

Mouvement et pulsion
Note sur Bernet lecteur de Heidegger lecteur d'Aristote

Abstract: *Movement and Pulsion. Notes on Bernet reader of Heidegger reader of Aristotle*

In this paper, I would like to elaborate on the part of Heidegger's hermeneutics of facticity that is devoted to the works of Aristotle, especially his *Physics*. More specifically, my aim is to shed light upon an "hermeneutic" reading of this part of the hermeneutics of facticity by showing how the great Husserl scholar Rudolf Bernet, in an important monograph published in 2013, draws upon Heidegger's reading of Aristotle in order to address issues seemingly of his own. I will discuss the questions raised by the articulation of drive ("pulsion") and movement in Bernet's study out of a phenomenological interpretation of Aristotle's *kinesis* as developed by Heidegger in the early 1920's and beyond. I will further lay out some new questions regarding the historical as well as systematic relationships between Heidegger's et Bernet's respective projects.

Keywords: Aristotle, Bernet, Drive, Facticity, Hermeneutics, Movement

Nous entrons dans une décennie qui marquera le centenaire des premiers cours prononcés par le jeune Heidegger aux Universités de Fribourg et de Marbourg, préparatoires à *Être et Temps*. Ce ne sont pas moins de quatre, voire cinq générations de chercheurs qui se sont passionnées pour ces productions inaugurales depuis les témoignages précoces des étudiants d'alors – dont bon nombre deviendront des figures importantes de la philosophie du XX^e siècle: Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Günther Anders, pour ne citer qu'eux¹. Pour des raisons historiographiques bien compréhensibles, une majorité écrasante de la littérature existante au sujet de ces premiers cours de Fribourg et de Marbourg est consacrée à l'exploration du projet proto-heideggérien et s'emploie ainsi à dégager les lignes de force de cette philosophie connue sous le nom d'«herméneutique de la facticité», selon une expression qui constitue notamment le sous-titre du cours du semestre d'été 1923. Chemin faisant, les commentaires se sont divisés selon deux grandes approches méthodologiques clairement identifiables². Il s'est agi, pour les uns, de considérer les productions inaugurales comme autant de jalons sur le chemin sinueux menant à l'*opus magnum* de 1927, et donc de développer une lecture «généalogique» traquant une présence germinale de l'analytique existentielle, voire de la question de l'être, dans le corpus de jeunesse; il s'est agi, pour les autres, de privilégier un point de vue presque antinomique et «de montrer que le jeune Heidegger, à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui d'*Être et temps*, dégage des réponses philosophiques autonomes et fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien à l'*opus magnum* du philosophe»³. En marge de ces deux grandes approches, ce qui constitue un type de «lecture» – plutôt qu'un type de «commentaire» – des premiers cours de Fribourg et de Marbourg est curieusement resté sous-développé. J'en parlerai comme d'une *lecture*

* Université catholique de Louvain.

¹ Pour une bonne part de cette proto-réception scolaire cfr. Camilleri (2007).

² Il serait en réalité possible de relever une troisième approche, celle dite «structurale» ou «immanente»: cfr. Camilleri (2017), pp. xxxi-xxxii, mais celle-ci est en dernier lieu reductible à l'approche «généalogique» dont nous restituons l'esprit ci-après.

³ Arrien (2001), pp. 52-53.

herméneutique de l'herméneutique de la facticité, autrement dit comme d'une tentative de penser, avec et à partir de l'herméneutique de la facticité, une question philosophique, ou autre, qui prend son origine ailleurs que dans le creuset heideggérien.

Naturellement, un tel type de lecture présuppose que la pensée sur laquelle on s'appuie soit déjà plus ou moins canonisée. Ainsi semble-t-il tout à fait normal que l'on en trouve aucune jusqu'à la fin du XX^e siècle, le temps de l'édition des manuscrits, de la découverte et de ce qu'on pourrait appeler la primo-exégèse étant incompressible. Il est en revanche plus étonnant que ces lectures ne se soient pas multipliées à partir du début des années 2000, lorsque notre connaissance et notre compréhension de l'herméneutique de la facticité fut assez précise et complète pour nourrir des réflexions originales. Tout avait pourtant bien commencé, puisqu'en 2000 précisément, Giorgio Agamben publiait son commentaire de l'Épître aux Romains, *Le temps qui reste*, dans lequel il puisait au sein de l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* du semestre d'hiver 1920/1921 certains éléments conceptuels lui permettant de préciser sa théorisation de la condition messianique et d'éclairer par là un certain nombre de phénomènes qui, non seulement dépassaient le simple cadre de la christianité ancienne ou contemporaine, mais encore différaient passablement de ceux qui avaient motivé l'intérêt de Heidegger pour le *corpus paulinum*⁴.

Cette ligne de recherche – relativement aux productions inaugurales de Heidegger – ne sera donc pas vraiment poursuivie, mais ne sera pas morte-née pour autant. Quelques (rares) études monographiques isolées viendront rappeler la possibilité d'une lecture herméneutique de l'herméneutique de la facticité, et tout le profit que l'on peut en tirer. La plupart d'entre elles auront fait usage de cette partie de l'herméneutique de la facticité qui s'intéresse à la vie religieuse en général et au christianisme primitif en particulier pour des raisons évidentes, en premier lieu le fait que les réflexions concernées «bordent», pour ainsi dire, la philosophie de la religion et la théologie, aux yeux desquelles elles apparaissent particulièrement originales et stimulantes.

Etrangement, il n'en va pas de même pour cette autre partie de l'herméneutique de la facticité qui consiste en une relecture phénoménologique du *corpus aristotelicum*. Si l'on est en droit de s'en étonner, c'est parce que nombreux furent ceux qui en reconnurent très tôt la puissance, la singularité ainsi que la radicalité. Pensons seulement au néokantien de Marbourg Paul Natorp, qui donna son surnom au célèbre rapport de 1922, le *Natorp-Bericht*, dont le titre original était *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*⁵. Mais pensons également au témoignage accablant de Leo Strauss, qui avait assisté au cours du semestre d'été 1922 à l'Université de Fribourg, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*: «J'avais entendu l'interprétation par Heidegger de certains passages d'Aristote et, quelques temps plus tard, je devais entendre Werner Jaeger à Berlin interpréter les mêmes textes. La charité m'oblige à limiter ma comparaison en disant qu'il n'y avait pas de comparaison»⁶. Malgré le fait que cette lecture proto-heideggérienne du Stagirite n'ait pas réellement fait école, l'on en trouve des traces insistantes dans une étude d'une rare profondeur spéculative, qui démontre excellemment à quel point l'herméneutique de la facticité peut devenir, pour le meilleur, un moyen plutôt qu'une fin. C'est sur cette étude que je souhaite me pencher désormais.

En 2013, Rudolf Bernet faisait paraître une épaisse monographie intitulée *Force – Pulsion – Désir*. Si l'enjeu premier était, comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, d'élaborer «une autre philosophie de la psychanalyse», à même de saisir toute l'effectivité de la vie instinctive de la subjectivité, souvent dissimulée, contrariée, obliérée, voire

⁴ Agamben (2000).

⁵ Heidegger (2005), pp. 341-375. Intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* [Natorp-Bericht], le texte a d'abord paru dans le *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, 546 pp. 235-274, avant d'être réédité dans le tome 62 de la *Gesamtausgabe* par G. Neumann.

⁶ Strauss (1989), p. 78.

refoulée plus ou moins consciemment par les vellétés de la raison, il s'agissait aussi, plus largement, de proposer un «parcours à travers l'histoire du concept de pulsion»; parcours devant mener «d'une dynamisation de la notion de substance chez Aristote et, encore plus explicitement, chez Leibniz, vers un décentrement du sujet égoïque chez Schopenhauer et encore plus fortement chez Nietzsche, Freud et Lacan»⁷. La trajectoire esquissée devait aussi faire la part belle à la phénoménologie et tout particulièrement à Husserl et ses réflexions sur le sujet charnel et corporel, notamment dans les *Ideen II* ainsi que dans les manuscrits inédits regroupés sous le titre *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, aujourd'hui en passe d'être publiés. Cette même trajectoire n'en prend pas moins son départ dans la pensée du Stagirite, plus exactement dans sa *Physique*. Soyons plus précis encore en soulignant que c'est en réalité l'interprétation heideggérienne de la physique aristotélicienne qui sert ici de «rampe de lancement». En effet, Heidegger semble bien livrer une clé de lecture dont nul autre commentateur d'Aristote n'est en possession. Si cela est vrai, la dette de Bernet à l'endroit de Heidegger n'est-elle pas plus grande que ce qu'il semble lui-même avouer? Sans compter que sa relecture de l'histoire de la métaphysique à la lumière de la question de la pulsion n'est pas elle-même sans lien méthodologique avec la relecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique à la lumière de la question de l'être; d'abord et avant tout car il s'agit ici et là de «détruire» ou de «déconstruire» une tradition fermement ancrée dans les esprits, au moins jusqu'à la fameuse «crise de la philosophie» au XIX^e siècle. Je voudrais donc m'interroger ici modestement sur l'usage que Bernet fait des premiers cours et textes que le jeune Heidegger consacre à Aristote, non seulement afin de questionner les tenants et les aboutissants de *Force – Pulsion – Désir*, mais également afin de voir dans quelle mesure il est possible d'élargir le projet esquissé dans ce livre et de lui donner ce faisant une autre impulsion, anticipée par les travaux du jeune Heidegger lui-même, dont on pourrait vérifier par là une nouvelle fois l'immense fécondité.

Je commencerai par relever que le recours de Bernet à la lecture heideggérienne d'Aristote a connu quelque chose comme un *tournant*. Pour le montrer, je partirai d'une étude en langue allemande de 2007 intitulée «Die Lehre der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens»⁸. L'écriture de cette étude semble antérieure à l'étude de 2006 parue dans *Alter*: «La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)»⁹. Ces deux textes sont manifestement deux versions antérieures du premier chapitre de *Force – Pulsion – Désir*. Ils diffèrent pourtant assez singulièrement dans leur positionnement.

Dans celui de 2007, la question de la pulsion n'est pas ou pas encore centrale. En parlant des cours heideggériens de 1928 et 1931, Bernet y soutient toutefois déjà, en un sens paradoxalement, que «l'interprétation du mouvement de la vie en tant que pulsion se tient au premier plan de l'intérêt de Heidegger» pour Aristote. Il est bien plus nuancé dans le texte de 2006 puis dans *Force – Pulsion – Désir*, puisqu'il y déclare, à propos des textes et cours de Heidegger sur Aristote des années 1920 et du début des années 1930, qu'«il n'y est guère explicitement question de "pulsion"»¹⁰. Et de poursuivre ainsi:

Nous aurons donc la charge de montrer, avec Heidegger et en partie contre ses intentions déclarées, que sa compréhension de la conception aristotélicienne du *mouvement* et plus particulièrement de la *dunamis* se prête effectivement à une interrogation phénoménologico-ontologique de la pulsion¹¹.

⁷ Bernet (2013), p. 19.

⁸ Bernet (2007).

⁹ Bernet (2006).

¹⁰ Bernet (2013), p. 29.

¹¹ Bernet (2013), p. 29.

La question se pose donc de savoir comment il se fait que Bernet attribue au Heidegger-lecteur-d'Aristote un intérêt majeur pour la pulsion quand le sien semble, fut-ce de manière circonstancielle, encore mesuré d'un côté, et que ce même intérêt devienne mineur dès lors que le sien s'est affirmé ou qu'il est passé au premier plan d'un autre côté. Il peut certainement se trouver une explication assez simple, en l'occurrence que Bernet en est venu à relativiser la place de Heidegger-lecteur-d'Aristote dans la reconstitution d'une histoire parallèle qui ne cessait de s'étendre jusqu'à correspondre à l'histoire de la métaphysique elle-même. Cette réponse éclaire cependant mieux le projet global de Bernet que son rapport au Heidegger-lecteur-d'Aristote. Et il serait alors légitime de demander si «son» Heidegger s'est bien exprimé sur le mouvement naturel et la puissance pulsionnelle des vivants à *strictement parler*, c'est-à-dire de manière conforme à la Tradition qu'il s'emploie à exhumer et qui, on l'a vu, va *grosso modo* d'Aristote à Lacan.

Je voudrais tenter une autre réponse à la question précitée, et commencerai pour ce faire par proposer ma propre synthèse de l'interprétation par Heidegger de la problématique aristotélicienne du mouvement. Par là, il devrait être possible de voir si l'on peut relever un écart entre une lecture aussi neutre que possible, la mienne, et une autre orientée par la question de la pulsion, celle de Bernet.

Il semblerait que la première confrontation sérieuse de Heidegger avec la doctrine aristotélicienne du mouvement se déroule pendant le semestre d'été 1922 dans le cours intitulé *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*¹², et qu'elle ait lieu par le truchement de la Métaphysique du Stagirite. Les célèbres définitions du divin comme «pensée de la pensée» et plus encore comme «premier moteur non-mû» laissent déjà entrevoir l'idée de mouvance ou de mobilité au cœur de la première phénoménologie herméneutique. Il revient pourtant à Heidegger de montrer dès ce moment que l'interprétation tout à la fois correcte et féconde consiste, non pas comme s'y emploiera pendant longtemps l'aristotélisme chrétien, à «théologiser» les réflexions du livre Lambda, mais au contraire à les «naturaliser».

Car, dès 1922, le jeune professeur soutient fermement que le concept de *theion* procède du problème de la *phusis*, plus exactement de la détermination fondamentale de celle-ci, à savoir la *kinesis*. Cette naturalisation anticipe l'«anthropologisation» puis l'«ontologisation» de la problématique aristotélicienne du mouvement annoncées puis développées dans le *Natorp-Bericht* la même année, c'est-à-dire 1922, puis dans le cours de 1924 intitulé *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*¹³. Reste que cette évolution ne sera effective qu'à s'accompagner d'un déplacement de l'attention depuis la Métaphysique vers la Physique du Stagirite. Ce déplacement est aussi celui que Bernet préconise, mais sans en appeler à Heidegger. Bernet écrit ceci :

Pour tous les enjeux fondamentaux d'une philosophie de la pulsion, la Physique d'Aristote [...] se révélera plus pertinente que sa Métaphysique. Car dans sa Physique, Aristote développe une véritable métaphysique de la nature et plus particulièrement de ces mouvements naturels dont la tradition d'une métaphysique des forces ou pulsions vitales s'est largement inspirée¹⁴.

Pour ma part, je voudrais souligner que le tournant de Heidegger vers la Physique s'accomplit naturellement moins au nom d'une redécouverte de la question *restreinte* de la pulsion qu'au nom d'une remise à l'honneur de la question plus *large* de l'être de l'homme. Par les adjectifs employés, je tente de signifier qu'il y a pourtant bien à mes yeux un lien essentiel entre l'être de l'homme et les forces ou pulsions vitales dont il est tour à tour le sujet ou l'objet. Ce lien réside d'après moi dans la notion d'*affect*; notion qui sous-tend la recherche proto-heideggérienne comme celle de Bernet, mais qui se fait

¹² Heidegger (2005).

¹³ Heidegger (2002).

¹⁴ Bernet (2013), p. 26.

néanmoins discrète ici et là. L'exploration des états, des dispositions, des sentiments, des passions de l'âme ou du composé âme-corps et des mouvements fondamentaux qui les caractérisent: tel est, me semble-t-il, ce qui réunit Heidegger et Bernet devant la Physique d'Aristote. Je persiste néanmoins à penser que les projets sont, ici et là, bien différents, voire divergents.

Pour schématiser, je dirais que là où l'examen de la doctrine aristotélicienne du mouvement conduit Bernet à conclure, somme toute assez classiquement, que la raison est au service des pulsions, au sens où elle donne de se débrouiller avec elles quoiqu'elle ne vise ni ne permette nullement de s'en défaire, le même examen entraîne Heidegger à défendre tacitement l'idée que les pulsions sont au service de la raison, au sens où c'est en elles et dans leurs mouvements contradictoires que la compréhension de soi et du monde se révèle à elle-même.

Je reviendrai plus loin ce point, mais il me faut pour l'instant sonder plus avant l'interprétation heideggérienne de Physique Gamma 1-3, en précisant d'emblée que cette interprétation ne vise pas tant à fixer la définition du mouvement qu'à «rendre perceptible à la vue l'étant-mouvant dans son être-là»¹⁵. Pour ce faire, il convient de mieux cerner les concepts cardinaux de *dunamis*, d'*energeia* et d'*entelecheia*. L'examen de l'étant-mouvant dans son être-là est caractérisé selon deux possibilités: il est soit présence pure, soit simultanément entéléchie et puissance. Heidegger distingue dans la foulée l'entéléchie de l'acte: tandis que la première renvoie à la présence d'un étant parfait qui se possède lui-même en son propre *télos*, le second désigne ce qui n'est pas déjà parfait mais est en train de le devenir. Or, seule l'*energeia* est véritablement *kinesis*, et non l'*entelecheia*, qui exclut toute *dunamis* au sens propre. Cela étant dit, Heidegger peut aborder cette autre «catégorie fondamentale» de l'ontologie naturelle d'Aristote qu'est la *steresis*, le manque ou la privation. Quelle est son rapport aux deux concepts qui ont prouvé leur caractère primordial en lien au mouvement, à savoir l'acte et la puissance? La *steresis* n'est pas la pure absence mais l'absence d'une présence. Elle est donc aussi bien la présence d'une absence, au sens où elle se manifeste comme «l'entrée en présence [...] de la sortie de la présence»¹⁶. Il faut donc souligner avec force la positivité de la *steresis* qui se révèle conditionner la relation dynamique entre *dunamis* et *energeia* en ce qu'elle désigne en fait le point aveugle de toute *métabolê* et donc de toute *kinesis*. Heidegger le fait excellemment dans un exemple qui nourrit la centralité de la notion d'affect introduite plus haut:

Lorsque je dis d'un homme: "Il me manque beaucoup, il n'est pas là", je ne veux justement pas dire qu'il n'est pas présent, mais j'énonce une manière tout à fait déterminée de son être-là pour moi. Or, la plupart des choses, si tant est qu'elles sont là, ne sont jamais pleinement là pour moi, mais elles sont toujours caractérisées en même temps par l'absence, par le ne-pas-être-tel qu'elles le devraient et le pourraient proprement¹⁷.

De manière générale, cet exemple illustre très simplement, à travers le jeu du *dichôs*, du «doublement», c'est-à-dire le jeu de passages entre le non-être impur et l'être-tel, entre l'absence et la présence, entre la forme et sa privation, comment le mouvement est un sinon le mode d'être fondamental de l'être-là, celui du monde comme celui du soi.

Suite à cette première réflexion, Heidegger en vient à examiner la première définition très générale du mouvement donnée par Aristote en *Physique Gamma 1-2* comme «entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel». Il y relève principalement deux traits: en tant qu'entéléchie le mouvement est présence tout à la fois spatiale et temporelle; en tant que présence spatiale et temporelle d'une puissance le mouvement est possibilité ou

¹⁵ Heidegger (2002), p. 293.

¹⁶ Heidegger (1976), pp. 296-297.

¹⁷ Heidegger (2002), p. 311.

pouvoir-être car alternativement affecté d'un manque qui peut occasionnellement le conduire à devenir autre chose. Heidegger prend comme exemple d'étant-mouvant ou *kineton* un morceau de bois présent là et maintenant sous la main du menuisier: il est un coffre en puissance et peut effectivement s'actualiser en coffre car il n'est jamais pleinement et seulement qu'un morceau de bois mais toujours en même temps un coffre *atéles*, non parvenu à sa fin; ou encore un coffre qui existe sur le mode du *me on* relatif à ce qu'il pourrait être, du «ne pas» au sens du «pas encore». Cette glose permet de repenser la *kinesis* profondément, car le mouvement n'est plus ce qui se déduit du passage de la *dunamis* à l'*energeia*, mais la «transition» (*Übergang*) en tant que telle; une transition caractérisée par une hésitation ou, mieux, une indétermination fondamentalement significative et productive car connotant l'être «en travail» ou l'être «en construction».

Or, si Heidegger ne s'y arrête pas, on devine tout l'intérêt d'une telle définition pour le statut de la pulsion, dont la force et la directionnalité résident dans le fait pour cette pulsion d'être en elle-même suspendue entre l'être ou l'étance d'une part et le ne pas être (encore) d'autre part, toujours en train de «travailler» la subjectivité, dans tous les sens du terme. Ce transfert de la problématique n'est donc pas envisagé par le philosophe allemand mais ses commentaires ultérieurs sur la deuxième et la troisième définition du mouvement données par Aristote en *Physique Gamma 3* permettent de s'en faire une petite idée.

Dans la suite de son propos, Aristote remonte d'un cran et, d'une interrogation sur l'étant mobile, s'engage dans un examen de la source de sa mobilité. Il convient en effet d'éclairer plus précisément comment un étant mobile, c'est-à-dire susceptible d'être mû, devient effectivement un étant qui se meut. C'est ainsi qu'on parvient à l'évidence suivante: tout mouvement est en relation (*pros ti*) avec un moteur dont le propre est d'activer le mobile en le touchant. Cette seconde définition, en fait une péri-définition du mouvement, est toutefois insuffisante, car elle laisse encore ouverte une question importante: le mouvement est-il dans le moteur ou bien dans le mobile? La réponse d'Aristote, qui dessine la troisième et dernière définition du mouvement, est frappée d'une certaine ambigüité. Il soutient en effet que le mouvement est dans le mobile mais que l'acte du moteur n'est pas autre chose que ce mouvement.

En d'autres termes, le moteur est inséparable du mobile et vice versa: l'un agit tandis que l'autre pâtit. Cette description permet finalement de mettre en avant comment le moteur et le mobile se partagent le mouvement selon deux perspectives différentes: celle de la *poiesis* pour le premier, celle de la *pathesis* pour le second. Un seul et même mouvement est donc toujours présent comme action d'une part et comme passion d'autre part et n'est paradoxalement un mouvement unique que par et dans cette duplicité qui fait plus fondamentalement signe vers une «réciprocité»¹⁸.

L'interprétation du couple *poiesis/pathesis* permet en dernier lieu de répondre à la question formulée au début quant à l'écart entre votre lecture de Heidegger-lecteur-d'Aristote et la mienne, strictement exégétique. Bernet le souligne d'ailleurs lui-même, sans toutefois insister sur les lourdes conséquences de cette disjonction, ce qui est d'ailleurs assez étonnant: tandis que Heidegger, tout en soulignant la complémentarité de la *poiesis* et de la *pathesis* en tant que nous sommes livrés aux choses du monde et aux effets qu'elles ont sur nous autant que nous les manœuvrons, privilégie dans l'expérience du mouvement le faire par rapport au subir, Bernet fait exactement l'inverse en vue d'avancer vers cette métaphysique des pulsions développée dans la suite de l'ouvrage. Mais donc, je le suggérais à l'instant, on a comme l'impression que Bernet diffère sans cesse le moment de se séparer de Heidegger dans son interprétation d'Aristote et dans le déploiement de cette métaphysique des pulsions. Il avait une occasion en or de le faire, pour ainsi dire, lorsque, rappelant le privilège accordé par Heidegger au *nous poietikos* sur le *nous pathetikos*, il avançait qu'une «approche

¹⁸ Bernet (2013), p. 40.

phénoménologique de la vie humaine» ne saurait «passer sous silence le rôle central qu'y occupent les tendances et les objets de ces tendances»¹⁹. Non pas que Heidegger tente de se soustraire purement et simplement à une telle approche, mais il s'oriente vers une explicitation de l'être-au-monde qui, assurément, ne peut que diluer un examen serré de la notion d'*orexis*.

Toujours est-il que Bernet avait l'occasion de «prendre la tangente» avec Aristote, mais qu'il n'en fait rien et préfère se tourner vers le cours de 1931 sur *Métaphysique Theta 1-3*, où Heidegger offre une nouvelle interprétation de la *dunamis* en terme de «force». On comprend sans peine l'intérêt de cette nouvelle interprétation dans le cadre de sujet discuté, mais on est tout de même tenté de demander si, à ce stade, le jeu en vaut encore la chandelle. Je m'explique. Bernet annonce assez vite que cette nouvelle interprétation appelle à «faire droit, chez l'homme, à une forme de tendance spécifiquement humaine qui se laisse guider par le *logos*, c'est-à-dire à une *dunamis meta logos*»²⁰.

Nonobstant le fait que le Heidegger-lecteur-d'Aristote de 1931 fasse effectivement preuve d'une «nouvelle et plus intense sensibilité à la *négativité* originaire qui habite toute force» et qu'il soit par là conduit à découvrir que «c'est dans l'empêchement et non dans la réalisation que la force se fait la plus pressante», ce qui dit excellemment l'«essence d'une *pulsion*»²¹, Bernet sait par avance et écrit que les «sombres perspectives quasi schopenhaueriennes sur la vie humaine» ouvertes par ces réflexions «ne retiennent pas longtemps l'attention de Heidegger» et que celui-ci finira par auréoler le *logos*. Or, s'il est vrai, comme le dit Bernet, en accord apparent avec Aristote et avec Heidegger, que «seul le *logos* est capable de porter à l'apparaître la nature profonde du manque qui habite toute force selon le mouvement»²², il n'en demeure pas moins que ce *logos*, fut-il pris à son tour dans le même *dichôs*, le même doublement que le mouvement, conserve plus d'affinités avec la *poiesis* qu'il n'en aura jamais avec la *pathesis*. Ainsi, paradoxalement, quand bien même le *logos* a ce pouvoir insigne de révéler l'homme à sa propre finitude, il ne peut manquer de refouler dans l'ombre toute une partie de sa vie pulsionnelle, sa partie la plus obscure disons, qui me semble pourtant au cœur des investigations de Bernet. Car, au fond, la seule pulsion à laquelle le *logos* répond vraiment, c'est le *Trieb nach Erkenntnis*, expression par laquelle Heidegger traduit *thaumazein*.

Un dernier mot sur le résultat de l'exercice mené: mon espoir est d'avoir montré que si Bernet a quelque difficulté à se distancer de Heidegger alors même qu'il pointe de façon récurrente que le penseur allemand s'engage sur des chemins qui ne mènent pas à cette métaphysique des pulsions qu'il appelle de vos vœux, c'est peut-être qu'ainsi qu'il l'avancait dans son texte de 2007, cette question de la pulsion est plus importante chez Heidegger qu'on ne le pense généralement et que Bernet l'affirme finalement. Ainsi, là même où il semble prendre des directions qui l'éloignent du questionnement sur la vie pulsionnelle, Heidegger ne cesse en réalité de cerner le sujet de plus près. Pour soutenir une telle chose, il convient néanmoins de replacer les lectures heideggériennes d'Aristote dans le réseau de recherches auquel elles appartiennent, surtout pendant les années 1920. Cette tâche n'entraîne nullement dans le programme de Bernet, et loin de moi l'idée de la prétexter pour élaborer l'une ou l'autre objection. Je voudrais plus simplement montrer à quoi sa prise en charge peut mener en formulant une remarque puis une autre doublée d'une question.

1° La première remarque est assez superficielle. Bernet écrit: «Heidegger, plus que tout autre, était pleinement conscient non seulement de ce que les philosophies modernes de

¹⁹ Bernet (2013), p. 47.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, pp. 50-51.

²² Ivi, p. 60.

la Vie devaient à la *Physique* d'Aristote, mais surtout de ce qu'on pouvait en tirer pour une mise en question et un renouvellement ontologique de ces courants vitalistes»²³.

Sans remettre en cause ce rapprochement, je me demande si la réflexion de Heidegger sur le mouvement ou la mobilité de la vie, à partir d'Aristote notamment, ne visait pas moins le «renouvellement ontologique» du vitalisme moderne que la critique radicale du vitalisme contemporain. Je veux parler de la *Lebensphilosophie* dans sa version «soft», celle des Dilthey, Spranger, Simmel, Jaspers, voire Bergson, et dans sa version «hard», celle des Haeckel, Hartmann, Driesch, etc. Jusqu'aux années 1930, ceux-ci sont pour Heidegger des interlocuteurs bien plus réguliers que leurs prédécesseurs. Rien n'interdit de penser qu'il ait ainsi envisagé de briser le monopole que détenaient sur la question de la pulsion philosophies et psychologies quasi-irrationalistes, organicistes, scientifiques, expérimentales, etc. Dans cette histoire, il faudrait probablement considérer de près le rôle de Dilthey, qui représente une sorte de seuil entre deux époques du vitalisme: c'est en accord avec lui que Heidegger met la pulsion au centre ultime de la vie du soi, mais c'est contre le résidu romantique dans la façon dont il en parle qu'il semble déterminer sa position.

2° La seconde remarque concerne encore la reconstitution de l'histoire de la métaphysique au prisme de la notion de pulsion à laquelle se livre Bernet. L'on peut être tenté de s'interroger sur l'oblitération de certaines références qui ne sont pas sans avoir influencé cette histoire. Ainsi, je ne puis m'empêcher de relever que l'enquête tend à esquiver le *topos* de la religion et ceux de ses grands philosophèmes qui font une place, en creux ou non, à l'un ou l'autre des concepts-clés de la réflexion: Force, Pulsion, Désir. Pour plus de clarté, on pourrait repartir de la problématique de la *steresis*. Elle n'est certes pas manque ou absence pure et simple mais bien quelque chose de concret, presque un existentiel. Toutefois, chez Aristote, force est d'admettre qu'elle se double aussi du sens fondamental de repos, *Ruhe*, qui est par ailleurs l'origine du mode d'être dominant qu'est devenue la *Gegenständlichkeit*, l'objectivité ou l'objectualité. Heidegger n'a pas manqué de le remarquer et de le critiquer; et c'est précisément car le repos n'est à ses yeux qu'un «cas limite du mouvement» – Bernet y fait allusion²⁴ – qu'il entreprend de relire la *Physique* «en compagnie» de Luther qui, on le sait, «détestait» Aristote²⁵. Pour résumer la chose un peu simplement, on dira que cette «haine» procédait en grande partie de l'interprétation précitée de la *steresis* en tant que repos, voire quiétude; interprétation ignorant superbement la tension aigüe caractérisant toute existence en général et l'existence devant Dieu en particulier. Sans plus m'avancer dans un fragile essai de philosophie comparée, je rappellerai que Heidegger lut la doctrine aristotélicienne du mouvement avec Luther pour tenter de restaurer cette tension, cette insécurité, cette inquiétude de la vie, dont la reconnaissance est seule à même de la mettre sur la voie de l'authenticité.

Or, cette reconnaissance exige justement de développer une autre interprétation de la *steresis*, non plus comme repos, mais comme *privatio* de l'*esse gratia*, c'est-à-dire encore comme péché. Aussi chargée soit-elle, cette notion ne mériterait-elle pas une place de choix dans l'histoire singulière de la métaphysique que propose Bernet presque accessoirement? Le péché comme donnée, ou du moins la forte inclination au mal qu'il symbolise, ne devrait-il pas être une voie privilégiée pour explorer la négativité de nos pulsions et le choix entre leur retenue et leur désinhibition? Heidegger le pensait, raison pour laquelle il a consacré un exposé au *Problème du péché chez Luther* dans le séminaire de Bultmann en 1924 ; exposé dans lequel on peut lire:

Luther ne voit pas le péché comme une accumulation de fautes, mais il attire le regard sur l'*affectus*, c'est-à-dire sur la manière de l'être-disposé de l'homme par rapport aux choses, sur l'être-effrayé devant les choses procédant de l'attachement à celles-ci [...] Il

²³ Ivi, p. 26.

²⁴ Ivi, p. 33.

²⁵ Heidegger (1995), p. 5. Voir également sur ce point Sommer (2005).

faut amener l'homme à concevoir son être comme une persistance dans le monde, lequel n'offre point de splendeurs mais des contrariétés [...]²⁶.

Et Heidegger écrit un peu plus loin:

Avec l'emphase sur l'*affectus*», Le regard de Luther vise la mobilité que le péché porte en lui en tant que manière d'être de l'homme [...] Le sens à proprement parler du péché est celui-ci : celui qui fuit une fois, celui-là fuit en sorte qu'il désire constamment s'éloigner plus encore [...] Et pourtant la situation de l'homme s'éloignant de Dieu est une relation à Dieu²⁷.

Le péché est ici présenté comme un paradigme particulièrement éloquent de la «négativité originaire» qui habite le sujet pulsionnel et représente un cas dans lequel la sublimation de la pulsion n'exige en rien le *logos* mais plutôt une sorte de *piété dynamique*. Aussi, contre toute attente, la vie religieuse se révèle-t-elle le lieu possible d'une expérience intégrale de la pulsion, de sa sublimation – et de son interprétation explicite. Ainsi la réflexion de Bernet mériterait-elle sans doute d'être prolongée en direction de ce vaste domaine qu'est la religion, dont on peut supposer, sans grand risque de se tromper, qu'il a depuis toujours partie liée à l'existence affective et instinctive, et qu'à ce titre il contient un matériau de premier choix pour une réflexion renouvelée sur le devenir de la subjectivité dans la longue durée – ce à quoi Heidegger, le premier, nous a rendus attentifs.

Bibliographie

- Agamben, G. (2000), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. fr. par J. Revel, Paris, Payot.
- Arrien, S.-J. (2001), "Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923)", *Philosophie* 69, pp. 51-69.
- Bernet, R. (2006), "La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)", *Alter. Revue de phénoménologie* 14, pp. 65-86.
- Bernet, R. (2007), "Die Lehre der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens", in Id. & Steinmann, M., Hrsg., *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a. M., Klostermann, pp. 95-122.
- Bernet, R. (2013), *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin.
- Camilleri, S. (2017), *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Dordrecht, Springer.
- Heidegger, M. (1976), *Wegmarken*, éd. par F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 9 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, éd. par K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 63 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (1996), "Das Problem der Sünde bei Luther (1924)", in Jaspert B., Hrsg., *Sachgemässe Exegese*, Marburg, Elwert, pp. 28-33. Cité selon la traduction française de Christian Sommer in Camilleri, S. & Arrien, S.-J., *Le Jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, pp. 258-286.
- Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*, édité par M. Michalski, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 18 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, zu Aristoteles. Einführung in die*

²⁶ Heidegger (1996), p. 260.

²⁷ Ivi, p. 262.

phänomenologische Forschung, éd. par G. Neumann, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 62 de la *Gesamtausgabe*).

Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et temps*, Paris, Presses Universitaires de France.

Strauss, L. (1989), *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. par P. Guglielmina, Paris, Gallimard.