



La métaphysique

Heidegger et le problème de la métaphysique

Jean Grondin

Université de Montréal
Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Heidegger et le problème de la métaphysique

| | |
|---|----|
| 1. Heidegger responsable du renouveau et de la fin de la métaphysique ? | 2 |
| 2. La primauté de la question de l'être et son rapport à la temporalité du Dasein | 4 |
| 3. La destruction herméneutique de l'histoire de l'ontologie dans Être et temps | 9 |
| 4. L'interrègne : la mise en question de l'ontologie fondamentale et le tournant vers la métaphysique | 15 |
| 5. La transcendance et la vérité de l'être | 27 |
| 6. Qu'est-ce que la métaphysique ? | 30 |
| 7. La nouvelle perspective historique sur la métaphysique dans les cours des années 1929-1934 | 32 |
| 8. Métaphysique, nihilisme, humanisme et technique | 38 |
| 9. Les deux grandes pensées de l'être chez Heidegger, celle de la métaphysique et de l'histoire de l'être | 41 |
| 10. L'ébranlement du principe de raison | 46 |
| 11. Conclusion | 48 |
| 12. Bibliographie | 49 |

1. Heidegger responsable du renouveau et de la fin de la métaphysique ?

Les réflexions contemporaines sur le renouveau, l'actualité, mais aussi, assez paradoxalement, celles sur la fin de la métaphysique doivent beaucoup, sinon tout, à la pensée de Martin Heidegger. Si Heidegger a d'abord promu la cause de la métaphysique au XX^e siècle, c'est incontestablement parce que son projet essentiel dans *Sein und Zeit* était de réveiller la question fondamentale de la philosophie première, celle de l'être. « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli », proclamait, en effet, la première ligne du livre. Mais pour lever cet oubli, l'ouvrage annonçait qu'il aurait à se livrer à une « destruction » de l'histoire de l'ontologie, qu'il appellera un peu plus tard la métaphysique, et c'est cette idée de destruction (qui n'est pas vraiment destructrice au sens négatif du terme, car son propos est de redécouvrir, de manière positive, la question de l'être en décapant les recouvrements sous lesquels l'histoire de l'ontologie l'aurait enfouie) qui a conduit le second Heidegger à la thèse d'une fin de la métaphysique. Il demeure que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger se proposait bel et bien de reconquérir ce que l'on peut à juste titre considérer comme le thème central de la métaphysique (celui de l'être), mais en prenant le contre-pied de la tradition métaphysique elle-même ou de ce qu'il préférerait alors appeler l'histoire de l'ontologie.

Dès *Etre et temps*, Heidegger affecte donc une certaine distance vis-à-vis de la « métaphysique », distance qui se marque d'ailleurs dès la première phrase de l'ouvrage, citée tout au long : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la 'métaphysique' »¹. Si la métaphysique

¹ *Sein und Zeit* (1927), p. 1. Le texte de *Sein und Zeit* (SZ) sera cité suivant la pagination originelle (celle de l'éditeur Niemeyer à Tübingen, avec les notes marginales de Heidegger depuis la 14^e éd. de 1977), puisqu'elle a été reprise dans l'édition des Œuvres complètes (GA, t. 1) et en marge de toutes les traductions françaises. Il existe deux traductions intégrales d'*Etre et temps* en français, qui se livrent une âpre concurrence, mais dont profitent finalement les recherches heideggériennes : la traduction « pirate », parce que hors commerce, due à Emmanuel MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985 (qui s'est imposée depuis comme la plus universellement citée, même si elle souffre souvent de préciosité et de quelques contresens : « échéance » au lieu de « déchéance », « factice » pour « factuel », etc.) et la traduction, dite « officielle », faite par François VEZIN, Gallimard, 1986, qui a peut-être trop souvent recours à des néologismes irritants et souvent inutiles (ouvertude, util, etc.). Compte tenu de ces lacunes (mais dont il faut reconnaître qu'elles sont le tribut de toute traduction de *Sein und Zeit*), il ne faudrait pas oublier la première traduction du livre, sous le titre *L'Etre et le temps*, faite par Rudolf BOEHM et Alphonse de WAELHENS, Gallimard, 1964, mais qui ne renfermait que la première moitié (les §§ 1-44) du livre. Toutes les références à l'édition des Œuvres complètes (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Francfort, depuis 1975;

est ainsi présente dès la première ligne de *Sein und Zeit*, elle se trouve entourée de guillemets. Heidegger fait clairement allusion dans ce contexte, même s'il ne nomme personne, au renouveau de la métaphysique qui s'était fait jour chez des auteurs comme Nicolai Hartmann (qui avait publié une *Métaphysique de la connaissance* en 1921) ou Georg Simmel, mais aussi au sein de ce que l'on a appelé l'interprétation métaphysique de Kant à l'intérieur du néo-kantisme² dans les premières décennies du XX^e siècle. Si l'on pouvait parler d'une « réaffirmation » de la métaphysique, c'est qu'elle s'opposait à la défaveur assez générale dont souffrait la métaphysique depuis Kant. En effet, depuis la *Critique de la raison pure* de 1781, la métaphysique dite « dogmatique » était une science totalement discréditée, tant et si bien que les penseurs de l'idéalisme allemand, qui ont pourtant élaboré les systèmes métaphysiques les plus ambitieux que l'histoire de la pensée aient connus, se sont eux-mêmes largement gardés de présenter leurs philosophies sous le titre de métaphysique (préférant nettement ceux de « doctrine de la science », de « philosophie de l'identité », de « système de l'idéalisme transcendantal » ou de « science de la logique »). Pour le néo-kantisme, qui s'est développé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il ne faisait cependant aucun doute que cet idéalisme n'était qu'une rechute dans la métaphysique. C'est donc au nom de Kant, et contre les idéalistes post-kantiens, que le néo-kantisme a réactualisé le verdict de désuétude porté sur la métaphysique par Kant. Si la philosophie devait être rigoureuse et rester « fondamentale », elle devait se transformer en réflexion épistémologique sur les conditions de

cinquante tomes parus d'une édition qui devrait en comprendre cent deux) se fera suivant l'indication du sigle GA, du tome et de la page. Cette édition comporte quatre grandes sections : 1) Les écrits publiés par Heidegger lui-même de 1910 à 1976 (16 tomes); 2) Les cours de Heidegger (46 tomes); 3) Les manuscrits inédits (18 tomes), dont les « *Beiträge* », les *Apports à la philosophie* de 1936-38, publiés en 1989; 4) Esquisses (20 tomes). Les éditions Gallimard ont entrepris la traduction des tomes de l'œuvre complète. Dans cet article, les traductions sont de l'auteur ou, pour les œuvres déjà traduites en français, ont été le plus souvent modifiées par l'auteur (Heidegger, tous droits réservés)

² Cf. notamment G. FUNKE, « Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts », in P. LABERGE/ F. DUCHESNEAU/B. E. MORRISSEY (Dir.), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 36-76. Dans son excellent ouvrage sur le concept de métaphysique chez Heidegger, Gerd HAEFFNER (*Heideggers Begriff der Metaphysik*, Munich, Hohgannes Berchmans Verlag, 2^e éd. 1981, p. 24 et 132) renvoie aux livres de Peter WUST, *La résurgence de la métaphysique* (1920), Georg SIMMEL, *Vision du monde. Quatre chapitres métaphysiques* (1918), Max WUNDT, *Kant métaphysicien* (1924) et de Nicolai Hartmann, traduit en français sous le titre *Les principes métaphysiques de la connaissance*, trad. par Raymond VALCOURT, Paris, Montaigne, 1945. Max Scheler parlait aussi de plus en plus de métaphysique dans ses derniers essais. Comme en témoignent les titres de ses essais importants de 1929 (*Qu'est-ce que la métaphysique ?* et *Kant et le problème de la métaphysique*), Heidegger a lui-même été conduit à une explication avec la métaphysique peu après *Sein und Zeit*. Nous tâcherons ici de comprendre pourquoi.

possibilité des sciences. Or, cette lecture néo-kantienne avait commencé à perdre de son lustre après la Première Guerre mondiale, et pour plusieurs raisons. D'une part, la réflexion de second degré sur les méthodes des sciences laissait entière la question de l'orientation humaine dans l'existence. C'est un sentiment de désorientation que la fin, abrupte pour les Allemands, de la Première Guerre mondiale et l'expressionnisme ambiant n'ont fait que renforcer³. On s'est donc mis à chercher chez des auteurs comme Kierkegaard, bientôt chez Nietzsche et Jaspers, une nouvelle philosophie de l'existence. D'autre part, les spécialistes de Kant avaient eux-mêmes redécouvert que si Kant avait critiqué la métaphysique traditionnelle, c'était pour frayer la voie à une métaphysique nouvelle. Il n'était donc nullement l'ennemi inconditionnel de toute métaphysique, mais celui qui voulait, au contraire, lui ouvrir un avenir en lui découvrant un espace de rigueur. Ce motif était encore manifeste dans le projet d'une « Métaphysique de la connaissance » de Nicolai Hartmann, qui cherchait surtout à prendre congé de l'idéalisme de l'épistémologie néo-kantienne. C'est ce qui l'a amené à réhabiliter un certain « réalisme », c'est-à-dire un certain sens de l'en-soi, mais toujours dans un cadre épistémologique. Pour toutes ces raisons, le terme de métaphysique était redevenu assez fréquentable à l'époque de Heidegger.

2. La primauté de la question de l'être et son rapport à la temporalité du *Dasein*

C'est à tous ces développements que Heidegger fait écho lorsqu'il parle de la « réaffirmation de la 'métaphysique' » dans la première ligne de *Sein und Zeit*. Mais ses guillemets montrent qu'il souhaite conserver une certaine distance par rapport à cette nouvelle mode métaphysique⁴. C'est qu'elle ne

³ Sur cette crise de la civilisation occidentale provoquée par la Grande guerre, voir mon ouvrage *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 63 ss.

⁴ Il traite aussi de cette « disposition » de ses contemporains à la métaphysique (*die heutige Bereitschaft zur Metaphysik*) dans son cours de l'été 1929 (GA 28, 21-23). Avant et après *Sein und Zeit*, Heidegger n'a cependant pas hésité à afficher sa propre passion pour la métaphysique. C'est ainsi que, à la fin de sa thèse d'habilitation (1916) sur la théorie de la signification et des catégories de Duns Scot (GA 1, 348), Heidegger écrivait, et sans y préparer le lecteur, car sa thèse portait surtout sur des questions de logique, que la philosophie ne pouvait se dispenser à la longue de son optique authentique, à savoir la « métaphysique » ! De même, dans son Introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger citera, en français, le texte célèbre où Descartes écrivait : « Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences » (GA 9, 361; tr. fr. in *Questions 1*, Gallimard, 1968, 23; aussi cité dans GA 67, 95). Ces textes témoignent - par delà tous les soubresauts et les retournements qu'a traversés la philosophie de Heidegger - d'une fascination durable pour les questions de la métaphysique. Il s'agissait, en

lui paraissait pas assez radicale. Le renouveau de la métaphysique ne voulait à ses yeux que répondre à un vague besoin d'orientation, certes criant, mais qu'elle ne faisait qu'aggraver en se bornant à restaurer des solutions ou des schèmes de pensée périmés (et Heidegger pensait certainement aussi au renouveau dont bénéficiait alors la pensée métaphysique au sein du thomisme, qui était devenu la référence absolue de l'Eglise catholique à la suite de la crise du modernisme du début du siècle). C'est parce qu'il est à la recherche d'un point de départ plus radical que Heidegger relance la question de l'être, mais sans revendiquer lui-même, en 1927, le terme de métaphysique, préférant visiblement celui d'ontologie fondamentale, plus neutre.

Même si la question de l'être était aussi largement discréditée depuis Kant, il s'agit pour Heidegger d'une question absolument prioritaire, tant dans l'ordre des savoirs que dans celui des préoccupations humaines. Dans l'ordre des savoirs, argumentera l'Introduction à *Etre et temps* portant sur « la nécessité, la structure et la priorité de la question de l'être », parce que l'interrogation « ontologique » sur l'être précède et rend possible toute enquête sur un domaine d'étants particuliers (l'ouverture ontologique devançant ainsi l'ordre ontique). Heidegger veut dire par là que tout rapport à l'étant (c'est-à-dire aux choses qui sont), qu'il soit cognitif ou pratique, présuppose une certaine compréhension de l'être (*Seinsverständnis*), qu'il appartient à la philosophie de tirer au clair. Mais la question est tout aussi prioritaire sur le plan des soucis de l'existence parce que l'homme, que Heidegger appellera *Dasein* (littéralement « l'être-là », entendons le lieu où se pose, où jaillit la question de l'être), est lui-même l'être qui se caractérise par le fait qu'il y va en son être de cet être même. C'est parce que son être fait question que le *Dasein* est voué à la question de l'être. C'est un souci qui non seulement caractérise le *Dasein* en propre, mais qui le traque, le harcèle, le hante, à telle enseigne que l'un des plus grands soucis du *Dasein* sera d'y échapper, c'est-à-dire de se soustraire à la question que tout *Dasein* est pour lui-même (on peut, en effet, voir avec Hannah Arendt dans le souci qu'est pour lui-même le *Dasein* une reprise de la célèbre formule d'Augustin selon laquelle « je suis une question pour moi-même », *quaestio mihi factus sum*⁵). Mais même sur le mode de la fuite, de l'évitement de soi, le *Dasein* reste 'là', car le souci de fuir le souci reste un mode du souci de son être.

Le *Dasein* est donc souvent, voire le plus souvent là sur le mode de l'absence à soi. Heidegger a parfois parlé (dans GA 29/30 et les *Beiträge* en

fait, d'une relation d'amour-haine. Passionné pour la métaphysique et sa question centrale, celle de l'être, Heidegger n'a de cesse de la critiquer parce qu'elle n'aurait pas su poser sa question essentielle, comme si la métaphysique n'était pas assez métaphysique.

⁵ Cf. *Confessiones* X, 33, 50: "Tu autem, domine deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus". Cf. à ce sujet mon étude « Heidegger und Augustinus », in E. RICHTER (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997, 161-173.

particulier⁶) à cet égard d'un *Wegsein*, d'un « être-pas-là »! À quoi tient cette dissimulation ou cet oubli de soi du *Dasein*? Dans *Sein und Zeit*, Heidegger l'identifie à une déchéance (*Verfallen*, qu'Emmanuel Martineau a assez malheureusement traduit par « échéance », prenant trop à la lettre les assurances de Heidegger sur le caractère non péjoratif du terme). Cette déchéance est le fait d'une fuite du *Dasein* devant sa temporalité finie, ou sa mortalité tout simplement. Ouvert à son propre être, à ce qu'il est, le *Dasein* se trouve exposé au caractère inéluctable de sa propre mort. C'est cette déchéance que cherche à rendre perceptible Heidegger parce qu'il estime, en toute rigueur, qu'elle est contraire au *Dasein*, compris comme l'être qui a la capacité de s'ouvrir à son être. La fuite face à la question qu'est tout *Dasein* pour soi-même confirme ainsi la primauté de la question de l'être.

On pourrait cependant se demander ce que cette primauté de la question de l'être pour le *Dasein* a à voir, après tout, avec la question plus générale de l'être dans la métaphysique classique. Peut-on identifier sans reste la question du sens de l'être en général à celle du souci qu'est pour lui-même le *Dasein*? S'agit-il vraiment de la même question? Heidegger ne confond-il pas, pour le dire autrement, Aristote et Kierkegaard?

La question se pose avec d'autant plus d'urgence que le dernier Heidegger aura justement tendance à atténuer, voire à gommer la question du souci du *Dasein* pour son être au profit de la question plus générale de l'être. Le *Dasein*, dira-t-il dans sa *Lettre sur l'humanisme* de 1946, se caractérise par « le souci de l'être lui-même ». De ce point de vue, qui est celui de sa dernière philosophie (celle de la *Seinsgeschichte* ou de l'histoire de l'être), le souci du *Dasein* pour son être apparaîtra un peu comme un anthropocentrisme presque darwinien, dont le dernier Heidegger ne voudra plus rien savoir.

Or *Sein und Zeit* était très explicite sur ce point : il y va en chaque être humain, en tout *Dasein*, de son être même, c'est-à-dire de son être-possible (*Seinkönnen*), qui est en attente de décision (et l'absence de décision en est déjà une, c'est-à-dire une décision en faveur de l'inauthenticité). Or quel lien Heidegger cherche-t-il à établir, dans *Etre et temps*, entre la question du souci du *Dasein* et la question plus générale sur le sens de l'être? Heidegger ne le dit jamais en termes aussi limpides, mais la direction générale de ses réflexions ne fait guère de doute. Heidegger part du *Dasein* comme d'un être qui est hanté par le souci de son être. On a vu que cet être était délimité par la mort de manière essentielle. L'ouverture à soi du *Dasein* est toujours en même temps une ouverture à sa propre mortalité. C'est même la « certitude » la plus intime du *Dasein*. Ce n'est pas le *cogito sum*, mais le *sum moribundus* qui incarne la certitude fondamentale du *Dasein*, dira Heidegger à la toute fin d'un cours du semestre d'été de 1925 (GA 20, 437). Je suis 'là', mais pour un temps seulement (intuition que résume le titre « *Sein und Zeit* »). Le *Dasein*, être de souci, se caractérise ainsi par un « être-vers-la-mort », un *Sein-zum-Tode*, qui lui insuffle une angoisse mortelle, mais dont la prise en charge, estime Heidegger, pourrait ouvrir le *Dasein* à son être-

⁶ Cf. GA 29/30, 95 ff.; GA 65, 323. Cf. aussi GA 66, 219-220.

possible ou à des possibilités d'être qu'il étouffe tant qu'il se tient sous l'empire de l'inauthenticité ou de l'être-pas-là (*Wegsein*).

Si Heidegger peut passer de la question de l'être du *Dasein* à la question de l'être en général, c'est que toute la compréhension d'être du *Dasein* sera régie par ce souci. Heidegger en débusquera l'indice le plus éloquent dans la tendance du *Dasein* à comprendre l'être de manière « a-temporelle », c'est-à-dire comme présence permanente. L'être véritable, c'est donc pour le *Dasein* (celui par lequel passe toute compréhension d'être) l'être qui perdure, qui se maintient dans la présence. De pénétrantes analyses historiques de Heidegger montreront à quel point cette lecture de l'être comme présence permanente s'est maintenue à travers toute l'histoire de l'ontologie occidentale, de l'être éternellement présent de Parménide, en passant par l'idée de Platon, l'être substantiel d'Aristote, le Dieu médiéval jusqu'au sujet érigé en fondement absolu par les modernes. Sur quoi repose, se demande Heidegger, cet insigne privilège de la permanence, sinon sur un refoulement de la temporalité du *Dasein* ? C'est ainsi que la compréhension de l'être à partir du temps trouve sa source dans le *Dasein* lui-même. C'est donc la relation du *Dasein* à son être (et, par là, à sa temporalité) qui dictera la compréhension de l'être en général et la question du sens de l'être. L'intention rectrice de Heidegger dans tout ceci est de montrer que l'intelligence de l'être à partir de la présence permanente repose sur un rapport inauthentique du *Dasein* à sa temporalité et à son être, c'est-à-dire sur une déchéance (*Verfallen*) et un refoulement de sa temporalité la plus intime. Un autre rapport du *Dasein* à son être n'est-il pas possible ? Faut-il à tout prix fermer les yeux sur la temporalité, pourtant incontestable, de la présence du *Dasein* à l'être ?

Fort de cette primauté de la question de l'être et de la solidarité de la question de l'être du *Dasein* et de la compréhension de l'être en général, l'ontologie fondamentale qu'annonce le projet de *Sein und Zeit* se fixera deux grandes tâches, qui correspondront aux deux grandes divisions de l'ouvrage projeté : une Analytique ontologique du *Dasein* à partir de sa temporalité, qui devait être suivie d'une Destruction de l'histoire de l'ontologie. La première partie porte souvent le titre plus simple d'une Ontologie du *Dasein* (mais aussi celui d'une Herméneutique du *Dasein*), ontologie qui devait être relayée par une destruction de l'ontologie traditionnelle. Heidegger ne veut donc détruire l'ontologie traditionnelle qu'au nom d'une ontologie plus adéquate.

Mais c'est un programme systématique que Heidegger n'a pas mené à terme. L'ouvrage qu'il a publié en 1927 ne comprenait que les deux tiers de la première partie, c'est-à-dire une ontologie du *Dasein* selon la temporalité. Selon le programme établi, cette interprétation du *Dasein* en fonction de sa temporalité ne constituait cependant pas une fin en soi. Elle voulait préparer, avant même d'en venir à la Destruction, qui ne fut pas publiée, « l'explicitation du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être ». Cette explicitation devait avoir lieu dans une troisième section, annoncée sous le titre « Temps et être » (à ne pas confondre, bien sûr, avec la conférence du même nom de 1962). Cette section n'a jamais été publiée.

Sa première version fut brûlée, mais une nouvelle version fut entreprise dans le cours du semestre d'été 1927 sur les *Principes fondamentaux de la phénoménologie*. D'un point de vue systématique, ce cours est peut-être le plus important dans l'édition de la *Gesamtausgabe*. Ce n'est pas un hasard si ce fut le premier à paraître (1975), du vivant de Heidegger.

Même si la première partie ne fut pas menée à terme, le § 5 d'*Etre et temps* ne laisse planer aucun doute sur l'intention systématique de la première tâche d'*Être et temps* : l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité veut, en effet, montrer en quoi toutes les structures du *Dasein* peuvent être comprises comme des modes de sa temporalité. La thèse essentielle de *Sein und Zeit* est, en effet, que la compréhension de l'être s'effectue toujours dans l'horizon du temps. Dans les termes de Heidegger, qui résumant l'objectif visé par la première tâche, « il faut montrer que ce à partir de quoi le *Dasein* en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'être est *le temps* » (SZ 17). Mais comment comprendre ici « le temps » au singulier ? Une question complexe, bien entendu, d'autant que ce temps dépend d'un certain accomplissement de l'existence. Heidegger, comme toujours, en esquisse deux grandes possibilités. Le temps « originaire » qui l'intéresse se trouve distingué d'une conception « vulgaire » du temps. « Vulgaire » ne désigne ici rien d'inconvenant, mais plutôt la conception courante, normale, mais objectivante du temps comme d'une série continue de mainteneurs qui se répètent et se perpétuent à l'infini. L'assise philosophique de cette conception « vulgaire » du temps se trouverait selon Heidegger dans la *Physique* d'Aristote. Selon lui, la conception aristotélicienne du temps comme « mesure » du mouvement ponctué d'instantés présents aurait dominé toute l'histoire de l'ontologie.

La conception « originaire » du temps que Heidegger veut opposer à la temporalité vulgaire reste un peu plus vague, mais on devine sans peine qu'il s'agirait d'une temporalité qui prendrait plus au sérieux la finitude (terme, au demeurant, absent de l'Introduction à *Sein und Zeit*) du *Dasein*. Le temps ne serait plus à comprendre comme une succession infinie du présent, mais à partir du futur mortel du *Dasein*. On devine aussi pourquoi le temps vulgaire est dit dérivé : c'est pour échapper à sa finitude que le *Dasein* se rabat sur un temps objectivé qui se perpétue sans cesse, c'est-à-dire, finalement, sur un temps qui n'en est pas un. Le temps vulgaire veut, en effet, comptabiliser le temps et en disposer. Or le temps est très justement ce avec quoi on ne peut jamais compter, ce dont on ne dispose jamais.

Heidegger s'intéresse avant tout aux conséquences ontologiques de cette dérivation. C'est à cette fin qu'il distinguera deux étapes dans son élaboration de la temporalité comme de l'horizon de toute compréhension de l'être. La problématique de la temporalité du *Dasein* se limite, nous apprend-il, au *Dasein*. Or ce qu'il faut déployer, c'est la temporalité de l'être lui-même. Dans l'allemand de Heidegger, il faudrait ainsi distinguer la *Zeitlichkeit* du *Dasein* de la *Temporalität* de l'être. Il s'agit de synonymes parfaits en allemand, de sorte qu'il faut recourir à un artifice pour rendre la distinction, assez simple, en français. Alors que François Vezin distingue la

« temporellité » du *Dasein* de la « temporalité » de l'être, Martineau parle, lui, de la « temporalité » du *Dasein* et de « l'être-temporel » de l'être. Nous suivrons ici la terminologie de Martineau.

L'intention de Heidegger est de passer de la temporalité du *Dasein* à l'être-temporel de l'être. Mais on peut se demander s'il y a ici passage à une problématique vraiment nouvelle. L'être lui-même ne s'offre-t-il pas seulement dans la *compréhension* du *Dasein* ? On ne sortirait donc pas de la problématique de la temporalité du *Dasein*. Il est d'autant plus difficile de savoir à quoi ressemblerait cette problématique soi-disant autonome de l'être-temporel de l'être que Heidegger a promis de la développer dans la troisième section restée inédite, « Temps et être ». C'est d'ailleurs dans cette section, dans cette « exposition de la problématique de l'être-temporel [...] », que Heidegger promettait aussi de donner « pour la première fois la réponse concrète à la question du sens de l'être » (SZ 19 ; Martineau 37).

Si l'on mesure le projet de *Sein und Zeit* à l'aune de sa question et de sa réponse précises, il faut parler ici d'un *échec* de l'ouvrage. La dernière ligne de l'ouvrage publié confirmera, si besoin était, que la question restera sans réponse. Il s'agit d'un échec qu'il faut cependant qualifier de purement littéraire, car Heidegger caressait certainement certaines intuitions sur cette intelligence de l'être à partir du temps, mais, en 1927, il n'est pas parvenu à les formuler d'une manière qui lui parût satisfaisante. Au moment où il présentait son projet dans l'Introduction de 1927, Heidegger ne pouvait savoir que cette troisième section, à laquelle il travaillait, ne serait *jamais* publiée. C'est donc une tâche historique légitime des recherches heideggériennes que de reconstruire le projet de Heidegger, dont les linéaments existent bel et bien (dans le tome 24 de la GA et dans l'Introduction de 1927). Mais d'un point de vue philosophique, on ne saurait parler d'un échec. Car l'abandon du projet transcendantal qui caractérisait cette troisième partie a sans doute aidé Heidegger à mieux formuler sa propre question. C'est ainsi que l'échec de « Temps et être » a certainement rendu possible le tournant du second Heidegger⁷.

3. La destruction herméneutique de l'histoire de l'ontologie dans *Etre et temps*

Or ce tournant, qui a d'abord conduit Heidegger à une explicitation plus directe avec la « métaphysique », n'était manifestement qu'une radicalisation de la seconde tâche de *Sein und Zeit*, celle d'une destruction

⁷ Pour une interprétation du tournant qui va dans ce sens, cf. A. ROSALES, « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), 241-262 et mon étude sur *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987. Des interprètes comme Hans-Georg GADAMER et T. KISIEL ont voulu voir dans le tournant un « retour » de Heidegger à ses intuitions de jeunesse. Mais c'est bien l'échec de « Temps et être » qui a rendu ce 'retour' possible. On prendra donc la formule d'une '*Kehre* avant la *Kehre*' avec un grain de sel.

de l'histoire de l'ontologie. Il n'est pas indifférent de savoir que cette destruction représentait aussi la tâche *originelle* des recherches philosophiques du premier Heidegger. Le manuscrit des *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, qu'il avait rédigées en 1922 pour Paul Natorp dans l'espoir d'obtenir une chaire de philosophie à Marbourg, se présentait comme une destruction herméneutique, c'est-à-dire comme une interprétation des « motifs secrets » qui gouvernent toute la tradition ontologique. Dans un texte magistral, Heidegger y écrivait : « L'herméneutique phénoménologique de la facticité se voit donc assigner comme tâche – pour autant qu'elle prétend contribuer à la possibilité d'une appropriation radicale de la situation actuelle grâce à l'interprétation, et cela en attirant l'attention sur les catégories concrètes pré-données – de défaire l'interprétation reçue et dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motif à l'interprétation. L'herméneutique n'accomplit donc sa tâche que par le biais de la destruction »⁸.

Si l'on ne peut relancer la question de l'être qu'en procédant à une destruction de l'histoire de l'ontologie, c'est parce que cette dernière a consolidé, solidifié, figé une interprétation de l'être comme présence permanente, qui ressortit à un oubli de l'être et de sa temporalité radicale. La destruction vise précisément ce recouvrement. Dans les termes de *Sein und Zeit* qui prolongent ceux de 1922 : « Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de secouer la tradition durcie et de la libérer des recouvrements (*Verdeckungen*) accumulés par elle. Cette tâche, nous la comprenons comme la destruction, s'accomplissant au fil conducteur de la question de l'être, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [qui reconduit celle-ci] aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite directrices, ont été conquises »⁹.

⁸ M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. par J.-F. COURTINE, TER, Mauvezin, 1992. Pour l'original allemand, qui n'a été publié qu'en 1989, « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) », in *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), p. 249 : « Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit verhelfen will – und das in der Weise des konkrete Kategorien vorgebenden Aufmerksammachens -, darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion ».

⁹ SZ 22 : « Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichsten Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins

Or, cette destruction ne concerne pas d'abord le passé ou la tradition comme telle (ce qui n'en ferait qu'une affaire historique), elle vise l'aujourd'hui (SZ, 22), c'est-à-dire le sommeil ontologique du présent. Il s'agit si peu d'attaquer la tradition elle-même qu'il faut, au contraire, en ranimer les sources vives afin de réveiller la question du sens de l'être. En ce sens, la tâche de la destruction se veut positive. Elle veut débarrasser la tradition de ses « alluvions » (SZ 22 ; Martineau, 39), « décaper les revêtements » de la tradition (Vezin, 48) au nom d'une reprise franche et directe de la question de l'être.

S'il s'agit en ce sens d'une entreprise positive, il n'en demeure pas moins que Heidegger attire bel et bien l'attention sur des décisions capitales qui se sont produites au cours de l'histoire de l'ontologie et qui ont eu pour conséquence de recouvrir de manière fatale la question de l'être (par où se trouve anticipée l'idée plus tardive d'une histoire de l'être dans le sens d'un déclin). La décision la plus déterminante concerne le rapport de l'être au temps. C'est que la tradition comprenait *aussi* l'être à partir du temps. Mais elle ne le faisait pas de manière expresse, c'est-à-dire qu'elle n'était pas consciente du fil conducteur (temporel) qui aiguillait tacitement sa compréhension de l'être. Ce sera donc l'une des tâches prioritaires de la destruction que d'éclairer la tradition de l'ontologie sur le fil qui l'a secrètement guidée et qui se fonde sur l'intelligence grecque de l'être comme présence : « Cependant, cette interprétation grecque de l'être s'accomplit sans aucun savoir exprès du fil conducteur qui y fonctionne, sans connaissance ou même sans compréhension de la fonction ontologique fondamentale du temps, sans aperçu sur le fondement de la possibilité de cette fonction. Au contraire, le temps est lui-même pris comme un étant parmi le reste de l'étant, et l'on tente de le saisir lui-même en sa structure d'être à partir de l'horizon d'une compréhension de l'être orientée tacitement et naïvement sur lui »¹⁰. Seul Kant, estime alors Heidegger, se serait approché de ce rapport entre l'être et le temps, mais il ne serait pas parvenu à le penser adéquatement parce qu'il aurait été victime de l'ontologie classique du sujet, héritée de Descartes, négligeant ainsi d'élaborer une ontologie propre au *Dasein* et de poser à partir d'elle la question de l'être. Ce débat de Heidegger avec Kant se poursuivra, bien sûr, dans le grand livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*

L'ambition de la destruction heideggérienne n'est pas modeste. Pour la première fois dans son histoire, l'ontologie prendra conscience du fil conducteur qui la gouverne tacitement depuis les Grecs. Mais cette ambition se double d'une autre encore, qui n'est pas plus modeste. Pour la première fois dans l'histoire, c'est dans le livre de Heidegger que le rapport entre l'être et le temps sera pensé pour lui-même et à partir de son sol d'origine,

gewonnen wurden »; trad. Martineau, p. 39; trad. Vezin 48, qui traduit *Destruktion* par « désobstruction ».

¹⁰ SZ 26 : *Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfadern, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion* (Martineau, 41; Vezin, 52).

celui d'une ontologie du *Dasein*. Heidegger a beau insister sur la nécessité d'un *retour* aux expériences originelles de l'ontologie grecque, il indique très clairement que cette expérience grecque reposait elle-même sur une interprétation sinon inadéquate, du moins très unilatérale de l'être, pensé à partir de la présence permanente, laquelle deviendra notamment la détermination par excellence de la substance (*ousia*). Heidegger veut affoler cette obsession de la permanence en promettant de comprendre le temps, non plus à partir de la présence, mais à partir du futur et de la temporalité combien finie du *Dasein*.

On voit que la destruction, qui vise d'abord le somnambulisme ontologique du présent, veut non seulement tirer au clair les présuppositions onto-chroniques de toute l'histoire de l'ontologie, elle veut aussi rendre enfin possible une thématization expresse et adéquate de la question de l'être et du temps à partir d'une ontologie radicale du *Dasein*. « Être et temps », c'est un peu le thème souterrain de l'histoire de l'ontologie, le thème vers lequel se dirige toute l'histoire de la philosophie, sinon de l'humanité, mais que le livre de Heidegger aurait été le premier à rendre perceptible et à poser de manière explicite¹¹.

C'est donc par la destruction de l'histoire de l'ontologie que Heidegger se propose de frayer la voie au phénomène par excellence, celui de l'être. Mais l'être est-il phénomène ? Pas vraiment, car l'être, le plus souvent, ne se montre justement pas, et pour deux raisons qui se renforcent réciproquement : il est d'abord obstrué par l'histoire de l'ontologie, puis par le *Dasein* lui-même qui s'évite à lui-même son thème le plus intime, mais combien angoissant.

Le propos d'une « phénoménologie » sera donc de faire voir ce qui ne se montre pas, ce qui, explique Heidegger, se trouve d'abord et le plus souvent dissimulé (*verborgen*) en regard de ce qui apparaît, mais qui n'en appartient pas moins de manière essentielle à ce qui apparaît, en lui procurant sens et fondement¹². Ce phénomène par excellence est pour Heidegger celui de l'être : « Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés. » (SZ 35). Mais comment rendre phénoménal ce qui reste ainsi recouvert, oublié, dissimulé, bref, ce qui ne se montre pas ? Cela n'est possible que si la phénoménologie se transforme en une herméneutique. Qu'est-ce à dire ? Le contexte où apparaît l'herméneutique ne laisse aucun doute sur la fonction précise de cette métamorphose

¹¹ C'est pourquoi Heidegger distinguera dans son *Schelling* la nécessité d'une réflexion sur « Etre et temps » du livre qui tente un modeste accomplissement de cette réflexion. Cf. à ce sujet mon étude sur « Le sens du titre *Etre et temps* », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 17-35.

¹² SZ 35, trad. Martineau, p. 47 : « Qu'est-ce qui, de par son essence, est nécessairement le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement (*Sinn und Grund*), à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »

herméneutique de la phénoménologie¹³. Lorsqu'il introduit son concept de phénoménologie, Heidegger explique en long et en large (SZ 35-36) que le thème par excellence de la phénoménologie, est quelque chose de dissimulé, de recouvert, de caché, de refoulé (*verschüttet, verdeckt, verborgen, verstellt*), qui doit justement être tiré de l'oubli. On sait aussi que le phénomène auquel pense ici Heidegger est celui de l'être. Si l'être ne se montre pas, c'est parce qu'il se trouve expressément refoulé comme thème de la philosophie (on le sait depuis la première phrase de l'ouvrage). Or les réflexions sur la « compréhension de l'être », sur le *Seinsverständnis*, ont clairement laissé entendre que cette compréhension servait pourtant de fondement à tout rapport à l'étant. La compréhension de l'être, qu'il s'agit pour Heidegger d'éclairer « depuis la lumière du concept » (SZ 6 : *aus der Helle des Begriffs*), est censée donner son sens et son fondement (SZ 35 : *Sinn et Grund*) à tout ce qui apparaît, selon les termes, très forts, de Heidegger. Le contraire du concept de « phénomène », qu'il s'agit de mettre en valeur, est ainsi celui de *Verdecktheit*, du phénomène recouvert : « Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin de phénoménologie. L'être-recouvert est le concept complémentaire (*Gegenbegriff*) de celui de 'phénomène' »¹⁴.

Pour rendre ce recouvrement perceptible, pour expliquer et détruire la *Verdeckung*, il est besoin d'une interprétation, donc d'un effort herméneutique. On constate à nouveau que l'herméneutique et la déconstruction vont de pair, comme l'avait déjà si bien noté le *Natorp-Bericht* de 1922. C'est parce qu'il s'agit de tirer au clair les sous-entendus - les « motifs cachés » dont il était question dans le texte de 1922¹⁵ - de l'interprétation recouvrante de l'être qu'une intervention herméneutique

¹³ Les recherches phénoménologiques françaises se sont beaucoup intéressées à la transformation heideggérienne de la phénoménologie (cf. surtout les travaux déterminants de J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990 et de Jean-Luc MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1989 ; *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997), mais, assez curieusement, elles n'ont porté à peu près aucune attention à son infléchissement herméneutique, pourtant essentiel. À ce sujet, cf. mon étude sur « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 179-192.

¹⁴ SZ 36 : *Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'; cf. GA 20, 119 : « Das Verdecktsein ist der Gegenbegriff zu Phänomen, und die Verdeckungen sind es gerade, die das nächste Thema der phänomenologischen Betrachtung sind »*

¹⁵ Traduction citée, p. 32 : « L'herméneutique phénoménologique de la facticité se voit donc assignée comme tâche [...] de défaire l'interprétation reçue et dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motif à l'interprétation. L'herméneutique n'accomplit donc sa tâche que par le biais de la destruction. ».

apparaît nécessaire. C'est que l'herméneutique s'intéresse de façon privilégiée, et depuis toujours, au sens « caché » de l'expression, mais qui permet d'en comprendre le sens, la vérité et la cohérence. Heidegger renoue donc ici, sans le dire, avec la tâche classique de l'herméneutique, dont il accentue cependant le versant « destructeur ». Il s'agit d'expliquer pourquoi le *Dasein* et la philosophie cherchent à recouvrir, à frapper d'anathème ce qui s'impose pourtant comme leur thème le plus urgent : l'être. Ce « recouvrement » n'est pas quelconque ou le fait d'une méprise, il s'enracine dans la propension du *Dasein* (et de la philosophie) au *Wegsein*, c'est-à-dire dans sa tendance à se soustraire – pour le dire en termes augustinien – à la question qu'il est pour lui-même. Il faut, autrement dit, procéder à l'herméneutique de l'herméneutique (ou l'interprétation courante) qui consiste à étouffer la question de l'être.

La dissimulation de la question de l'être comme question est donc pour Heidegger la conséquence du *Dasein* qui déchoit (*Verfallen*), qui « déçoit » aussi. Tirer la philosophie de son oubli de l'être, c'est aussi secouer le *Dasein* de sa déchéance et l'éveiller à nouveau à la question de l'être. C'est dans cet éveil que Heidegger apercevait dans son cours de 1923 sur « L'herméneutique de la facticité » la tâche par excellence de l'herméneutique : « L'herméneutique a pour tâche de rendre le *Dasein* à nouveau accessible à lui-même et de traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein* »¹⁶. La compréhension de soi qui est ici visée peut être caractérisée comme un « être-éveillé du *Dasein* à propos de lui-même » (*Wachsein des Daseins für sich selbst*), en sorte que « le thème de la recherche herméneutique » est « d'élaborer un éveil originel de son être »¹⁷.

Si l'introduction du concept d'herméneutique (SZ 37 ss.) se trouve immédiatement précédée de réflexions (SZ 36) sur la dissimulation, le recouvrement et le refoulement de la question de l'être, c'est parce que ce recouvrement se fonde sur une dissimulation de soi du *Dasein*. L'oubli de l'être va donc de pair avec un oubli du *Dasein*. La tâche d'une herméneutique du *Dasein* sera donc de reconquérir, contre sa tendance à l'autodissimulation, le *Dasein* et l'être comme thèmes par excellence de la philosophie. C'est pourquoi l'herméneutique du *Dasein* constituera la base qui permettra à une ontologie phénoménologique de prendre son envol. C'est le sens de la conception concise de la philosophie sur laquelle se clôt l'Introduction : « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence a fixé la fin du fil conducteur de tout questionnement philosophique là où il jaillit et là où il doit rejaillir »¹⁸.

¹⁶ GA 63, 15 : « *Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein* ».

¹⁷ Ibid. 15, 16.

¹⁸ SZ 38 : « *Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens* ».

4. L'interrègne : la mise en question de l'ontologie fondamentale et le tournant vers la métaphysique

L'idée d'une destruction herméneutique de l'histoire de l'ontologie résume ainsi l'un des projets les plus ambitieux et les plus cohérents (j'aimerais dire *le* plus ambitieux et *le* plus cohérent) de l'ouvrage de 1927, même si, d'un point de vue littéraire, il n'a pas été mené à terme. Selon le plan prévu, cette destruction devait se mettre en branle sur le sol d'une Analytique ou d'une Ontologie du *Dasein* qui promettait de tirer au clair le sens de l'être pour le *Dasein* authentique. Ce sont ces analyses qui devaient déboucher sur une explication de la compréhension temporelle de l'être dans la troisième section de l'Analytique, « Temps et être ». Or c'est à l'orée de cette troisième section que s'est interrompu le projet de *Sein und Zeit*. Certes, à l'aide des cours de Heidegger, il est possible de « reconstruire » les grandes étapes de la destruction¹⁹ de l'histoire de l'ontologie projetée par Heidegger. Mais il est surtout important de prendre acte de l'interruption et de l'inachèvement comme tels et de voir pourquoi ils ont très tôt conduit à un nouveau débat avec la « métaphysique ». Cette *réapparition* du thème de la métaphysique, qui ne cessera plus d'occuper Heidegger dans sa confrontation avec ce qu'il appellera l'histoire de l'être, se marque à partir de deux indices :

Le premier, le plus éloigné de *Sein und Zeit*, puisqu'il date de 1946 (en fait, comme on le verra, il s'agit d'une intuition qui remonte au plus tard à 1936), se trouve dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 325), qui a expressément attribué l'échec de la troisième section et par là, l'interruption de l'ontologie fondamentale à la « langue de la métaphysique ». Dans cette perspective plus tardive, et dont il nous faudra retracer la genèse, la « métaphysique », comprise comme destin de l'Occident, est comprise comme une pensée que *Sein und Zeit* tentait déjà de surmonter, mais sans y parvenir suffisamment. C'est donc parce que *Sein und Zeit* restait encore prisonnier de la métaphysique (c'est-à-dire de son langage, de ses catégories, en un mot, de sa volonté d'explication) qu'il ne serait pas parvenu à la pensée (« tout autre ») de l'être qu'il cherchait pourtant à préparer.

Or, et beaucoup plus près de *Sein und Zeit*, tout porte à croire que le thème de la métaphysique est devenu une préoccupation majeure de Heidegger immédiatement après la parution de l'ouvrage en 1927. Le terme de métaphysique, envers lequel Heidegger avait affecté une distance ironisante dans *Sein und Zeit*, figure, en effet, dans le titre de quelques-uns

alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt ».

¹⁹ Cf. à ce sujet les indications précises de F.-W. VON HERMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*. Band I : *Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M. : V. Klostermann, 1987, 402-403, J. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, 101.

des écrits les plus significatifs de 1929, notamment dans *Kant et le problème de la métaphysique* et la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* On observe également, et cela est assez singulier compte tenu de la réserve affichée dans *Etre et temps* et de la distance plus fondamentale qui se déclarera dans la philosophie plus tardive, que Heidegger revendiquera alors pour lui-même le terme de métaphysique. Même si ce n'est que pour très peu de temps, Heidegger parlera, en effet, et d'une manière qui semble généralement positive, où l'on sent la double influence de Kant et de Scheler, de son propre projet philosophique comme d'une « métaphysique du *Dasein* », là où il préférerait parler en 1927 d'une Analytique ou d'une Ontologie du *Dasein*. Autrement dit, dans l'*interrègne* qui s'étend d'*Etre et temps* à la seconde philosophie (celle de l'histoire de l'être), Heidegger semble lui-même revendiquer, au nom de la question de l'être, le titre de métaphysique, avant d'en prendre congé de manière définitive lorsqu'il en viendra à voir dans la métaphysique une forme de pensée vouée à l'explication de l'étant et étrangère au mystère de l'être.

Cet interrègne « métaphysique » va de pair avec l'inachèvement de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*. Les cours de cette période montrent, en effet, que Heidegger remet en chantier tout son projet, tout en cherchant à en préserver les intuitions les plus fondamentales. On peut donc parler généralement d'une remise en question de l'ontologie fondamentale, dont on ne sait trop, à cette époque, si elle devait poursuivre la voie tracée en 1927 ou si elle n'explorait pas déjà des voies nouvelles (sinon plus anciennes) qui conduiront à la seconde philosophie. On doit donc se demander ce qui est arrivé durant ces années à l'ontologie fondamentale, un peu au sens où l'on pose la question « qu'est-ce qui lui est arrivé ? » quand on apprend que quelqu'un a subi un accident ou qu'il a perdu la tête (ce qui est, en l'occurrence, un peu le cas de l'ontologie fondamentale) : non, mais qu'est-ce qui lui est arrivé ? Tant d'assurance, tant de promesse, un si bel avenir ! Qu'est-il donc arrivé à *Sein und Zeit*, à l'ontologie fondamentale, à ce si grandiose projet ? On serait tenté de répondre : ah ! si on le savait ! Mais il faudrait aussi ajouter : ah ! si Heidegger lui-même le savait ! C'est que la réponse à cette question n'est pas simple, et elle ne l'est jamais quand il nous arrive vraiment quelque chose.

Avant d'en venir aux explications philosophiques, voici, en un bref survol, ce qui s'est passé sur un plan strictement chronologique²⁰. *Sein und Zeit* paraît à la fin d'avril 1927, mais les 437 pages publiées ne présentent « que » les deux tiers de la première partie. C'est en janvier 1927 que Heidegger dit avoir abandonné, à la suite de discussions qu'il a eues avec Jaspers, au moment où il a aussi appris la mort du poète Rilke (survenue le

²⁰ On se fonde pour ce qui suit sur la chronologie des écrits, même s'ils sont plutôt rares immédiatement après *Sein und Zeit*, mais les cours et la correspondance de Heidegger nous aident depuis peu à combler plusieurs lacunes. Cf. aussi la chronologie qui se trouve à la fin du livre de T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley UP, 1993.

26 décembre 1926), l'idée de publier la troisième partie²¹. Cette section, il la « retient », il la garde d'abord par-devers lui (*zurückhalten*, selon l'expression de la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 325) et des *Beiträge* (GA 65, 451; cf. aussi GA 66, 414). Selon une confidence faite à F.-W. von Hermann, c'est un texte qu'il aurait personnellement « brûlé ». Même s'il me semble y avoir incompatibilité entre le « *zurückhalten* » et la destruction physique du texte²², il est important de savoir que cette section a bel et bien été rédigée, sans être publiée (destin que Heidegger a, par ailleurs, réservé à plusieurs de ses plus importants manuscrits, *L'essence de la vérité* de 1930 et les *Beiträge* en sont les meilleurs exemples).

On sait aussi que Heidegger s'y est remis, et tout de suite après la publication de *Sein und Zeit* en avril 1927. C'est alors que débute en Allemagne le semestre d'été. Ce semestre-là, Heidegger donne un puissant cours sur « *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* », qui propose ni plus ni moins qu'une petite « histoire de l'ontologie », celle-là même qu'il s'agissait de « détruire » en 1927. Dès la première page du cours, il indique, dans une note, probablement plus tardive²³, qu'il s'agit d'une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* ». C'est donc la suite de *Sein und Zeit*, mais aussi une *nouvelle* version de la suite, car la première aurait été « détruite ». Ce second jet ne sera pas non plus promis à un très grand avenir, car Heidegger ne le poursuivra pas, mais c'est un texte que Heidegger fera paraître en 1975, un

²¹ Cf. T. KISIEL 1993, p. 486, mais qui s'arrête en 1929. Le 26 janvier 1927, Heidegger avait fait une conférence à Cologne sur « La doctrine kantienne du schématisme et la question du sens de l'être » (toujours inédite; paraîtra-t-elle dans le tome 80, où elle n'est cependant pas expressément annoncée dans le plus récent prospectus de l'éditeur Klostermann ?), qu'il évoque dans son cours de l'été 1928 (GA 28, 182). Ce thème est bien sûr étroitement lié à la thématique de « *Zeit und Sein* ».

²² Cf. la postface de F.-W. VON HERMANN, in GA 2, 582 : « *Wie Martin Heidegger dem Herausgeber mündlich mitgeteilt hat, hat er die erste Fassung bald nach ihrer Niederschrift verbrannt* » (« ainsi que Martin Heidegger l'a confié à l'éditeur, il aurait brûlé la première version peu de temps après l'avoir rédigée »). Si l'autorité et la probité de F.-W. VON HERMANN ne sont aucunement contestables, il demeure que cet aveu, tardif (car il date des années 70), s'accorde mal avec ce que dit Heidegger du destin de son manuscrit dans des textes bien antérieurs. Selon le libellé unanime des *Beiträge* de 1936 (GA 65, 451), de la *Lettre sur l'humanisme* de 1946 (GA 9, 325), mais aussi suivant le texte de *Besinnung* de 1938 (GA 66, 414), la troisième section aurait été « retenue » (*zurückgehalten*). *Zurückhalten* veut ici dire en allemand que Heidegger l'a gardée pour lui-même. Peut-on en même temps garder un texte par-devers soi et le brûler peu de temps après l'avoir écrit ? La « retenue » du texte ne suppose-t-elle pas que le texte « retenu » a continué d'exister pour au moins un certain temps. De plus, on conçoit mal que Heidegger ait pu détruire un texte de cet importance alors qu'il en a conservé des liasses dont l'intérêt est moins évident. C'est pourquoi j'estime, contre toute vraisemblance actuelle, que ce texte pourrait un jour surgir quelque part.

²³ GA 24, 1; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par J.-F. COURTINE, Paris, Gallimard, 1987, p. 18.

an avant sa mort. Il a l'insigne mérite de nous permettre au moins d'entrevoir dans quel sens Heidegger voulait aller et quels problèmes il a pu rencontrer.

La problématique de la troisième section de *Sein und Zeit* accusait déjà par son titre, « Temps et être », un certain « tournant », tournant de la temporalité du *Dasein* à celle de l'être, bref l'accession, enfin, au problème de l'intelligence de l'être par le temps promise par tout *Sein und Zeit*. La dernière partie du cours de 1927 reprend très certainement cette problématique. Sans qu'il faille reprendre ici en détail le cours des réflexions de Heidegger²⁴, il est patent qu'elles sont marquées par une conception très schématique de la temporalité de l'être. « Schématique » à plus d'un titre, car Heidegger y déploie un schématisme des horizons extatiques de la temporalité, très évidemment inspiré par le schématisme kantien, mais sans doute aussi par les leçons de Husserl sur la conscience intime du temps, que Heidegger est alors en train d'éditer. On me pardonnera le jeu de mots trop facile, mais cette exposition des horizons temporels de l'être fait elle-même un effet extraordinairement schématique²⁵, au sens négatif et presque caricatural du terme. C'est que, dans la continuité du § 69 c de *Sein und Zeit*²⁶, les sens de l'être y sont présentés comme des extases – presque plotiniennes – de la temporalité, authentique ou inauthentique, du *Dasein*. On comprend que Heidegger, soucieux de concrétion phénoménologique, n'en ait pas été très enthousiasmé. Il a d'ailleurs eu le bon sens de ne jamais publier ses réflexions sur cette question.

Il est peut-être plus important de noter que, dans ce cours, qui fut la première suite de *Sein und Zeit*, Heidegger met aussi ouvertement en question certains aspects du projet de l'ontologie fondamentale. On a le sentiment que Heidegger pense tout au haut et qu'il confie déjà à ses auditeurs les raisons de son insatisfaction vis-à-vis du projet de l'ontologie fondamentale, laquelle, apprend-on, renfermerait une *erreur fondamentale*. Lisons, ou plutôt entendons la réflexion de Heidegger, à la fin de son cours : « Nous pouvons d'emblée être sûrs et certains que dans l'interprétation temporelle de l'être comme tel, se cache une fausse interprétation (une *Fehlinterpretation*) »²⁷. De fait, c'est une puissante autocritique que Heidegger est en train de développer : « Ce serait aller contre le sens du philosopher et de toute science que de refuser de comprendre qu'une non-vérité radicale cohabite avec ce qui a été effectivement aperçu et authentiquement explicité ». Cette idée d'une non-vérité, d'une *Unwahrheit* de l'ontologie fondamentale va beaucoup plus loin que les doutes essoufflés que soulevait la dernière page (!) de *Sein und Zeit*. En quoi consiste cette

²⁴ Cf. à ce propos mon ouvrage sur *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, 1987.

²⁵ On a d'ailleurs publié tout récemment de nouvelles esquisses (hélas! largement inintelligibles) de Heidegger sur cette question sous le titre « Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927) », *Heidegger Studies*, 14 (1998), p. 11-23.

²⁶ Cf. KISIEL 1993, 448.

²⁷ GA 24; tr. fr. p. 386.

non-vérité ? Heidegger répond, en substance, qu'elle réside dans « l'acte fondateur dans la constitution même de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie, [à savoir] la *Vergegenständlichung des Seins*, l'objectivation de l'être, autrement dit la *projection (Entwurf) de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité* ». C'est ce *Grundakt*, cet acte fondateur, qui se prête à la perversion (*Verkehrung*). Le problème, c'est, en effet, que cette projection ou ce projet de l'être en fait quelque chose d'ontique (*ibid.*). Massive critique donc de la non-vérité de l'ontologie comme telle, mais qui est en fait – pour qui a des oreilles pour entendre et des yeux pour lire – une autocritique du projet d'une ontologie fondamentale qui cherchait à répondre conceptuellement (SZ 6 : *depuis la clarté du concept*) à la question du sens de l'être. Autrement dit, dès le semestre d'été de 1927, Heidegger met le doigt sur ce qui est à ses yeux la non-vérité ou « l'erreur » fondamentale de son projet, l'objectivation de l'être qui finit par en faire quelque chose d'ontique.

Si cette autocritique est importante, c'est que Heidegger y reviendra on ne peut plus explicitement dans ses *Beiträge* de 1936-38 pour expliquer l'échec de *Sein und Zeit* (qui est en train de « se produire » dans le cours de 1927, et dont le texte de 1936-1938 qu'on va lire trace le bilan) :

« Par ce procédé [allusion est faite à la problématisation de l'être dans SZ], l'être se trouve en apparence érigé en objet, en sorte que ce qui est atteint, c'est le contraire le plus décisif de ce que la mise en marche de la question de l'être souhaitait ouvrir. Or, tout « Etre et temps » cherche à établir le temps comme domaine de projection pour l'être. Certes, si on avait dû en rester là, alors la question de l'être ne se serait jamais déployée comme question et comme pensée de ce qui est le plus digne de question.

C'est pourquoi il devint nécessaire de surmonter à ce moment décisif [sc. lors du passage à la 3^e partie de SZ] la crise de la question de l'être, nécessairement engagée de cette manière, et d'éviter par-dessus tout une objectivation de l'être – [ce qui se produisit de deux façons :], d'abord par la *retenue* de l'interprétation temporelle de l'être, puis par la tentative de rendre « visible » la question de l'être indépendamment de cela (la liberté vis-à-vis du fondement dans « De l'essence du fondement », mais justement, le schème ontico-ontologique y reste encore tout à fait maintenu dans sa première partie). Il était donc impossible de maîtriser la crise en continuant tout simplement à penser dans la direction de question qui avait été ouverte. Il fallut donc tenter le saut multiple dans l'essence de l'être lui-même, ce qui exigeait en même temps une entrée plus originelle dans l'histoire. Le rapport au commencement, la tentative de tirer au clair l'*aletheia* comme un caractère d'essence de l'étantité elle-même, la fondation de la distinction entre l'être et l'étant »²⁸.

²⁸ GA 65, 451 : « *Daher galt es, an der entscheidenden Stelle die Krisis der notwendig so zunächst angelegten Seinsfrage zu überwinden und vor allem eine Vergegenständlichung des Seyns zu vermeiden, einmal durch das Zurückhalten der 'temporalen' Auslegung des Seyns und zugleich durch den Versuch, die Wahrheit*

Ce texte des *Beiträge* est la suite directe de la première autocritique 1927. Mais en 1936, Heidegger a déjà laissé tomber la charpente transcendante de l'ontologie fondamentale au profit de la pensée de l'histoire de l'être. Avant de risquer ce nouveau départ, il dû se convaincre un peu plus charnellement de l'« échec » de l'ontologie fondamentale à la fin des années 20.

Il est, en effet, incontestable que Heidegger a encore défendu son schématisme kantien de l'être-temporel dans son cours de l'été 1927, alors même qu'il le critiquait. Il est cependant aussi patent qu'il n'était déjà pas très sûr de lui. Il aura finalement voulu en avoir le cœur net. C'est pourquoi il consacre au semestre suivant, donc à l'hiver de 1927-28, tout un cours à la *Critique de la raison pure* de Kant, centré bien évidemment sur la question cruciale du schématisme, « art caché de l'âme humaine », selon Kant, où l'imagination transcendante apparaît comme la matrice subversive des schèmes temporels qui constitueraient silencieusement l'être des phénomènes. Depuis quelques mois, Heidegger semble très envoûté par Kant – qu'il apprend à aimer, avouait-t-il dans une lettre à Jaspers du 26 décembre 1926. Comme le fait tout amoureux, il lui consacre toutes ses attentions et tout son temps, au point de laisser en friche tout le chantier de l'ontologie fondamentale (et celui de « *Zeit und Sein* », mais le détour par Kant, volet du reste important de la Destruction prévue, devait sans doute y reconduire). Le cours sur Kant est aussi un cours de quatre heures/semaine et on comprend qu'il ait revendiqué toutes les énergies de Heidegger. Ce cours a conduit à son livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*.

Si le cours de 1927-28 comme le livre de 1929 sont grandioses dans leur ordre, ils demeurent qu'ils représentent un *Holzweg*, un chemin qui ne mène nulle part pour Heidegger (comme ce dernier le reconnaîtra volontiers dans les préfaces ultérieures à son *Kantbuch*²⁹). C'est que la conclusion du débat de Heidegger avec Kant reste finalement négative : Kant s'est bien approché de la thématique d'une « ontologie fondamentale » par sa théorie du schématisme de l'imagination transcendante, source de la

des Seyns unabhängig davon 'sichtbar' zu machen (Freiheit zum Grunde in 'Vom Wesen des Grundes', aber gerade im ersten Teil dieser Abhandlung ist das Schema ontisch-ontologisch noch durchaus festgehalten). Die Krisis ließ sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung, sondern der vielfache Sprung in das Wesen des Seyns selbst mußte gewagt werden, was zugleich eine ursprünglichere Einfügung in die Geschichte forderte. Der Bezug zum Anfang, der Versuch zur Klärung der aletheia als eines Wesenscharakters der Seiendheit selbst, die Begründung der Unterscheidung von Sein und Seiendem ».

²⁹ Cf. aussi les remarques de 1938-39 dans GA 67, 101 : « À l'origine, le *Kantbuch* est une tentative de rendre plus intelligible [*näher zu bringen*, litt. : plus proche,] la question posée dans SZ par le biais d'un rappel historique. Cette tentative est en elle-même une erreur (même si cela n'affecte pas l'essentiel de l'interprétation de Kant). C'est que cette tentative contraint le questionnement de SZ à entrer dans une contrée qui est, en vérité, justement déjà dépassée par SZ et qui ne peut plus jamais être revendiquée comme position fondamentale ».

compréhension de l'être, mais il n'aurait pas su poser le problème de l'être pour lui-même, ni celui d'une Ontologie du *Dasein*. Mais il y a plus grave encore : Kant aurait lui-même « reculé » devant l'abîme qu'il avait ouvert à la métaphysique en montrant que la rationalité du monde phénoménal ressortissait à une fiction souterraine de l'imagination. Effrayé par l'ampleur ontologique qu'il aurait ainsi reconnue à l'imagination dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant se serait rabattu, dans la seconde édition, sur la puissance ordonnante et la suprématie de l'entendement et de la raison. Kant n'aurait donc pas eu le courage de maintenir jusqu'au bout la ligne audacieuse qu'il avait tracée en 1781 sous la muse de l'imagination transcendante. Heidegger promet donc d'être plus « viril » que Kant, et de ne pas reculer, lui, devant l'abîme qu'ouvre l'ontologie du *Dasein*, reconduit en toute lucidité à sa temporalité finie³⁰.

Heidegger doit donc lui-même revenir à ce chantier qu'il avait laissé en friche avant de se plonger dans Kant. Le premier signe de ce timide retour se manifeste dans le cours du semestre suivant, celui du semestre d'été 1928 sur la « Logique » (GA 26). Il est, en principe, consacré à Leibniz, mais il laisse surtout apparaître d'importants remaniements dans le projet de l'ontologie fondamentale, qui se remarquent dans une section expressément consacrée à « L'idée et la fonction d'une ontologie fondamentale »³¹. C'est un texte qui veut commenter, avec un an de recul, le projet même de l'ontologie fondamentale, mais qui finira par le redéfinir. On y lit, en effet :

« Nous entendons par ontologie fondamentale la fondation de l'ontologie en général. En font partie :

1. la démonstration phénoménologique (*die aufweisende Begründung*) de la possibilité interne de la question de l'être comme du problème fondamental de la métaphysique – [à savoir] l'interprétation du *Dasein* comme temporalité ;
2. l'explicitation (*Auseinanderlegung*) des problèmes que renferme la question de l'être – l'exposition temporelle (*temporale*) du problème de l'être ;
3. le développement de la compréhension de soi de cette problématique, sa tâche, sa limite – [à savoir] le revirement (*der Umschlag*) »³².

La « charpente » de l'ontologie fondamentale subit ici une métamorphose importante, une *Verwandlung*, même si elle préserve certaines de ses divisions initiales. On s'étonne tout d'abord de constater que les termes d'Analytique et de Destruction ne sont plus du tout au cœur des divisions de l'ontologie fondamentale, même si une partie du programme à

³⁰ Cette interprétation un peu psychologisante (et autopprofilante) de Kant risquée par Heidegger masque le fait que c'est, en réalité, Heidegger lui-même qui « recule » alors devant le chantier de l'ontologie fondamentale.

³¹ GA 26, 196-202. Cf. aussi les pages consacrées à SZ auparavant, 171-195.

³² GA 26, 196.

« deux » volets semble avoir été conservée. Les deux premières parties de l'ontologie fondamentale version 1928 correspondent *grosso modo* à la partie publiée de l'Analytique (l'interprétation du *Dasein* comme temporalité) et à sa troisième partie non publiée (l'exposition temporelle du problème de l'être). De cette manière, le programme de « *Zeit und Sein* » reste actuel, mais il compose maintenant le deuxième volet de l'ontologie fondamentale. Mais ce qui surprend le plus, c'est le thème de la troisième partie. Au lieu de la Destruction (qu'évoque tout de même Heidegger en GA 26, 197, mais sans en faire une partie expresse de *SZ*), on apprend que cette dernière partie a pour objet « le développement de la compréhension de soi de cette problématique, sa tâche, sa limite – [à savoir] le revirement (*der Umschlag*) ». À quoi tout cela rime-t-il ? Il s'agit en fait d'une *nouvelle problématique* et dont Heidegger ne parle qu'ici ! Il s'en explique un peu quelques pages plus loin, où il propose une nouvelle (!) présentation du programme de l'ontologie fondamentale :

« Ce tout de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; elle est 1. Analytique du *Dasein* et 2. Analytique de la temporalité (*Temporalität*) de l'être. Cette analytique temporelle est en même temps le tournant (*Kehre*), par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique (*metaphysische Ontik*), dans laquelle elle se tient toujours de manière inexplicite. Il faut [donc], par le mouvement de la radicalisation et de l'universalisation, porter l'ontologie au revirement (*Umschlag*) qui est latent en elle. C'est là que se produit le tournant (*das Kehren*), et on en arrive au revirement dans la métontologie »³³.

Ce texte déroutant marque aussi la première apparition de l'idée d'un tournant (*Kehre*) chez Heidegger. Ce tournant se trouve expressément associé à l'analyse de la temporalité de l'être qui devait constituer le noyau de « Temps et être » (tournant déjà marqué, dans la chose même, par l'inversion du titre). Mais il s'agit ici d'un « tournant vers la métontologie ». Qu'est-ce que la métontologie ? Heidegger en avait esquissé le projet une page plus tôt (GA 26, 199) :

« Il en résulte la nécessité d'une problématique particulière, qui a maintenant pour thème l'étant dans son ensemble. Cette nouvelle problématique appartient à l'essence de l'ontologie et résulte de son revirement (*Umschlag*), de sa *metabolè*. Je désigne cette problématique sous le terme de « métontologie ». Et c'est dans cet espace du questionnement métontologico-existential que se trouve aussi l'espace de la métaphysique de l'existence (et ce n'est qu'ici que se laisse poser la question de l'éthique) »³⁴.

³³ GA 26, 201.

³⁴ GA 26, 199. Le terme de métontologie était furtivement apparu dans un cours de l'été de 1926 (GA 22, 106). C'est dire qu'il était contemporain de *Etre et temps*, mais où Heidegger se gardait bien de l'utiliser ! Dans ce cours de l'été 1926,

Heidegger conclut son « résumé » de l'ontologie fondamentale *novomethodo* (GA 26, 202) en revendiquant expressément le terme de métaphysique, assorti de guillemets en 1927 et qui sera mis à distance de manière plus radicale encore quelques années plus tard :

« Dans leur unité, l'ontologie fondamentale et la métontologie constituent le concept de la métaphysique. Mais ce qui s'exprime ici, c'est la transformation du seul et unique problème fondamental de la philosophie elle-même, qui fut évoqué plus haut dans l'introduction avec le double concept de la philosophie comme *protè philosophia* et *theologia*. Et ceci n'est que la concrétion, chaque fois particulière, de la différence ontologique, c'est-à-dire la concrétion de l'accomplissement de la compréhension de l'être. En d'autres termes : la philosophie est la concrétion centrale et totale de l'essence métaphysique de l'existence ».

Ces textes d'ambition métaphysique sont vertigineux en ce qu'ils engagent une refonte de l'ontologie fondamentale, pourtant présentée avec tant d'assurance l'année précédente. On peut difficilement les rattacher à l'ontologie fondamentale de 1927, où l'idée d'un tournant ou d'un revirement avait tout au plus été suggérée par deux phénomènes : d'une part, par l'idée d'un *zurückschlagen* (SZ 38), d'une répercussion sur l'existence de l'Analytique de l'*existence*, d'autre part, par le tournant que devait marquer la troisième section « Temps et être », mais le tournant se trouve ici associé au passage (nouveau) à une métontologie comprise comme métaphysique de l'existence (GA 26, 199), laquelle est censée comprendre (rien que ça, aimerait-on dire!) les problématiques de l'éthique (199) et de la théologie (202)!

Il est difficile de donner un contenu plus précis à cet étourdissant programme. Ce qui est sûr, c'est que le programme de l'ontologie fondamentale est en train de se recomposer ou de se décomposer, ce que les cours des années subséquentes ne feront que confirmer. Le chantier de

Heidegger y défendait l'idée d'une excellence et d'une transcendance de l'être. En fait, l'idée est platonicienne (*epekeina tes ousias*), et c'est d'ailleurs dans une allusion à l'idée du Bien que Heidegger évoquait pour la première fois l'idée d'une métontologie. GA 22, 106 : « La question de l'être se transcende elle-même. Le problème ontologique se transforme. Métontologiquement, *theologikè*, l'étant en totalité. *Idea agathou* : ce qu'il faut d'abord privilégier, ce qu'il y a de plus excellent. L'être en général et ce qu'il faut privilégier. Encore par-delà l'étant, appartenant à la transcendance de l'être et déterminant fondamentalement l'idée de l'être! La possibilité la plus originaire! Rendant tout possible de manière originelle ». (Die Frage nach dem Sein transzendiert sich selbst. *Ontologisches Problem schlägt um! Metontologisch; theologikè; das Seiende im Ganzen. idea agathou* : das allem Vorzuziehende schlechthin, *Vor-züglichste*. Sein überhaupt und Vorzuziehendes. Noch *Jenseitiges* des Seienden, zur *Transzendenz* des Seins gehörig, die Idee von Sein wesentlich bestimmend! Die *ursprünglichste Möglichkeit!* Alles ursprünglich *ermöglichend*.)

l'ontologie fondamentale finira ainsi par donner lieu à quelque chose de tout autre chose, à un tournant certes, mais à un tournant beaucoup plus radical vers la pensée de l'histoire de l'être (pensé à partir de son refus, de sa *Verweigerung*). C'est cette pensée qui finira par prendre congé de la métaphysique.

Pour comprendre cette dernière transition, il est éclairant d'étudier un dernier avatar de l'ontologie fondamentale dans ces années de turbulence ou de crise, la dernière section du livre *Kant et le problème de la métaphysique*, dont l'intitulé est significatif : « *La métaphysique du Dasein comme ontologie fondamentale* » (IV. C). Il n'y sera jamais directement³⁵ question de métontologie, comme si de l'été 1928 à l'hiver de 1928-1929, Heidegger avait déjà abandonné ce programme. *Kant et le problème de la métaphysique* a aussi été composé au sortir d'un débat sur Kant avec le néo-kantien Ernst Cassirer. L'expression de Heidegger y apparaît donc un peu plus guindée, plus compassée. Heidegger y évite, par conséquent, les mises en question radicales de son propre projet et les expressions trop escarpées comme celle de métontologie, se contentant de reprendre le fil de l'ontologie fondamentale demeuré pendant depuis 1927 (dans la préface au livre de 1929, il fera d'ailleurs encore une fois allusion, comme si de rien n'était, à la parution prochaine de la deuxième partie de *Sein und Zeit*).

Que nous y apprend Heidegger sur la tâche d'une ontologie fondamentale et de son ambition métaphysique ? Un thème prédominant semble s'être imposé, à travers l'interprétation de Kant, à tout le projet de l'ontologie fondamentale dans son ensemble, celui de la *finitude*. On le retrouve vraiment partout dans l'ouvrage de 1929. Il ne s'agit pas d'un thème absolument nouveau ou surprenant dans l'orbe de l'ontologie fondamentale, où la temporalité du *Dasein*, et sa mortalité, revendiquaient d'office un rôle primordial. Il demeure que la finitude n'avait jamais été nommée comme telle dans l'Introduction à *Sein und Zeit*. Elle était aussi extraordinairement discrète dans les cours antérieurs à *Sein und Zeit*, avant de s'imposer avec une force presque foudroyante à la fin des années 20. Or, en 1929, toute l'ontologie fondamentale semble rouler sur la finitude. Selon l'intitulé du § 40 du *Kantbuch*, « l'élaboration originaire de la question de l'être » doit être comprise comme un « chemin qui conduit au problème de la finitude de l'homme » (*Die ursprüngliche Ausarbeitung der Seinsfrage als*

³⁵ C'est qu'on y trouve bel et bien une allusion *indirecte* à cette « deuxième » étape de la métaphysique qui devait se déployer après l'ontologie fondamentale. Cf. en effet *Kant und das Problem der Metaphysik [KPM]*, GA 3, 232; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par A. DE WAELHENS et W. BIEMEL, Paris, Gallimard, 1952, p 288. : « L'ontologie fondamentale n'est cependant que la première étape de la métaphysique du *Dasein*. Nous ne pouvons nous étendre ici sur l'ensemble de celle-ci et sur la manière dont elle s'enracine historiquement dans le *Dasein* concret » (*Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. Was zu dieser im ganzen gehört und wie sie jeweils geschichtlich im faktischen Dasein verwurzelt ist, kann hier nicht erörtert werden*). Ce texte confirme donc que la métaphysique du *Dasein*, dont l'ontologie fondamentale n'est que la première partie, résume maintenant le projet essentiel de Heidegger.

Weg zum Problem der Endlichkeit des Menschen), comme si la question de l'être se trouvait suspendue à celle de la finitude. La question de l'être, répète inlassablement Heidegger, entretient, en effet, un « rapport intime à la finitude de l'homme »³⁶. La compréhension de l'être y apparaît comme « le fondement le plus intime de la finitude »³⁷ : « plus originaire que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui »³⁸. La finitude du *Dasein* apparaît dès lors, souligne Heidegger, comme le fondement de la possibilité même de la métaphysique³⁹.

Or il est une dimension de la finitude qui se trouve particulièrement soulignée dans cette présentation – qui sera *de facto* la dernière – de « L'idée de l'ontologie fondamentale » (selon l'intitulé du § 42 du *Kantbuch*, qui fait un peu écho au titre de section du cours de 1928), celle de l'oubli, mais aussi celle de la « jectité » (*Geworfenheit*) qu'il implique. Heidegger écrit dans une phrase en apparence toute simple : « La finitude du *Dasein* – [c'est-à-dire] la compréhension de l'être – *se tient dans l'oubli* »⁴⁰. On peut et doit entendre cette déclaration de deux manières. Elle dit d'abord que la finitude se manifeste, se traduit par l'oubli, mais aussi que la finitude du *Dasein*, identifiée ici, de manière inédite, à la *compréhension de l'être*, est elle-même oubliée. La tâche d'une ontologie fondamentale sera donc de tirer cette finitude de l'oubli⁴¹. Or, c'est le *Dasein* ou sa finitude qui s'oublie lui-même. D'où l'idée de Heidegger, selon laquelle il faut rendre le « *Dasein* en l'homme », *das Dasein im Menschen*, visible (234). Il faudra, dira Heidegger dans un cours de 1929/30, réveiller, secouer le *Dasein* en l'homme. Pour y parvenir, il faut, pour ainsi dire, « attaquer » le *Dasein*. La construction de l'ontologie fondamentale, explique Heidegger, se voulait une telle attaque (*Angriff*) du *Dasein* en l'homme⁴², attaque qui procède du *Dasein* lui-même. L'ontologie fondamentale qui vise ainsi à réveiller le *Dasein* (et la philosophie) est une attaque de l'homme qui vise à le reconduire à son *Da-*

³⁶ KPM, GA 3, 226; tr. fr. 282.

³⁷ KPM, GA 3, 228; tr. fr. 285 : *der innerste Grund seiner Endlichkeit*.

³⁸ KPM, GA 3, 229; tr. fr. 285, texte que souligne tout au long Heidegger, souligné non respecté dans la traduction française.

³⁹ KPM, GA 3, 232; tr. fr. 288 : « Le dévoilement de la structure d'être du *Dasein* est ontologie. Cette dernière se nomme ontologie fondamentale pour autant qu'elle établisse le fondement de la possibilité de la métaphysique, c'est-à-dire pour autant qu'elle considère comme son fondement la finitude du *Dasein* » (*Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik - die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelgt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie*).

⁴⁰ KPM, GA 2, 233; tr. fr. 289 : *Die Endlichkeit des Daseins – das Seinsverständnis – liegt in der Vergessenheit* (phrase qui constitue à elle seule un paragraphe dans le texte de Heidegger).

⁴¹ KPM, GA 2, 233; tr. fr. 289 : *der Vergessenheit entreißen*.

⁴² KPM, GA 3, 233; tr. fr. 289 (qui traduit trop timidement *Angriff* par « effort »). Cf. aussi sur cette idée d'attaque GA 29/30, 31.

sein, le tirer de son *Wegsein* (dont il est éloquemment question dans le cours de 1929/30⁴³), de l'oubli de soi.

Il s'agit donc de tirer de l'oubli un oubli qui s'oublie. C'est ici, dans ce contexte de finitude et d'oubli, que la dimension de l'*historicité* ou de la jectité (*Geworfenheit*) acquiert une portée syst ematique qui deviendra de plus en plus d eterminante. Riv ee à l'ordre de la passion ou de la *Stimmung* dans *Sein und Zeit*, la *Geworfenheit*, la jectité, dira maintenant Heidegger⁴⁴, domine et traverse tout le *Dasein*, s'il est vrai que le *Dasein* est « porté par la finitude »⁴⁵.

Pour le dire en un mot, il semble que ce soit cette pr ecellence reconnue à la finitude ou à la jectité du *Dasein* qui finit par faire vaciller tout le projet de l'ontologie fondamentale, dont la fin de *Kant et le problème de la métaphysique* propose, *de facto*, la dernière présentation *publique*. Après cet ouvrage, Heidegger explorera déjà de nouvelles approches de la question de l'être – au risque de perdre le fil de l'ontologie fondamentale. On sait que cette remise en question de l'ontologie fondamentale conduira lentement, mais sûrement à la pensée de l'histoire de l' tre, de la *Seinsgeschichte*, qui s'imposera en quelque sorte comme le véritable « sujet » de la jectité et de la finitude du *Dasein*. Une lecture attentive du parcours de Heidegger nous oblige cependant à voir dans ce tournant une radicalisation de la finitude du *Kantbuch*⁴⁶.

Mais avant de déployer pour elle-même cette pensée de l'histoire de l'être, à partir du milieu des années trente au plus tard, Heidegger expérimente, et d s 1929, d'autres voies que celles de l'ontologie fondamentale pour relancer, réveiller la question de l'être et celle du *Dasein*. Des conférences comme *De l'essence du fondement* (1929), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) et *De l'essence de la vérité* (1930) témoigneront de cette nouvelle recherche, de cette recherche, pourrait-on, dire d'une nouvelle tonalité (*Stimmung*), qui semble de plus en plus s'effectuer sans l'arrière-fond – ou le filet, comme pour les équilibristes - d'une ontologie

⁴³ Cf. GA 29/30, 255, 508-510.

⁴⁴ KPM, GA 3, 235; tr. fr. 291 : *Die Geworfenheit (...) durchherrscht gerade das Dasein als solches*.

⁴⁵ KPM, GA 3, 236; tr. fr. 292 : *die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit* (la traduction citée parle ici de la finitude comme « source du *Dasein* »!). Gerd HAEFFNER (op. cit., 21) fait justement remarquer que dans *Sein und Zeit*, Heidegger, même s'il insiste beaucoup sur l'idée d'une destruction de l'ontologie, ne réfléchit que très peu sur l'historicité de sa propre entreprise : « Es f llt auf, wie wenig Heidegger bei diesem Versuch, die antike Ontologie vom Boden der eigenen Fundamentalontologie 'destruierend' zu begreifen, auf die geschichtliche Bedingtheit seines eigenen Versuchs reflektiert. »

⁴⁶ Cf. la confidence de Heidegger faite à son élève Walter SCHULZ : « Tout le monde attend toujours la deuxième partie de *Sein und Zeit*. C'est qu'ils ne connaissent pas le livre sur Kant! » (citée dans mon livre *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, 57).

fondamentale. C'est que la direction (la *Führung*, disait déjà le *Kantbuch*⁴⁷) doit dorénavant relever de la question de l'être.

Ce sera, en effet, ce motif du *Seinlassen*, du laisser-être l'être, qui deviendra de plus en plus le *leitmotiv* de Heidegger à la fin des années 20⁴⁸. Or ce motif s'annonçait déjà dans le *Kantbuch* : « L'homme ne pourrait être, en tant qu'être jeté l'étant qu'il est lui-même s'il n'était capable de laisser être l'étant comme tel »⁴⁹. Ce *Seinlassen* n'était pas vraiment déterminant dans *Sein und Zeit*. Il le devient, au nom de la finitude, dans le livre sur Kant de 1929 et deviendra de plus en plus puissant par la suite, au point d'enclencher une *Verwandlung* de l'ontologie fondamentale, une métamorphose de l'attaque de la question de l'être, mais qui s'effectuera de plus en plus en prenant le contre-pied de la métaphysique.

5. La transcendance et la vérité de l'être

Dans *Sein und Zeit*, mais plus fortement encore dans les cours subséquents, Heidegger associait volontiers la pensée de l'être à celle de la transcendance. Il est clair que cette transcendance voulait d'abord être comprise en un sens strictement « ontologique », et non théologique. Si le *Dasein* comprend l'être, c'est parce qu'il « dépasse » l'étant et qu'il est ainsi ouvert à son être, au fait qu'il soit. C'est le sens le plus élémentaire de la transcendance, sinon de la pensée de l'être, chez Heidegger.

Si *Sein und Zeit* reconnaissait que l'être était en ce sens le « transcendant » par excellence (SZ 38), l'essai de 1929 « Sur l'essence du fondement » commencera à reconnaître que cette transcendance se trouvait, en fait, déjà au cœur de l'élan métaphysique lui-même. C'est que la métaphysique veut aussi dépasser l'étant d'abord donné, mais c'est, estime

⁴⁷ KPM, GA 3, 233-234; tr. fr. 289-290 : « Une véritable remémoration doit toujours interioriser ce qu'elle rappelle, c'est-à-dire le rendre prochain selon sa possibilité la plus intime. Cela signifie, relativement au déploiement d'une ontologie fondamentale, qu'elle s'efforcera de se laisser conduire constamment, uniquement et efficacement par la question de l'être; cela seul maintient dans la voie droite l'analytique existentielle du *Dasein* qu'il incombe à l'ontologie fondamentale de développer » (*Echte Erinnerung muß aber jederzeit das Erinnerte verinnerlichen, d.h. es sich mehr und mehr in seiner innersten Möglichkeit wieder entgegenkommen lassen. Mit Bezug auf die Durchführung einer Fundamentalontologie bedeutet das : sie legt ihre Hauptanstrengung darauf, die einzige und ständige Führung von seiten der Seinsfrage ungeschmälert wirksam werden zu lassen, um so die ihr aufgegebene existenziale Analytik des Daseins in der rechten Bahn zu halten*).

⁴⁸ Je me permets de citer ici un texte extrait de la version originale de la conférence « De l'essence de la vérité », celle de 1930, malheureusement inédite, p. 5 : « *In unserem Zusammenhang nehmen wir den Ausspruch Sein-lassen weiter und ursprünglicher. Wir verstehen darunter das Seinlassen von Seiendem als Seiendem* ».

⁴⁹ KPM, GA 3, 228; tr. fr. (mod.) 284 : *Der Mensch vermöchte nicht, das geworfene Seiende als ein Selbst zu sein, wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches seinlassen könnte*.

Heidegger, pour en comprendre l'étantité. La métaphysique est ainsi pour Heidegger une thèse sur ce qui définit l'étant, sur ce qui le constitue en propre (l'étantité). Ce questionnement en direction de l'étantité peut suivre deux directions⁵⁰ : la métaphysique peut d'abord s'enquérir des caractéristiques essentielles de l'étant (en tirant au clair les catégories qui en constituent l'essence), mais elle peut aussi s'interroger sur le principe de l'étant, sa cause ou sa raison. On peut faire remonter cette *double visée* (qu'est-ce que l'étant et quel en est le principe ?) de la métaphysique au *Phédon* de Platon⁵¹. Et le génie de Platon était d'offrir la même réponse aux deux questions : ce qui constitue l'être le plus réel, c'est l'idée, laquelle sert ainsi de principe à tout ce qui est. Le débat avec Platon deviendra dès lors capital pour Heidegger. Il se mettra pour la première fois en scène dans un cours du semestre d'hiver 1931/32⁵² sur le *Théétète* de Platon, avant de conduire aux thèses plus radicales des *Beiträge* de 1936-38 et à l'essai de 1942 sur « La doctrine platonicienne de la vérité » qui imputeront finalement à Platon la paternité de la métaphysique, avec laquelle Heidegger prendra de plus en plus de distance et dont il cherchera à penser le dépassement (*Überwindung*) ou l'abandon.

Il est cependant frappant de noter que dans un cours de l'été 1927, Heidegger s'était encore entièrement solidarisé avec le mouvement métaphysique de transcendance qui animait la pensée de Platon⁵³. Lorsque Platon dit de l'idée du Bien, principe de visibilité de l'étant, qu'elle se situe au-delà de l'étant (*epekeina tes ousias*), c'est parce qu'il veut remonter de l'ordre ontique à sa condition de possibilité ontologique. C'est d'ailleurs cette hiérarchie de l'ontique et de l'ontologique qui se trouve au centre la conférence de 1929, *De l'essence du fondement*. Ceci explique pourquoi Heidegger peut encore, dans l'interrègne métaphysique de 1927-1930, associer sa pensée de l'être à une radicalisation de la métaphysique et de la pensée de Platon.

Si on peut parler de radicalisation, c'est parce que Heidegger s'apercevra que la métaphysique traditionnelle n'est pas assez radicale dans son mouvement même de transcendance. C'est qu'en « expliquant » l'étant à partir de l'idée ou d'un principe, la métaphysique en reste finalement à l'ordre de l'étant. C'est l'étant qui doit être compris ou « expliqué » et toujours à partir d'un autre étant (Dieu, le sujet) ou de caractéristiques ontiques. La transcendance de l'étant n'en est donc pas une, estime Heidegger, puisqu'elle ne rejoint jamais l'être.

Le dépassement de l'étant deviendra donc de plus en plus pour Heidegger un dépassement de la métaphysique, mais qui cherchera à mieux

⁵⁰ Cf. GA 9, 443.

⁵¹ Cf. à ce sujet L. HONNEFELDER, « Transzendent oder transzendental : Über die Möglichkeit von Metaphysik », in *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1985), 273-290.

⁵² Le cours de 1931/32 porte le titre, décisif pour le Heidegger de cette période car il correspond aussi à la conférence de 1930 qu'il hésite à publier, « De l'essence de la vérité » (GA 34). Les *Beiträge* (GA 65, 359) verront dans ce cours la première amorce d'une explicitation historique avec la métaphysique.

⁵³ GA 24, 400-405; tr. fr. p. 340-343.

penser son impensé, l'être, et à mieux accomplir son mouvement essentiel, celui de la transcendance. *De l'essence du fondement* en énonce clairement le programme, mais on comprend en même temps qu'il finira par déboucher sur un dépassement de la métaphysique elle-même : « Une conception plus radicale et plus universelle de la transcendance va nécessairement de pair avec une élaboration plus originaire (*ursprünglichere Ausarbeitung*) de l'idée de l'ontologie et par là de la métaphysique »⁵⁴.

On peut dire que toute la logique, mais aussi toute l'ambiguïté, du dépassement heideggérien de la métaphysique réside dans cette idée d'une « élaboration plus originaire de l'idée de l'ontologie et par là de la métaphysique ». En effet, une telle élaboration plus originaire de la métaphysique est-elle elle-même encore métaphysique ? En 1929, Heidegger semble encore penser que oui, puisqu'il revendique encore, mais pour un bref interrègne, le terme de métaphysique, mis au service d'une pensée plus radicale de la transcendance. Or cette radicalisation finira par remonter au fondement impensé de la métaphysique (dans l'Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » de 1941, Heidegger parlera en ce sens d'un *Rückgang in den Grund der Metaphysik*, d'un « retour au fondement de la métaphysique ») et cessera elle-même de s'appeler métaphysique.

Il demeure que c'est par le concept de transcendance (qui fait du reste partie de l'étymologie même de la « méta-physique » entendue comme « au-delà du physique ») que Heidegger a élaboré son premier concept de métaphysique : la métaphysique, en dépassant l'étant, se définit par une thèse sur l'étantité de l'étant, c'est-à-dire à la fois sur ce qui constitue l'étant en propre et sur son principe. L'intention de Heidegger en 1929 est de prendre ce mouvement de transcendance à sa racine, c'est-à-dire en partant du *Dasein*, l'être transcendant, sinon excentrique, par excellence. C'est pourquoi il parlera d'une métaphysique du *Dasein* qui équivaut, pour reprendre la formule de Kant dans sa lettre à Marcus Herz de 1781⁵⁵ et que Heidegger aimera citer, à une « métaphysique de la métaphysique », c'est-à-dire à une élaboration de la transcendance du *Dasein* comprise comme tension vers l'être. On peut dire que c'est parce que Heidegger se rendra bientôt compte que la métaphysique est tout sauf une pensée de l'être qu'il laissera tomber le terme de métaphysique et celui d'une métaphysique de la métaphysique⁵⁶. En se concentrant sur l'étant et ses conditions de possibilités, la métaphysique fait, en vérité, obstacle à la question de l'être.

⁵⁴ *Vom Wesen des Grundes* (1929), GA 9, 138; tr. fr. *De l'essence du fondement*, in *Questions I*, 108 (mod.).

⁵⁵ KPM, GA 3, 230; tr. fr. 286.

⁵⁶ Dans des réflexions posthumes de 1938-39 (GA 67, 68), il verra, en effet, dans l'idée d'une « métaphysique de la métaphysique » une rechute (*Rückfall*) dans la pensée qu'il s'agit de surmonter si l'on veut s'approcher de l'être. Il dira aussi la même chose du concept de transcendance dans GA 67, 63 : « Malgré l'interprétation plus originaire du *Da-sein*, le maintien du concept de transcendance est une rechute dans la métaphysique ».

6. Qu'est-ce que la métaphysique ?

Pour la compréhension du destin de la métaphysique dans l'œuvre de Heidegger, la leçon inaugurale de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, prononcée le 24 juillet 1929 à l'Université de Freiburg, donc quelques mois seulement après la conférence « De l'essence du fondement » et le livre sur Kant qui ont présenté le dernier état de l'ontologie fondamentale, joue un rôle charnière. C'est que Heidegger y revendique encore, mais pour la dernière fois, le titre de métaphysique, en développant lui-même une interrogation métaphysique (la première section se présentera effectivement comme « Le déploiement d'un questionnaire métaphysique »), mais la nature même de son interrogation révèle qu'il est aussi en train de s'interroger sur la métaphysique. C'est cette interrogation sur l'essence de la métaphysique qui l'amènera de plus en plus à prendre une distance avec elle parce qu'il y apercevra avec une clarté grandissante un régime de pensée qui s'interroge, dans une visée d'objectivation, sur l'étant et ses principes et qui passe dès lors à côté du mystère de l'être.

Il demeure que, dans cette conférence, son propos encore « métaphysique » est de frayer un nouvel accès, un accès direct, sinon brutal, au phénomène de l'être. Il y parvient en mobilisant une expérience, celle de l'angoisse, dont avait déjà traité *Sein und Zeit*, mais en lui conférant un sens nettement plus « ontologique » que celle qu'elle avait en 1927. C'est que dans *Sein und Zeit*, l'angoisse était fondamentalement une angoisse du *Dasein* devant son être-au-monde authentique, confrontation qui résultait de l'expérience du néant de tous les réseaux de signifiante intramondains. Or, dans la conférence de 1929, ce Néant devient une expérience ontologique en un sens beaucoup plus radical encore. Heidegger y reprend certes l'idée que dans l'angoisse, on s'angoisse devant rien, mais il prend maintenant cette expression au pied de la lettre. L'angoisse est d'abord expérience du néant comme tel, du rien ou du néant (*Nichts*) : « L'angoisse révèle le néant »⁵⁷. Ce néant, c'est maintenant le néant de l'étant comme tel, qui sombre dans l'indifférence la plus totale dans l'épreuve de l'angoisse. Dans l'angoisse, l'étant n'offre plus aucun appui (*Halt*). Cette expérience du néant est celle de la négation complète de la totalité de l'étant. Mais cette expérience me révèle justement l'« étant » dans ce qui le distingue du néant (*ibid.*), à savoir qu'il est – et non pas rien, ajoute Heidegger. Cette expérience de l'étant qui est, plutôt que rien, apparaît maintenant comme celle de l'être pour Heidegger. C'est ainsi que l'angoisse, en me découvrant l'insignifiante de tout support ontique, laisse émerger l'étant dans son être, comme l'autre du néant ou du rien. C'est maintenant cela, l'expérience fondamentale de l'angoisse : il y a de l'étant, de l'être et non pas rien (d'où le mot de Leibniz, repris à la fin de la conférence, mais sans visée d'explication : « pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien ? »). L'angoisse permet d'assister à l'éclosion de l'être dans toute sa fulgurance, qui s'accompagne d'une relativisation de tout découvrant et affairant simplement ontiques.

⁵⁷ *Was ist Metaphysik ?*, 1929, 9 ; *Wegmarken*, in GA 9, 111; *Questions 1*, 59.

Et cette angoisse, cette exposition à l'être qui me coupe le souffle lorsqu'elle me saisit, n'est pas à comprendre comme quelque chose de terrifiant, comme si l'angoisse relevait d'un énervement anxieux ou névrotique. Heidegger parle à son sujet d'une *gebannte Ruhe*, d'un calme fasciné, d'une sérénité médusée par l'être⁵⁸. Cette expérience de l'être comme du néant, du tout autre de l'étant relève donc autant de la contemplation, de la sérénité que de l'angoisse, au sens « anxieux » du terme.

Il n'en reste pas moins que cette présentation diffère considérablement de la présentation de l'angoisse qui était celle d'*Etre et temps*, où l'expérience de l'angoisse était celle de mon être-au-monde authentique possible⁵⁹. Toute cette problématique « existentielle » s'éclipse dans la conférence de 1929 au profit de l'expérience plus ontologique de l'être⁶⁰ : « Dans la nuit claire du Néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation originelle de l'étant comme telle : à savoir qu'il y ait de l'étant et non pas rien »⁶¹. Alors que l'angoisse était une révélation à soi du *Dasein*, elle devient dans la conférence inaugurale une révélation *de l'être*. En 1929, le néant n'est donc pas d'abord le néant du monde pour le plus grand éveil d'un être-dans-le-monde possible par liberté, conquise sur la déchéance, le néant est devenu le néant de l'étant lui-même qui ouvre sur l'être et seulement sur l'être.

En 1929, cette ouverture à l'être par l'angoisse – et non plus par la compréhension de l'être, comme en 1927 – se présente encore sous le patronage d'un questionnement qui se veut métaphysique et qui s'identifie expressément comme tel. Mais déjà, il n'y est plus question d'une métaphysique du *Dasein*, non plus que d'ontologie fondamentale. Tout ce passe comme si l'expérience formidablement iconoclaste de l'angoisse avait aussi fait vaciller tout l'édifice de l'ontologie fondamentale. Cela se remarquera aussi dans la « productivité » de Heidegger : après cette conférence de 1929, il ne publiera plus rien pour quelques années. En fait, sa première publication sera son *Discours de rectorat* de 1933 sur

⁵⁸ WiM, 11; *Wegmarken*, in GA 9, 113 ; *Question I*, 61. Cf. aussi l'édition didactique de cette conférence procurée par Marc FROMENT-MEURICE (M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Nathan, 1985) qui parle ici d'un « repos sous une fascination ».

⁵⁹ Cf. SZ 191; tr. Martineau, 147 : « Néanmoins, s'il y a dans l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, c'est parce que l'angoisse isole [*vereinzelt*]. Cet isolement tire le *Dasein* de sa déchéance et lui rend l'authenticité et l'inauthenticité manifestes en tant que possibilités de son être » (*Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar*).

⁶⁰ Sur ces déplacements, cf. la belle étude de J.-L. MARION : « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* », in *Archives de philosophie* 43 (1980), 121-146.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Nathan, 1985, p. 56; WiM 11; *Wegmarken*, 113 : *In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen : daß es Seiendes ist – und nicht Nichts*.

« L'autoaffirmation de l'Université allemande » ! Entre 1929 et 1933, il y a donc un trou dans la « production scientifique » de Heidegger, que les cours entre-temps publiés nous aident à combler. Il demeure que cette lacune est en elle-même significative. Elles témoignent d'une remise en question plus radicale⁶² encore dans le cheminement de la question de l'être chez Heidegger, qui débouchera, de manière assez instructive, sur un cours de 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique* et sur le nouveau départ que tenteront les *Apports à la philosophie* de 1936-1938. Dans ces écrits, l'attitude nettement plus critique vis-à-vis de la métaphysique sera déjà conquise ainsi que la nécessité d'un nouveau départ dans « l'histoire de l'être », dont les *Apports* de 1936-38 s'efforceront de jeter les nouveaux jalons.

7. La nouvelle perspective historique sur la métaphysique dans les cours des années 1929-1934

Malgré le secours très précieux des cours, nous ne disposons pas à l'heure actuelle de tous les éléments permettant de reconstruire le parcours qui conduit Heidegger de 1929 à 1935. L'engagement politique de Heidegger en 1933-1934 ne facilite évidemment pas les choses. Alors que Jürgen Habermas a voulu voir dans la seconde philosophie une *conséquence* de l'engagement politique de 1933⁶³, il me semble philologiquement plus crédible d'y voir un *prolongement* de la remise en question de l'ontologie fondamentale qui s'était fait jour de 1927 à 1929. C'est qu'on y voyait *déjà* apparaître avec de plus en plus d'insistance les thèmes de la finitude, du laisser-être (*Seinlassen*) et de la jectité historique, ceux-là mêmes qui conduiront au nouveau départ de la pensée de l'histoire de l'être et qui feront sauter le projet fondationnel de l'ontologie fondamentale, encore trop prisonnier de la métaphysique, comme Heidegger le reconnaîtra de manière définitive au milieu des années 30.

Le thème de l'histoire de l'être n'est d'ailleurs pas absolument nouveau. En fait, il sommeillait déjà dans celui d'une « l'histoire de l'ontologie » que *Sein und Zeit* projetait de « détruire », mais sur les assises d'une Analytique du *Dasein* qu'il n'a jamais menée à terme. On peut dire que le grand thème de l'histoire de l'être a pris d'autant plus d'ampleur que le projet systématique de l'ontologie du *Dasein* s'est trouvé mis en cause. Il serait naïf de croire que ce déplacement se soit produit en une seule secousse. On a, en effet, vu que la remise en question de *Sein und Zeit* était en cours dès 1927, en fait, dès qu'à été prise la décision de suspendre – et pour des

⁶² Otto PÖGGELER fait remonter la « crise essentielle » à l'année 1929. Cf. son étude « Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929) », in *Phänomenologie im Widerstreit*, édité par Ch. JAMME et O. PÖGGELER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, 255-276.

⁶³ Cf. à ce sujet mon étude sur les « Prolégomènes à l'intelligence du tournant », in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, 57-90.

raisons de fond - la publication de la troisième partie de l'ouvrage, c'est-à-dire en décembre 1926! L'« interrègne » dont nous avons parlé est une remise en question de *Sein und Zeit*, où le problème de la métaphysique s'est de plus en plus imposé à la pensée Heidegger.

De 1929 à 1933, plus exactement, à 1935, quand il donne son cours d'*Introduction à la métaphysique*, il n'y a donc pas de publications de Heidegger nous permettant de jalonner le chemin parcouru, celui qui mène de la métaphysique de la finitude du *Kantbuch* ou de la « métaphysique » du néant de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* à la prise de distance définitive vis-à-vis de la métaphysique. S'il est vrai que nous disposons maintenant de presque tous les cours de Heidegger prononcés entre 1929 et 1933 (GA 27, 28, 29/30, 31, 32, 33, 34⁶⁴), il ne faudrait pas oublier qu'il ne s'agit que de leçons. C'est que la plupart des enseignements qu'ils nous livrent sur le thème de la métaphysique restent de nature assez didactique. Afin de relancer la question de l'être, qui reste son grand leitmotiv, Heidegger revient, en effet, très souvent sur l'histoire et le concept de la métaphysique. Il n'est pas indifférent d'observer qu'il le fasse dans une perspective aussi didactique et historique. On ne dira pas de Heidegger, comme Hegel l'a méchamment dit à propos de Schelling, qu'il fait alors sa formation philosophique *coram publico*, mais cette perspective didactique et historique annonce déjà une prise de distance, comme si, en expliquant à ses auditeurs ce qu'est et ce qu'a été historiquement la métaphysique, Heidegger découvrait en même temps qu'elle n'avait finalement jamais réussi à poser sa question centrale, voire qu'elle avait tout mis en œuvre pour l'éviter. C'est que la métaphysique aurait été comme handicapée par sa propre « structure », qui l'aurait amené à privilégier la question de l'étant et de ses conditions de possibilité et, par là, à gommer l'énigme de l'être.

Dans les grandes esquisses qu'il brosse alors de l'histoire de la métaphysique, Heidegger revient sans cesse sur deux grandes composantes de cette structure. Il aime, d'une part, rappeler la distinction classique, même si on ne la retrouve que dans la métaphysique scolaire des modernes, entre la *metaphysica generalis* (portant sur l'être et qui s'appellera, de fait, *ontologia* ou *philosophia transcendentalis*) et la *metaphysica specialis* (portant sur des

⁶⁴ Ne sont pas encore publiés les cours de l'été 1932 (GA 35 : Le commencement de la philosophie occidentale : Anaximandre et Parménide), de l'été 1933 et de l'hiver 1933/34, qui doivent paraître dans le tome commun GA 36/37 : Etre et vérité. 1. La question fondamentale de la philosophie (été 1933) 2. De l'essence de la vérité (hiver 1933/34). On en connaît cependant l'aboutissement : un cours sur l'essence de la langue au semestre d'été 1934 (GA 38) qui se propose de « renverser la logique », un premier cours sur Hölderlin à l'hiver 1934-35 (GA 39) et le cours d'*Introduction à la métaphysique* (GA 40), connu depuis 1953. On sait aussi que Heidegger a rédigé une autocritique de *Sein und Zeit* vers 1932 (cf. Joan STAMBAUGH, « Heidegger », in R. BRUZINA and B. WILSHIRE, *Phenomenology : Dialogues and Bridges*, SUNY Press, Albany, 1982, p. 7). Il n'est pas impossible que ce soit cette autocritique (qui ne sera sans doute publiée que dans la quatrième section de la GA) qui ait conduit à l'idée d'un tout nouveau départ.

étants métaphysiques particuliers, Dieu, l'âme, le monde, les anges, etc.)⁶⁵. D'autre part, Heidegger se plaît tout autant à faire ressortir l'ambiguïté qui entoure la question de l'objet de la métaphysique chez et depuis Aristote. L'être en tant qu'être peut, en effet, désigner soit l'être dans son universalité, c'est-à-dire l'étant dans son ensemble, soit le principe de l'être (Dieu). Alors que les interprètes d'Aristote privilégient, avec d'excellents arguments, la lecture ontologique (universaliste) ou théologique, Heidegger se contente de prendre acte de la dualité, où il verra de plus en plus un système qui correspondra à ce qu'il finira par résumer sous le titre d'une constitution onto-théologique⁶⁶ de la métaphysique. C'est que, selon la perspective qui s'imposera de plus en plus à Heidegger, la visée du principiel et de l'universel correspond à une seule et même perspective, dont la doctrine thomiste de l'analogie de l'être peut être vue comme l'accomplissement : penser l'étant dans toute son universalité, c'est le penser en référence à un foyer unique qui lui sert de principe. De même, la recherche du principiel cherche à expliquer, à dompter l'étant dans son ensemble, reconduit à un ordre fondationnel.

Le projet de la métaphysique en est donc un de rationalité totale, mais dont Heidegger affirme de plus en plus qu'il se fonde ainsi sur une éradication de la finitude, celle-là même que la métaphysique du *Dasein* de 1929 promettait de promouvoir⁶⁷. On peut dire que c'est ce conflit – sans doute latent depuis quelque temps et qui le restera, de fait, pendant quelques années chez Heidegger, c'est-à-dire tant que la nécessité d'un tout nouveau départ n'aura pas été reconnue – qui finira par conduire au concept plus critique de métaphysique chez Heidegger. Après avoir donné pendant plusieurs années (1927-1929) des cours sur Kant où il a mis en évidence le thème de la finitude, au semestre d'été 1929 Heidegger se lance subitement dans un débat avec l'idéalisme allemand. Le cours de l'été 1929 sera le tout premier à être consacré à l'idéalisme allemand (le cours sur Hegel au semestre d'hiver 1930/31 en constituera, de fait, la suite). Ce passage de Kant à l'idéalisme allemand se comprend aisément si l'on suit le fil conducteur du thème de la métaphysique chez Heidegger : après avoir terminé – suspendu, en fait – son long débat avec Kant, où il s'est amoureusement solidarisé avec le projet d'une métaphysique du *Dasein* qui correspondait aussi au projet kantien d'une métaphysique de la

⁶⁵ Sur cette métaphysique scolaire et cette division *generalis-specialis*, préparée par Duns Scot et Suarez, même si la distinction ne se laisse pas retrouver dans leur œuvre, cf. l'étude de J.-F. COURTINE, *Surarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

⁶⁶ Le premier auteur à avoir utilisé le terme d'ontothéologie semble avoir été Kant dans sa *Critique de la raison pure* (A 632 = B 660). Cf. à ce sujet D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, 2^e éd. 1967, p. 1. Sur cette dualité GA 28, p. 29 sq.; GA 9, 443, *et passim*. On verra que le concept d'ontothéologie apparaît chez Heidegger dans le cours sur Hegel de 1930-1931 (GA 32, 140).

⁶⁷ Cf. à ce propos le cours du semestre d'été 1929 (GA 28, 40 : « La fondation de la métaphysique comme métaphysique du *Dasein* »).

métaphysique, donc après avoir été lui-même kantien jusqu'à un certain point (au semestre d'été 1930 Heidegger traitera de la philosophie de la liberté de Kant, mais ce sera, déjà, pour y dénoncer un ratage de la liberté), Heidegger a voulu s'expliquer avec l'héritage de la métaphysique kantienne dans les systèmes « métaphysiques » de l'idéalisme allemand.

S'il lui est arrivé de voir un allié en Kant, on peut dire que Heidegger ne s'est jamais reconnu de sympathies avec l'idéalisme allemand, celui de Hegel en particulier (on sait qu'il reconnaîtra bientôt en Schelling⁶⁸ et surtout Hölderlin des appuis dans sa recherche d'une pensée non-métaphysique). Les premiers cours sur l'idéalisme allemand, ceux de l'été 1929 et de l'hiver 1930/31, permettent de comprendre le motif de fond de cette antipathie : la métaphysique hégélienne est l'ennemie la plus acharnée de la finitude, c'est-à-dire de la métaphysique du *Dasein*. Le propos de la dialectique hégélienne, dira Heidegger, consiste à « devenir maître de la finitude, à la faire disparaître, au lieu de l'élaborer pour elle-même »⁶⁹. C'est ce jugement porté sur la métaphysique de l'idéalisme allemand qui finira par devenir le verdict définitif de Heidegger sur la métaphysique elle-même et qui l'obligera à voir dans la métaphysique non plus le titre d'un questionnement vers l'être, mais son adversaire le plus obstiné.

Comment s'est opéré ce basculement dans l'attitude de Heidegger face à la métaphysique ? Si l'on suit l'ordre des cours, mais qui constituent une source plus ou moins fiable compte tenu de leur finalité plus didactique que proprement théorique, on peut dire que Heidegger a abandonné son projet d'une métaphysique de la finitude lorsqu'il a fini par apercevoir dans le projet métaphysique lui-même une éradication de la finitude et de la question de l'être. Le cours du semestre d'hiver 1930/31 sur Hegel livre de précieux enseignements sur cette prise de conscience. Il y résume toute la position spéculative de Hegel, et pour s'y opposer, sous le titre d'une *onto-théo-logie*⁷⁰, titre qui caractérisera bientôt toute la métaphysique. Heidegger

⁶⁸ Le cours de l'été 1929 fera grief à Fichte d'avoir agressivement compris l'être du non-moi comme un être qu'il faut vaincre : « La relation au non-moi n'est pas un laisser-être originaire de cet étant; il est certes souffrance, transmission, mais [il n'est pensé] d'entrée de jeu que dans la mesure et dans la seule intention de le dépasser » (GA 28, 184 : *Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden*). Selon Istvan M. FEHER (« Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken », in I. M. FEHER et W. G. JACOBS (Dir.), *Zeit und Freiheit : Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Budapest : Keteft Bt., 1999, 19), c'est déjà l'influence de Schelling que l'on peut soupçonner sous ce motif du laisser-être, dont on a déjà souligné l'apparition dans le *Kantbuch* et la conférence de 1930 sur l'essence de la vérité.

⁶⁹ GA 28, 47 : « Der Endlichkeit Herr werden, sie zum Verschwinden zu bringen, statt umgekehrt sie auszuarbeiten ». Cf. aussi le cours de l'hiver 1930-31 sur Hegel (GA 32, 209), où l'opposition entre l'idéalisme et le projet de *Sein und Zeit* sera frontale : « La thèse selon laquelle l'essence de l'être est le temps dit justement tout le contraire de ce que Hegel tente d'établir dans toute sa philosophie ».

⁷⁰ GA 32, 141.

explique le concept en ces termes : « Avec l'expression 'ontothéologie', nous voulons dire que la problématique de l'*on* [de l'étant] est comprise comme une affaire de logique et qu'elle s'oriente en dernière instance sur le *theos* [le divin], lequel est déjà compris comme relevant de la 'logique' – logique étant cependant compris au sens de la pensée spéculative »⁷¹. Autrement dit, c'est par le *logos* et son projet d'une maîtrise totale que l'étant se trouve « compris ». À cette idée, Heidegger oppose son intuition à lui, à savoir que ce n'est pas le *logos* ou le concept, mais bien le temps qui incarne le fin mot de l'étant : « La direction de notre chemin, qui doit croiser celui de Hegel, s'annonce par le titre « Etre et temps », c'est-à-dire, négativement, le temps – *et non* le *logos* »⁷². Au projet hégélien d'une ontothéologie, Heidegger oppose ainsi son propre projet qu'il définit ici comme celui d'une *ontochronie*, où *chronos* (temps) se tient à la place du *logos*⁷³. Dans les termes qui sont ceux de Hegel, mais qui rendent bien le projet de Heidegger à cette époque, il s'agit de montrer que « ce n'est pas le concept qui est 'le maître du temps' [il s'agit d'une citation de l'*Encyclopédie* de Hegel], mais le temps qui est le maître du concept »⁷⁴. L'opposition entre Hegel et Heidegger peut aussi être marquée par une thèse sur l'être : alors que pour Hegel, l'être est pensé en fonction de l'infini, pour Heidegger « l'être est finitude »⁷⁵ (*Sein ist Endlichkeit*). La radicalisation heideggérienne de la finitude atteint ici son sommet spéculatif, en s'opposant justement à l'ambition ontothéologique de Hegel.

En 1931 donc, l'*ontothéologie* (de Hegel et bientôt de toute la métaphysique) s'oppose diamétralement à l'*ontochronie*, c'est-à-dire à la reconduction de l'être au temps. On sait que cette reconduction résumait le projet d'*Etre et temps*. Mais l'*ontochronie* s'oppose ici plus nettement à l'ambition spéculative du concept philosophique lui-même. Le temps apparaît comme « le maître du concept », voire comme l'anti-concept par excellence, car c'est lui le maître absolu⁷⁶. Mais cette découverte de la puissance du temps finira par faire sauter le projet encore conceptuel d'*Etre*

⁷¹ GA 32, 142.

⁷² GA 32, 143

⁷³ GA 32, 144. Comme le confirment les réflexions posthumes qu'on trouve dans GA 67 (*Métaphysique et nihilisme*), 95, l'usage de ce terme d'*ontochronie* se limite aux yeux du Heidegger de 1938-39 à la période de 1930-31. Dans ces réflexions de 1938-39, Heidegger cherche, en effet, à atténuer l'*opposition* au *logos* afin de marquer l'*altérité* fondamentale de son questionnement vers l'être. Mais c'est bel et bien l'opposition à la pensée métaphysique du *logos*, dont il a aperçu l'achèvement dans la pensée de Hegel en 1930-31, qui le conduira à risquer un tout nouveau départ.

⁷⁴ GA 32, 144.

⁷⁵ GA 32, 145.

⁷⁶ Hegel le disait lui-même dans le dernier chapitre de sa *Phénoménologie* consacré au « savoir absolu », mais Heidegger préfère en retenir l'idée que sur le plan du savoir absolu, comme le stipule le même chapitre, le temps se trouve « supprimé » (*getilgt*). On pourrait donc mettre en question l'interprétation heideggérienne de Hegel, mais ce n'est pas ici notre propos.

et temps au profit d'une pensée plus attentive à l'histoire de l'être, s'il est vrai que le temps est le maître du concept.

Mais à travers cette transformation du projet ontchronique de Heidegger, c'est-à-dire de *Etre et temps* à la pensée de l'histoire de l'être, il est une thèse constante de Heidegger et qui aide à comprendre la transition, savoir que l'être aurait toujours été compris dans l'histoire de l'ontologie comme présence permanente. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger parlait ici de la *Vorhandenheit* de l'étant-présent subsistant qui s'offrait à un regard et une prise théoriques. Dans l'optique de son ontologie du *Dasein*, il lui opposait un concept de l'étant comme *Zuhandenheit*, comme étant-disponible, pour montrer que le *Dasein* est toujours concerné par l'étant auquel il a affaire (l'étant de la praxis et que le grec appelle pour cette raison *pragma*). L'idée de fond de Heidegger était de montrer que l'objectivation chosique de l'étant (celle de la *Vorhandenheit*) représentait une conception dérivée de l'être par rapport à l'ustensilité, laquelle fait encore droit à l'implication du *Dasein* humain dans ce qu'il comprend, dans son rapport à l'être.

Or l'intuition encore plus secrète de Heidegger était de montrer que cette présence de l'étant-subsistant reposait, en dernière instance, sur un mode inauthentique de la temporalité du *Dasein*. Tout privilège de la présence apparaît, en effet, dans *Sein und Zeit* comme une fuite face au futur, mortel et fini, du *Dasein*, que seule l'idée d'un *Dasein* authentique permettait alors d'envisager. On voit donc que, dès *Etre et temps*, Heidegger juge *dérivé* le concept de présence permanente. Il intentait par là un procès à l'ontologie de la substance, ou de la *Vorhandenheit*, en fonction de laquelle l'être de l'étant aurait été compris par toute l'histoire de l'ontologie. On devine sans peine, car l'ouvrage publié en 1927 regorge d'allusions qui vont dans ce sens, que c'est très précisément cette lecture de l'être de l'étant comme substance permanente que la partie non publiée de *Sein und Zeit* entendait « détruire », parce qu'elle obstrue la question de l'être. En 1927, une ontologie du *Dasein*, bientôt appelée métaphysique du *Dasein*, était appelée à conduire une telle destruction. Or, au début des années trente, Heidegger découvre lentement, mais sûrement, que toute la métaphysique – et pas seulement l'ontothéologie de Hegel – se trouve gouvernée par un projet d'explication de l'étant dans son ensemble, et de l'étant compris comme présence ou *Vorhandenheit*. C'est dire que l'oubli de l'être, en métaphysique, n'est pas accidentel, mais essentiel. Il ne suffit plus, comme le promettait le premier paragraphe de *Sein und Zeit*, de revenir à Platon et Aristote si l'on veut relancer la question de l'être, c'est la métaphysique elle-même qu'il faut déconstruire, au nom d'une « autre » pensée, qui n'a pas encore de nom, mais dont Heidegger se rend de plus en plus compte qu'elle ne pourra pas faire l'économie d'une entrée pensive dans l'histoire de l'être qui a gouverné le destin métaphysique de l'Occident.

L'ironie est que cette explication avec l'histoire de l'être se poursuit depuis très longtemps chez Heidegger – elle est, en effet, aussi ancienne que l'idée de destruction –, mais c'est sa radicalisation philosophique qui obligera Heidegger à se départir non seulement du terme de métaphysique, mais aussi de tout le projet de l'ontologie fondamentale. J'estime qu'il s'est

agi d'une prise de conscience lente, mais progressive chez Heidegger, dont il est, par conséquent, vain de vouloir épingle l'émergence précise, d'autant que Heidegger s'est abstenu de publier des essais philosophiques entre 1929 et 1933. On peut en tout cas voir dans l'*Introduction à la métaphysique* de l'été 1935 son *terminus ad quem* « littéraire », car la métaphysique figure dans son titre. C'est un cours que Heidegger a fait paraître en 1953, mais auquel il fait allusion dans la seule préface qu'il ait jamais ajoutée à *Sein und Zeit*, celle de sa septième édition de 1953. Cette édition est particulièrement importante parce qu'elle est la première à supprimer la mention « Première partie » de la page-titre de l'ouvrage. Avec le recul d'un quart de siècle, explique Heidegger, il n'est plus possible d'y rattacher une deuxième partie (*de facto*, la Destruction) sans une refonte de la première partie. Pour l'élucidation de cette question, Heidegger renvoie dès lors à son cours d'*Introduction à la métaphysique* qu'il publie en même temps (*gleichzeitig*) que la réédition de *Sein und Zeit*, qui n'est plus la première partie d'une ontologie fondamentale à développer pour elle-même, mais un document de l'histoire de l'être.

L'*Introduction à la métaphysique* vient donc expliquer le ratage d'*Etre et temps*. On ne saurait évidemment y voir une « introduction » didactique « à » la métaphysique. Il s'agit plutôt d'une explication avec l'héritage d'une pensée qui a dominé l'Occident, mais avec laquelle Heidegger a déjà pris ses distances, tirant les conclusions de son chemin de pensée depuis 1929. Tout cet héritage se trouve déterminé par la lecture de l'être comme présence permanente, c'est-à-dire comme donnée subsistante et disponible qui s'offre à un projet de domination. À la différence de *Sein und Zeit*, cette lecture de l'être selon la présence n'est plus seulement le fait du *Dasein* inauthentique qui se précipite dans l'assurance de la permanence, elle est « la puissance (*die Macht*) qui, aujourd'hui encore, soutient et régit encore tous nos rapports avec l'étant en totalité »⁷⁷. La lecture de l'être comme permanence ne s'explique donc plus à partir d'une déchéance du *Dasein*, elle est le fait d'un destin historique (de l'histoire de l'être) qui doit être pensé comme tel. C'est cette conception plus tardive de la métaphysique et le sort qu'elle devait réserver au projet de l'ontologie fondamentale qu'il nous faut maintenant esquisser.

8. Métaphysique, nihilisme, humanisme et technique

On a vu que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger se proposait de relancer la question de l'être, mais il y adoptait déjà une attitude critique (« destructrice ») face à ce qu'il appelait dans *Etre et temps* « l'histoire de l'ontologie occidentale ». Après l'interrègne métaphysique qui a suivi *Sein und Zeit*, cette destruction et la radicalisation de la finitude qu'elle implique ont conduit le second Heidegger à un verdict beaucoup plus critique sur la

⁷⁷ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1952, 154 (GA 40, 211) ; tr. fr. *Introduction à la métaphysique*, trad. par G. KAHN, Gallimard-Tel, 1980, 205.

métaphysique, qu'il assimilera à une volonté de domination de l'étant et, de cette manière, à un oubli de l'être. La métaphysique aurait ainsi systématiquement « oublié » la question de l'être, entendons l'étonnement face au mystère de notre être et de l'être tout court, au profit d'une pensée plus calculante vouée à l'explication sans reste de l'étant.

Le fil conducteur de cette nouvelle lecture métaphysique de l'être tient, on l'a vu, à une lecture de l'être selon la présence permanente, dont *Sein und Zeit* avait aussi jeté les fondements, et en l'assimilant déjà à un mode d'inauthenticité du *Dasein*. Ce qui est, c'est ce qui se déploie dans une permanence qui s'offre à un regard, celui de l'homme, lequel, par son regard et sa volonté de maîtrise, s'arroge le dernier mot sur l'être et sur ce qui est vraiment. C'est chez Platon et dans le privilège qu'il reconnaît à l'*eidos* que le second Heidegger verra l'élément déclencheur de cette lecture métaphysique de l'être. Comprendre l'être depuis son *eidos*, c'est le définir en fonction de sa visibilité, donc en fonction d'un regard qui peut le voir, le connaître, l'appréhender. Pour Heidegger, cela veut dire que, désormais, c'est l'homme qui décide de l'apparaître des choses et de l'étant dans son ensemble. Ce qui est, c'est ce qui peut être capté par un regard, ce sur quoi l'homme peut s'assurer une prise. C'est donc en fonction de l'homme que se définit tout étant, s'il est vrai que l'étant se réduit à ce qui se laisse capter dans l'idée.

Dans cette constellation métaphysique, l'être ne compte plus. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a qu'avec l'étant que l'on puisse compter (l'être étant l'impondérable par excellence). Cette époque maintenant appelée « métaphysique », où il n'en est rien de l'être, correspond pour Heidegger à celle du nihilisme, c'est-à-dire à celle du *nihil*, du rien de l'être. Ce nihilisme est un autre nom pour l'humanisme que Heidegger prête à partir de 1935 à toute la pensée métaphysique qui se serait imposée à l'Occident avec Platon. Si le mystère de l'être n'est plus entendu, c'est que l'homme, avec sa volonté d'objectivation (déjà dénoncée dans le cours de 1927, mais sous la forme d'une autocritique que s'adressait l'ontologie fondamentale), s'est placé au centre de l'étant. C'est en fonction de l'homme que tout se définit, que tout a une « valeur ». Mais « valeur » veut dire ici « qui vaut pour l'homme ». Ce qui est, c'est-à-dire ce qui compte, c'est ce qui vaut pour l'homme, ce qui « rapporte ». L'étant dans son ensemble n'apparaît plus que comme une « ressource », comme un fonds disponible (*Bestand* et pas même *Gegenstand*, soupirera Heidegger) qui se prête au calcul et à l'exploitation humaine. Cette ère de l'humanisation de tout ce qui est et de toutes les « valeurs » correspond, en dernière instance, à celle de la technique moderne. C'est que la technique considère d'emblée l'étant en fonction de son utilisabilité et de sa rentabilité. La disponibilité technique caractérise désormais l'étant dans son ensemble. Ce qui n'est pas techniquement utile n'est pas, n'a pas de raison (!) d'être.

Lorsque Heidegger parle de technique, comme dans sa célèbre conférence *De l'essence de la technique* (1953) qui ouvrira son recueil *Essais et conférences* (1954), il ne pense pas aux machines, aux ingénieurs, aux appareils électriques ou informatiques, mais au séjour, à l'habiter du

Dasein au milieu de l'étant à l'ère de la « technique ». C'est ainsi, par exemple, que la relation de l'homme à son dieu est aujourd'hui une affaire « technique » : Dieu est une ressource qui sert à apaiser certains besoins, en assurant l'homme d'une permanence future. Ce dieu fabriqué n'est qu'une idole de l'homme. « Se faire des dieux, c'est mépriser les dieux », s'écrie Heidegger⁷⁸. Il en va de même de la relation à la nature, même là où elle se veut écologique : s'il faut sauvegarder la nature, c'est seulement parce qu'elle est une condition essentielle à notre permanence.

Nihilisme, humanisme et technique ne sont pour Heidegger que les titres modernes de la pensée de la métaphysique qui se serait déchaînée avec Platon. Dès que l'étant n'est plus compris qu'en fonction de l'idée qui le fonde, dès que l'étant est devenu explicable par et pour l'homme, la domination technique peut s'instituer. La technique, l'humanisme et le nihilisme reposent ainsi sur un oubli de l'être, sur un oubli du mystère.

L'espoir de Heidegger n'est pas de renverser ce processus – qui constitue le destin de la pensée occidentale –, car un tel « activisme » anti-métaphysique perpétuerait à sa manière un rapport technique à l'être, exercé dans une visée de contrôle. Son seul espoir, avouera-t-il, n'est que de contribuer à préparer la préparation pour une autre pensée, une pensée plus sereine, celle de la *Gelassenheit*, une pensée moins agressive, plus contemplative, plus méditative, plus admirative aussi, qui redécouvrirait le sens du mystère de l'être. C'est pourquoi il ne s'agit peut-être pas finalement de « dépasser la métaphysique », même si cette formule deviendra le titre d'un important manuscrit de 1938-39 (GA 67), mais plutôt de penser ce qui se passe, ce qui se joue en elle. Car dans la métaphysique, l'être reste le voilé par excellence. Or ce voilement, se demandera Heidegger, ne pourrait-il pas être lui-même compris comme un clin d'œil de l'être, un *Wink des Seins* ? C'est que ce voilement traduit le retrait, le refus (*Verweigerung*) de l'être en régime métaphysique. Et si l'essence de l'être résidait dans le retrait, dans le refus qu'il oppose – discrètement – à la pensée dominante ou métaphysique ?⁷⁹ L'absence de l'être pourrait être le fait de l'être lui-même, qui s'excepte du régime métaphysique. Or c'est précisément ce voilement de l'être qui se trouve voilé en métaphysique. Heidegger parlera ici de l'oubli de l'oubli, de la détresse de l'absence de détresse, *die Not der Notlosigkeit* (GA 45). Heidegger ne s'en prend donc peut-être pas tant à l'oubli de l'être qu'à l'oubli de l'oubli, à l'absence de mystère dans un monde où tout doit être explicable et clair comme le jour.

⁷⁸ GA 67, 17.

⁷⁹ GA 67, 220 : « Et si la retenue [de l'être] était un refus (*Verweigerung*) ? ».

9. Les deux grandes pensées de l'être chez Heidegger, celle de la métaphysique et celle de l'histoire de l'être

À la lumière de cette conception tardive de l'histoire de l'être et de la métaphysique, on comprend que le dernier Heidegger ait toujours porté un jugement assez ambivalent sur le projet d'*Etre et temps* : si l'idée d'une ontologie fondamentale qui se proposait de partir de la compréhension d'être du *Dasein* pouvait être assimilée, dans la perspective du second Heidegger, à la « métaphysique », il demeure qu'il a toujours voulu y reconnaître une première mise en marche non-métaphysique de la question de l'être, que sa dernière philosophie n'aurait fait que poursuivre. Dans un manuscrit intitulé *Besinnung* (« Méditation ») de 1938-39, qui fut publié en 1997, Heidegger écrit à propos de *Sein und Zeit* que ce fut, en effet, une première tentative (*Versuch*) visant à rendre au moins visible la question de l'être (*sichtbar*)⁸⁰.

Dans cet important manuscrit, Heidegger distingue deux grands types de philosophie ou de pensée de l'être dans l'histoire : la métaphysique et la pensée de l'histoire de l'être (*das seynsgeschichtliche Denken*). C'est aussi entre ces deux pensées que se situe le projet héroïque d'*Etre et temps* : s'il est en route vers la pensée de l'histoire de l'être, il s'exprime encore trop souvent dans les termes de la métaphysique⁸¹.

Comment se distinguent ces deux grandes pensées de l'être ? Heidegger se donne toujours la peine de dire qu'on ne saurait y voir deux pensées successives (car elles essayent selon lui de penser quelque chose de *tout autre*) et que toute périodisation ressortit à une entreprise historicisante, donc calculatrice et, par là, étrangère à la pensée de l'être. Tout cela étant admis, il demeure que Heidegger distingue bel et bien deux modes de questionner l'être⁸² :

⁸⁰ GA 66, 413.

⁸¹ À cet égard, deux témoignages : GA 67, 99 : « Dans SZ et jusqu'à *De l'essence du fondement*, la métaphysique est vue *de trop près* [...] ; [y domine] encore trop l'effort de trouver néanmoins dans la métaphysique une aide et un coup de pouce pour l'autre questionnement, ce qui finit par affaiblir le caractère incomparable de celui-ci et l'exposer à la mécompréhension » ; GA, 66, 321-322 : « Partout dans SZ et jusqu'à l'orée de l'essai sur *L'Essence du fondement*, la langue et la présentation restent métaphysiques, même si la pensée est autre. Mais cette pensée n'accède pas à la liberté de son propre abîme. C'est pourquoi la communication est ambiguë, mais pas au point de rendre une méditation [qui aille dans le sens souhaité] tout à fait impossible. Le *Dasein* relève de l'essence de l'histoire de l'être » (*Überall noch in SZ bis an die Schwelle der Abhandlung Vom Wesen des Grundes wird metaphysisch gesprochen und dargestellt und doch anders gedacht. Aber dieses Denken bringt sich nicht ins Freie des eigenen Abgrundes. Daher die Mitteilung zweideutig, doch nicht so, daß hierdurch ein Nach-denken unmöglich würde. Das Da-sein ist seynsgeschichtlichen Wesens*).

⁸² Cf. GA 66, 275, 344, 357.

1) La métaphysique questionne l'être, mais comprend par là l'étant dans son ensemble, soumis au regard et à la prise d'un sujet qui s'assure par là une maîtrise, une prise sur l'étant dans sa totalité. Selon Heidegger, cette pensée métaphysique, dont une compréhension plus radicale s'est, comme on l'a vu, déployée au fil d'une interprétation de Hegel, conduirait tout droit à la technique moderne et au projet d'une domination calculatrice de l'étant. Dans cette pensée, l'être - comme ce qui est différent de l'étant - n'est pas du tout pensé. C'est pourquoi cette époque est celle de l'oubli (*Vergessenheit*) ou de l'abandon (*Verlassenheit*) de l'être. La philosophie - comme non-pensée de l'être - y est pratiquée comme *Abrechnung des Seienden*, comme calcul et maîtrise de l'étant, au nom d'une assurance de l'homme existant (*Sicherung des vorhandenen Menschen*)⁸³. Toute tentative d'explication⁸⁴, de domination, de solution s'inscrit dans cette pensée de l'être qui est en fait une pensée de l'étant, donc une non-pensée de l'être. C'est dire que l'interrogation métaphysique sur l'être passe à côté de l'être (*geht an ihm vorbei*)⁸⁵, manque, rate l'être. - On peut ranger l'interrogation de *Sein und Zeit* dans ce type d'entreprise, même si elle cherchait déjà à « penser autrement », estime Heidegger⁸⁶. C'est l'ambiguïté épique d'*Être et temps* aux yeux du dernier Heidegger

2) La pensée de l'histoire de l'être, quant à elle, ne pense plus l'être (*Sein*), mais l'Estre (*Seyn*), assure Heidegger⁸⁷, pour marquer l'altérité fondamentale, le tout autre de la pensée de l'être (comme on continuera néanmoins de l'épeler en français). Quelle est l'essence de cet être ? Heidegger répond systématiquement : la *Verweigerung*, le refus⁸⁸. Mais un refus à quoi ? Un refus à l'étant d'abord⁸⁹. L'être se refuse à l'ordre de l'étant, n'est rien d'étant, est donc le rien (*das Nichts*). Ce refus est donc un refus à toute prise, à la domination, il est, au sens plein et riche du terme, événement, *Ereignis*, le sans pourquoi qui affole toute pensée du fondement, du calcul, de la rationalité. Cet *Ereignis* ne peut s'éprouver qu'à travers une *Stimmung* ou une tonalité fondamentale, celle de l'étonnement ou de

⁸³ GA 66, 54.

⁸⁴ *Erklärung* - GA 66, 95, 270.

⁸⁵ GA 66, 334; GA 67, 216.

⁸⁶ GA 66, 321-322.

⁸⁷ GA 66, 53, 54, *et passim*.

⁸⁸ GA 66, 57, 58, 68, 93, 96, 98, 100, 112, 117, 120, 129, 130, 135 s., 191, 200, 219, 224, 237, 245, 277, 295, 308s., 311, 339, 349, 358, 364, 376, *et passim*!

⁸⁹ Dans un manuscrit plus tardif (GA 69, 123), Heidegger explique en ce sens son concept de « refus » : « il [*Ereignis* - l'événement de l'être] n'apparaît jamais comme quelque chose que l'on pourrait se représenter dans une objectivation » (*In dieser Er-eignung ver-schenkt das Ereignis sich in der Weise der Verweigerung (es tritt nie vorstellbar hervor in eine mögliche Vergegenständlichung* »)). Cf. aussi GA 69, 151 : « L'être abandonne partout l'étant, qu'il laisse aux prises et aux poignes de l'objectivation » (*Das Sein verläßt überall das Seiende und überläßt es den Fängen und Griffen der Vergegenständlichung. Das Gegenständliche ist die Beute der Verrechnung. Die Gegenständlichkeit setzt sich an die Stelle des Seins. Das 'Seiende' zerfällt. Und das Sein hat sich verborgen*).

l'admiration (*Er-staunen*)⁹⁰, qui se laisse aussi décrire comme *Ent-setzen*⁹¹, c'est-à-dire, en allemand courant, comme effroi, terreur, épouvante, horreur, qui nous dépossède en nous faisant sortir de nos certitudes. Cet étonnement et cet affolement prendront un peu la succession de l'angoisse (suivant *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) comme expérience fondamentale du tout autre de l'être, éprouvé comme refus, mais comme refus qui donne. Ce refus, espère Heidegger, est peut-être un *Geschenk*, un don, une faveur. Il en parle, en effet, toujours comme d'une *lichtende Verweigerung*, d'un refus qui est synonyme de clairière. Il faut donc entendre ce refus comme *der Wink des Seins*, comme un clin d'œil de l'être⁹². Dans l'élément de la pensée de l'histoire de l'être, de tels clins d'œil sont peut-être plus éclairants que les preuves de la pensée métaphysique⁹³.

C'est depuis cette pensée tardive de l'histoire de l'être que la métaphysique peut apparaître comme une pensée de l'étant, de sa domination et de sa maîtrise technique par un sujet (qu'il s'agisse de Dieu ou de l'homme). Celle de l'*autre* commencement (qu'il s'agit seulement de préparer, insiste Heidegger dans un singulier mélange de modestie et d'immodestie) prétend s'ouvrir pour la première fois au mystère insondable de l'être. Les inédits de Heidegger nous apprennent que cette pensée comporte aussi une dimension théologique, secrète, mais puissante : seule une telle pensée serait encore capable d'envisager une rencontre des mortels et du divin (*das Gotthafte*). L'Estre (*Seyn*) se trouve lui-même apostrophé comme la nécessité de la divinité du dieu (*das Seyn als die Not der Gottschaft der Götter*)⁹⁴. C'est que les dieux ou le dieu de la métaphysique ne sont pas divins, mais des idoles du sujet qui a seulement besoin de Dieu comme d'une assurance (Descartes). La métaphysique est un athéisme, conclut Heidegger, elle ne connaît pas le dieu divin, parce qu'elle ne se sert de Dieu que pour s'assurer de la cohésion de l'étant. Selon Heidegger, seule la pensée de l'histoire de l'être est encore susceptible de préparer la préparation en vue d'une rencontre possible de la divinité du divin, ou de préserver la place vacante du dieu en métaphysique (il y a à cette problématique un arrière-fond plus personnel, comme le reconnaît Heidegger dans un texte autobiographique de 1937-38 publié en appendice à *Besinnung* (GA 66, 415)⁹⁵), mais elle n'est pas déterminante ici, dans la perspective plus « eschatologique » de la pensée de l'être.

⁹⁰ GA 66, 209, 236, 271ss.

⁹¹ GA 66, 229.

⁹² GA 69, 222.

⁹³ GA 67,

⁹⁴ GA 66, 255-256.

⁹⁵ GA 66, 415 : « Qui voudrait nier que tout le parcours accompli jusqu'à maintenant s'accompagnait d'une explication avec le christianisme – une explication qui n'était et qui n'est pas un 'problème' à traiter, mais la préservation de l'origine la plus intime – celle de la maison familiale, de la patrie et de la jeunesse – et qui était *en même temps* un détachement par rapport à cette origine. Seul celui qui a été aussi enraciné dans un monde catholique intensément vécu peut deviner quelque chose

La *Besinnung*, la méditation de Heidegger, procède ainsi de l'absence du divin. Dans une formule si osée, si franche, qu'on la tient d'abord pour un *hapax*, Heidegger écrit : « Interrogez l'être ! Et dans son silence - entendu comme le commencement de la parole - répond le dieu. Vous avez beau ratisser tout l'étant, nulle part ne se montrera la trace du dieu » (« *Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott. Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes.* »). Or Heidegger reprend la formule de très nombreuses fois dans ses manuscrits de la fin des années trente⁹⁶. Dans un monde où la volonté de maîtrise de l'étant a chassé toute expérience de l'impondérable, la possibilité du divin dépend donc du tout autre de la nouvelle pensée de l'être.

On pourrait cependant se demander si les deux pensées de l'être, celles de la domination de l'étant (ou de la métaphysique) et celle du refus de l'être, sont aussi incompatibles qu'elles en ont l'air, C'est que dans la pensée métaphysique, l'être se refuse *aussi* - et forcément puisqu'il est refoulé par l'étant. La domination frénétique de l'étant prodigue ainsi un clin d'oeil en direction du refus de l'être (*Wink*) : « L'abandon de l'être pourrait devenir la première lueur du refus, un clin d'oeil dans le séjourner de l'être comme *Er-eignis* »⁹⁷ On peut, en effet, *aussi* voir dans le silence de la métaphysique sur l'être une lueur de la pensée de l'être, qui se dérobe superbement. C'est l'*ambiguïté* de l'attitude de Heidegger (ou de la pensée de l'histoire de l'être) envers la métaphysique. Il demeure que dans ces écrits, c'est l'opposition des deux modes de pensée qui semble l'emporter.

Comment s'est donc joué le destin métaphysique de l'être ? Il n'a rien à voir, assure Heidegger, avec la contingence des différents penseurs qui se sont frottés à l'être, mais tout à voir avec l'*ambiguïté* du premier commencement de l'être, lorsque l'être a été éprouvé comme *physis*. La *physis* décrit l'éclosion de l'être, l'événement pur de l'être comme éclosion. Ses témoins auraient été les auteurs pré-métaphysiques, Parménide, Héraclite, Anaximandre et encore Aristote⁹⁸. Mais la question des auteurs est

des nécessités qui ont agi sur le cheminement antérieur de mon questionnement comme des vagues sismiques » (*Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes 'Problem' war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten.*)

⁹⁶ GA 66, 353; formules identiques in GA 69, 31, 105, 211, cf. aussi 214, 221

⁹⁷ GA 66, 68: « *Die Seinsverlassenheit aber kann zur ersten Dämmerung der Verweigerung werden, zum Wink in die Wesung des Seyns als Er-eignis* » (cf. aussi GA 66. 319, 347).

⁹⁸ GA 66, 195: « Aristote préserve encore un dernier reste de l'essence originelle de l'éclaircie de l'être comme surgissement » (*Noch bewahrt Aristoteles den letzten Rest des anfänglichen Wesens der Lichtung des Seyns als Aufgang*). Cette intuition commande l'essai de Heidegger « Sur l'essence et le concept de la *physis*. Aristote, Physique B, 1 » de 1939 (dans *Questions II*). Il serait intéressant de montrer en quoi

secondaire pour Heidegger. Ce qui importe, c'est l'expérience de l'être comme sursaut, comme événement, comme surgissement, qui ne peut entraîner que l'étonnement. On peut dire que c'est, fondamentalement, cette expérience de l'être comme *Aufgang*, comme surgissement gratuit, sans fondement, que Heidegger cherche à opposer à la pensée comptable de la métaphysique⁹⁹. D'où sa solidarité avec les grands témoins de cette expérience, les présocratiques, Aristote, mais aussi avec Hölderlin et les penseurs, comme Schelling, qui ont voulu secouer l'hégémonie du principe de raison. On pourrait parler ici des penseurs mystiques, qui ont toujours fasciné Heidegger (Maître Eckhart, par exemple) et dans la tradition desquels il s'est de fait situé.

Mais cette expérience de l'être comme *physis*, comme *Aufgang*, sursaut, a aussitôt été recouverte, non par négligence, mais peut-être par une nécessité d'essence, inscrite notamment dans la *physis*¹⁰⁰. On pourrait parler

Heidegger y prolonge ses premières recherches sur la *Physique* d'Aristote, mais ceci excède le cadre du présent travail.

⁹⁹ GA 66, 367: « *Le phuein* de la *physis*, le fait qu'elle soit et qu'elle soit telle, ne se laisse pas expliquer, *essentiellement* parce que toute explication pense de manière trop courte et oublie avant tout que ce qui est essentiel ici, c'est uniquement la décision à propos d'un rapport approprié au commencement » (Das *phuein* der *physis*, sein Daß und So, läßt sich nicht erklären, in dem *wesentlichen* Sinne, daß hier jedes Erklären zu kurz denkt und zuvor vergißt, wie ausschließlich hier nur die Entscheidung zu einem gemäßen Bezug zum Anfang wesentlich ist). Sur l'inexplicabilité humaine de la *physis*, cf. déjà GA 29/30, 39 : « La *Physis* signifie toute cette émergence dont l'homme lui-même est pénétré, mais sans en être maître, mais qui ne pénètre et ne revendique que lui, l'homme, qui s'est toujours exprimé sur elle » (*Physis* meint dieses ganze Walten, von dem der Mensch selbst durchwaltet und dessen er nicht mächtig ist, das aber gerade ihn durch- und umwaltet, ihn, den Menschen, der sich darüber immer schon ausgesprochen hat). La duplicité de la *physis* est aussi présente dans ce cours de 1929/30 : alors que *ce qui surgit* peut être identifié à l'*étant*, le surgissement lui-même confine à l'*être* (51).

¹⁰⁰ Cf. déjà M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, 139 (GA 40, 191); *Introduction à la métaphysique*, trad. citée, 186 : « Il n'est pas niable que l'interprétation de l'être comme *idea* résulte de l'expérience fondamentale de l'être comme *physis*. Elle est pour ainsi dire, une suite nécessaire de l'estance de l'être conçu comme le paraître s'épanouissant [...]. Mais lorsque ce qui est une suite de l'essence est soi-même promu comme essence et se met ainsi à la place de l'essence, que se passe-t-il ? C'est alors le déclin, et celui-ci, de son côté, produit nécessairement d'étranges conséquences. C'est ainsi que cela s'est passé. Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la *physis* ait été caractérisée comme *idea*, c'est que l'*idea* s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être » (In der Tat kann nicht geleugnet werden, daß sich die Auslegung des Seins als *idea* aus der Grunderfahrung des Seins als *physis* ergibt. Sie ist, wie wir sagen, eine notwendige Folge aus dem Wesen des Seins als des *aufgehenden Scheinens*. [...] Wenn aber das, was eine *Wesensfolge* ist, zum Wesen selbst erhoben wird und so an die Stelle des Wesens rückt, wie steht es dann ? Dann ist der Abfall da, und er muß seinerseits eigentümliche Folgen zeitigen. So ist es geschehen. Nicht daß überhaupt die *physis* als *idea* gekennzeichnet wurde, sondern daß die *idea* als die einzige und maßgebende Auslegung des Seins aufkommt, bleibt das Entscheidende.).

ici de la grande tragédie de la *physis*¹⁰¹. En effet, le surgissement est nécessairement surgissement dans la présence¹⁰², en sorte que le primat de la présence, de l'étant présent, comme mode privilégié de l'être, relève déjà de la *physis* elle-même. Le raidissement, le durcissement sur la présence, qui s'offre à la vue, à l'*eidos* dira Platon, et à la saisie par l'esprit, est ainsi déjà le fait de la *physis*. Cette présence, où l'être, oublié, remplacé par l'étant qui se présente, se refuse devient le fondement de la pensée métaphysique. La vérité de l'étant, c'est-à-dire son éclosion dans la présence, renfermerait déjà la possibilité de l'erreur¹⁰³, c'est-à-dire l'oubli de l'être. La pensée de l'être de Heidegger est le dire, l'histoire, le récit de cette tragédie ou de cette errance fondamentale. Peut-on s'en sortir ? On sait seulement que la métaphysique, pour Heidegger, a épuisé toutes ses possibilités. Une autre pensée est-elle possible ? La réponse honnête est de dire qu'on ne le sait pas. Tout ce que Heidegger peut espérer est de contribuer à la préparation d'une autre pensée. Il se pourrait que, pour l'instant, la véritable force de la pensée de Heidegger sur la métaphysique réside moins dans l'élaboration d'une nouvelle pensée de l'être, plus sereine et plus poétique, que dans la destruction des évidences de la raison calculante.

10. L'ébranlement du principe de raison

Ce que Heidegger met en question dans la pensée métaphysique, fixée sur l'étant et ses conditions de possibilité, c'est la volonté d'explication totale qui enfle la métaphysique et la technique. Philosophiquement, on peut sans peine associer des projets comme ceux de Descartes ou de Husserl à une telle entreprise de rationalisation, qui procède dans les deux cas d'une même source, savoir de l'*ego* qui pense et qui, par sa pensée, se constitue comme la source d'intelligibilité du réel. Avant toute entreprise d'explication totale et toute constitution de l'*ego*, il y a le fait brut de l'être, de l'*il y a*. L'idée de « fait » connotant celle de fabrication (elle aussi teintée de métaphysique), on peut plus justement parler du don gratuit du l'*il y a*, qui ne s'explique pas, qui s'est toujours déjà produit, sans pourquoi. Dans son acharnement à tout expliquer, la philosophie aurait un peu perdu le sens de l'admiration et de l'étonnement face à cette merveille des merveilles de l'*il y a*, du « ça est ! ». D'où l'idée heideggérienne d'un *Satz vom Grund*. L'expression, qui fut le titre d'un de ses livres de 1957, rend en allemand le « principe de raison » (de Leibniz, mais dont Heidegger estime qu'il résume le projet de la métaphysique ou de la rationalité occidentale dans son ensemble). Or parler d'un *Satz*, en allemand, c'est laisser entendre qu'il s'agit après tout d'une *position* qui échappe elle-même à l'explication que le principe prétend offrir de tout : le principe est seulement posé (*gesetzt*), dans une phrase (un *Satz*) qui équivaut un peu à un diktat, lui-même sans raison.

¹⁰¹ Sur la tragédie du commencement qui renferme son déclin, cf. GA 66, 223-224.

¹⁰² GA 66, 95-96.

¹⁰³ GA 66, 259 : *die Irre*.

Mais *Satz* a d'autres sens en allemand. Deux sont particulièrement précieux pour Heidegger : 1) Le *Satz*, c'est aussi, en musique, le mouvement d'une symphonie : le premier, le deuxième mouvement, c'est en allemand le premier, le second *Satz*. On en devine aussitôt la transposition à l'histoire de la métaphysique : le *Satz vom Grund* correspondrait, en fait, au « mouvement », à la période du *Grund*, du fondement, dans l'histoire de l'être. C'est dire qu'avant ce moment, il y avait une pensée qui n'était pas autant obsédée par la recherche de fondements (d'où l'appel aux présocratiques), mais surtout qu'il pourrait encore y avoir, mais on ne sait pas encore comment, après la longue, l'interminable fin de la métaphysique, une méditation peut-être moins hantée par la rationalisation tous azimuts, laquelle aurait conduit aux grandes dévastations du XX^e siècle¹⁰⁴. C'est suggérer le dernier et plus formidable sens du *Satz* en allemand : 2) Un *Satz*, c'est aussi en allemand un « saut », un « sursaut ». Lorsque quelqu'un me surprend par derrière, je fais un *Satz* en allemand, je bondis. Le *Satz vom Grund*, c'est aussi, c'est surtout ça : le saut en retrait par rapport au fondement, *weg vom Grund*. Il annonce une prise de distance, un abandon à une pensée plus contemplative, qui laisse en quelque sorte la hantise du fondement à elle-même. L'*Abgrund* auquel semble alors conduire cette pensée, c'est moins pour Heidegger l'abîme où toutes les aberrations sont possibles (car c'est aussi cela, mais la sécurité obsessionnelle du *Grund* connaît aussi ses égarements) que la « sérénité » qui nous permet enfin de comprendre ce qu'est et ce que prétend être le *Grund* et son ordre de rationalité¹⁰⁵. Il n'est pas sûr, en tout cas, qu'il s'agisse nécessairement d'un irrationalisme, comme la pensée du *Grund* s'empressera de le déclarer dans un énervement inquisiteur qui ne fait que confirmer le verdict de Heidegger sur la fermeture de la pensée métaphysique. Prenons peut-être un peu de recul en regard de cette hystérie, se demande simplement Heidegger, afin de considérer les choses avec plus de circonspection. Car n'est-ce pas la démesure du projet de rationalité totale qui n'est pas à la mesure de l'homme et du mystère de *l'es gibt* ? Heidegger préfère encaisser le reproche facile, inévitable, d'irrationalisme, car il atteste à sa façon le repli crispé sur soi de la pensée du *Grund*, son incapacité à s'ouvrir à une autre pensée. Et si c'était, après tout, le projet d'une explication sans reste de l'étant dans son ensemble, au prix, bien entendu, d'un oubli de l'être, et l'idée de la faire dépendre du sujet humain (ou encore de son double transcendantal ou intersubjectif) qui étaient déraisonnables ? Pourquoi s'agiter devant un appel à la modération, à l'humilité, qui cherche peut-être seulement à redécouvrir le champ des possibilités et des tonalités humaines que le rationalisme tend à étouffer ? C'est ainsi que le *Satz vom Grund* et la pensée de *l'es gibt* résument une bonne part du projet heideggérien. On pourrait parler, pour

¹⁰⁴ Cf. l'essai « Science et méditation » (*Wissenschaft und Besinnung*) dans le recueil de 1954, *Essais et conférences*, Gallimard. *Besinnung* est d'ailleurs le titre d'un important volume posthume de Heidegger (GA 66) qui fait suite aux *Beiträge* (GA 65).

¹⁰⁵ Cf. cette fois l'essai « *Gelassenheit* », « Sérénité », dans *Questions III*.

reprendre une formule de Ricœur, d'une pensée de la *dépossession* du sujet, qui cherche non pas à liquider la subjectivité moderne, mais à la repenser à partir d'une donation d'être qui la devance¹⁰⁶. Mais c'est aussi une pensée qui s'approprie le mot de Pascal : « Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté »¹⁰⁷.

11. Conclusion

Le débat de Heidegger avec la métaphysique peut souvent apparaître très complexe. Il est vrai que les textes de Heidegger sont parfois très cryptiques. Mais son expérience fondamentale de l'être ressortit à quelque chose de très simple, voire à ce qu'il y a de plus élémentaire, à savoir qu'il y ait de l'être, de l'étant et non pas rien. Ce fut, aux yeux de Heidegger, la toute première expérience des penseurs grecs : il y a de l'être, l'être émerge et nous submerge. C'est la pensée, parménidienne aussi bien qu'héraclitienne, de la *phusis*, mais c'est aussi une expérience qui est à la portée de chacun, s'il est vrai que le *Dasein*, que nous sommes tous, ne désigne rien d'autre que l'ouverture à l'être, mais toujours pour un temps, dont nous ne disposons pas. Mais si cette merveille, pourtant élémentaire, n'est plus éprouvée comme telle, c'est, estime Heidegger, à cause de la pensée métaphysique, avide d'explication et de certitude. Face à l'être, toute explication de l'être arrive trop tard, elle n'arrive jamais à rattraper, encore moins à expliquer son émergence et à penser notre étonnement d'être là. L'essentiel du débat de Heidegger avec la métaphysique réside peut-être dans ce rappel, dans l'exploration d'un autre regard. Mais dans la mesure où il parvient ainsi à éveiller l'esprit à un mystère qu'il ne pourra jamais expliquer, il se pourrait qu'il reconduise aussi la métaphysique à sa plus haute possibilité, c'est-à-dire à l'admiration devant l'être. La philosophie n'a peut-être pas de plus noble tâche.

Jean Grondin

¹⁰⁶ D'où la rigueur d'une pensée comme celle de Jean-Luc Marion qui a tenté de prolonger la pensée du dernier Heidegger dans le sens d'une phénoménologie de la donation (cf. ses livres *Réduction et donation*, PUF, 1989 et *Etant donné*, PUF, 1997).

¹⁰⁷ Cité in GA 67, 103.

Bibliographie

L'édition des œuvres complètes de Heidegger en allemand, en cours de parution depuis 1975, est celle de la *Gesamtausgabe*, Francfort, Klostermann (cinquante tomes parus d'une édition qui devrait en comprendre cent deux). Cette édition comporte quatre grandes sections : 1) Les écrits publiés par Heidegger lui-même de 1910 à 1976 (16 tomes) ; 2) Les cours de Heidegger (46 tomes) ; 3) Les manuscrits inédits (18 tomes), dont les « *Beiträge* », les *Apports à la philosophie* de 1936-38, publiés en 1989 ; 4) Esquisses (20 tomes). Les éditions Gallimard ont entrepris la traduction des tomes de l'Œuvre complète.

Editions françaises d'*Etre et temps* (1927)

L'Etre et le temps, trad. partielle (des § 1-44) par R. BOEHM et A. de WAELHENS, Gallimard, 1964.

Etre et temps, trad. intégrale, mais hors commerce, par E. MARTINEAU, Authentica, 1985.

Etre et temps, trad. intégrale par F. VEZIN, Gallimard, 1986.

Quelques écrits et recueils importants de Heidegger en français

Questions I (comprend notamment : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, 1929 ; *De l'essence du fondement*, 1929 ; *De l'essence de la vérité*, 1930 ; *Contribution à la question de l'être*, 1955 ; *Identité et différence*, 1957) ; *Questions II* (*La doctrine de Platon sur la vérité*, 1942) ; *Questions III* (*Lettre sur l'humanisme*, 1946) ; *Questions IV* (*Temps et être*, 1962 ; *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, 1964 ; *Lettre à Richardson*, 1962). Importants recueils d'opuscules et de conférences de Heidegger, repris chez Gallimard-Tel en deux tomes (Q I et II, Tel n° 156 ; Q III et IV, Tel n° 172).

Interprétations phénoménologiques d'Aristote (1922, publié en 1989), TER, Mauvezin, 1992.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (cours de 1927, publié en 1975), Gallimard, 1987.

Kant et le problème de la métaphysique (1929), Gallimard, 1953.

Qu'est-ce que la métaphysique ? (1929), dans Q 1 (il en existe une édition très didactique chez Nathan, mais sans la postface de 1943, ni l'introduction de 1949).

Introduction à la métaphysique (1935, publié en 1953), Gallimard, 1958, Tel.

Chemins qui ne mènent nulle part (1950), Gallimard, 1962, Tel.

Approche de Hölderlin (1951), Gallimard, 1962.

Qu'appelle-t-on penser ? (1954), PUF, 1959.

Essais et conférences (1954), Gallimard, 1958, Tel.

Le principe de raison (1957), Gallimard, 1962, Tel.

Acheminement vers la parole (1959), Gallimard, Tel.

Nietzsche (1961), Gallimard, 1971.

Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine (1971), Gallimard, 1977.

Ouvrages d'introduction à Heidegger

BOUTOT, A., *Heidegger*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1989.

DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, PUF, coll. Philosophies, 1990.

GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994.

PÖGGELER, O., *La pensée de Martin Heidegger* (1963), Aubier-Montaigne, 1967.

STEINER, G., *Martin Heidegger*, Albin Michel, 1981.

VATTIMO, G., *Introduction à Heidegger*, Cerf, 1985.

Biographies de Heidegger

OTT, H., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Payot, 1988.

SAFRANSKI, R., *Heidegger et son temps*, Grasset, 1996.

Sur l'engagement politique de Heidegger

HEIDEGGER, M., *Écrits politiques 1933-1966*, présentation par F. Fédier, Gallimard, 1995.

HEIDEGGER, M., *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* [entretien du « Spiegel » de 1966, paru en 1976], Mercure de France, 1988.

FARIAS, V., *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987.

HABERMAS, J., *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, Cerf, 1988.

Quelques numéros de revues consacrés à l'affaire : *Le Débat*, n° 48, janvier-février 1988, 113-192 ; *Le Nouvel Observateur* 22-28 janvier 1988, 41-50 ; *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14 n° 2/15 n° 1 (1991) (avec bibliographie).

Aperçu de la littérature secondaire sur Heidegger et le problème de la métaphysique

BARASH, J.A., *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, PUF, 1995.

BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, 4 tomes (1973, 1973, 1974, 1985).

BIRAULT, Henri, « Existence et vérité d'après Heidegger », in *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951), 35-87.

BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, PUF, 1987.

BUREN, J. van, *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington, Indiana UP, 1994.

COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990.

COUTURIER, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, PUM, 1971.

DERRIDA, J., Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*, in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

FERRY, L. et A. RENAUT, « Heidegger en question : essai de critique interne », in *Archives de philosophie* 41 (1978), 597-639.

GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987.

HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.

HAEFFNER, G, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Munich, Johannes Berchmans Verlag, 2^e éd. 1981.

KELKEL, A. L., *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Vrin, 1980

KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Univ. of California Press, 1993.

RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, M. Nijoff, 1963.

RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, 1985.

SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, 1982.

SCHÜRMAN, R., *Des hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996.

SCHUMACHER, B., « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger », in *Archives de philosophie* 62 (1999), 71-94.

TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, J. Millon, 1989.

TUGENDHAT, Ernst, « Heideggers Idea of Truth » , in Brice R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1994, 83-97.

ZARADER, M., *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, 1990.

ZARADER, M., *Martin Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, 1986, 1990.

Quelques recueils d'études sur Heidegger

Heidegger et la question de Dieu, Grasset, 1980.

Martin Heidegger, sous la dir. de M. HAAR, L'Herne, 1983 (Livre de Poche).

Heidegger. Questions ouvertes, Osiris, 1988.

Les Etudes philosophiques, 1990 (cahier spécial consacré à Heidegger, avec un article de K.-O. APEL).

The Cambridge Companion to Heidegger, edited by C. B. GUIGNON, Cambridge UP, 1993.

COURTINE, J.-F., (dir.), *Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996.

KISIEL, T. et J. v. BUREN (dir.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, SUNY Press, 1994.

MARION, J.-L.(dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984

VOLPI, F. *et al.* (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988.