gegebenheit*) ayant le statut éminent d'une « autodonation » (*Selbstgebung*)¹. Le « je » doit se donner lui-même à lui-même dans « une réflexion simplement percevante » (*eine schlicht vernehmende Reflexion*)². Bref, le « je » est censé se caractériser par cette donation évidente dont Heidegger, dans ses *Remarques* sur Jaspers, avait déjà, sous le titre de « ce qui est là », mis en doute la possibilité, pour lui substituer, sous celui de « ce qui est toujours déjà là », la méthode de l'indication formelle préparatoire à la destruction historique. Dans quelle mesure cette méthode se trouve-t-elle réinvestie dans le texte de 1927 ?

Heidegger commence par jeter le doute sur le « ça va de soi » auquel confine l'évidence de la donation du « je » :

Le ça va de soi ontique (*die ontische Selbstverständlichkeit*) de cet énoncé : je suis celui qu'est chaque fois le Dasein, ne doit pas induire à croire que la voie d'interprétation ontologique de ce qui est ainsi « donné » soit, sans risque de mésentente possible, toute tracée³.

¹ *SuZ*, § 25, p. 115.

² *SuZ*, § 25, p. 115. Dans notre étude de ce § 25, nous laisserons résolument de côté la critique, à peine voilée, de l'ego transcendantal husserlien qui s'y développe, et qui a déjà été très largement étudiée par les commentateurs de Heidegger.

³ *SuZ*, § 25, p. 115.

Au détour de cette simple phrase, une première surprise : le « ça va de soi ontique » ne s'attache pas à l'un des énoncés traditionnels de l'immédiate et évidente donation du « je » — par exemple « *ego sum, ego existo* » —, mais bien à un énoncé issu de l'analytique existentielle — plus précisément à celui qui, au § 9 de *Sein und Zeit*, déterminait la mienneté, ou être-à-chaque-fois-à-moi, du Dasein. Critiquant un mode de donation qu'il se refuse à faire sien, Heidegger le rapproche d'un énoncé qui, lui, est bien le sien. Le contexte de l'indication formelle, tel que le décrivaient les *Remarques* sur Jaspers et le cours du semestre d'hiver 1920-1921, commence déjà à se dessiner. Un énoncé philosophique est toujours exposé à une « mésentente possible » consistant à l'entendre à partir de ce qu'on a déjà entendu — donc à partir de ce que les textes du début des années vingt nommaient un « préjugé ». Un tel préjugé, Heidegger le saisissait alors comme assignation d'un sens réel à ce qui n'est que formel. Comme « mésentente possible », il se trouve ici requalifié à partir de la distinction de l'ontique et de l'ontologique : le « ça va de soi ontique » risque de recouvrir le sens d'une « interprétation ontologique » — mise en garde qui fait apparemment écho à la célèbre thèse du § 5 : « Ontiquement, le Dasein est à lui-même “on ne peut plus proche”, ontologiquement on ne peut plus lointain... »¹. L'indication formelle ne viserait-elle, dans le cadre de *Sein und Zeit*, qu'à rappeler le risque de réduction de l'être à l'étant ? Le texte du § 25 va plus loin : il va jusqu'à contester la proximité ontique du Dasein. Qu'est-ce qui, en effet, est pris ontiquement comme allant de soi ? Moins la proposition du § 9 que l'identification du « je » à l'étant qui, sous le nom de Dasein, y est visé. Le problème réside moins dans la proposition : « le Dasein est chaque fois à moi », que dans l'affirmation selon laquelle cet étant, « je le suis ». Donc dans l'affirmation selon laquelle l'accès à cet étant ne pose précisément pas de problème, puisque cet étant est censé être, le plus simplement du monde, « donné ».

C'est ainsi au problème de l'accès au phénomène que devra répondre, ici comme dans les écrits du début des années vingt, le concept d'indication formelle. Ce problème, Heidegger le pose dans les termes suivants :

De même que, s'il est pris ontiquement comme allant de soi, l'être-en-soi de l'étant intramondain entraîne la conviction qu'ontologiquement le sens de cet être va de soi, ce qui conduit à laisser échapper le phénomène du monde, de même, s'il est pris ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi, cela recèle une possible déviation de la problématique ontologique

¹ *SuZ*, § 5, p. 16.

qui lui appartient. *De prime abord* le qui du Dasein n'est pas seulement *ontologiquement* un problème, mais *ontiquement* aussi il reste dissimulé¹.

Le texte reprend de nouveau la proposition du § 9 : « le Dasein est chaque fois à moi ». De nouveau, il signale le risque qu'elle encourt d'être prise « ontiquement comme allant de soi ». Et de nouveau, loin de rejeter l'ontique au profit de l'ontologique, il insiste sur le caractère « *ontiquement* dissimulé » de l'étant répondant à la question « qui ? ». Comment comprendre cette dissimulation ontique ? Heidegger l'éclaire par une analogie (*Wie..., so auch..., « de même..., de même... »*). Cette analogie est autorisée par la rémanence, au niveau du « qui du Dasein », d'une attitude qui, au niveau de « l'étant intramondain », conduisait déjà à « laisser échapper le phénomène du monde » : le « ça va de soi ontique » (*ontische Selbstverständlichkeit*). Cette rapide allusion aux analyses de la mondanité ne semble cependant qu'à demi éclairante. Qu'est-ce qui, précisément, dans le « phénomène du monde », « échappait » au regard qui le considérait « ontiquement » comme « allant de soi » ? La significativité ? La tournure ? Les réseaux de renvoi ? Le sens d'être sous la main ? L'allusion, certes très elliptique, précise cependant expressément ce qu'elle vise : « l'être-en-soi de l'étant intramondain ». Cette expression : « être-en-soi », Heidegger la comprenait à partir de l'inapparence de l'être sous la main de l'ustensile². C'est cette inapparence qui, se perdant dans le « ça va de soi ontique » de l' « étant intramondain », doit signaler analogiquement, cette fois au niveau du « qui du Dasein », une « dissimulation » qui, si elle n'était pas vue, engagerait « une possible déviation de la problématique ontologique ». Reste cependant à préciser la teneur exacte de cette « possible déviation » — donc ce que signifie : « prendre ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi ».

C'est sous une forme proche de ce que la critique littéraire nommerait sans doute un discours indirect libre que Heidegger explicite l'entente du « je » susceptible d'en dissimuler la dissimulation ontique :

La réponse au qui se tire du je lui-même, du « sujet », du « soi-même ». Le qui est cela qui, à travers les changements des comportements et des vécus, se maintient comme identique et se rapporte par là à cette multiplicité. Onto-

¹ *SuZ*, § 25, p. 116.

² Cf. par exemple *SuZ*, § 16, p. 75 : « Que le monde *ne se signale pas à l'attention* (*das Sich-nicht-melden*), telle est la condition de possibilité pour que ce qui est sous la main ne se fasse pas remarquer (*Unauffälligkeit*). Et c'est en cela que se constitue la structure de l'être-en-soi de cet étant ».

logiquement nous l'entendons comme l'étant qui est chaque fois déjà et constamment sous les yeux dans et pour une région circonscrite, comme ce qui gît au fond en un sens éminent, comme le *subjectum*. Celui-ci, restant le même en dépit des divers plans où il devient autre, a le caractère du *soi-même*. On peut se refuser à faire de l'âme une substance, à conférer la chose à la conscience ou l'objectivité à la personne, reste que, ontologiquement, on continue de poser quelque chose dont l'être garde, explicitement ou non, le sens de l'être sous les yeux¹.

¹ SuZ, § 25, p. 114. Nous traduisons « *das Vorhanden* » par « ce qui est sous les yeux » : la solution que nous proposons ainsi à un problème de traduction déjà ancien et qui, pour E. Martineau, avait confiné à une véritable querelle (cf. *Avant-propos du traducteur à Être et Temps*, *op. cit.*, p. 8-12), mérite une explication. Heidegger distingue *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*. Si l'allemand peut, tout en conservant le mot *Hand*, jouer sur le sens des particules *zu* et *vor*, le français ne le permet guère : malgré les explications d'E. Martineau au sujet de ce qu'exige de dire le « "bon français" » (*ibid.*), la distinction du « sous la main » et du « à portée de la main » demeure, comme le notait J.-F. Courtine, « improbable » (*Avertissement du traducteur aux Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 12), au sens notamment où elle permettrait de substituer presque toujours indifféremment, c'est-à-dire sans nuire forcément au « "bon français" », une expression à l'autre. Mais si le jeu des particules échoue en langue française, toute forme de jeu se trouve-t-elle pour autant exclue ? Pour rendre le jeu allemand sur les particules, le français ne peut-il pas faire jouer *ce qui suit immédiatement la particule* ? Là où l'allemand conserve le mot *Hand*, et joue sur *zu* et *vor*, le français ne peut-il pas au contraire conserver la préposition « *sous* », et jouer sur les mots « *la main* » et « *les yeux* », en opposant ainsi l'être « sous la main » et l'être « sous les yeux » ? Mais pourquoi faire ici intervenir le lexique de la vision ? D'abord parce que l'expression « sous les yeux » consonne parfaitement, en français, avec l'expression « sous la main ». Ensuite parce que le primat de la vision est caractéristique de la *Vorhandenheit*. Enfin parce que l'expression « sous les yeux » intervient couramment dans un contexte où l'on cherche quelque chose (par exemple un outil...) et où, ne le trouvant pas, on s'efforce de voir ce qu'on a pourtant « sous les yeux ». Or le passage à un regard purement considératif ne se fait précisément, selon Heidegger, que par la perte d'évidence du rapport de maniabilité qui caractérise fondamentalement notre rapport quotidien au monde. (La traduction de *Vorhanden* par « sous les yeux » est une proposition de J. Beaufret (*Dialogue avec Heidegger*, tome III : *Approche de Heidegger*, *op. cit.*, p. 136, cité par J.-F. Courtine, *Avertissement du traducteur aux Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 12). Cependant, J. Beaufret traduisait *Zuhanden* par « à portée de la main ». C'est nous qui proposons le jeu sur la consonance des expressions « sous la main » et « sous les yeux ».)

À l'origine du « ça va de soi ontique », l'interchangeabilité supposée des termes « je », « “sujet” » et « “soi-même” », suggérée par leur mise en apposition (« La réponse au qui se tire du je lui-même, du “sujet”, du “soi-même” »). Le « ça va de soi » tient tout entier à cette apposition initiale, qui assigne au terme « je » une signification censément évidente. Tout le reste en découle : « sujet » mène à « *subjectum* », entendu comme l'entité qui « se maintient comme identique » au milieu du « changement », qui « gît au fond », et dont la mêmété assure au je « le caractère du *soi-même* ».

Ce glissement d'un terme à un autre, le cours de 1920-1921 en signalait déjà le danger. Rappelons en quels termes. Après avoir proposé une définition de l' « historique » comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)¹, Heidegger lui substituait l'énoncé formellement indicatif : « “ce qui devient dans le temps” » („*ein Werdendes in der Zeit*“)², et débarrassait ainsi la proposition initiale de l'inférence de « temporellement devenant » (*Zeitlich-Werdende*) à « passé » (*vergangen*), inférence fondée elle aussi sur un ça va de soi (*als solches*, « comme tel »). Mais alors, comment déterminer le Dasein ?

À cela, le § 25 apporte une réponse dès son entame :

La réponse à la question : qui est chaque fois cet étant (le Dasein) semble avoir déjà été donnée avec les indications formelles des déterminations fondamentales du Dasein (cf. § 9). Le Dasein est l'étant que je suis chaque fois moi-même, dont l'être est chaque fois à moi. Cette détermination *indique* une constitution ontologique, mais rien de plus. Elle inclut en même temps — encore qu'à l'état brut — la donnée *ontique* selon laquelle cet étant est à chaque fois un je et pas un autre³.

Le Dasein a bien « des déterminations fondamentales ». Cependant, celles-ci ne s'identifient pas aux propositions du § 9 : « le Dasein est l'étant que je suis chaque fois moi-même, dont l'être est chaque fois à moi ». De telles propositions ne sont que les « indications formelles » de ces « déterminations ». Elles ne constituent donc pas à proprement parler une « réponse à la question : qui est chaque fois cet étant (le Dasein) », réponse qu'elles se bornent à indiquer. Dans ce cas, quelle est la teneur de ce qu'elles indiquent ? Heidegger répond : « une constitution ontologique, mais rien de plus ». Avant même de préciser ce qu'il convient d'entendre par « constitution onto-

¹ *Ga* 60, § 11, p. 55, déjà cité plus haut.

² *Ga* 60, § 13, p. 64, déjà cité plus haut.

³ *SuZ*, § 25, p. 114.

logique », une remarque strictement formelle s'impose. Une « constitution ontologique » étant toujours constitution d'un étant — au sens où « être est chaque fois l'être d'un étant »¹ — la constitution ainsi indiquée « inclut » (*enthält*) en même temps une « donnée ontique ». Tant que cette constitution n'est pas elle-même élucidée, une telle implication demeure néanmoins « à l'état brut » (*rohe*). C'est sur cette base que l'*ontische Selbstverständlichkeit*, le « ça va de soi ontique » dont parlaient les textes précédemment cités, peut enfin nous devenir plus clair. Prendre « ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi », c'est faire l'économie de l'*Anzeige*, de l'« indication », pour passer directement à l'*Enthaltung*, à l'« inclusion ». C'est tenir la proposition : « le Dasein est chaque fois à moi » pour une détermination de cet étant, là où cette proposition ne fait qu'indiquer la constitution ontologique qui, à son tour, inclut cet étant. En somme, c'est croire pouvoir, sur un mode déterminant, accéder directement à l'ontique, sans faire un détour indicatif par l'ontologique qui fait de l'ontique, inclus en lui, ce qu'il *est*. C'est ce que Heidegger, dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921, nommait « la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet »².

Aussi Heidegger signale-t-il un « risque d'inversion de la problématique » (*Verkehrung der Problematik*)³, qui n'est pas sans rappeler l'« inversion du chemin » dont parlait le cours de 1920-1921⁴, ainsi que l'« expérience de départ » dont les *Remarques* sur Jaspers rappelaient la priorité⁵. Dans les termes des textes des années vingt, une telle « inversion » consistait à tenir la « vie facticielle » pour une simple « effectuation » du « comment théorique », plutôt que pour l'élément originaire dont le « comment théorique » était, sur un mode formel, la théorisation. Dans les termes de *Sein und Zeit*, elle consiste à tenir l'ontique (en l'occurrence le « je ») pour une élucidation de l'ontologique (ici : la proposition du § 9), plutôt que comme ce dont, inversement, l'ontologie constitue l'élucidation.

C'est ainsi que le « je » acquiert le statut d'indication formelle :

Le « je » doit être seulement entendu au sens d'une *indication formelle* non contraignante (*im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige*) de quelque chose qui, dans chaque contexte d'être phénoménal, peut se révéler comme

¹ *SuZ*, § 3, p. 9.

² *Ga* 60, § 13, p. 64, déjà cité plus haut.

³ *SuZ*, § 25, p. 115.

⁴ *Ga* 60, § 13, p. 65 : « Le chemin est ainsi inversé » (déjà cité plus haut).

⁵ *Ga* 9, p. 28 ; trad. fr. (II) p. 5, déjà cité plus haut.

son « contraire ». Mais ici « non-je » ne signifie en aucune façon l'étant par essence dépourvu d' « égoïté », mais un mode d'être déterminé du « je » lui-même, par exemple celui de s'être soi-même perdu¹.

« Non-je » pourrait signifier « l'étant par essence dépourvu d'égoïté » si le mot « je » avait un sens *verbindlich*, c'est-à-dire « contraignant », qui nous « engage » à une certaine entente du mot « je » — en l'occurrence à une entente ontique, en regard de laquelle seulement « non-je » pourrait signifier : un autre étant que celui nommé « je ». Pris comme « *indication formelle* », le mot « je » est *unverbindlich*, non contraignant, c'est-à-dire qu'il n'engage à aucune entente déterminée. Son sens dépend de « chaque contexte d'être phénoménal », c'est-à-dire du sens de « être » qui, à chaque fois, prévaut dans le contexte de tel ou tel phénomène. Ainsi, le « je » « signifie » moins un « étant » qu'un « mode d'être déterminé » de l'étant répondant à la question « qui ? ». En tant que « mode d'être », il est susceptible de « se révéler comme son “contraire” », tout en demeurant bien le mode d'être de ce même étant. Ainsi, l'indication formelle vise, comme le montrait le cours du semestre d'hiver 1920-1921, à suspendre le caractère déterminant de la forme qui, prise de manière immédiate, aurait un sens réel, c'est-à-dire ontique, mais qui, dans l'indication formelle, se veut simplement indicative, donc d'emblée engagée dans un dépassement de l'étant donné de prime abord.

Concluons : qu'est-ce qui, au § 25 de *Sein und Zeit*, subsiste du concept d'indication formelle tel qu'on le rencontre dans les écrits du début des années vingt ? À peu près tout. L'indication formelle vise à prévenir une « mésentente possible » (ou, dans les termes des années vingt : un « préjugé »). Celle-ci risquerait de s'introduire par un glissement d'un terme à un autre (en 1927 : de « je » à « sujet », et de « sujet » à « soi-même » ; en 1920-1921 : de « temporellement devenant » à « passé »). Un tel glissement dépend à son tour d'une entente de l'être comme « sous les yeux » (ce que le jeune Heidegger exprimait par le mot « réel »). Il est le propre de l'attitude déterminante (ou « théorique »). Celle-ci tend à faire l'économie du passage par la structure ontologique de l'étant, pour en atteindre directement la teneur ontique (ce que le cours de 1920-1921 nommait : « tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle »). À ce risque d' « inversion de la problématique » (ou « inversion du chemin »), Heidegger répond, en 1927 comme au début des années vingt, par le caractère « non contraignant » (ou « indéterminé ») du sens de ce qui est indiqué formellement.

¹ *SuZ*, § 25, p. 116.

Reste cependant à expliquer l'étrange conclusion du même § 25 de *Sein und Zeit*. On pourrait en effet s'attendre à ce que Heidegger insiste sur l'importance du dispositif méthodologique de l'indication formelle, qu'il a abordé si tardivement, et qui semble pourtant si indispensable à une bonne intelligence de l'analytique existentielle. Heidegger conclut au contraire :

Est-ce à dire que l'analytique existentielle se trouve dès lors privée de fil conducteur pour élaborer la réponse à la question « qui » ? Aucunement. À vrai dire ce ne sont pas tant les indications formelles données plus haut (§§ 9 et 12) au sujet de la constitution d'être du Dasein discutée jusqu'ici qui jouent ce rôle mais bien plutôt celle selon laquelle l'« essence » du Dasein se fonde sur son existence. *Si le "je" est une détermination essentielle du Dasein, alors il faut l'interpréter existentiellement*¹.

La conclusion est aussi inattendue que riche d'enseignements. Premièrement, le lecteur apprend (même si le § 12 en disait déjà quelque chose) qu'il a, à son insu, rencontré des indications formelles au début des chapitres un et deux de la première section. Deuxièmement, que, parmi ces indications formelles, une priorité méthodologique revient non pas à celle qui a été longuement discutée tout au long du § 25 : « le Dasein est chaque fois à moi », mais à celle qui, au § 9, la précède immédiatement : « l'« essence » du Dasein se fonde sur son existence ». Troisièmement, que cette dernière proposition, qui pouvait apparaître de prime abord comme une simple détermination du Dasein, joue aussi un rôle méthodologique. Quatrièmement, que ce rôle méthodologique est à ce point essentiel, qu'il va jusqu'à éclipser celui du concept d'indication formelle, dont il a pourtant été question tout au long du § 25.

Tout semblait, au § 25, nous permettre de retrouver dans *Sein und Zeit* le même dispositif méthodologique que celui développé dans les écrits du début des années vingt. Sa conclusion semble pourtant faire du concept d'indication formelle une simple parenthèse méthodologique, dont l'essentiel serait plutôt à chercher du côté de ce qu'il désigne, ultimement, comme le fil directeur essentiel : le concept d'existence, tel qu'il se trouve exposé au § 9. Si le § 25 jette ainsi une nouvelle lumière sur le § 9, en quoi ce dernier est-il si décisif pour la compréhension de ce qui, au début des années vingt, était saisi sous le titre d'indication formelle ?

b) *L'indication formelle et le concept d'existence*

¹ *SuZ*, § 25, p. 117.

Le § 9 indique formellement deux « caractères d'être » du Dasein : d'une part l'existence, dans laquelle réside l'essence du Dasein ; d'autre part la mienneté, ou être-à-chaque-fois-à-moi, dont dépendent la propriété et l'impropriété du Dasein. Le § 12, quant à lui, indiquera formellement la structure de l'être-au-monde. Ces diverses indications formelles sont-elles simplement juxtaposées, ou ont-elles un lien qui, fût-ce de manière inapparente, les unit ?

Commençons par un bref rappel. L'indication formelle s'inscrit, dans les années vingt, dans le cadre de la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne — donc du triptyque : contenu, relation, effectuation. Ce triptyque, le cours du semestre d'hiver 1920-1921 l'explique comme celui du *quoi*, du *comment* et du *comment de ce comment* (expression à laquelle Heidegger préférera par la suite : le *Dass*, le *que...*)¹. En somme, l'intentionnalité husserlienne se trouve interprétée à partir de la différence du *Was* (*quid*, quoi), du *Wie* (*quomodo*, comment) et du *Dass* (*quod*, que...). Traditionnellement, ces termes renvoient respectivement à l'essence, au mode et à l'existence. S'il fallait, sur cette base, en reformuler le sens général, on pourrait dire que l'indication formelle vise à éviter la confusion avec le *quid*, ou essence, dans laquelle risque toujours de tomber le *quomodo*, ou mode qui, pour cette raison, doit être renvoyé, sur un mode indicatif, au *quod*, ou existence. En gardant bien à l'esprit cette formulation très générale du sens de l'indication formelle, examinons le passage extrêmement célèbre du § 9 où se trouve exprimé le premier « caractère d'être » du Dasein, que le § 12, puis les §§ 25 et 45, requalifieront d' « indication formelle » :

L' « essence » du Dasein repose dans son existence. Les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas, par conséquent, des « propriétés » sous les yeux d'un étant sous les yeux ayant tel ou tel « aspect », mais des manières à chaque fois possibles d'être, et rien que cela. Tout être-tel de cet étant est prioritairement être. En conséquence, le terme « Dasein », par lequel nous désignons cet étant, n'exprime pas son *quid* (*Was*), comme le feraient table, maison ou arbre, mais l'être².

Le « caractère d'être » ici énoncé, la suite du traité le requalifie d'indication formelle. Cette requalification pourrait laisser croire au lecteur qui a pris connaissance des écrits des années vingt que le concept d'existence doit, à l'instar, par exemple, de celui d' « historique » dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921, comme de tout autre concept philosophique, être méthodologiquement appréhendé comme une indication formelle. À ceci près,

¹ Cf. par exemple *Ga* 20, p. 151-152 ; trad. fr. p. 165.

² *SuZ*, § 9, p. 42.

cependant, que le concept d'existence possède exactement la même structure que le concept d'indication formelle : en lui, l'appréhension du *quod* (« existence », « être »), qui se substitue à celle, traditionnelle, du *quid* (« “propriétés” sous les yeux », « aspect », « être-tel »), prend la forme d'un *quomodo* (« manières à chaque fois possibles d'être »). La similitude est telle, à vrai dire, qu'on pourrait, terme à terme, substituer au vocabulaire du concept d'existence celui de l'indication formelle du début des années vingt — ce qui donnerait : « Le “contenu” du Dasein repose dans son effectuation. Les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas, par conséquent, des déterminités réales, mais des sens relationnels de l'effectuation, et rien que cela. Toute déterminité de cet étant est prioritairement effectuation. En conséquence, le terme “Dasein”, par lequel nous désignons cet étant, n'exprime pas son *quid*, comme le feraient table, maison ou arbre, mais l'effectuation ». Le concept d'existence est ainsi ce dont l'indication formelle était, au début des années vingt, l'énoncé formellement avant-coureur. C'est-à-dire qu'il réalise en sa structure ce que le concept d'indication formelle ne faisait encore qu'appeler méthodologiquement de ses vœux. Par conséquent, lorsqu'il se trouve requalifié, dans la suite du traité, d'indication formelle, cela ne signifie pas que l'existence est *formellement indiquée*, mais bien plutôt qu'elle est, en elle-même et par elle-même, *formellement indicative*. L'indication formelle n'est pas un impératif méthodologique auquel le concept d'existence devrait se plier, mais la reformulation, sur un plan méthodologique, de ce qui, dans le concept d'existence, avait déjà été donné sur un plan phénoménal.

On commence alors à mieux comprendre l'effacement du concept d'indication formelle dans l'œuvre maîtresse de 1927. L'assimilation de ce concept par celui d'existence devient plus nette encore lorsqu'on la confronte à l'exposé formellement indicatif du concept d'existence que l'on trouve dans les *Remarques* sur Jaspers, où ce dernier concept demeure entièrement dissocié de celui d'indication formelle :

« Existence » est une déterminité de quelque chose ; pour autant que l'on veuille la caractériser quant à la région (bien que cette caractérisation ne s'avère au fond et proprement qu'une digression qui fausse le sens de l'existence), on peut la concevoir comme une guise déterminée de l'être, comme un sens de « est » déterminé (*als ein bestimmter „ist“-Sinn*), qui essentiellement « est » un sens de (je) « suis » (*der wesentlich (ich) „bin“-Sinn ist*), qu'on n'obtient pas en le visant sur un mode théorique, mais qui est

obtenu dans l'effectuation du « suis », guise d'être de l'être du « je ». L'être ainsi entendu du soi veut dire, à titre d'indication formelle, l'existence¹.

Cette explicitation de la notion d'existence, Heidegger la qualifie expressément d'« indication formelle ». Contrairement à celle proposée en 1927, elle fait l'objet d'une « caractérisation régionale » — c'est-à-dire qu'elle situe le « sens de (je) suis » par rapport au « sens de “est” », dont l'existence ne serait alors qu'une « guise déterminée ». Conformément au dispositif habituel de l'indication formelle, elle dénonce ensuite l'impropriété d'une telle situation — dénonciation qui consiste dans un renvoi indicatif à la sphère de l'« effectuation », où le « suis » n'est plus appréhendé, sur un mode régional, comme une « guise déterminée de l'être », mais comme une « guise de l'être du “je” », qui n'a alors plus rien de régional. Les composantes de l'indication formelle se retrouvent ainsi au niveau du concept d'existence comme on les trouvait au niveau du concept d'histoire. C'est-à-dire que le concept d'existence se trouve renvoyé à son « effectuation » sans jamais que Heidegger ne précise que l'existence *est* cette effectuation même.

Combien de temps a-t-il fallu à Heidegger pour voir que le dispositif méthodologique qu'il avait longuement travaillé au début des années vingt n'était rien d'autre que la structure de ce qui, sous le titre d'existence, devait constituer le thème propre de sa pensée ? La réponse serait à trouver dans l'étude génétique de *Sein und Zeit* qui, on l'a dit, n'est pas à proprement parler notre objet. De façon très grossière, disons que l'usage qui est fait de l'indication formelle dans le cours du semestre d'été 1923² est encore proche de celui du début des années vingt. L'indication formelle, qui ne sera thématiquement traitée que vers la fin du cours (plus précisément au § 16)³, est mise en œuvre dès les tout premiers mots, pour indiquer dans quel sens le terme « ontologie » doit être pris, ou plutôt dans quel sens il ne doit pas être pris⁴. L'indication que Heidegger donne du terme ontologie (ontologie =

¹ *Ga* 9, p. 29 ; trad. fr. (II) p. 7 (trad. modifiée).

² *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe*, Band 63 (désormais noté *Ga* 63), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995².

³ *Ga* 63, p. 79-83.

⁴ *Ga* 63, p. 1 : « “Ontologie” signifie doctrine de l'être. Si à partir de ce terme, ce que l'on comprend, c'est purement et simplement cette indication indéterminée (*unbestimmte Anweisung*), au cas où, de quelque manière thématique que ce soit, l'être viendrait dans ce qui suit à la recherche et à la parole, alors le mot a, en tant que titre, rempli son office possible. Mais si ontologie vaut comme désignation d'une discipline, par exemple d'une discipline qui relèverait du secteur de la néoscholastique ou de celui de la scolastique phénoménologique et des directives de la philosophie

doctrine de l'être) sert essentiellement à écarter tout ce que l'ontologie n'est pas. Le terme conserve donc un sens indéterminé, indétermination qui a la fonction paradoxalement positive d'écarter toute détermination inadéquate. « Ontologie » est formellement indiqué dans l'exacte mesure où « être » n'est pas encore un concept susceptible d'accomplir, sur le mode de l'existence, le sens que l'indication formelle continue par conséquent d'assumer sur un plan méthodologique. En revanche, le cours du semestre d'été 1925 est bien, du point de vue de l'indication formelle, ce qu'il est à maint égard : une élaboration de *Sein und Zeit*. L'indication formelle y est, comme dans *Sein und Zeit*, reléguée à un second plan — non pas encore par le concept d'existence, mais par celui de *Jeweiligkeit*, d'« être à chaque fois »¹ qui, dans la troisième partie du traité de 1924 intitulé *Der Begriff der Zeit*², était cependant encore appréhendé comme un concept formel³.

Qu'est-ce, en somme, que l'indication formelle de 1921 à 1927 ? L'histoire de l'intégration d'un concept de méthode à la chose même. Plus précisément, l'histoire de la découverte, à même le concept d'existence, d'une structure formellement indicative dont, dès lors, l'énoncé proprement méthodologique devient caduc ou, à tout le moins, secondaire. Tel serait, à notre sens, la signification de l'étrange mode de présence que, dans sa lettre à Karl Löwith, Heidegger reconnaissait à l'indication formelle dans *Sein und Zeit*. Rappelons-en le détail :

scolaire académique qu'elle détermine, alors le mot ontologie en tant que titre est inapproprié au thème qui va suivre et à son mode de traitement.

« Si par-dessus le marché on prend ontologie comme mot d'ordre, par exemple dans le combat contre Kant que l'on affectionne aujourd'hui, *a fortiori* contre l'esprit de Luther, et plus fondamentalement encore contre tout questionnement ouvert qui n'est pas d'emblée angoissé par ses conséquences possibles, bref : ontologie comme mot de ralliement pour le soulèvement des esclaves contre la philosophie en tant que telle, alors le titre est complètement égarant.

« Ici, les termes "ontologie", "ontologique", doivent être employés uniquement dans le sens vide qui a été mentionné, en tant qu'indication qui n'oblige à rien (*als unverbindliche Anzeige*). Ils signifient : un questionnement et une détermination en direction de l'être en tant que tel ; quel être et comment, cela reste entièrement indéterminé (*ganz unbestimmt*). »

¹ Cf. *Ga* 20, p. 205-207.

² *Der Begriff der Zeit, Gesamtausgabe*, Band 64 (désormais noté *Ga* 64), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 45 sq.

³ *Ga* 64, p. 45, n. (3) : *formaler Begriff*.

L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori*, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore [dans *Sein und Zeit*] là pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment¹.

« Encore là pour moi » : « là », dans le concept d'existence où, « moi » qui y ai longuement travaillé, je peux « encore » reconnaître la trace du concept d'« indication formelle », de la « formalisation » dont il procède, et de « la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori* » qu'elle permet (doctrine qu'on trouve, par exemple, dans le néokantisme de Rickert : cf. *Remarques sur Jaspers*).

Cette relégation, à l'arrière-plan, d'un concept de méthode, Heidegger, dans *Sein und Zeit*, va jusqu'à la revendiquer. Ainsi écrit-il, au § 61, donc à un stade déjà très avancé de l'analyse :

Jusqu'ici — en dehors de quelques remarques nécessaires faites à l'occasion — les mises au point expressément méthodologiques ont été reléguées à l'arrière-plan. Il importait tout d'abord de « mettre le cap » sur les phénomènes².

Singulière démarche pour celui qui, au début des années vingt, consacrait tant d'efforts à montrer combien les « phénomènes » sur lesquels on croit pouvoir « mettre le cap » ne sont en réalité, le plus souvent, qu'une « saisie préalable » dont seules des « mises au point expressément méthodologiques » peuvent nous libérer ! Elle serait à vrai dire entièrement contradictoire avec les écrits du début des années vingt si les « phénomènes » sur lesquels l'analytique existentielle a d'emblée « mis le cap » n'avaient, en eux-mêmes et par eux-mêmes, une structure que « les mises au point (...) méthodologiques » ne font qu'énoncer sur un mode « exprès ». Ces « phénomènes », Heidegger, au même § 61, les résume à vrai dire à un seul, fondamental : « ... l'interprétation existentielle doit, en chacun de ses pas, se laisser guider par l'idée d'*existence*³. »

En somme, l'« idée d'*existence* » est ce qui permet à « l'interprétation existentielle », « en chacun de ses pas », d'aller son chemin (ὁδός) avec autant d'assurance que si elle se guidait sur une méthode (μέθοδος).

Reste alors à expliquer pourquoi Heidegger décide finalement, au § 25, de traiter thématiquement de l'indication formelle. Ce paragraphe est axé sur le second des « caractères d'être » énoncés au début du premier chapitre de la

¹ Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, déjà citée plus haut.

² *SuZ*, § 61, p. 303.

³ *SuZ*, § 61, p. 302.

première section : la mienneté. Bien entendu, existence et mienneté ne sont pas, au § 9, simplement juxtaposés. Si la première explicite le sens d'être du « suis », la seconde explicite, on l'a vu, le sens d'être du « je ». En somme, elles sont l'explicitation conjointe, c'est-à-dire cooriginale, du sens d'être du « je suis ». La mienneté présente cependant un risque de confusion que l'existence permet par avance de prévenir : celle d'une identification de son thème, le je, à un simple étant sous les yeux. Sa cooriginarité avec l'existence doit certes l'en prémunir. Mais ce qui, phénoménalement, est cooriginale risque toujours, dans l'économie d'un traité, de se séparer, de se rompre ou de se briser — donc, à terme, de s'autonomiser. Dans l'économie d'un traité : en l'occurrence là où est posée la question « qui ? ». C'est à ce stade précis de l'analyse que Heidegger va se trouver contraint de traiter thématiquement de l'indication formelle, c'est-à-dire d'un concept méthodologique dont la superfluité ou la secondarité tenaient à la proximité du concept d'existence. Lorsque l'existence est, dans le déroulement de l'analyse et la succession des paragraphes, perdue de vue, l'indication formelle doit venir pallier cette absence. Et nulle part elle n'est mieux perdue de vue que lorsque le « je » est détaché du « suis ». C'est cependant au concept d'existence que l'analyse, en dernier ressort, c'est-à-dire au terme du § 25, fait retour. Dire que le « je » est une indication formelle est certes, d'un point de vue méthodologique, essentiel ; mais dire, plus simplement, que le « je » est toujours un « je suis » l'est, cette fois d'un point de vue phénoménologique, davantage encore.

C'est à peu de chose près la même situation phénoménologique qui explique l'importance, étonnamment décisive en 1929-1930, que Heidegger accorde à la notion d'indication formelle dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, d'où notre analyse a pris son départ. Le contexte général du passage du cours qui en traite est la « *fausse interprétation* »¹ dont les concepts philosophiques font couramment l'objet. Derrière ce contexte général, il y en a cependant un plus précis : celui des fausses interprétations dont *Sein und Zeit* a lui-même fait l'objet². Heidegger donne l'exemple de l'analyse du concept de mort, qui a été tenue pour une apologie du « suicide » :

Avec le problème évoqué, voici comment on argumente : si la marche d'avance vers la mort constitue l'être-véritable de l'existence humaine, l'homme doit alors, pour exister véritablement, penser constamment à la mort. S'il tente cela, il ne peut en fin de compte supporter l'existence, et l'unique manière d'exister véritablement est de se suicider. Mais chercher l'essence de l'existence humaine véritable dans le suicide, dans l'anéantissement de

¹ *Ga* 29/30, p. 422 ; trad. fr. p. 422.

² *Ga* 29/30, p. 425 ; trad. fr. p. 425.

l'existence, c'est suivre là une logique tout aussi folle qu'absurde. Par conséquent, l'interprétation, donnée ci-dessus, de l'existence véritable comme marche d'avance vers la mort est l'acte purement arbitraire d'une conception de la vie qui s'avère impossible en soi¹.

Quoique les mots *Existenz* et *existieren* ne soient pas prononcés moins de sept fois, le concept de « marche d'avance vers la mort » continue d'être entendu à partir du mode de l'être sous les yeux. Heidegger se confronte ici à un contresens dont il n'avait peut-être pas imaginé l'ampleur avant la publication de *Sein und Zeit*. À vrai dire, ce contresens est à ce point radical qu'il ne saurait même plus être écarté, comme dans *Sein und Zeit*, par le recours au concept d'existence : car ce contresens, c'est précisément le concept même d'existence qui en fait l'objet. Confronté à cette situation limite, Heidegger se voit contraint de faire retour au concept méthodologique d'indication formelle dont l'existence constituait certes l'assomption phénoménale, mais qui avait malgré tout le mérite d'être, du moins pour l'« *entendement courant* »², plus clair que ce qui devait s'y substituer sur un mode phénoménal. C'est là une leçon apportée par la publication de *Sein und Zeit* que, manifestement, le traité de 1927 n'avait pas anticipée. Mais revenons justement à l'année 1927.

De la confrontation du § 9 et du § 25 de *Sein und Zeit*, il y a au moins déjà à retenir que le concept d'existence peut, au fil des analyses, être perdu de vue. Il faut dire qu'au commencement de l'analytique existentielle, ce que le § 61 nomme l'« idée d'existence » n'est, précisément, qu'une idée. C'est-à-dire que l'existence n'est pas encore un phénomène mais, pour reprendre la formule canonique du § 7 de *Sein und Zeit*, « ce qui deviendra phénomène »³. De l'« idée » au « phénomène », l'analytique n'est-elle pas menacée par un certain nombre d'erreurs que l'indication formelle avait vocation à prévenir plus explicitement que le concept d'existence, qui peut à tout moment être perdu de vue ? Peut-être est-ce ce qui explique que l'effacement de l'indication formelle ne soit, dans *Sein und Zeit*, que partiel. La partialité de cet effacement, le § 25 l'a déjà mise en évidence. C'en est l'économie d'ensemble qu'il nous faut, à présent, tenter d'approfondir.

c) La formalisation de l'existence et les existentiels

¹ *Ga* 29/30, p. 426-427 ; trad. fr. p. 426.

² *Ga* 29/30, p. 422 ; trad. fr. p. 422.

³ *SuZ*, § 7C, p. 36, déjà cité plus haut.

Au début du § 12, Heidegger, rappelant la structure des caractères d'être exposés au § 9, précise à leur sujet :

Cependant, ces déterminations d'être du Dasein doivent désormais être vues et entendues sur la base de la constitution d'être que nous nommons l'être-au-monde¹.

Cette « constitution d'être » : l'« être-au-monde », sera, à l'instar des « déterminations d'être » qui doivent être appréhendées sur sa « base », requalifiée, au § 25, d'indication formelle. Pourquoi une troisième indication formelle vient-elle s'ajouter aux deux premières ? Si existence et mienneté étaient cooriginaires l'explicitation du sens d'être du « je suis », l'être-au-monde précise que celui-ci signifie : « je suis au monde ». L'être-au-monde sert de « base » à la « vision » et à l'« entente » de l'existence et de la mienneté dans l'exacte mesure où il réintègre, dans les moments du « soi-même » et de l'« être-à », le « je » et le « suis », tout en les complétant d'un troisième moment, qui n'est au fond que l'explicitation de ce que les deux premiers impliquaient déjà virtuellement : la mondanité.

Mais si l'existence doit sa requalification d'indication formelle au fait qu'elle en possède phénoménalement la structure méthodologique, et la mienneté au fait qu'elle risque de se détacher de l'existence et ainsi de s'autonomiser sur un mode ontique, pourquoi l'être-au-monde est-il, lui aussi, requalifié d'indication formelle ? La réponse à cette question, nous l'avons au fond déjà donnée dans notre première partie, en citant l'extrait du § 12 qui figure presque immédiatement après le texte qui vient d'être cité :

L'expression composée « être-au-monde » montre déjà à la façon dont elle est frappée que c'est un phénomène *unitaire* qui est visé à travers elle. Cette donnée primaire doit être vue en sa totalité. L'impossibilité de la résoudre en un fonds de composantes fragmentaires n'exclut pas que cette constitution comporte une pluralité de moments structuraux².

À mesure que le phénomène se complexifie — donc à mesure que le « suis » se complète d'un « je », et le « je suis » d'un troisième moment : « au monde » —, le risque de « fragmentation » du « tout », c'est-à-dire d'autonomisation ontique de chacun de ses « moments », s'accroît. Ce que l'existence doit assurer méthodologiquement est de plus en plus mis en péril. Mais si l'autonomisation ontique du « je » se trouve garantie, au § 25, par la

¹ *SuZ*, § 12, p. 53.

² *SuZ*, § 12, p. 53, déjà cité plus haut.

méthode de l'indication formelle, doublée d'un retour au phénomène dont cette méthode n'était que l'énoncé méthodologique : l'existence, qu'est-ce qui, cette fois, va garantir la totalité de la structure complexe « être-au-monde » de toute fragmentation ? Un procédé qui, sans être précisément celui de l'indication formelle, en est très proche : le recours aux analyses formelles.

En effet, la plupart de ses analyses, Heidegger les fait débiter par ce qu'il lui arrive d'appeler une « esquisse formelle » (*formale Vorzeichnung*)¹. Qu'est-ce qui caractérise de telles esquisses ? Et surtout, qu'est-ce qui les distingue de l'indication formelle ? Si certaines ont l'allure de simples mises au point conceptuelles (ainsi, par exemple, des concepts d'apparaître² ou de vérité entendue comme accord)³, les esquisses formelles ont la dimension d'une ouverture préparatoire à l'analyse. On en trouve l'un des exemples les plus significatifs dans l'analyse préparatoire du concept d'« être-en-faute » :

La clarification du phénomène de la faute, qui n'est pas nécessairement lié à l'« endettement » et à la violation du droit, ne peut donc réussir que si la question porte d'abord fondamentalement sur l'*être-en-faute* du Dasein, c'est-à-dire si l'idée de « en faute » est conçue à partir du mode d'être du Dasein.

À cette fin, l'idée de « en faute » doit être *formalisée* jusqu'à ce que les phénomènes de faute se rattachant couramment à l'être-avec préoccupé avec les autres *tombent* d'eux-mêmes⁴.

En traitant de l'être-en-faute, ce qui est décisif est de faire porter la question sur l'être même de cet « être-en-faute », c'est-à-dire de se maintenir au niveau du « mode d'être » qui lui correspond. Comment assurer ce maintien ? Par la « formalisation », qui doit permettre de laisser pour ainsi dire « tomber » de soi-même tout ce qui est « couramment » associé à cette « idée ». La formalisation doit ainsi épurer le mode d'être du Dasein de tous les éléments ontiques qui s'y « rattachent » dans la quotidienneté. Mais n'est-ce pas un

¹ *SuZ*, § 52, p. 255.

² *SuZ*, § 7A, p. 29 : « Toutes les indications (*Indikationen*), représentations, symptômes et symboles ont formellement, si différents soient-ils entre eux, la structure de base de l'apparaître ici décrite. »

³ *SuZ*, § 44a, p. 215 : « Que signifie en général le terme “accord” ? L'accord de quelque chose avec quelque chose a le caractère formel de la relation de quelque chose à quelque chose. Tout accord, donc aussi toute “vérité”, est une relation. Mais toute relation n'est pas un accord. »

⁴ *SuZ*, § 58, p. 283.

retour pur et simple à la formalisation husserlienne, que l'indication formelle avait précisément vocation à dépasser ?

Un tel retour, Heidegger non seulement ne le nie pas, mais va même jusqu'à le revendiquer en référant explicitement sa démarche à la formalisation husserlienne. Ainsi, lorsqu'il traite formellement de la différence entre montrer et renvoyer, Heidegger écrit :

Le montrer peut être déterminé comme un « mode » (»Art«) de renvoi. Renvoyer est, au sens le plus formel, un *mettre en relation*. Mais la relation ne fonctionne pas comme le genre pour les « espèces » („Arten“) de renvois qui se différencient en gros en signe, symbole, expression, signification. La relation est une détermination formelle qui, dans la perspective de la « formalisation », est directement lisible sur chaque espèce de connexion, quels que soient sa teneur réelle et sa guise d'être.

Et à la fin de cet extrait, Heidegger ajoute en note de bas de page :

Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, I^{re} partie de ces annales, t. I, § 10 *sq.* ; cf. également, déjà, les *Recherches logiques*, t. I, chap. 11¹...

Les références aux textes de Husserl qui traitent de la formalisation sont, à l'exception du numéro de paragraphe des *Ideen*, dont le jeune Heidegger conseillait la lecture seulement à partir du § 13, exactement les mêmes que celles données dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921 — c'est-à-dire dans un cours qui se proposait de critiquer la formalisation pour lui substituer la méthode de l'indication formelle ! On serait peut-être tenté d'alléguer le fameux voile qui, dans *Sein und Zeit*, recouvre presque toutes les critiques que Heidegger adresse beaucoup plus ouvertement à Husserl dans le cadre de ses cours. Les égards qu'il doit à son maître ne pourraient pourtant pas aller jusqu'à imposer à Heidegger de reprendre, dans ses propres analyses et à son propre compte, une méthode de formalisation qu'il rejetterait au fond : les compromis avec la pensée de Husserl s'arrêtent toujours, dans *Sein und Zeit*, là où ils risqueraient de compromettre l'analyse. Faut-il pour autant conclure que Heidegger fait finalement sienne, en 1927, la méthode husserlienne de la formalisation qu'il avait, quelques années plus tôt, critiquée en profondeur ? Donc que la méthode de *Sein und Zeit* constitue, sur ce point capital, un recul par rapport aux acquis méthodologiques des cours du début des années vingt ?

¹ *SuZ*, § 17, p. 77 et n. 1.

Ce serait conclure un peu vite. Heidegger continue, dans *Sein und Zeit*, de reconnaître dans la formalisation un procédé qui affuble les phénomènes du sens, qui leur est originairement étranger, de l'être sous les yeux. Les textes les plus clairs sur ce point sont ceux qui traitent de la relation sujet-objet. Ainsi au § 13 :

Toutefois à peine le « phénomène de la connaissance du monde » lui-même a-t-il été saisi qu'il est déjà aussitôt tombé dans une explicitation formelle (*formale Auslegung*) et « extérieure ». Le signe en est la position, encore en vigueur aujourd'hui, du connaître comme une « relation entre sujet et objet », où la « vérité » le dispute au creux¹.

La « relation entre sujet et objet » procède de l' « explicitation formelle » du « phénomène de la connaissance du monde ». Or on sait que le « sujet », l' « objet » et jusqu'à leur « relation » même ont le mode de l'être sous les yeux. C'est à peu de chose près la même analyse qui est développée au § 43 :

Reste encore la possibilité de placer la problématique de la réalité *en deçà* de toute orientation selon un « point de vue », en défendant la thèse : tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement. Mais dans cette position de départ formelle (*formale Ansatz*) les membres de la corrélation restent aussi indéterminés ontologiquement que cette corrélation même².

Il faut rappeler, au sujet de l' « indétermination » à laquelle conclut ce dernier texte, que toute indétermination de ce genre dégénère en être sous les yeux.

Mais si la formalisation fait l'objet, dans les deux derniers extraits cités, de la même critique que celle qui avait été formulée au début des années vingt — à ceci près, bien entendu, que l'expression « être sous les yeux » a remplacé le mot « réel » — pourquoi *Sein und Zeit* s'autorise-t-il si souvent des analyses formelles ? On répondra peut-être que le concept d'existence est là, qui confère aux analyses formelles la structure indicative qui faisait encore défaut à la méthode husserlienne de la formalisation : Heidegger ne prend-il pas soin, d'ailleurs, de qualifier expressément ces analyses d' « existentielles formelles », ou de « formellement existentielles » ? La seule présence textuelle du mot « existence » serait pour le lecteur un rappel réitéré de la structure dans laquelle la formalité doit à chaque fois être ressaisie. Reste une objection majeure. Si le concept d'existence se limitait à

¹ *SuZ*, § 13, p. 60.

² *SuZ*, § 43a, p. 208.

ce rôle, qu'aurait-il de plus que l'indication formelle ? Sous un titre nouveau, il n'aurait, à l'instar de celle-ci, qu'un rôle méthodologique : conférer aux concepts formels une structure indicative. S'il doit cependant assumer ce rôle sur un mode non pas méthodologique, mais bien phénoménal, à quoi cette phénoménalité tient-elle ? Au caractère seulement préparatoire des analyses formelles. Dans ce cas la question rebondit : que visent à préparer ces analyses ? Autre manière de poser une question qui, au niveau du concept d'indication formelle, ne pouvait déjà que nous tarauder : si une structure formellement indicative vise à différer la détermination, qu'est-ce qui, en définitive, mettra fin à la différence ? Jusqu'où — jusqu'à quand — différer ? Bref, où et comment trouver — enfin — la phénoménalité de l'existence ?

Le § 12, revenant sur les acquis du § 9, apporte à ce sujet une précision aussi brève que décisive :

Dans les discussions préliminaires (§ 9), nous avons déjà relevé des caractères d'être qui devront offrir à la recherche ultérieure un éclairage plus sûr tout en recevant eux-mêmes de cette recherche leur concrétion structurale¹.

Les « caractères d'être » énoncés au § 9 sont en attente de leur « concrétion structurale » (*strukturale Konkretion*). Cette dernière expression rappelle celle que Heidegger, quelques années plus tôt, avait employée dans les *Remarques* sur Jaspers : « déterminations proprement concrètes » (*eigentliche konkrete Bestimmungen*)² — par quoi Heidegger entendait alors désigner les déterminations qui devaient, au terme de l'analyse, venir accomplir et éventuellement corriger en retour celles qui en avaient initialement été les indications formelles. Ce sens du concret était alors déterminé comme historique. Quelle est, en 1927, la teneur de ce que *Sein und Zeit* nomme « concrétion structurale » ?

Le syntagme de « concrétion structurale » trouve sa traduction textuelle au moins à chaque fois que Heidegger, dans la suite du traité, fait explicitement référence au § 9 — c'est-à-dire aux §§ 25, 38, 45, 47, 52, 66 et 71. Nous avons déjà traité, en raison de son importance capitale, du § 25. Nous pouvons laisser de côté les §§ 52 et 71 qui, au contraire, ne se réfèrent que très allusivement au § 9³. Restent quatre références à ce paragraphe. Voici ce qu'en dit le § 38 :

¹ *SuZ*, § 12, p. 52.

² *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10 (trad. modifiée), déjà cité plus haut.

³ Ainsi, pour le § 52, cf. *SuZ*, p. 259, note 1 : « Il a été traité de l'impropriété du Dasein § 9, p. 42 *sqq.*, § 27, p. 130, et particulièrement § 38, p. 175 *sqq.* » ; et pour le

Ce que nous avons nommé l'impropriété du Dasein <Note : § 9, p. 42 *sq.*> va, grâce à l'interprétation du dévalement, recevoir maintenant une détermination plus aiguë¹.

Le § 45 :

L'analyse de cet être [= l'être du Dasein comme souci] s'est guidée sur ce qui a été saisi au préalable comme déterminant l'essence du Dasein, l'existence. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*> Comme indication formelle, cette expression signifie ceci : le Dasein *est* comme pouvoir-être ententif pour qui il y va dans un tel être de cet être en tant que le sien propre. L'étant qui est de la sorte je le suis chaque fois moi-même. Le travail accompli pour arriver au phénomène du souci nous a donné un aperçu de la constitution concrète de l'existence, c'est-à-dire de l'ensemble qu'elle forme en cooriginarité avec la facticité et le dévalement du Dasein².

Le § 47 :

Dans le mourir, ce qui se montre, c'est que la mort est constituée ontologiquement par la mienneté et l'existence. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*>³.

Enfin, le § 66 :

La caractérisation de la temporalité de l'ouverture en général conduit à l'entente temporelle de l'être-au-monde plongé dans la préoccupation prochaine ainsi que de l'indifférence moyenne du Dasein d'où l'analytique existentielle a tout d'abord pris son départ. <Note : Cf. § 9, p. 43.>⁴.

Ce rapide panorama permet déjà de faire une remarque importante : les « caractères d'être » du § 9 prennent, au fil de l'analyse, l'ampleur d'existenciaux fondamentaux — le dévalement, le triptyque du souci comme existence, facticité et dévalement, la mort et la temporalité de l'ouverture. Si le concept

§ 71, cf. p. 370 : « Nous avons appelé le mode d'être dans lequel le Dasein se tient d'abord et le plus souvent la *quotidienneté*. <Note : Cf. § 9, p. 42 *sqq.*> ».

¹ *SuZ*, § 38, p. 175-176.

² *SuZ*, § 45, p. 231. Ce même § 45 compte une seconde référence au § 9, mais cette référence, à l'instar de celles qui figurent aux §§ 52 et 71, n'est que très allusive : « Mais étant chaque fois *mien* le *pouvoir-être* est libre à l'égard de la propriété ou de l'impropriété ou de leur indifférenciation modale. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*> » (p. 232).

³ *SuZ*, § 47, p. 240.

⁴ *SuZ*, § 66, p. 331-332.

d'existence apporte aux analyses formelles une structure indicative, ce qui se trouve ainsi indiqué n'est rien d'autre que ce que Heidegger appelle « les existentiels », et qui en est la « concrétion ». Le « concret » n'est pas ici une quelconque « expérience vraie » ou « vie vécue » qu'on invoquerait sur un mode incantatoire. Elle est ce qui se trouve rigoureusement établi dans une analytique *existentiale*.

Ainsi ce qui, ultimement, dans *Sein und Zeit*, joue phénoménalement le rôle que l'indication formelle jouait sur un plan méthodologique, n'est rien d'autre que le statut d'« existentiels » revenant à l'ensemble des déterminations du Dasein. Ce statut, Heidegger ne se lasse pas de l'attribuer, encore et à nouveau, à pas moins de trente-neuf déterminations¹. La réitération et la

¹ Nous avons relevé dans l'ensemble du traité trente-neuf concepts que Heidegger qualifie expressément d'existentiels. Toutefois, le partage entre ce qui est exprès et ce qui ne l'est pas étant parfois flou, voire indécidable, cette liste ne saurait bien entendu prétendre à l'exhaustivité. Nous avons uniquement retenu les formules sans aucune équivoque, de type : *X est un existentiel*. Voici — au risque de tomber dans une énumération quasi homérique — la liste de ces trente-neuf concepts, ainsi que des passages où ils sont qualifiés d'existentiels (nous n'avons bien entendu pas fait figurer les doublons) :

— *In-Sein* : « Être-à, en revanche, a en vue une constitution d'être du Dasein, c'est un existentiel. » (p. 54)

— *Sein* : « *Sein*, en tant qu'infinif de „*Ich bin*“, c'est-à-dire entendu comme existentiel... » (p. 54)

— *Sein bei* : « L'être-auprès du monde en tant qu'existentiel... » (p. 55)

— *Räumlichkeit* : « ... la *spatialité* existentielle... »

— *Besorge* : « ... l'expression “préoccupation” va être employée dans la présente recherche en tant que terme ontologique (existentiel)... » (p. 57)

— *Weltlichkeit* et *In-der-Welt-sein* : « “Mondanéité” est un concept ontologique et désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. Or nous connaissons l'être-au-monde comme une détermination existentielle. La mondanéité, par conséquent, est elle-même un existentiel. »

— *Entfernung* : « Le déloignement en revanche doit se prendre uniquement comme existentiel. »

— *Einräumen* : « ... l'aménagement — entendu comme existentiel... » (p. 111)

— *mit* et *auch* : « “Avec” et “aussi” sont à entendre comme des *existentiels*, et non comme des catégories. » (p. 118)

— *Hier*, *dort* et *da* : « L'“ici”, le “là-bas” et le “là” ne sont pas prioritairement de pures déterminations locales de l'étant intérieur au monde qui est sous les yeux à des places de l'espace, ce sont, au contraire, des caractères de la spatialité originaire du Dasein. Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du Dasein, ils ont une signification en priorité existentielle et non catégoriale. » (p. 119)

-
- *Mitsein* : « L'énoncé phénoménologique : le Dasein est essentiellement être-avec, a un sens ontologique existentiel. » (p. 120)
- *Fürsorge* : « Même la "préoccupation" concernant l'alimentation et l'habillement, le soin du corps malade, est sollicitude. Mais cette expression, nous l'entendons, symétriquement à l'emploi terminologique de préoccupation, comme un existentiel. » (p. 121)
- *Abständigkeit* : « Pour l'exprimer existentiellement, il a le caractère du distancement. » (p. 126)
- *Man* : « *Le On est un existentiel et, en tant que phénomène originaire, il appartient à la constitution positive du Dasein.* » (p. 129).
- *Befindlichkeit* : « ... il s'agit de voir ce phénomène comme un existentiel fondamental et de donner un aperçu de sa structure. » (p. 134).
- *Dass* : « Au contraire, le *que* décelé par l'être-disposé doit plutôt se concevoir comme détermination existentielle de *cet* étant qui est à la manière de l'être-au-monde. » (p. 135)
- *Verstehen* : « Si nous l'interprétons comme existentiel fondamental, il apparaît aussitôt que ce phénomène se conçoit comme un mode fondamental de l'être du Dasein. » (p. 143)
- *Möglichkeit* : « La possibilité en tant qu'existential... » (p. 144)
- *Entwurf* : « Sur la base du mode d'être qui est constitué par l'existential qu'est la projection, le Dasein est toujours "plus" que ce qu'il est factuellement... »
- *Als* : « Le fait ontique que l' "en tant que" ne soit pas exprimé ne doit pas conduire à le méconnaître en tant que constitution existentielle apriorique de la compréhension. »
- *Sinn* : « Le sens est un existentiel du Dasein, non une propriété qui ferait corps avec l'étant, qui se trouverait "derrière" lui ou qui planerait on ne sait où en tant que "domaine intermédiaire". » (p. 151)
- *Rede* : « Si le parler, l'articulation de l'intelligence du là, est un existentiel originaire de l'ouverture... » (p. 161)
- *Gerede, Neugier* et *Zweideutigkeit* : « Bavardage, curiosité et équivoque caractérisent les manières qu'a le Dasein d'être quotidiennement son "là". Ces caractères sont, en tant que déterminités existentielles... » (p. 175)
- *Verfallen* : « Le dévalement est une détermination existentielle du Dasein lui-même... » (p. 176)
- *Existenzialität* et *Faktizität* : « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la facticité et l'être-en-déval. Ces déterminations existentielles... » (p. 191)
- *Wahrheit* : « La vérité, entendue au sens le plus originaire, appartient à la constitution fondamentale du Dasein. Le terme signifie un existentiel. » (p. 226)
- *Sein zum Ende* et *Ganzheit* : « Ainsi se consolidera l'entente de la fin et de l'entièreté selon qu'elles se modifient en existentielles... » (p. 242). La première modification est clairement explicitée un peu plus loin : « l'être-à-la-fin signifie existentiellement : être envers la fin » (p. 250).

répétition de la formule : *X est un existential*, est un constant rappel à la forme indicative des déterminations — c'est-à-dire, tout simplement, à la structure de l'existence telle qu'elle a été canoniquement exposée au § 9, et qui trouve dans l'élaboration concrète des existentiels son accomplissement. Si les déterminations de *Sein und Zeit* ne tombent pas, comme semblait les y condamner l'optique déterminante, au niveau de l'être sous les yeux, c'est ainsi parce que : premièrement, elles sont amorcées dans des énoncés formels ; deuxièmement, ces énoncés formels sont indicatifs ; troisièmement, ce caractère méthodologiquement indicatif est phénoménologiquement assuré par le concept d'existence qui, le plus souvent, en rend caduque ou secondaire l'expression strictement méthodologique ; et quatrièmement, le concept d'existence trouve son expression phénoménale dans l'ensemble de la conceptualité de l'analyse sous un titre qui, dans l'histoire de la philosophie, demeure inédit : celui d'*existentiels*.

Conclusion

L'indication formelle répond à un problème de méthode. Heidegger en expose la teneur dans ses *Remarques* sur Jaspers. L'indication formelle consiste à prendre la détermination comme une « saisie préalable » qui doit, sur un mode indicatif, être renvoyée à la « donation préalable » dont elle n'est que l'expression formelle. La donation dont elle est la forme ne doit cependant pas être conçue comme ultime et originaire. Cette matière préalablement donnée, et que la détermination formelle ne fait qu'indiquer, est en effet une matière historique qui, à ce titre, devra faire l'objet d'une destruction, et à laquelle l'indication formelle doit préalablement ménager un accès. Reste alors à savoir en quoi la conjonction des concepts de formalisation et d'indication doit y préparer. La réponse à cette question se trouve largement développée dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921. L'indication formelle s'y trouve référée à la méthode husserlienne de la formalisation, dans sa différence d'avec la généralisation. La formalisation consiste à faire abstraction de tout ce qui, du phénomène, est susceptible de fournir une

— *Nichtigkeit* : « La nullité existentielle... » (p. 285)

— *Situation* : « ... les moments constitutifs du phénomène existentiel (...) que nous nommons *situation*. » (p. 299)

— *Vorlaufen* et *Erschlossenheit* : « Ce qui ne signifie rien de moins, pour la question de la connexion possible entre devancement et résolution, que l'exigence de projeter ces phénomènes existentiels vers les possibilités existentielles préfigurées en eux... » (p. 302-303)

réponse à la question *qu'est-ce que... ?*, et qui est du ressort de la généralisation. Par la mise en variable de ce contenu, la formalisation permet d'appréhender dans toute sa pureté ce qui, du phénomène, relève d'une tout autre question — celle, phénoménologique par excellence, du *comment... ?* La forme du phénomène avère ainsi sa liberté à l'égard de toute teneur réelle. Tel est du moins le sens général que Husserl accorde à la formalisation dans les *Recherches logiques*, sens que Heidegger réinvestit — certes avec sa propre terminologie, mais fidèlement pour ce qui touche à la chose même — dans son propre exposé. Il en va autrement de l'usage heideggérien du texte des *Ideen*. Heidegger, qui ne précise à aucun moment à laquelle des deux œuvres de Husserl il se réfère, utilise la seconde pour disqualifier la première. Comment ? En faisant fond sur l'appréhension régionale du formel qui, si elle était étrangère aux *Recherches logiques*, est longuement développée au début des *Ideen*. Heidegger n'a plus alors qu'à montrer que la logique régionale implique une mise en ordre hiérarchique des essences qui appartient originellement à la généralisation, et qui ne peut s'appliquer au formel que par son propre redoublement, lequel communique aux concepts formels une teneur réelle qui leur était originellement étrangère. À cette première critique, qui, quoique tacitement, se fonde exclusivement sur le texte des *Ideen*, Heidegger en ajoute une seconde, qui dépend plus généralement du sens de l'intentionnalité. Celle-ci est toujours, pour Heidegger, l'effectuation d'une relation à un contenu. La formalisation consiste à mettre en lumière la relation au détriment du contenu. Cependant, une telle mise en lumière est bien, elle aussi, une effectuation : à l'effectuation naïve des actes, elle substitue une effectuation théorique. L'appréhension théorique du *comment* implique elle-même un *comment* théorique. C'est précisément ce recouvrement théorique que l'indication formelle doit corriger, en dénonçant, par un renvoi indicatif à l'effectuation primaire, l'impropriété de son propre mode d'effectuation. Reste alors à déterminer le sens que recouvre ici le concept d'indication. Sa critique la plus aboutie est à chercher dans les textes contemporains de l'écriture de *Sein und Zeit*, et plus essentiellement encore dans *Sein und Zeit* lui-même. Si Heidegger, de manière apparemment radicale, oppose au sens ontique du concept husserlien d'indication le sens ontologique du concept de signe qui en est le fond, la compréhension heideggérienne de l'indication comme renvoi déictique de l'indéterminé au déterminé se retrouve cependant très précisément en un autre lieu de la pensée de Husserl — à savoir dans le concept d'indication que mettent en jeu les expressions essentiellement occasionnelles, et qui répond à la modalisation au futur qu'admet le concept heideggérien de phénomène entendu comme « ce qui deviendra phénomène ». Indication formelle signifie alors : diffé-

rance de la détermination. La question devient : jusqu'à quel point *Sein und Zeit* diffère-t-il la détermination ? Au § 25 de *Sein und Zeit* — donc là où est posée au Dasein la question « qui ? » —, le dispositif de l'indication formelle semble en tout point identique à celui qui avait été élaboré au début des années vingt. Cependant, ce que ce paragraphe désigne ultimement comme son fil directeur n'est pas le concept d'indication formelle, ni même la proposition du § 9 qui y a été longuement discutée, et qui s'y trouve requalifiée d'indication formelle : « le Dasein est chaque fois à moi », mais bien la proposition qui, au même § 9, la précède immédiatement : « L'essence du Dasein repose dans son existence ». En quoi celle-ci est-elle, comme l'affirme rétrospectivement le § 25, une indication formelle ? En ceci que le concept d'existence possède exactement la même structure que l'indication formelle dont, par conséquent, il n'est pas une simple mise en œuvre, mais bien l'assomption phénoménale. L'indication formelle n'est alors que l'expression méthodologique de ce que le concept d'existence assume sur un mode phénoménologique. Mais cet ancrage de la méthode dans le phénomène suppose, précisément, que l'existence devienne phénomène — donc que l'idée d'existence trouve sa « concrétion ». C'est ce qui se produit, dans *Sein und Zeit*, avec l'exposé concret des existentiels.