

La métaphysique Heidegger et le problème de la métaphysique

Jean Grondin

Philopsis : Revue numérique
<https://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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

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

11. Conclusion

12. Bibliographie

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 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 «

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 WAELEHENS, 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; 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. MORRISEY (Dir.), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions*

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 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 lui paraissait pas assez radicale. Le renouveau de la

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, Hohannes Berchmans Verlag, 2e 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.

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

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 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

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 I*, 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 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.

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- 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*).

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr