



HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*

René Bolduc

Volume 41, numéro 3, octobre 1985

50e anniversaire de la Faculté de philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400206ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400206ar>

[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. (1985). Compte rendu de [HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*]. *Laval théologique et philosophique*, 41(3), 454-456. <https://doi.org/10.7202/400206ar>

dossier d'analyses et de faits dont l'utilité et la portée scientifiques dépassent largement ce que laisserait entendre le titre de l'ouvrage.

Paul-Hubert POIRIER

Marie-Dominique CHENU, **Une école de théologie : le Saulchoir**. Collection « Théologies », Paris, Éditions du Cerf, 1985 (14,5 x 23 cm), 182 pages.

Ce livre réédite le célèbre manifeste Père Chenu, publié « hors commerce » en 1937 et mis à l'index en 1942 pour ses idées sur les relations entre histoire et théologie. Le texte de Chenu est précédé de quatre études qui retracent les circonstances de sa condamnation et qui montrent la permanente actualité de l'objet du litige.

Sous le titre de *Christianisme en tant qu'histoire et « théologie confessante »*, Giuseppe Alberigo situe les thèses alors controversées par rapport à l'itinéraire théologique de leur auteur et par rapport à la réaction romaine qu'elles ont suscitée. Sa proposition d'une « théologie confessante » où « la confession priante de la foi... constitue la seule forme légitime de théologie » (p. 32) nous semble abusive pour incarner aujourd'hui les intuitions de Chenu. Autre chose est de considérer, comme Chenu, la théologie comme la foi *in statu scientiae*, autre chose est d'en faire une forme primaire d'expression de la foi. L'étude suivante, d'Étienne Fouilloux sur *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, nous invite à resituer la condamnation de Chenu dans le contexte du débat entre deux thomismes : celui de la scolastique sèchement spéculative et déductive de l'Angelicum où s'illustrait Garrigou-Lagrange et celui d'une ouverture à l'historicité de toute théologie, défendu par la théologie thomiste cisalpine. Jean Ladrière propose ensuite quelques réflexions sur l'historicité de la théologie dans ses rapports avec la philosophie. Enfin, Jean-Pierre Jossua nous dit comment il ressent aujourd'hui ces grandes options de Chenu que furent son sens de l'humain, de l'intelligence de la foi, de l'histoire, de la philosophie vivante et de la liberté.

Le texte de Chenu est une pièce majeure de l'histoire de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle. En même temps qu'il nous révèle l'état lamentable de la théologie officielle de l'époque, il nous fait connaître l'inspiration des pionniers de la nouvelle théologie d'alors. Les intuitions maîtresses de

Chenu valent encore aujourd'hui, même si elles appelleraient d'autres formulations. Ainsi, même si la théologie s'exprime maintenant à travers la rationalité des sciences humaines, elle reste incarnation de la foi dans l'intelligence. Comme le Christ est tout aussi homme que Dieu, la théologie est tout autant savoir humain autonome que foi vécue. Aujourd'hui, on insisterait peut-être davantage pour dire que la théologie répond d'abord à une initiative de la raison ; il s'agit cependant toujours de la raison croyante, assez croyante dans le mystère de la Parole de Dieu devenant parole humaine pour prendre au sérieux tout questionnement humain sans perdre sa visée fondamentale.

Chenu était alors et est toujours resté un grand serviteur de la foi vécue. C'est comme cela qu'il a toujours conçu son métier de théologien. Voilà pourquoi sa théologie n'a jamais vieilli, à la différence hélas de celle de trop d'artisans de Vatican II.

R.-Michel ROBERGE

Martin HEIDEGGER, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, trad. de l'allemand par J.-F. Courtine, Gallimard, (Bibliothèque de philosophie). Paris, 1985, 410 p.

La publication de ce cours vient préciser le projet initial d'*Être et temps* où l'« explication du temps comme horizon transcendantal de l'être » n'a pu être menée à terme, suite à l'interprétation du *Dasein* sur la base de la temporalité. Pour l'approfondissement de cette question, Heidegger nous renvoyait cependant, dans une note marginale de son exemplaire personnel de *Sein und Zeit*, à ce cours du semestre d'été de 1927, disponible en allemand depuis 1975. Dès la première phrase des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger note en bas de page qu'il s'agit en fait d'une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* ». Cette élaboration est beaucoup plus historique et ne saurait constituer une simple suite d'*Être et temps* (dont la traduction intégrale en français ne devrait plus tarder). Un point commun, parmi d'autres, entre le livre et le cours de 1927 : tous les deux demeureront inachevés. L'A. abordera donc à peine la « question ontologique du sens de l'être en général » et ne pourra entamer la discussion sur « la méthode scientifique de l'ontologie et l'idée de phénoménologie » (voir plan, p. 42). Que

nous réserve donc ce cours ? S'agira-t-il de remettre en cause la validité d'une discipline philosophique à laquelle Heidegger doit beaucoup, malgré les critiques qu'il formule à son endroit ? Cela n'est pas le but de ce cours puisque l'A. nous prévient dès le début que « nous ne traiterons pas de phénoménologie mais de ce dont traite la phénoménologie » (17), afin, écrivait ailleurs le philosophe, d'en « saisir les possibilités ». Heidegger ne se gêne donc pas pour rappeler à la phénoménologie son caractère méthodique ; si sa devise est bien le « retour aux choses mêmes », il importe alors de ne pas se cantonner dans des considérations sur le mode d'accès mais de parvenir véritablement à ce que *sont* ces choses. La phénoménologie demeure ainsi la méthode privilégiée de l'ontologie bien que, comme toute méthode, elle devienne « nécessairement caduque en raison même des résultats obtenus » (393). Alors que dans *Être et temps* l'analytique existentielle devait procurer le moyen d'accéder au cœur de la question du sens de l'être, ce cours nous convie à dialoguer immédiatement avec les représentants de la philosophie classique avec, pour fil conducteur, le problème de la différence ontologique.

Le cours est divisé en deux parties (au lieu des trois prévues et ne traite que du premier point de la deuxième). La première division propose « une discussion phénoménologique de quelques thèses [quatre] traditionnelles sur l'être » et la deuxième amorce une « analyse de la question ontologique fondamentale du sens de l'être en général » et des « structures fondamentales et des modes fondamentaux de l'être ». Première partie, première thèse : la thèse kantienne : l'être n'est pas un prédicat réel. Kant avait montré dans la *Critique de la raison pure* que le prédicat d'existence (d'être) n'est pas une détermination réelle qui vient rajouter un supplément à la chose. Réalité, pour Kant, n'est pas synonyme d'effectivité (réalité objective) mais indique la détermination possible d'une chose. Ainsi « être » acquiert le sens de simple position tandis que l'effectivité (position absolue) relève plutôt de la perception. L'A. démontre que l'intentionnalité, structure essentielle de la perception, n'est pas d'abord une relation des choses effectives à la faculté de connaître mais un comportement existentiel du *Dasein*. Deuxième thèse : la thèse de l'ontologie médiévale. Lorsque l'effectivité de l'étant se lie essentiellement à l'idée de création (= production), la distinction onto-théologique essence-existence

(127) devient nécessaire, laquelle ne recouvre que partiellement la différence ontologique être-étant.

Quant aux différentes approches de la première distinction, les thèses de Thomas d'Aquin (*distinctio realis*), de Duns Scot (*distinctio formalis*) et de Suarez (*distinctio rationis*) sont minutieusement étudiées et intégrées dans l'histoire de la métaphysique, quoique l'idée de l'étant créé « condamne et rende impossible toute problématique ontologique » (128). Troisième thèse : l'ontologie moderne : *res extensa-res cogitans*. Toute ontologie (même celle de l'Antiquité avec ses notions de *logos*, *psyché*, *nous*, âme, vie...) exige une interprétation de l'étant humain, d'après l'A., sans nécessairement constituer celui-ci en fondement absolu à la façon cartésienne. Mais l'orientation décisive sur l'ego et sa subjectivité régulatrice manque inexorablement son but quand elle cherche à déterminer le sujet à l'aide de concepts inappropriés à son mode d'être (en particulier celui de subsistance). La différence ontologique qui se transpose (se dégrade) en distinction sujet-objet caractérise la modernité. Kant est, selon Heidegger, celui qui a développé le plus loin la dimension propre de la sphère du sujet. Parmi les distinctions kantienne entre le moi transcendantal (aperception), le moi psychologique (empirique) et le moi moral (responsable), ce dernier s'avère la « véritable détermination kantienne centrale du moi et de la subjectivité » (164), cependant que Kant en est demeuré à la position de Descartes, c'est-à-dire à la conception d'un je subsistant. Quatrième thèse : la thèse de la logique, l'être de la copule. La problématique de l'être se confine ici dans la fonction de liaison entre le sujet et le prédicat. La vérité trouve sa consistance avec l'hypernominalisme de Hobbes dans la proposition énoncée (229). John Stuart Mill assigne à la copule, en plus de son rôle de liaison, l'expression de l'existence (dire que Socrate est juste, c'est reconnaître que Socrate « est ») ou de non-existence dans le cas des propositions négatives (235). Lotze poussera plus loin encore en démontrant qu'en chaque énoncé se retrouve une idée principale (contenu du jugement) et une idée annexe (jugement de vérité sur l'idée principale). L'A. montrera par la suite l'insuffisance de la conception de l'être comme copule dans l'énoncé, lequel ne saurait manifester de par lui-même son caractère véridatif puisqu'il relève avant tout de cet existentiel du *Dasein* qui lui permet d'emblée d'être dans la vérité ou la non-vérité, avant toute expression de jugement. La deuxième partie, qui aborde le problème de la

différence ontologique par le biais de la compréhension traditionnelle du temps et de la temporalité, constitue ce qu'aurait été en quelque sorte la troisième section de la deuxième partie de *Sein und Zeit*, laquelle nous promettait une analyse du traité d'Aristote sur le temps. L'interprétation prend ses assises sur cette définition que nous retrouvons dans la *Physique* Δ 219b 1 sq., définition qui, selon Heidegger, n'a pas été dépassée par les époques ultérieures (287). (L'A. mentionne l'interprétation « aberrante » de Bergson qui réduit le temps chez Aristote à l'espace [294]). L'importance que revêt le maintenant dans la définition aristotélicienne ne se réduit à quelque chose de spatial qu'à la condition d'en faire un point isolé qui s'estompe dès qu'il se « présente ». Heidegger remarque que cette mésinterprétation oublie que, pour Aristote, « le maintenant n'est pas une partie du temps, mais il est toujours le temps lui-même » (302). L'approche aristotélicienne ne rend pas compte cependant, premièrement, de la temporalité originaire des trois ek-stases (passé-présent-futur), qui constituent l'être du *Dasein*, et deuxièmement, de l'être temporel qui rend possible la compréhension préontologique et ontologique de l'être. Dans le cas de l'être disponible (donné de prime abord puisque le subsistant découle d'une connaissance dérivée), le *Dasein* se comporte à son égard par « la présentification ad-tensio rétentionnelle du complexe instrumental comme tel » (365), ou encore, par la retenue présentifiante de la finalité de l'outil. Enfin — et ici se dévoile la conjonction nécessaire entre être et temps — toute ontologie est science temporelle par excellence (bien que cette dimension soit tombée dans l'oubli) en vertu de l'apriorité de l'être. L'être s'exprime par le « déjà », le « ce qui vient avant », le « premier commencement », le « ce qui est seulement présent », parfois même par « ce qui est en dehors du temps », ou encore par « ce qui revient toujours ». Ce langage, qui s'énonce au sein des positions métaphysiques fondamentales, ne reconnaît pas que la temporalité — à distinguer de la conception vulgaire correspondant à l'intratemporalité, au sens où un étant est « dans » le temps — constitue la condition par laquelle quelque chose comme « être » peut devenir compréhensible. Heidegger use même, dans son cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, de l'expression « onto-chronie ». Il faut signaler l'excellent travail de J.-F. Courtine qui fait partie, avec E. Martineau, de cette deuxième génération de traducteurs de Heidegger qui s'en tient davantage à la lettre du texte. Le sens

particulier de certaines expressions heideggeriennes est souligné par l'emploi de traits d'union (« é-vidence », « dif-férence », « temporal-ité »...) et on ne craint pas le néologisme lorsque l'équivalent français manque le sens ou n'existe tout simplement pas (« ad-tentif à » pour « *gewärtigen* », « quissité » pour « *Werheit* », « perceptité » pour « *Wahrgenommenheit* »...). L'avertissement du début et le lexique à la fin du volume nous renseignent sur les principes de la traduction-interprétation de Courtine.

René BOLDUC

LUC FERRY. **Philosophie politique, I : Le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes. II : Le système des philosophies de l'histoire.**  
2 volumes de 183 et 245 pages, Coll. « Recherches politiques », P.U.F., Paris, 1984.

Ces deux volumes, qui peuvent se lire séparément et qui seront suivis de deux autres, s'inscrivent dans un ensemble de recherches par un jeune universitaire français — un véritable essai de synthèse, semble-t-il — sur le phénomène du totalitarisme et les débats qu'il suscite au sujet de la pensée allemande.

Le premier volume prend en charge le « mouvement de retrait » à l'égard de la modernité tel qu'il s'élabore dans la pensée contemporaine chez Léo Strauss et Heidegger — penseurs évidemment forts différents mais que Ferry se propose, non sans audace, de rapprocher ici. Loin de vouloir adhérer à l'une ou l'autre de leur démarche, il s'agit pour lui d'assumer et d'intégrer leurs objections pour envisager la philosophie politique d'un point de vue « résolument moderne » mais sans la naïveté d'un simple « retour à » Kant ou de Tocqueville (p. 10) qui prétendrait faire l'économie de ces questionnements. Ferry rappelle donc d'abord en avant-propos le sens de l'interrogation heideggerienne pour en suggérer la pertinence proprement *politique* (surtout à travers sa reprise par H. Arendt) et indiquer en quoi « elle ouvre la voie à la réflexion straussienne sur le droit naturel » (p. 31) : la déconstruction heideggerienne de la modernité comme impérialisme de la subjectivité constitue, pour Ferry, le modèle de la critique straussienne de l'historicisme. Dans ce cadre, il reprend à son compte la critique de la métaphysique et celle de l'historicisme (comme abolition de toute transcendance), mais se refuse