Le rejet de la sagesse et du bonheur comme buts de la philosophie chez le jeune Heidegger. Examen du contexte historique

ALEXANDRA LEDUC

Philosophia. Amour du savoir ou amour de la sagesse? Si l'idée d'une philosophie *purement* théorique a longtemps prévalu, il semble que l'on redécouvre présentement, à la suite du «dernier» Foucault, la nature première de la philosophie antique comme «souci de soi», *epimeleia heautou.*[1] À l'origine, la philosophie aurait été une forme de travail sur soi, une ascèse beaucoup plus proche de l'idée de sagesse que de celle de science pure. Si tel est le cas, comment expliquer l'oubli de cette fonction première de la philosophie? Bien sûr, cette mutation s'est produite sur plusieurs siècles, mais on peut identifier certaines phases de recouvrement particulièrement marquantes telles que la théologie scolastique ou Descartes par exemple.[2] Or une de ces étapes décisives se situe assez près de nous, il s'agit du combat féroce qu'ont mené le jeune Heidegger et Husserl contre l'idée d'une philosophie comme sagesse ou comme porteuse de bonheur. «La philosophie n'est pas, pour autant qu'elle reste fidèle à elle-même, déterminée par le fait d'avoir à sauver ou racheter l'époque, le monde, etc., à soulager la misère de la foule, à rendre les hommes heureux, ou à former et accroître la culture»,[3] déclare le jeune Heidegger de manière péremptoire et sur un ton qui nous paraît bien radical, voire brutal. «La philosophie n'est pas l'art (fiction), non plus sagesse de vie (donation de règles pratiques).»[4] Dans la mesure où Heidegger est précisément celui qui a rapatrié en philosophie le concept de «souci» (*Sorge*) en montrant que toutes les activités humaines, même l'activité théorique, est enracinée dans le souci du *Dasein*, et qu'il a consommé ainsi la rupture avec l'idée d'une *pure* théorie[5], sa croisade contre la sagesse et le bonheur comme but de la philosophie semble d'autant plus défier la compréhension. Nous voulons tenter ici d'identifier les raisons de ce rejet et surtout de mettre en lumière le contexte historique et philosophique dans lequel le jeune Heidegger a été amené à porter un jugement qui semble aujourd'hui bien excessif.

La philosophie face au «désenchantement du monde»

Une pléiade de textes datant de du début du XXe siècle témoignent que les hommes vivants à cette époque ont eu l'impression de traverser une terrible crise de la culture. Plusieurs philosophes contemporains déploraient la montée du positivisme, la «superstition du fait»,[6] l'avènement d'un réalisme calculateur obsédé par les résultats pratiques aux dépends de l'idéalisme.[7] Dans l'ébranlement de la culture causé par la première Guerre mondiale, on se sentait déchiré entre une aspiration à la clarification et l'analyse et une aspiration à la totalité.[8] Les changements technologiques auraient contribué à accélérer la dissolution de la

«sagesse» et à rendre difficile l'accomplissement d'une totalité intellectuelle.[9] Dans son célèbre essai de 1911, «La philosophie comme science rigoureuse», Husserl décrit bien cet état d'esprit: «la détresse intellectuelle de notre époque est ... devenue intolérable», constate-t-il, détresse qu'il attribue entre autre à la perte des normes traditionnelles: «toute norme est contestée ou trahie dans la pratique ... elles sont dépouillées de leur validité idéale.»[10] Face à une telle situation, beaucoup croyaient que seule une formation appropriée, une vision du monde puissante, une sagesse, une métaphysique, pouvait ramener une forme d'équilibre et apaiser les esprits.[11] E. Troeltsch témoigne de ce fait: «Le besoin de synthèse, de système, de vision du monde, d'organisation et de jugement de valeur est extraordinaire.»[12] Husserl, lui, ironisait en caricaturant l'appel au soulagement de ses «adversaires»: «Nous sommes dans la nécessité de prendre position, de faire en sorte de réduire les dysharmonies qui affectent notre attitude à l'égard de la réalité ... les réduire grâce à une "vision du monde et de la vie."»[13] L'allocution célèbre de Weber «Wissenschaft als Beruf» en 1919 sur la science comme vocation est bien caractéristique de ce «désenchantement du mond» qui a entraîné plusieurs intellectuels allemands à jouer les prophètes dans les amphithéâtres des universités. La conférence de Weber témoigne indirectement de ce besoin pressant d'orientation spirituelle et politique qui se faisait vivement sentir dans la population étudiante. C'est ainsi qu'il croit utile de préciser que «[Le savoir] n'est pas une grâce qu'un visionnaire ou un prophète auraient reçue en vue de dispenser le salut de l'âme, ou des révélations; elle n'est pas non plus partie intégrante de la méditation des sages et des philosophes qui s'interrogent sur le *sens* du monde»[14] Quelques années plus tard, Freud, qui combattait le besoin «infantile» de religion en vue d'accomplir une «éducation à la réalité»,[15] devait lui aussi indiquer son refus de soulager l'angoisse de ses contemporains: «le courage me manque ... pour m'ériger en prophète devant mes semblables et je m'incline devant leur reproche de ne pas être à même de leur apporter le réconfort, car c'est cela qu'au fond tous réclament, les plus sauvages révolutionnaires pas moins passionnément que les plus braves croyants.»[16] On récoltait peut-être là les fruits d'une transition trop radicale dans l'éducation accomplie au cours du siècle passé. Simmel avait déjà souligné, en 1900, la brutalité de ce retournement: alors que l'idéal éducatif du XVIIIe siècle visait une formation de l'homme lui-même, donc la valeur personnelle et intérieure, cet idéal fut évincé au XIXe siècle par une «formation» entendue comme l'obtention d' «une somme de connaissances et de comportements objectifs.»[17] Crise résultant de cette transition brutale? Quoi qu'il en soit, la demande de soutien spirituel et d'orientation pratique se faisait sentir de manière pressante au début du XXe siècle sur l'ensemble des disciplines universitaires, mais on imagine bien que la philosophie était le domaine le plus visé par une telle attente de sens. Le temps était donc venu, pour la philosophie, d'une confrontation avec son ancien rôle de sagesse.

La sagesse comme refuge. Philosophie de la vie et vision biologiste de la philosophie

Le terrain philosophique sur lequel une telle question du lien entre philosophie et sagesse allait se poser dans l'Allemagne du début du siècle n'était pas neutre. En effet, Nietzsche avait mené, quelques décennies plutôt une attaque féroce contre la sagesse, «cette prudente tranquillité de l'âme avachie»,[18] ce «sommeil sans rêve»,[19] au nom de l'esprit vif de la philosophie:

> Et, entre nous, la prétention des philosophes à la *sagesse* ... ne fut-elle pas toujours jusqu'à présent, aux Indes comme en Grèce, *avant tout un refuge*? ... dans les cas les plus fréquents un refuge où se retire le philosophe fatigué, refroidi par l'âge, endurci, parce qu'il a le sentiment de sa fin prochaine, la sagacité de cet instinct que les animaux ont avant la mort,—ils se mettent à l'écart, deviennent silencieux, choisissent la solitude, se réfugient dans des cavernes, deviennent *sages*... Comment? La sagesse serait un refuge du philosophe devant—l'esprit? (*Le Gai Savoir*, §359)

On trouve le même jugement, sous une forme radicalisée, dans *Le Crépuscule des idoles*. Les sages, à l'image de Socrate qui, suivant l'interprétation de ses dernières paroles par Nietzsche, quitterait la vie comme on quitte une maladie,[20] indiquent que leur sagesse est le signe d'une fatigue de la vie, d'une décadence. La sagesse est «venue sur la terre comme un corbeau, qu'une petite odeur de charogne enthousiasme.»[21] Une telle approche qui pathologise la sagesse ou qui l'infantilise en la présentant comme un simple refuge ne prédisposait pas la philosophie allemande du début du siècle à reconnaître comme sienne la tâche de sagesse et de compréhension totalisante.

L'approche de Freud face à la religion, qu'il identifie à un «infantilisme destiné à être surmonté», une réaction de peur face à la situation de «désaide» (*Hilfslosigkeit*) de l'homme face à un monde hostile,[22] n'est pas sans rappeler le verdict de Nietzsche sur le rôle de la «sagesse». Mais la condamnation nietzschéenne de la sagesse a eu un écho direct dans les débats très vif qui se sont élevé à cette époque à propos de l'essence de la philosophie. C'est ce que permet de voir un texte de 1920 intitulé «Psychologie des visions du monde et philosophie des valeurs», écrit par celui qui fût un des maîtres d'études de Heidegger, le néokantien Heinrich Rickert. Rickert y dénonce la vision biologiste que Jaspers et «les philosophes de la vie» en vogue à l'époque proposent de la philosophie. Selon Jaspers, «depuis toujours, la philosophie a été plus qu'une considération universelle, elle a donné des impulsions, élevé des tables de valeurs,

donné un sens et un but à la vie des hommes, lui a donné le monde dans lequel il se sentait en sûreté, en un mot, lui a donné une vision du monde». Toutefois, cette «philosophie prophétique», qui s'apparente à l'idée traditionnelle de sagesse, n'existe plus «excepté fragilement dans les tentatives romantiques de réhabilitation.»[23] C'est pourquoi selon Jaspers, la philosophie «comme vision du monde théorique doit se dissoudre et être remplacée par une "psychologie des visions du monde."»[24] Si la philosophie doit laisser la place à une telle psychologie, c'est surtout que la prétention systématique de la philosophie vient rompre le flux de la vie, la rationalité interrompt le mouvement incessant de l'existence. «Comme la tige de la plante a besoin, pour vivre, que se forme une certaine écorce qui la soutienne, le vécu a besoin du rationnel; mais comme l'écorce supprime finalement la vie de la tige et la transforme en simple support, le rationnel a aussi tendance à fossiliser l'âme.»[25] Ainsi, selon Jaspers, la tendance rationnelle de la philosophie correspondrait à la fonction biologique consistant à se former des enveloppes, des protections, le système philosophique jouerait le rôle d'un refuge. «Toute formulation d'une théorie du tout devient un refuge, elle prive du contenu original des situations-limites et interrompt la création des forces qui par leur mouvement, cherchent le sens futur de l'existence dans une expérience personnellement assumée.»[26]

Au jugement de Jaspers, on voit que ce n'est plus uniquement la sagesse qui est dénoncée comme un «refuge» et radicalement banalisée, mais la philosophie elle-même. Le pas suivant consistera à se demander si la philosophie, correspondant à une forme de sagesse, n'est pas, somme toute, qu'une «vision du monde» parmi d'autres.

Sagesses et philosophie des vision du monde selon Dilthey

Quiconque s'intéresse à la philosophie en Allemagne au tournant du siècle ne peut manquer d'être frappé par l'omniprésence d'une problématique: celle des «visions du monde». Le nombre de livres et d'essais—tous domaines confondus—qui comportent cette expression dans leur titre est singulièrement élevé.[27] Pas une discussion importante qui ne fasse mention des «visions du monde», pas un grand philosophe qui ne se confronte à cette idée. Mais qu'était donc la «philosophie des visions du monde» et quels en étaient les représentants? Question à laquelle il est étrangement malaisé de répondre.[28] Nous savons que le concept de vision du monde existait en philosophie bien avant le XXe s., chez Leibniz par exemple, et qu'il désignait alors une perspective particulière sur l'ensemble du monde. Dans un tel contexte, ce concept était porteur d'une forte teneur métaphysique. Mais l'explosion de la problématique comme telle des visions du monde s'est produite plus tard, durant la deuxième moitié du 19e siècle, dans la mouvance de l'historicisme. La façon la plus simple de présenter la «philosophie des visions du monde» consiste peut-être à expliquer l'éclosion

de cette problématique historique chez Dilthey.

Dilthey est une figure emblématique du questionnement sur la nature historique de la philosophie. Il constate que la philosophie, au cours de son histoire, a sans cesse passé d'une interprétation à une autre. Les philosophies, en nombre illimité, réclamaient pourtant pour elles seules la validité universelle.[29] L'histoire présente le tableau foisonnant et chaotique des diverses conceptions spirituelles qui laissent «derrière nous un immense champ de ruines: traditions religieuses mortes, affirmations métaphysiques surannées, démonstrations et systèmes déchus.»[30] Les différents siècles ont fixé des fins et des buts différents pour l'homme et chacune de ces fins renfermait la possibilité provisoire d'un certain progrès pour l'humanité; les principes s'usent et se succèdent les uns aux autres, n'étant que pour un certain temps fertiles.

Selon Dilthey, cette situation historique d'anarchie des systèmes philosophiques trouve sa cause dans notre capacité limitée à saisir la vie dans sa totalité, véritable objet de la philosophie. La vie, posséderait en effet un noyau unitaire qui résiste à notre intellect. Mais selon Dilthey, elle s'auto-interprète, elle possède une structure herméneutique qui se manifeste en de multiples formes ou forces que nos concepts peuvent tenter d'appréhender; c'est ce qui donne alors naissance aux «visions du monde». Notre compréhension conceptuelle peut tendre à reconstituer l'unité primordiale, la «richesse» de la vie, mais sa tentative demeure toujours en deçà de la totalité de la vie, l'interprétation doit toujours être révisée, il s'agit de vision partielle. Nietzsche reconnaît également, bien qu'il la réprouve, l'enracinement de la vision du monde dans la vie quand il écrit: «*il faut* que, de temps en temps, l'homme se figure savoir *pourquoi* il existe, son espèce ne peut pas prospérer sans une confiance périodique en la vie! Sans la foi en la *raison de la vie*. Et, toujours de nouveau, l'espèce humaine décrétera de temps en temps: "Il y a quelque chose dont l'on n'a absolument pas le droit de rire !"»[31]

Dans le même esprit qui guidait l'idée d'une sagesse ou de la philosophie comme «refuge», Dilthey explique la formation de la vision du monde à partir d'un état de lassitude: «Quand l'âme, fatiguée de voir les impressions constamment varier, des destins changeants l'assaillir, et le monde extérieur lui imposer sa puissance, se sent obligée de rechercher en elle-même un facteur de cohésion qui puisse s'opposer à ce chaos mouvant ... alors elle en arrive à statuer, sur la vie elle-même, des jugements qui durent et à se poser des fins qui ne varient pas.»[32] Il faut comprendre par là que la totalité de la vie, insaisissable, pose des énigmes. La vision du monde naît comme réponse figée à ces énigmes. Avec les générations, un fonds de données communes, une sagesse du monde se constitue ainsi.

Selon Dilthey, la formation de la vision du monde obéit à une certaine structure psychologique qui commande les étapes nécessaires à la connaissance du réel: dans un premier temps, la vision du monde constitue un ensemble de pensée qui, à partir d'une certaine image du monde, résout la question du sens du

monde; dans un second temps, le sujet peut déduire ‹‹l'idéal, le bien suprême et les principes supérieurs qui doivent guider notre vie.››[33] Les idéaux, ou le plan de vie, représentent la couche supérieure de la conscience qui permet, selon Dilthey, à notre conception du monde d'aller chercher son ‹‹énergie pratique››. Pour Dilthey, la vision du monde est avant tout un choix personnel, même si des conditions historiques la détermine, et il n'y a pas de valeurs objectives.[34] À un niveau social, de nombreuses circonstances influencent la formation des visions du monde: le climat, la race, les nationalités, les conditions économiques, etc. Enfin, le temps fait l'épreuve de la vision du monde en ce que celles qui étaient viables se perfectionnent alors que les autres meurent. Leur succession est donc régie, selon Dilthey, par une loi d'évolution, pour le progrès de l'humanité. La raison en est que nous souhaitons une image toujours plus résistante du monde afin que notre volonté puisse agir efficacement.

Devant un tel état de fait, quelle tâche s'impose au philosophe? Si nous en restons à l'observation de la lutte entre les visions du monde, cela ne les empêchera pas de continuer sans cesse à se former et se transformer, malgré les objections lancées contre quelques-unes d'entre elles. Selon Dilthey, pour comprendre la différenciation des systèmes philosophiques, il faut retourner à la vie dont est issu un tel processus, c'est-à-dire au point où se trouve un penseur face à l'énigme de la vie. C'est là la dimension herméneutique du projet de Dilthey. La vision du monde procède du sentiment d'être au coeur de la vie et ce fait unit étroitement la philosophie, qui produit les vision du monde, et la vie. Malgré les reproches élevés par Husserl (que nous aborderons bientôt), Dilthey reconnaît donc une portée positive aux visions du monde et n'en reste pas à la constatation de leur relativisme: au contraire, les visions du monde, grâce au travail d'observation de la conscience historique, sont des pierres sur le chemin vers l'absolu, elles visent l'objectivité. Si au lieu de se tourner vers le monde extérieur, la philosophie cherchait en l'homme lui-même et en la vie qui le porte l'unité interne de ses multiples créations, alors la conscience historique serait sans doute à même de lever les contradictions entre les différentes visions du monde.

Plus concrètement, et c'est là la part empirique, épistémologique du projet, Dilthey suggère de comparer à l'aide de la conscience historique les formations de visions du monde, d'en retracer les dispositions communes ou divergentes en face de la vie, et d'en dégager des types selon les solutions qu'elles proposent aux énigmes de la vie. De l'observation des philosophies passées et à venir comme produit de l'histoire, nous serions, selon lui, en mesure de tirer une science, des catégories interprétatives. Certes, les visions du monde ont fait se succéder les sagesses mais si la conscience historique pénétrait le motif des types d'accomplissement proposés à l'homme par la philosophie en typologisant les visions du monde, alors, il deviendrait possible de pointer le sens du progrès de l'humanité et de la vie. Plusieurs penseurs qui ont suivi les traces de Dilthey, Jaspers ou Spengler, par exemple, s'appliquèrent donc à tenter de classifier les

philosophies afin d'élaborer une typologie des visions du monde. Il s'agit de comparer à l'aide de la conscience historique les formations de visions du monde, d'en retracer les dispositions communes ou divergentes face à la vie, et d'en dégager des types selon les solutions qu'elles proposent aux énigmes de la vie. Tredelenburg par exemple, qui aurait influencé la typologie diltheyenne, a développé une typologie triple des visions du monde qui croit pouvoir regrouper toutes les formations spirituelles historiques: le démocritisme, le platonisme et le spinozisme.[35] D'autres ‹‹philosophes des visions du monde››, comme Rickert, font également un travail sur les visions du monde mais au sein d'un projet non plus historique mais transcendantal, en élaborant une doctrine scientifique des visions du monde sur la base les valeurs qui leur sont sous-jacentes. Bien ou mal compris, ce courant de ‹‹philosophie des visions du monde›› suscitera un questionnement fondamental sur la nature de la philosophie et son rapport à la sagesse.

Rejet de la philosophie comme sagesse et plaidoyer de Husserl en faveur de la philosophie comme science

La réaction la plus vigoureuse face à une philosophie des visions du monde est sans nul doute venue de Husserl. L'écrit qui témoigne le mieux de son opposition est la dernière partie de son texte de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, partie intitulée ‹‹Historicisme et philosophie comme "vision du monde"››. Dans ce texte, Husserl combat le relativisme de ceux qui conçoivent la philosophie comme une formation culturelle, une ‹‹vision du monde›› s'apparentant à l'évolution organique d'espèces naturelles. Selon lui, c'est ce ‹‹scepticisme historiciste›› qui a plongé son époque dans un état de détresse spirituelle et ce scepticisme, il faut le combattre non par la sagesse, mais par la science.

Avant de ‹‹régler son cas›› à la philosophie des visions du monde, Husserl prend soin d'en expliquer l'orientation. Selon la philosophie des visions du monde, explique-t-il, ‹‹toute grande philosophie n'est pas seulement un fait historique, elle joue aussi, dans le cours de la vie de l'esprit humain, un rôle téléologique considérable et même unique: elle est le degré le plus élevé que puisse atteindre l'expérience vécue, la formation (*Bildung*) et la sagesse de son temps››. La sagesse, ou la ‹‹vision du monde›› en ce sens ultime correspond à ‹‹l'habitus humain encore plus élevé que nous avons à l'esprit lorsque nous pensons à l'idéal de vertu parfaite, et qui définit l'aptitude acquise dont il est fait preuve dans toutes les orientations possibles de l'attitude humaine.››[36] Dans la mesure où il ne s'agit pas ‹‹de simples créations de la personnalité individuelle›› ces formes de sagesse correspondent aussi à la formation de la vision du monde d'une époque.[37] Puisque l'aspiration de la philosophie des visions du monde culmine dans une telle sagesse, elle vise ‹‹l'idéal de l'aptitude parfaite, telle qu'elle est accessible en fonction des critères propres à chaque étape de la vie de

l'humanité, en d'autres termes, elle est l'expression d'une esquisse concrète, relativement parfaite, de l'idée d'*humanité*.... Selon l'idéal, tout homme qui y aspire est nécessairement ‹‹philosophe›› au sens le plus originel.››[38] Husserl précise que ‹‹les réflexions spontanées sur le meilleur moyen d'atteindre ce but élevé de l'humanité, et, donc, de parvenir à la sagesse parfaite ont, comme on le sait, donné le jour à une sorte d'art, l'art d'être un homme vertueux ou doué d'aptitudes››[39]

L'argumentation ultérieure de Husserl permet de voir que, s'il combat la philosophie des visions du monde, il n'en reste pas moins qu'il adhère à sa façon de concevoir la sagesse et la philosophie du passé: ‹‹les philosophies historiques étaient certainement des philosophies de la vision du monde, dans la mesure où l'aspiration à la sagesse dominait leurs créateurs.››[40] Mais, ajoute-t-il, elles étaient aussi des ‹‹philosophies scientifiques›› dans la mesure où elle visaient à parvenir à la science rigoureuse. À une conception historique de la philosophie comme sagesse, Husserl désire donc opposer jeter les bases d'une nouvelle sorte de philosophie, celle d'une ‹‹*science philosophique*››.[41]

Cet idéal de science philosophique se distingue de celui de la sagesse par divers biais:
1. Elle participe d'‹‹une universalité supratemporelle des science rigoureuses››, chaque génération apportant sa contribution avec la conscience que le ‹‹chantier est infini et qu'il ne sera jamais achevé››. La sagesse pour sa part vise un but fini qui peut être atteint au cours de la vie par un individu. 2. Cet idéal scientifique est unique, ‹‹il n'est limité par aucun lien avec l'esprit d'une époque››, alors que les idéaux de sagesse peuvent être différents selon les époques. 3. L'idéal scientifique ‹‹vise le perfectionnement de nos descendants jusqu'aux plus lointaines générations futures››, alors que la sagesse vise notre perfectionnement personnel et celui de nos contemporains. 4. La science est impersonnelle, elle peut s'adresser à de larges auditoires, alors que ‹‹la philosophie des visions du monde enseigne comme le fait la sagesse: une personne s'adresse à une autre.››[42]

Husserl conclut en insistant sur la nécessité d'une séparation nette entre philosophie comme sagesse et philosophie scientifique.[43] En vérité, plusieurs de ses remarques indiquent qu'il n'accorde aucune valeur propre à la sagesse, qui n'est à ses yeux en quelque sorte qu'une ‹‹science manquée››, qu'un savoir confus qui n'est pas encore parvenu à la clarté scientifique. En effet, quand ‹‹la science a parlé, la sagesse n'a plus désormais qu'à apprendre››.[44] La sagesse n'est qu'un pis-aller, une solution de remplacement quand on ne dispose pas encore de science: ‹‹L'aspiration à la sagesse fondée sur les sciences de la nature n'était pas sans légitimité avant l'existence d'une science rigoureuse.... Sous la pression de la vie, obéissant à la nécessité pratique de prendre position, l'homme ne pouvait attendre que, dans quelques millénaires, par exemple, il existât enfin une science››.[45] De même, les moqueries de Husserl à l'endroit des philosophes des visions du monde (‹‹ce n'est pas eux›› ironise-t-il, ‹‹dont les buts se situent dans

un horizon fini, eux qui veulent avoir leur système et suffisamment à temps pour pouvoir vivre selon ses préceptes›› (!) qui pourront élaborer une philosophie scientifique[46]), montre qu'il ne considère pas que la tâche de la philosophie consiste à fournir une orientation de la vie. Si le plaidoyer de Husserl en faveur d'une philosophie scientifique influencera fortement le jeune Heidegger, il n'en n'ira pas de même pour la question du caractère impersonnel et supra-temporel de l'accomplissement de la philosophie.

La position du jeune Heidegger: rupture et continuité

Le moins qu'on puisse dire, c'est que la position du jeune Heidegger s'avère ambiguë. D'une part, il exige comme Husserl la scientificité pour la philosophie, contre l'assimilation à la sagesse et à la vision du monde. D'autre part, il se rapproche de Dilthey et de Jaspers en insistant sur la dimension historique de l'entreprise philosophique. D'une certaine façon, le jeune Heidegger se trouve à cheval entre la philosophie de la vie d'un Dilthey, l'existentialisme d'un Jaspers et les philosophies ‹‹scientifiques›› (néokantisme et Husserl). Mais la dimension historique de l'entreprise philosophique le poussera également mettre en lumière une notion d'accomplissement individuel originale.

La filiation entre le jeune Heidegger et Husserl s'atteste de plusieurs façon. D'abord, par le projet d'une philosophie comme science de l'origine (*Urwissenschaft*), que sa critique intense des philosophies des visions du monde vient nourrir *a contrario*. Dès son premier cours, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Heidegger applique la méthode phénoménologique de Husserl pour tenter de débusquer grâce à l'intentionnalité du sujet le domaine originaire de la philosophie.[47] Le deuxième point d'accord avec Husserl consiste en un refus catégorique de la sagesse comme point d'aboutissement de la philosophie. Dans un texte de 1928, Heidegger manifeste clairement son opposition à la conception de la philosophie comme ‹‹amour de la sagesse››. Pour lui, cette traduction ‹‹sentimentale et paternelle›› ne veut rien dire.[48] Pourquoi? En somme, ses arguments se résument à deux points: premièrement, la philosophie n'a pas pour but un objet que le philosophe atteindrait au prix d'un entraînement. Le jeune Heidegger ne cesse de le répéter: la philosophie n'est pas l'affaire d'un ‹‹quoi?›› (*Was*) mais d'un ‹‹comment?›› (*Wie*). Qu'est-ce à dire? Heidegger veut signifier ainsi que la philosophie pose la question de la *manière* de se comporter dans la vie sans être subordonnée à un objet de prédilection dont la possession ferait de quiconque un philosophe, un sage.[49] Jean Greisch souligne fort justement qu'il s'agissait moins pour le jeune Heidegger de répondre à la question ‹‹Qu'est-ce que la philosophie?››, qu'à la question socratique: ‹‹Qu'est-ce que vivre philosophiquement?›› En d'autres mots, la question de la philosophie vise moins l'obtention d'une définition ou d'un contenu que la détermination du *philosopher* comme tel, c'est-à-dire d'une manière d'être.[50]

Mais une autre des raisons qui amène Heidegger à rejeter la sagesse comme sens de la philosophie contribuera aussi à l'éloigner de Husserl: le caractère infini qu'il associe à l'exercice philosophique. À ses yeux, cette infinitude ne correspond pas au long parcours d'une voie bien définie et sur laquelle il ne resterait plus qu'à avancer en allant aussi loin que possible. Car il n'y a pas de voie philosophique à proprement parler. Ce caractère infini réside plutôt dans la conscience de la finitude immanente à l'exercice philosophique qui oblige l'authentique philosophe à conquérir toujours à nouveau sa motivation et qui oblige également la philosophie à gagner de nouveau ses principes. Selon le jeune Heidegger, cette dimension correspond en fait à la questionnabilité inaliénable de la philosophie, qui va radicalement a l'encontre de l'idée de ‹‹vision du monde››. Avoir une ‹‹vision du monde›› ou une sagesse en ce sens, consiste à être convaincu de la justesse d'une perspective particulière et à vouloir en finir avec l'énigme de la vie.[51] La sagesse correspond, suivant cet idéal, à un état où la vie ne nous tourmente plus par l'incertitude de ses fins. Or, la philosophie doit se tenir ouverte, en question. Ce n'est pas Heidegger qui la rejetterait sous prétexte qu'elle ne serait qu'un ‹‹refuge››! Selon lui, cette dimension de questionnabilité en philosophie origine en fait de la vie elle-même dont le sens ne saurait être fixé une fois pour toute: ‹‹Le remplissement (des tendances de la vie) n'est jamais définitif. Le caractère de questionnabilité de toute vie ... suscite toujours de nouvelles fixations de buts››.[52] Évidement, cet aspect de la pensée de Heidegger marque une rupture avec Husserl. Pour Heidegger, l'idéal d'exactitude husserlienne s'accorde pas avec la nécessité d'un questionnement sans relâche. Tout comme la vision du monde, la science husserlienne par sa propension à l'objectivation et la théorétisation, a tendance à laisser de côté la concrétion dans le monde du soi du *Dasein* actuel. Or, selon Heidegger, ‹‹La philosophie se tient avant le repli dans le point de vue et avant la formation de l'expérience dans les tâches de la recherche théorétique.››[53]

L'aspect désincarné et dépersonnalisé de l'entreprise scientifique husserlienne entre en opposition radicale avec ce qui semble de première importance au jeune Heidegger: la concrétion du monde du soi du *Dasein* actuel. En effet, selon lui, la philosophie, la conscience scientifique est l'*habitus* d'un sujet particulier qui vit sa recherche. Il s'agit pour le jeune Heidegger de susciter le réveil de cette conscience scientifique, la motivation authentique du chercheur, ce qui, selon lui, ne consiste ni une représentation théorétique, ni une donation de règle pratique. La conscience scientifique est ‹‹l'effet d'un *être* personnellement impersonnel originairement motivé››, qui entend l'appel à devenir ‹‹essentiel››.[54] La philosophie n'est donc pas pour le jeune Heidegger la somme anonyme de résultats impersonnels. Elle inclut dans son concept l'accomplissement de l'individu.

Ceci nous amène à évoquer une des caractéristiques les plus importantes de la conception de la philosophie du jeune Heidegger. L'implication du soi dans

l'entreprise philosophique inclut son rapport à l'historicité, puisque ‹‹nous sommes nous-mêmes l'histoire››.[55] Pour Husserl, la vérité à laquelle la philosophie doit parvenir est supra-temporelle et la phénoménologie n'a pas pour tâche de déterminer la place de l'individu dans son monde.[56] Pour Heidegger, au contraire, la vérité doit être saisie dans l'horizon de l'historicité: la philosophie est l'accomplissement de l'histoire.[57] Comme Dilthey, il tient à partir du je historique, de la vie qui est mienne et au sein de laquelle le philosopher s'accomplit.[58] En valorisant la dimension historique de la philosophie, Heidegger entend donner la primauté au mouvement comme caractère prégnant de la vie ce qui implique que le philosophe cultive en lui-même un état d'inquiétude. La philosophie n'est ni science, ni vision du monde car en fait, en-deçà de la vision du monde et de la science se trouve la préoccupation (*Bekümmerung*) originaire de l'homme pour lui-même, c'est-à-dire l'impulsion à philosopher.[59] La recherche de résultats, la volonté de prendre connaissance, de tracer l'ébauche d'un système, d'indiquer de grandes perspectives, de décrire un point de vue, un ‹‹autre››, du ‹‹nouveau››, de l'‹‹inhabituel››, sont autant d'attitudes curieuses qui ne cherchent, en dernière instance, qu'à rassurer en immobilisant la vie.[60] L'intranquillité de l'homme est la garantie de l'authenticité de l'exercice philosophique. Ce dernier aspect rapproche bien entendu le jeune Heidegger de l'esprit qui animait Jaspers.

Mais on peut se demander si le fait de se rapprocher ainsi de l'histoire avec Dilthey et Jaspers, n'amène pas Heidegger à pencher vers une philosophie des visions du monde. La position de Heidegger, ni science objective, ni vision du monde, implique en fait une conception du sujet et de l'accomplissement du sujet qui s'oppose à ce qu'il trouvait dans les théories de ses contemporains. Selon le jeune Heidegger, Dilthey et Jaspers saisissent la vie de manière théorétique et esthétique et ne parviennent pas à saisir le *Dasein* tel qu'il s'accomplit dans l'histoire car leur méthode de typologie les oriente sur le contenu de la philosophie. Leurs ‹‹types›› sont pour Heidegger autant de cas arrachés à l'enracinement historique. Heidegger explique en effet que bien avant la ‹‹pure considération››, qui est la méthode revendiquée par Jaspers pour ‹‹typologiser››, il y a une expérience qui s'accomplit; le sens de l'existence, qui est le sens de l'être, est un accomplissement qui s'effectue dans la préoccupation (*Bekümmerung*). Jaspers ne parvient pas à identifier la préoccupation du soi à la base de l'accomplissement de l'expérience, de l'existence. Selon Heidegger, pour qu'une réelle compréhension, entendez ‹‹radicale››, advienne, il importe également que les ‹‹autres domaines du vécu›› (esthétique, éthique, religieux) soient saisis concrètement dans leur rapport au ‹‹soi qui existe de manière historique, le soi qui finalement, d'une manière ou d'une autre, est ce dont il s'agit dans la philosophie.››[61]

C'est parce que le jeune Heidegger exige de l'homme qu'il s'accomplisse en se maintenant dans le questionnement, ouvert à ses possibilités, qu'il refuse l'adhésion à un ‹‹idéal d'humanité››. À ce stade de sa pensée, il s'agit moins pour

lui de combattre un rapport anthropocentrique à l'Être, comme il le fera plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais de lutter contre la fixation d'un système de valeurs culminant dans un idéal de sagesse.[62] L'idéal est selon lui une significativité objectivée, issue du monde ambiant, c'est-à-dire de la médiocrité. Une telle interprétation de la vie, fruit de la philosophie des visions du monde, est à la fois ‹‹séductrice›› et ‹‹rassurante›› dans la mesure où elle permet à l'homme de se saisir lui-même dans une réflexion idéalisante, de s'assujettir à une progression hiérarchisée ‹‹et ainsi de passer à côté de soi-même››;[63] le danger de l'idéologie guette.[64] Selon Heidegger, il y a dans les idéaux d'humanité un anhistoricisme, une fuite inconciliable avec l'essence authentique de la philosophie. Le système entrave la vie de la pensée alors que le véritable philosophe devrait être un éternel débutant qui ne veut pas ‹‹dire du nouveau›› à tout prix.[65] Pour le jeune Heidegger, ‹‹une vie égarée dans chacune de ses formes de manifestation ... ne peut être renouvelée que par une *vraie* vie et son accomplissement radical et sincère, non par des programmes et des systèmes››.[66] Qu'est-à-dire? Que l'*a priori* sur lequel l'homme doit ‹‹se régler›› n'est pas dans le système, les idées ou l'ego transcendantal, mais dans le sujet humain historique, en tant que possibilités auxquelles il doit s'éveiller pour devenir lui-même.

Pour le jeune Heidegger, la sagesse et le bonheur qu'elle vise à procurer comme un état définitif de l'homme, ne s'accordent guère à sa véritable nature. La constitution intime de l'homme appelle un accomplissement sans fin, un dépassement continuel des visions du monde, de ses positions sur le monde, une prise en charge des concepts figés qu'il utilise et qui ne sont peut-être plus à même de l'ouvrir à ses possibilités. L'accomplissement de l'homme est toujours l'effectivité actuelle de son expérience immédiate de vie, antérieure à toute objectivation, à toute idéalisation. Actuel, cet accomplissement s'affirme fondamentalement contre la tendance *inévitable* à la déchéance hors de l'originaire.[67] L'homme doit prendre en charge ce penchant à la déchéance, aux objectivités, sans se réfugier définitivement dans l'idéal d'une vision du monde, dans une sagesse particulière: ‹‹le fait d'appliquer ainsi à l'être-là humain le schéma de la perfectibilité en vue d'atteindre un état de nature, n'est rien d'autre qu'une manière de se délester de cette disposition à la déchéance au monde.››[68] En somme, ce n'est que dans un perpétuel éveil à la vision du monde donnée d'emblée avec l'expérience de la vie que le devenir-soi (*Selbstwerden*) est rendu possible. L'accomplissement philosophique doit, quant à lui, avec la destruction de la tradition qui le motive, recouvrer l'intranquillité originaire de la vie et l'expérience première de l'homme, les possibilités qu'elle recèle. Pour le jeune Heidegger, l'accomplissement de soi et l'accomplissement de la philosophie sont ainsi équivalents, tout près de l'homme et non dans quelque paradis tranquille. Mais le plus près est bien souvent le plus lointain.[69]

Notes

1. On se reportera à *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A.Fontana par F. Gros, coll. ‹‹Hautes Études››, Seuil-Gallimard, 2001.

2. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op.cit.*, 28–29, 183. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995, 379–387.

3. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), (éd.) C. Strube, Frankfurt, Klostermann, *Gesammtausgabe* [*GA*] 59, 170.

4. *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (1919), (éd.) B. Heimbüchel, *GA* 56/57, 24.

5. Ce paradoxe a été particulièrement bien aperçu par H. Jonas. Voir sa conférence ‹‹Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle››, paru dans *Pour une éthique du futur*, tr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1998, 36–37.

6. ‹‹Naturalistes et historicistes militent en faveur de la vision du monde, et pourtant, tous travaillent, à partie de perspectives différentes, à transformer tout ce qui est vie en un agglomérat, incompréhensible et sans idéal, de ‹‹faits››. Tous partagent la même superstition du fait.›› Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse* (1910), tr. M. De Launay, Paris, PUF, 1989, 79.

7. Sur ce point, voir plus particulièrement G. Simmel, *Philosophie de l'argent* (1900), Paris, PUF, 1987, 566sq.

8. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 396.

9. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, *op.cit.*, 268.

10. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, *op.cit.*, 79.

11. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, *op.cit.*, 192.

12. E. Troeltsch, ‹‹Die geistige Revolution››, in *Kunstwart und Kulturwart*, no 34 (1921), 231; cité par Ringer, 346.

13. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, *op.cit.*, 79–80. Nous décrirons l'essence de ce débat avec les philosophes des visions du monde dans la suite de notre texte.

14. M. Weber, ‹‹Le métier et la vocation de savant›› (1919), dans *Le Savant et le politique*, tr. J. Freund, Paris, Plon, 1963, 115. Le terme de ‹‹désenchantement››, qu'il affectionne, se retrouve chez R.H. Lotze, *Mikrokosmos* (1856), voir les indications de E. W. Orth, préface à la traduction de H. Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, Paris, Gallimard, 1997, II.

15. S. Freud, ‹‹L'avenir d'une illusion››, *Oeuvres complètes*, Psychanalyse, vol. XVIII 1926–30, dir. de tr. A. Bourguignon et P. Cotet, Paris, PUF, 190.

16. S. Freud, ‹‹Le malaise dans la culture››, *Oeuvres complètes*, *op.cit.*, 333.

17. G. Simmel, *Philosophie de l'argent* (1900), Paris, PUF, 1987, 574.

18. ‹‹Je pense que les philosophes se sont toujours tenus le plus éloignés de ce que le peuple entend par sagesse ... de cette prudente tranquillité de l'âme avachie, de cette piété et de cette douceur de pasteur de campagne qui s'étend dans un pré et qui *assiste* au spectacle de la vie en ruminant d'un air sérieux.›› F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §351.

19. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, ‹‹Des chaires de la vertu››; voir aussi: ‹‹Des sages illustres››.

20. Comme on s'en souvient, dans le *Phédon*, les dernières paroles de Socrate sont : ‹‹Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligents›› (118a). Esculape étant un dieu guérisseur, Nietzsche en conclut que Socrate mourant se considère guérit de la maladie qu'est la vie. Pour des indications sur d'autres interprétations possibles, voir la traduction de M. Dixsaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, 408, note 382.

21. F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, ‹‹Le problème de Socrate››, §1.

22. S. Freud, ‹‹L'avenir d'une illusion››, *Oeuvres complètes*, *op.cit.*, 190.

23. Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919) cité par Rickert, ‹‹*Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*››, in *Logos* IX, 1920/21, tr. franc. A. Leduc, à paraître dans *Philosophie* en 2002, 7. Sur la critique des philosophes de la vie par Rickert, on consultera aussi *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, Mohr, 1920.

24. *Ibid.*, 22.

25. Jaspers cité par Rickert, *art.cit.*, 18.

26. *Ibid.*, 18.

27. Mentionnons à titre indicatif: *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung* (1907) de R. Eucken; *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung* (1908) de H. Münsterberg; *Phantasie und Weltanschauung* de E. Spranger publié dans *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, B. Groethuysen, G. Misch u. a.* (1911) édité par Frischeisen-Köhler; *Grundlagen einer organischen Weltanshauung* (1912) de M. Krewer; *Vorgedanken zur Weltanschauung* de W. Stern (1915); *Student und Weltanschauung* (1918) de P. Natorp; *Weltanschauungsfragen* (1918) de P. Menzer; *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) de G. Simmel; *Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung* de E. Troeltsch (1918); *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation* (1921–22) de K. Mannheim; *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922), ‹‹Weltanschauung›› dans *Euphorion* 25 (1924) de A. Götze; ‹‹Philosophische Weltanschauung›› (1928), de M. Scheler, et ceci n'est qu'un mince échantillon!

28. À notre connaissance, malgré le caractère omniprésent du questionnement sur les ‹‹visions du monde›› aucun livre n'existe qui explique la genèse et la nature de ce ‹‹mouvement›› qui s'avère insaisissable. En fait, plus qu'un mouvement philosophique bien délimité, il semble qu'il s'agit plutôt d'une question qui était ‹‹dans l'air›› depuis Dilthey. La thèse de H. G. Meier est éclairante pour l'utilisation du concept surtout jusqu'au milieu du 19e siècle, ‹‹*Weltanschauung*››. *Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*, Diss. Münster, 1967. Pour le rapport des visions du monde à Heidegger, l'article de C. von Wolzogen, ‹‹"Weltanschauung." Heidegger und die Begriffgeschichte eines fragwürdigen Begriffs›› in *Heidegger Studien*, vol. 13, semble être le seul qui essaie de faire justice à cette problématique oubliée des commentateurs.

29. Nietzsche s'interrogeait sur le sens de la lutte entre les différentes visions du monde et y décelait un rapport factice à la vie: ‹‹Que signifie cette apparition toujours nouvelle de ces fondateurs de morales et de religions, de ces instigateurs à la lutte pour les évaluations morales, de ces maîtres du remords et des guerres de religions?›› demande-t-il dans un premier temps. Il identifie ensuite sous les traits du ‹‹maître de morale››, celui qui cherche à donner une valeur à la vie: ‹‹Afin que tout ce qui arrive, nécessairement et toujours par soi-même, sans

aucune fin, apparaisse dorénavant comme ayant été fait en vue d'un but, plausible à l'homme comme raison et loi dernière,—le maître de morale s'impose comme maître du ‹‹*but de la vie*››; il invente pour cela une seconde et autre vie ...››, in *Le Gai savoir*, I, 1. Le jeune Heidegger ne semble étrangement pas avoir considéré Nietzsche comme acteur dans l'émergence de la réflexion sur la vision du monde. Ringer soulève une possible cause: ‹‹La reprise de Nietzsche, qui a apparemment pris place à un niveau populaire, dans certains cercles politiques et littéraires, et parmi la jeunesse, n'a pas eu de répercussions marquées dans le monde académique allemand››, *The Decline of the German Mandarins*, *op.cit.*, 308.

30. W. Dilthey, *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, tr. L. Sauzin, Paris, PUF, 1946, 94.

31. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, I, 1.

32. W. Dilthey, *Théorie des conceptions du monde*, *op.cit.*, 107.

33. *Ibid.*, 104.

34. Plus précisément, Dilthey n'aurait pas vraiment répondu au problème du relativisme. Selon H.-G. Gadamer, ce serait ‹‹moins parce qu'il n'y a pas trouvé de réponse véritable que parce qu'en dernière analyse, ce problème ne concernait pas vraiment le centre véritable de sa pensée. En effet, dans le déploiement de la *Selbstbesinnung* historique, qui portait Dilthey de relativité en relativité, il ne cessait pas de se sentir déjà sur la route de l'absolu››. ‹‹Portée et limites de l'oeuvre de Wilhelm Dilthey››, in *Le problème de la conscience historique*, (éd.) P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996, 42sq.

35. Cf. *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme* (1847), (éd.) Glockner, Kleine philosophische Reihe 3, 1949, 10; *Logische Untersuchungen* (1862). Voir C. von Wolzogen, *art.cit.*, 130–1.Pour l'influence sur Dilthey, cf. J. Wach, *Die Typenlehre Tredelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey* (1926). Voir aussi O. Marquard, ‹‹Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts›› in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für M. Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/München, K. Alber, 1966, 428–442; O. Pöggeler, ‹‹Heideggers Begegnung mit Dilthey››, in *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986–87, 159.

36. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op.cit.*, 69.

37. *Ibid.*, 71.

38. *Ibid.*, 72.

39. *Ibid.*, 72.

40. *Ibid.*, 74.

41. *Ibid.*, 73.

42. Les trois premiers points sont exposés *ibid.*, 75, le quatrième, 82.

43. *Ibid.*, 75, 81.

44. *Ibid.*, 77.

45. *Ibid.*, 77.

46. *Ibid.*, 82.

47. *GA* 56/57, 13sq; *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, (éd.) H.-H. Gander, *GA* 58, 1sq. G. Imdahl fait remarquer que le terme ‹‹originaire›› était omniprésent à l'époque, que ce soit chez Natorp, Lask ou Dilthey et qu'il n'est pas une originalité de Heidegger. Cf. *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, 90.

48. *Einleitung in die Philosophie* (1928–29), (éd.) O. Saame et I. Saame-Speidel, *GA* 27, 20sq.

49. *GA* 59, *op.cit.*, 171.

50. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919–1923)*, Paris, Cerf, 2000, 294.

51. *GA* 56/57, *op.cit.*, 214; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), (éd.) K. Bröcker-Oltmanns, *GA* 63, 20.

52. *GA* 58, *op.cit.*, 41.

53. *GA* 59, *op.cit.*, 170.

54. *GA* 56/57, 5.

55. *Phänomenologie des religiösen Lebens. 2. Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), (éd.) C. Strube, *GA* 60, 173.

56. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op.cit.*, 53.
57. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921–22), (éd.) W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, *GA* 61, 111.

58. Pour mesurer l'influence positive de Dilthey sur le jeune Heidegger de manière étendue, on peut se référer entre autres à R. C. Scharff, ‹‹Heideggers's "Appropriation" of Dilthey before *Being and Time*›› in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 35, no 1, janv. 1997, 105–128.

59. *GA* 59, *op.cit.*, 174. En correspondance, la thèse de O. Marquard: ‹‹*Weltanschauungstypen sind Vermittlungen im Wartestand oder Ruhestand*››, ‹‹Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthrologischen Denkform des neunzehnten und zwangzigsten Jahrhunderts››, *art-cit.*, 442.

60. *GA* 61, *op.cit.*, 41.

61. *Anmerkungen zu Karl Jaspers* ‹‹Psychologie der Weltanschauungen›› (1919–1921), tr. P. Collomby, in *Philosophie* no 12, 1986, 13.

62. Pour une critique plus tardive de la valeur, voir ‹‹Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"›› (1943), tr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 253–322; *La doctrine de Platon sur la* vérité (1942), tr. A. Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, 427–469; la *Lettre sur l'humanisme* (1947), tr. R. Munier, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, 65–127.

63. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique* (1922), tr. J.-F. Courtine, Paris, Mauvezin, 1992, 23.

64. H. Arendt fait remarquer que le concept grec de sage témoigne d'une relation de type autoritaire. Cf. ‹‹Qu'est-ce que l'autorité?›› in *La crise de la culture* (1954), tr. M.-C. Brossolet et H. Pons, Paris, Gallimard, 1972, 178. On peut se demander si ce rejet ne se base-t-il pas sur une vision caricaturale de la sagesse.

65. *GA* 61, *op.cit.*, 193.

66. *GA* 58, *op.cit.*, 22–23; *GA* 59, *op.cit.*, 150.

67. *GA* 59, *op.cit.*, 173.

68. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, *op.cit.*, tr. J.-F. Courtine, 23.

69. *Être et Temps*, tr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, 16 [35].