



HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Metaphysik*

René Bolduc

Volume 43, numéro 2, juin 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400309ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400309ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bolduc, R. (1987). Compte rendu de [HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Metaphysik*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 263–266.
<https://doi.org/10.7202/400309ar>

son titre l'indique, du même sujet. L'ouvrage recensé dans ces lignes s'appuie surtout sur deux textes, sans pour autant négliger les autres, soit la *Differenzschrift* de 1800, ouvrage programmatique et décisif, et l'*Encyclopédie*, qui vient au terme de la « carrière » philosophique de Hegel. Souche-Dagues insiste davantage sur la *Science de la logique*, mais aussi sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Que deux ouvrages sur un sujet aussi central de la pensée hégélienne paraissent en même temps n'est sans doute pas superfétatoire, compte tenu de la négligence dans laquelle la thématique de l'épistémologie circulaire a été laissée. Deux preuves que le continent hégélien reste ouvert à l'exploration.

Luc LANGLOIS

Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Metaphysik* tome 29/30 des Œuvres complètes, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1983, 542 pages.

En 1975 Heidegger dédia son cours du semestre d'hiver 1929/1930 à Eugen Fink. Cet éloge, rédigé neuf ans plus tôt à l'occasion de l'anniversaire de cet ancien élève de Husserl, lui offre l'occasion de souligner sa parenté avec le fondateur de la phénoménologie : « Vous êtes maintenant venu dans une autre et pourtant dans la même école de phénoménologie » (535, les citations sont traduites par R.B.). Cette parenté se lit entre autres dans la méfiance que Husserl et Heidegger éprouvent devant la dissolution d'une philosophie des origines — le retour aux choses mêmes chez l'un, à l'être chez l'autre — face à la prolifération des sciences humaines. Soit, la philosophie est peut-être à sa fin (ou à la fin de sa fin, comme l'affirmait récemment Jean-Luc Marion), cela n'impliquerait pas pour autant la fin de la pensée, dira expressément celui qui a professé le cours concernant les *Problèmes fondamentaux de la métaphysique*.

Une chose est certaine, la publication de ce cours ne peut mettre en doute le bien-fondé de l'édition complète de l'œuvre heideggerienne. La richesse du contenu, la variété des thèmes abordés et la présence de passages déjà auto-critiques face à *Être et temps* intéresseront non seulement le lecteur initié à cette philosophie, mais aussi celui qui apprécie la vivacité des débats philosophiques. Cependant, comme dans tout cours de philosophie, il y a parfois des longueurs dans l'exploitation des thèmes, de nombreux résumés et des répétitions parfois superflues. Si le tout avait été habilement opéré selon les soucis pédagogiques du professeur de Freiburg, nous aurions pu nous dispenser de ceux-ci lors de la lecture du produit final sous forme de livre. Allons à la chose elle-même maintenant.

Dans les considérations préliminaires de ce cours il est surtout question de la spécificité de la philosophie face à la science, à l'art, à la religion. La réflexion heideggerienne prend d'abord son élan sur le mot de Novalis, d'après lequel la philosophie est cette nostalgie constamment déçue de vouloir être partout chez-soi ; ce « partout chez-soi », Heidegger l'interprétera comme étant le monde, interrogation fondamentale de ce cours. L'interrogation métaphysique soutend aussi la question de l'homme, mais savons-nous ce qu'est l'homme ? « Nous ne le savons pas. Mais nous avons vu que c'est dans cette essence énigmatique qu'advient la philosophie » (10). Le ton d'une philosophie de la finitude est ainsi donné dès le départ. Il est dénié à la philosophie sa prétention d'absoluité scientifique car il appartient à son essence même d'être ambiguë, incertaine. Elle est tout le contraire de l'« apaisement » (28). Ces préliminaires nous livrent une part de la conception heideggerienne de la philosophie et de sa position face à l'histoire. L'accent sera mis sur le déclin du philosophe authentique dès les trois disciplines de l'école (physique, logique et éthique) et sur la recherche de certitude absolue caractérisant les temps modernes. Suivront deux grandes sections.

La première concerne « l'éveil d'une disposition fondamentale (*Grundstimmung*) de notre philosophe ». L'être-là peut être compris comme cette capacité d'être éveillé ou non par cette disposition fondamentale de la philosophie qui ne peut être saisie que par une phénoménologie de l'esprit dominant l'époque actuelle. Heidegger polarise l'esprit dominant son époque surtout dans la « *Kulturphilosophie* » d'inspiration nietzschéenne. Un de ses principaux représentants est Oswald Spengler, à qui on doit *Le déclin de l'Occident* (1918, 1922). La philosophie de la culture interroge directement la position actuelle de l'homme et le situe par rapport à l'histoire universelle en lui attribuant un rôle à jouer. Le diagnostic du philosophe, étonnant et peut-être même choquant, est alors le suivant : si l'époque s'interroge tant sur le rôle qu'elle a à jouer, c'est qu'elle est devenue ennuyeuse pour elle-même. Nous avons ainsi notre disposition fondamentale dont il était question plus haut : l'ennui. Si l'époque se cherche elle-même, si elle veut se définir, si elle cherche son rôle propre, c'est que le temps devenu long pour elle (le mot allemand pour ennui *Langeweile* exprime littéralement l'idée de « durée longue ») la désolidarise de l'urgence de son actualité. Le cours ne s'orientera pas tant sur la critique de ces philosophies que sur la phénoménologie de cette humeur : l'ennui, qui s'offre en tant que vision du monde. L'étude de l'ennui est en outre un choix exemplaire, puisqu'elle permet de déboucher rapidement sur la temporalité du *Dasein*. Contrairement à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, où l'ennui n'est mentionné brièvement qu'à titre d'exemple d'ouverture de l'étant, nous sommes ici en présence d'une description phénoménologique d'une élaboration extrême. Heidegger dégage trois formes d'ennui : A. « Je suis ennuyé par quelque chose », par exemple par l'attente impatiente ou obligée du train en retard. B. « Je m'ennuie auprès de quelque chose ». Une situation d'abord voulue peut devenir par la suite ennuyeuse car elle nous laisse dans une insatisfaction totale. L'épreuve de la domination du temps ne s'objective ici que très difficilement, puisque nous ne pouvons pas identifier exactement ce qui nous ennuit. C. « Je m'ennuie ». Ici la domination négative du temps vécu s'avère quasi absolue. Le passe-temps, ce succédané servant à contrer l'ennui, est, dans ce cas, tout à fait impuissant face à cette dissolution de l'être dans l'indifférence totale. Le passe-temps est une occupation dont ni l'objet, ni le résultat ne nous intéressent comme tels ; il est la promesse fallacieuse que le temps lui-même puisse s'accélérer et perdre ainsi sa qualité de durée éprouvée comme étant longue. Il s'agit d'une illustration concrète de la temporalité inauthentique, décrite dans *Être et temps*.

La deuxième partie est consacrée à la question de la mondanéité. Le fil conducteur de la recherche sera la comparaison des trois thèses suivantes : la pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal est pauvre en monde (*weltarm*), l'homme est producteur ou concepteur de monde (*weltbildend*). Si l'auteur nous renvoie à *Être et temps* pour la caractérisation du phénomène mondain au sein de l'analytique existentielle et à *De l'essence du fondement* pour l'histoire du concept comme tel, c'est bien pour marquer la différence spécifique de la troisième voie explicative qu'il emprunte dans ce cours. Cette troisième voie est la « considération comparative » (270).

Dans quelle mesure pouvons-nous avancer que l'animal est pauvre en monde ? Cette impossible opération intropathique, qui consisterait à prendre un point de vue animal, ce qui nous est d'emblée refusé, contraint Heidegger à développer un nouveau langage phénoménologique (ici une critique non avouée de Husserl, auquel il sera par contre rendu hommage pour la radicalité de son questionnement, v. 338-339), qui avouera sa propre finitude. L'analyse des trois mondes possibles correspondant à la pierre, à l'animal et à l'homme, empruntera donc, dans un premier temps, la voie de la critique des vécus de conscience husserliens. Heidegger fera de l'expérience de l'Autre d'abord une expérience de l'être.

Cependant Heidegger s'attardera davantage à la critique des biologistes : Darwin, Wilhelm Roux, Buytendijk, Driesch, Uexküll, J. Müller... Cette critique opère selon une

formule qui est propre au philosophe. Nous pourrions l'appeler le procédé du renversement de l'*apriori*. Par exemple, si l'animal voit, ce n'est pas d'abord parce qu'il est doté d'organes visuels ; il a des yeux parce qu'il est avant tout déterminé par la possibilité de voir. Autre exemple : J. Müller décrit la substance vivante comme susceptible d'excitabilité (*Reizbarkeit*). Encore une fois la vapeur est renversée : les processus vitaux n'ont pas lieu en raison d'une excitabilité préalable, car l'existence de celle-ci dépend d'abord de celle des processus vitaux. Heidegger réitère ainsi le primat ontologique de la possibilité sur un plan anthropologique : « La capacité se crée son propre organe » (331-332). L'organe, en tant que possession d'une capacité, sera différencié de l'instrument caractérisé comme facilité-pour (*Fertigkeit für...*). L'instrument est produit, l'organisme produit ses organes ; l'instrument peut être détruit, l'organisme dépérit. Heidegger, dans son dialogue critique avec les biologistes les plus marquants de son époque, leur reconnaîtra deux points décisifs : le premier, attribuable à Driesch et déjà présent chez Aristote, est la reconnaissance que la totalité de l'organisme ne peut s'expliquer par la somme de ses parties ; le deuxième, attribuable à Uexküll, est la mise en évidence du rapport étroit entre l'animal et son environnement.

Revenons au monde animal. Conscient des limites du langage et du caractère parfois arbitraire de la terminologie philosophique (« Il appartient à l'essence du langage d'être inconséquent, il est quelque chose qui appartient à l'essence de la finitude humaine », 346), Heidegger risque une première « définition » : l'animal se « conduit » (*sich benimmt*) et l'homme se comporte (*sich verhält*). L'animal se soumet à une certaine pulsion (*Treiben*) et l'homme à un faire (*Tun, Handeln*). La conduite de l'animal n'est pas une relation à un étant découvert, il ne reconnaît pas l'étant en tant que tel. L'être-animal sera caractérisé comme être qui s'entoure (*sich umringen*, 370), par opposition à l'être-découvert qu'est le *Dasein* en l'homme.

Heidegger nous avait annoncé une étude comparative entre trois modes d'être mondains. Il aura cependant été surtout question de la pauvreté du monde animal (problème qui ne trouvera pas sa solution définitive, v. 396), impuissante à révéler le phénomène « monde » comme tel, lequel se distinguera selon les trois critères suivants : l'ouverture de l'étant comme tel, la structure « en tant que » (*als*) déjà suggérée dans le premier critère, et la relation à l'étant comme « faire-être » et « faire-ne-pas-être » (*Sein-und Nichtseintassen*, 398), le comportement envers..., la « tenue » (*Haltung*) et la soïité.

Les cent dernières pages du cours seront consacrées quasi exclusivement à l'étude de la proposition énoncée et au concept de vérité chez Aristote. Au paragraphe 69 est ébauchée la première interprétation du *als* (en tant que) sur une base logique. Pourquoi une proposition est-elle vraie ? Parce qu'en elle quelque chose est rendu manifeste à l'aide de la structure « en tant que ». La proposition simple est dite vraie ou fausse. Elle peut aussi revêtir plusieurs formes : souhait, commandement, question... C'est cependant la proposition énoncée qui aurait déterminé l'enseignement du discours en général (*logos*) jusqu'aujourd'hui. Heidegger brosse un excellent tableau de l'enseignement du *logos* chez Aristote (460). Celui-ci se subdivise d'abord en *logos sèmantikos* (rhétorique, poétique) et en *logos apophantikos* (théorie, possibilité du vrai et du faux). Tout *logos* donne quelque chose à comprendre, quoiqu'il ne fasse pas toujours preuve de monstration explicite ; la possibilité de dissimuler fait partie inhérente de l'essence du *logos*. Selon l'auteur du cours, cette possibilité est si fondamentale qu'elle jouit des mêmes droits que l'énoncé positivement vrai, qu'il ne faut pas privilégier au détriment du premier. On comprendra qu'aucune considération éthique ne saurait entrer ici en ligne de compte. *Être et temps* serait même la victime de cette interprétation du *logos* privilégiant l'énoncé vrai (488) ! La structure du *als* (en tant que) est une possibilité du *logos* que Heidegger décèle chez Aristote sous la forme de la *sunthesis*, structure unitaire par excellence. La structure de l'« en tant que » partage ainsi selon Heidegger les mêmes racines que l'être ; il faut se rappeler

que l'Un fut depuis toujours une détermination de l'essence de l'être, que là où apparaissait le principe de l'Un se dévoilait l'étant, donc l'être.

Au paragraphe 70 Heidegger nous met en garde contre deux malentendus dominant la philosophie à propos des concepts philosophiques : premièrement, la compréhension des concepts philosophiques comme quelque chose de subsistant : « Tous les concepts philosophiques indiquent formellement... (*formal anzeigend*) » (425), ce qui implique, d'après Heidegger, que le sujet qui comprend transpose son existence dans une disposition d'écoute particulière. Le deuxième malentendu découle de la relation tronquée des concepts philosophiques lorsqu'on oublie leur rapport historique indiscernable de l'existence humaine.

Heidegger reprendra, tout comme dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la question de la copule « est » apparaissant dans l'énoncé et de l'influence qu'elle a eue ainsi sur l'ensemble de la tradition : « Nous savons que la métaphysique depuis Aristote oriente le problème de l'être au "est" de la proposition... » (469). L'auteur insistera sur la « manifestabilité » antéprédicative (*vorprädikative Offenbarkeit*), sur la vérité prélogique de l'étant en deça de son exposition au sein de la proposition. L'essence de la vérité ne saurait donc se résumer à l'accord ou à l'adéquation advenant au sein du jugement ; l'être-ouvert du monde précède nécessairement tout genre d'assertion logique.

La problématique de la différence ontologique, dont il est question au paragraphe 75 et qui est mise en relation avec le monde en tant que « tout », fera l'objet d'un résumé en neuf points (v. 518–520). Par la saisie de la différence essentielle être-étant nous devient accessible le problème du monde dans toute sa dimension. Mais que signifie à proprement parler « ontologique » dans l'expression « différence ontologique » ? Toute opinion, tout énoncé peuvent-ils être dits ontologiques ? Sera ontologique « ce qui s'exprime sur l'étant comme tel, uniquement en rapport avec ce qui constitue l'étant comme étant » (521). Heidegger ne veut toutefois pas contraindre le lieu essentiel de la philosophie dans l'ontologique comme tel ; la Différence ainsi nommée ne saurait s'astreindre à une discipline.

Deux ou trois phrases typiques de la ferveur des intellectuels allemands de la période précédant la guerre (v. 244-5, 255) font allusion à une détresse qui doit saisir notre être-là en entier, à la nécessité d'être les vrais agents de notre être au lieu d'adhérer à tant de programmes particuliers et de nous laisser porter par un paisible confort au détriment de notre essence propre. Ces propos risquent sans doute d'être mal compris et d'être utilisés à mauvais escient par des détracteurs sans scrupules. Si on frémit à la lecture de tels propos tenus au temps de la montée du nazisme, comprendra-t-on seulement le sens de la phrase suivante : « Qu'en est-il de notre être-là, si un événement tel que la guerre mondiale est passé devant nous sans laisser de traces ? » (255) L'épreuve de la détresse est préférable à sa dissimulation.

René BOLDUC